

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

NAOKI SAKAI

*A modernidade e sua crítica:
o problema do universalismo
e do particularismo*

Tradução Rodrigo B. Carrijo

ZAZIE  EDIÇÕES

*A modernidade e sua crítica:
o problema do universalismo
e do particularismo*

2021 ©Zazie Edições
2021 ©Naoki Sakai

COLEÇÃO
PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS
TÍTULOS ORIGINAIS
Modernity and its Critique:
The Problem of Universalism and Particularism
COORDENAÇÃO EDITORIAL
Laura Erber
EDITORA
Laura Erber
PREPARAÇÃO
Angela Vianna
REVISÃO DE TEXTO
Michele Sudoh
PROJETO GRÁFICO
Maria Cristaldi
DIAGRAMAÇÃO
Anderson Junqueira

Bibliotek.dk
Dansk bogfortegnelse-Dinamarca
ISBN 978-87-93530-79-9

Zazie Edições
Copenhague / Rio de Janeiro
www.zazie.com.br

Agradecemos a Naoki Sakai e à Duke Press
pela cessão dos direitos de publicação.

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

NAOKI SAKAI

*A modernidade e sua crítica:
o problema do universalismo
e do particularismo*

Tradução Rodrigo B. Carrijo

ZAZIE EDIÇÕES

Sumário

A intervenção
crítica de Naoki Sakai

PEDRO ERBER

5

A modernidade e sua crítica:
a questão do universalismo
e do particularismo

NAOKI SAKAI

19

*A intervenção
crítica de Naoki Sakai*

PEDRO ERBER

Ainda pouco lida no Brasil, a obra de Naoki Sakai ocupa posição singular no panorama intelectual contemporâneo. Sakai é amplamente conhecido no Japão, na China e na Coreia do Sul, sobretudo por sua intervenção no importante debate sobre o legado do imperialismo japonês do início do século vinte na *Pax Americana* do pós-guerra. Professor da Universidade Cornell desde 1992, no contexto acadêmico norte-americano ele se destaca como teórico da tradução e crítico implacável dos estudos de área (*area studies*) como instrumento do imperialismo americano. Em 2001 fundou a revista *Traces*, publicação multilíngue dedicada à teoria cultural e aos estudos sobre a tradução.¹ É reconhecido, ainda, por sua investigação pioneira sobre o discurso linguístico japonês do período

¹ A partir do segundo número, a revista *Traces* foi convertida em uma série publicada pela University of Hong Kong Press. Cf. *Traces. A Multilingual Series of Cultural Theory and Translation*. Disponível em: <<https://hku.press.hku.hk/pro/198.php>>.

Edo (1603-1867), em que propõe uma compreensão original da emergência da modernidade cultural no Japão como processo contemporâneo, mas independente das transformações culturais que ocorrem na Europa em torno do século dezoito.

A trajetória de Naoki Sakai é marcada pela consciência aguda acerca do papel do intelectual na vida política e, em particular, da função política desempenhada pela produção e difusão do conhecimento acadêmico. Sua posição crítica e frequentemente mordaz fica bastante explícita numa entrevista realizada em 2004, a convite da *Folha de S.Paulo*, por ocasião de sua primeira ida ao Brasil. Ali ele rebatia, de maneira incisiva, a visão corrente sobre a relação entre conhecimento e poder. À diferença de grande parte dos acadêmicos que, mesmo quando bem-intencionados, acabam por corroborar a ideia de separação entre universidade e realidade, Sakai afirmava não se sentir de modo algum culpado por não se envolver “no chamado mundo real”. Não por falta de interesse pela política real, mas, ao contrário, porque “as universidades são muito reais no processo de formulação da sociedade contemporânea”. Mais especificamente, explicava ele:

Eu lido com o problema de como construir e como reformular o modo pelo qual o conhecimento é produzido. E, especialmente em relação ao imperialismo, a disciplina que escolhi – estudos regionais (area studies) – é muito relevante nos EUA, por ser preci-

samente o lugar onde é gerado o conhecimento imperialista.²

“Quando se pensa na hegemonia dos EUA hoje em dia”, acrescentava ele, “não se pode em hipótese nenhuma ignorar o papel das universidades americanas, onde se formam alguns dos melhores estudantes de todo o mundo, que retornam a seus países e formam as elites locais”, de modo que o sistema universitário americano se torna um dos principais mecanismos de articulação da hegemonia imperialista. A consciência desse papel político concreto da universidade e a tentativa de problematizá-lo a partir de dentro – uma estratégia que ele não hesita em comparar a uma operação de sabotagem – norteia o percurso intelectual de Sakai.

“Deslocamento do Ocidente” (*dislocation of the West*) é como ele descreve o projeto que articula sua reflexão filosófica e política, em múltiplas ramificações através da história intelectual, da literatura, do cinema e da linguística. Deslocamento pensado aqui não como simples transferência do centro aglutinador da produção intelectual e hegemonia política de um lugar para outro, como na ideia da superação do Ocidente pela Ásia, que volta agora à ordem do dia, e sim como problematização do suposto vínculo entre

² Pedro Erber. “As metamorfoses do Império”, entrevista com Naoki Sakai. *Folha de São Paulo*, Domingo, 29 ago. 2004. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2908200409.htm>>.

modernidade – e tudo o que ela implica em termos de projetos, conceitos e valores – e um contexto cultural, histórico e geográfico específico, identificado sob o signo da Europa ou do Ocidente.

É essa reflexão crítica sobre os limites, armadilhas e desafios do projeto universalista, nos vários modos de sua articulação temporal e geográfica, que se anuncia em “A modernidade e sua crítica: o problema do universalismo e do particularismo”, que agora aparece pela primeira vez em tradução para o português. Publicado em inglês em 1988, na revista *South Atlantic Quarterly*, foi o ensaio que projetou o trabalho de Sakai no cenário acadêmico internacional.³ Deste texto é que provém o trecho utilizado por Dipesh Chakrabarty como epígrafe de *Provincializing Europe*:

“Ocidente” é o nome de um objeto que tem lugar no discurso, mas é também um objeto constituído discursivamente; um nome associado àquelas regiões, comunidades e àqueles povos que parecem superiores, políti-

³ Uma primeira versão deste texto foi apresentada na conferência Problems of Postmodernity, organizada por J. Victor Koschmann e Naoki Sakai no Boston Sheraton Inn, 12-13 abr. 1987. A tradução japonesa foi publicada no número especial Nihon no Posutomodan da revista *Gendai shisō* (v. 15-15, 1987, pp. 184-207). A versão inglesa em que se baseia esta tradução apareceu no especial Postmodernism and Japan da *South Atlantic Quarterly*, sob a coordenação de Masao Miyoshi e Harry D. Harootunian (v. 87, n. 3, 1988, pp. 475-504); e, posteriormente, em Naoki Sakai. *Translation & Subjectivity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp. 153-176).

ca ou economicamente, a outras regiões, comunidades e outros povos.⁴

Em uma nota mais pessoal, foi também esse o texto que primeiro despertou meu interesse para o pensamento de Sakai, interesse que acabaria me levando a ingressar no programa de doutorado do Departamento de Estudos Asiáticos em Cornell sob sua orientação. Em 2001, durante um estágio de pesquisa na Universidade de Tóquio, um colega de departamento me recomendou a leitura do ensaio, sublinhando que seu autor era o filósofo japonês mais importante da atualidade. Ainda quase completamente desconhecido no Brasil, o nome de Sakai começava então a circular e ganhar visibilidade na Europa.⁵ Pouco depois, deparei-me novamente com o nome de Sakai no prefácio de Jean-François Lyotard à edição japonesa de *Heidegger e os judeus*.⁶ Mais precisamente, a referência vinha de um texto do filósofo Takahashi Tetsuya, que abordava a análise de Lyotard acerca do engajamento de membros da chamada Escola de Kyoto no projeto imperialista japonês. Takahashi observava que, na falta de traduções ao inglês ou francês dos notórios debates do início dos anos 1940 em torno à chamada

⁴ Dipesh Chakrabarty. *Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, p. 3.

⁵ “A modernidade e sua crítica” apareceu em tradução francesa na revista *Multitudes*, em 2001; e em catalão, em 2006, na *Revista d’Etnologia de Catalunya*.

⁶ Jean-François Lyotard. *Heidegger e os judeus*. Almada: Instituto Jean Piaget, 1999.

“filosofia da história mundial”, a única referência de Lyotard sobre o episódio era o artigo de Naoki Sakai, “A modernidade e sua crítica: o problema do universalismo e do particularismo”.⁷

Em 26 de novembro de 1941, dias antes do ataque japonês a Pearl Harbor, um grupo de jovens intelectuais reunia-se para discutir a missão histórica do Japão como líder militar e espiritual da resistência asiática contra o colonialismo ocidental. Os participantes da mesa-redonda, cujos textos foram publicados em seguida no prestigioso periódico *Chūō Kōron* sob o título de "O Ponto de Vista da História Mundial e o Japão",⁸ constituíam a segunda geração da Escola de Kyoto, como veio a ser conhecido o movimento filosófico inaugurado no início do século vinte por Nishida Kitarō e Tanabe Hajime. Mais precisamente, o próprio nome Escola de Kyoto, como designação de corrente filosófica que propunha uma releitura da tradição do pensamento ocidental a partir de uma perspectiva marcadamente japonesa e em frequente diálogo com o pensamento budista, veio a se popularizar sobretudo em referência a esse e outros debates

⁷ Takahashi Tetsuya. “‘Unmei’ no toporoji. ‘Sekaiishi no tetsugaku’ to sono kansei.” In *Kioku no echika*. Tóquio: Iwanami, 1995, p. 190.

⁸ A mesa-redonda, da qual participaram Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka, Kōyama Iwao e Kōsaka Masaaki, foi realizada em três seções e publicada separadamente como: *Sekaiishiteki tachiba to nihon* (O ponto de vista da história mundial e o Japão), *Chūō Kōron* (jan. 1942); *Tōakyōeiken no rinrisei to rekishisei* (Ética e historicidade da esfera de coprosperidade da grande Ásia Oriental), *Chūō Kōron* (abr. 1942); “Sōryokusen no tetsugaku” (A filosofia da guerra total), *Chūō Kōron* (jan. 1943).

em que tomaram parte os discípulos de Nishida no início dos anos 1940.

A mesa-redonda de 1941 tinha como objetivo explícito a formulação de uma filosofia da história compatível com a situação geopolítica do Japão contemporâneo. Os participantes do debate criticavam o caráter limitado da moderna filosofia da história, que enxergava o mundo como simples extensão da Europa, relegando os outros “mundos regionais” com os quais a Europa entrara em contato a um papel meramente subalterno. Apoiavam-se em Hegel e Ranke, mas enfatizavam simultaneamente a incapacidade inerente dos pensadores europeus de compreender a especificidade histórica do Japão. Para tornar-se um mundo “verdadeiramente mundial [...] o mundo teve que esperar até a época atual, quando povos ativos começaram a aparecer fora da Europa”, argumentava Nishitani Keiji, o mais conhecido entre os participantes da mesa-redonda, em um texto intitulado “Filosofia da história mundial”.⁹ Nesse sentido, sustentava que “nossa principal tarefa consiste em estruturar a relação entre a subjetividade ativa do povo e a mundanidade do mundo”,¹⁰ indicando assim a imbricação entre política e epistemologia que embasava seu posicionamento.

O lugar dessa articulação entre a subjetividade do povo e a mundanidade do mundo contemporâneo é o

⁹ Nishitani Keiji. “Sekaishi no tetsugaku.” In *Sekaishi no riron*. Tóquio: Tōeisha, 2000, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*

que constituía o “ponto de vista da história mundial” (*sekaishi-teki tachiba*). Assim vislumbravam a missão geopolítica do Japão como o Estado-nação que mais rapidamente soube absorver a modernidade europeia, a ponto de superá-la rumo a uma nova ordem mundial pós-moderna. Sob essa nova ordem mundial, cada povo poderia enfim expressar sua essência mais íntima, em vez de sucumbir à imposição de uma cultura hegemônica europeia, como na era moderna. Trata-se, portanto, ao menos na superfície, de uma perspectiva histórica decolonial, que afirmava a missão do Japão como a libertação dos povos subalternos. Mais que mero “ponto de vista”, a expressão japonesa *tachiba* descreve um lugar (*ba*) de posicionamento, semelhante ao inglês *standpoint*, de onde não apenas se “vê”, mas se age e se expressa uma posição – não muito distinto do que se veio a chamar hoje de “o lugar de fala”.

No caso da Escola de Kyoto, essa expressão ganha ainda mais um nível de complexidade, na medida em que o lugar (*basho*) não é entendido aí em seu sentido simplesmente espacial, e sim a partir da filosofia de Nishida, em que ocupa posição central como fundamento de uma lógica não dualística, baseada na ideia da “autoidentidade absolutamente contraditória”. Na mesa-redonda em torno da filosofia da história mundial, tal lógica era pressuposta, ainda que, em certa medida, simplificada, tendo em vista a urgência política e o objetivo em parte jornalístico do evento. Referindo-se explicitamente a Nishida, os participan-

tes concluíam que se tratava, em última instância, de substituir, sob a liderança do Japão, o universalismo moderno, que nada mais fez que expandir as fronteiras do “mundo europeu” por todo o planeta, por um universalismo genuíno, fundado não mais na universalidade do ser, mas na universalidade sem conteúdo do “nada” ou “não-ser” (*mu*), como base de um mundo verdadeiramente “mundial” (*sekai-teki sekai*),¹¹ ou, como se diria em termos mais atuais e não menos pleonásticos, do mundo globalizado.

Os proponentes da “filosofia da história mundial” rejeitavam, portanto, o racismo vulgar da extrema direita, que atribuía a então recente vitória do Japão na guerra contra a China à superioridade racial japonesa. Em contrapartida, argumentavam que o fator decisivo havia sido a superioridade moral do povo japonês em sua capacidade de autodeterminação como sujeito nacional. Como observa Sakai, chega a ser surpreendente que àquela altura dos acontecimentos os participantes do debate pudessem ainda discorrer sobre a moralidade da nação japonesa e sua superioridade sobre a China. Mas era precisamente o que sugeria Kōsaka Masaaki, afirmando que, embora “manobras políticas e culturais” fossem decerto importantes, “a nossa atitude moral em relação aos chineses talvez seja até mais importante”. Ainda nas palavras de Kōsaka, “o povo só adquire subjetividade ao tornar-se um povo nacional”, sem o que fica impossibilitado de

¹¹ Kōsaka Masaaki. *Rekishiteki sekai*. Tóquio: Iwanami, 1944, p. 297.

assumir a posição de sujeito da história mundial.¹² E acrescentava que esse havia sido o caso do povo Ainu (habitantes da ilha de Hokkaido, no norte do Japão) e, possivelmente, dos judeus (e Lyotard não deixa escapar aqui a estranheza dessa menção aparentemente gratuita aos judeus em tal momento histórico). Apelando assim, para conceitos-chave da filosofia de Nishida e do budismo zen, tal como a ideia de “nada absoluto”, elaboravam um arcabouço teórico capaz de conferir fundamento moral e filosófico à ocupação japonesa da Ásia oriental.

Para muitos, a tentativa de conferir embasamento filosófico ao projeto imperialista japonês recordará imediatamente o caso de Martin Heidegger, que, ao tomar posse como reitor da Universidade de Freiburg em 1933, embarcara em projeto análogo de justificação filosófica da ideologia nazista. De modo que não surpreende que Lyotard tenha dedicado o prefácio da edição japonesa de *Heidegger e os judeus* a uma discussão da “filosofia da história mundial”, ou, mais precisamente, a uma leitura do texto de Sakai, justificando o envolvimento e as implicações políticas do pensamento de Heidegger à mesa-redonda de 1941.

Vale lembrar que o pensamento de Heidegger foi referência central na filosofia japonesa da primeira metade do século vinte. Entre 1921 e 1939, ao menos nove discípulos de Nishida estudaram em Frei-

¹² Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka, Kōyama Iwao e Kōsaka Masaaki. “*Sekaiishiteki tachiba to nihon*”. *Chūō Kōron*, jan 1942, p. 185.

burg com Heidegger e Edmund Husserl, incluindo Tanabe Hajime e Nishitani Keiji. E foi também o próprio Heidegger, sobretudo a partir dos anos 1950, um dos grandes responsáveis pela difusão do nome da Escola de Kyoto no ambiente filosófico europeu – não como a corrente filosófica moderna e fundamentalmente europeia que era, e sim, antes, como representante do impenetrável pensamento místico do Extremo-Oriente.¹³ Cabe salientar ainda que tal representação da filosofia moderna japonesa em termos de sua alteridade radical – estruturada em torno da oposição entre ser e nada – não apenas reforça o particularismo japonês que alimentou o discurso político da Escola de Kyoto, como obedece também a uma necessidade interna do próprio pensamento de Heidegger no pós-guerra, em que a ideia de Ocidente adquire função filosófica central, trazendo com ela a necessidade da construção discursiva de sua contrapartida não ocidental.

É evidente que, na história da filosofia, o orientalismo está longe de ser característica exclusiva do pensamento de Heidegger. Trata-se, ao contrário, de uma construção que, ao menos desde Hegel, norteia a compreensão que uma certa tradição filosófica tem da história do mundo, e de sua própria história, como processo interno e autóctone. No mais, durante as úl-

¹³ Cf. Martin Heidegger. “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador.” In *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, pp.71-120.

timas décadas, a filosofia como disciplina mostrou-se particularmente resistente à crítica proposta nos anos 1970 por Edward Said,¹⁴ entre outros, à dicotomia entre Ocidente e Oriente como categorias de análise histórica, cultural e geopolítica. É sobretudo ao fundamento teórico dessa visão de mundo dicotômica, sua estrutura temporal e geopolítica, que visa a crítica de Sakai.

Em meados dos anos 1980, o Japão surgia como segunda potência mundial, temido por alguns por configurar uma ameaça à hegemonia econômica norte-americana, louvado por outros como exemplo de modelo alternativo ao capitalismo ocidental. Não era incomum naquele contexto a retomada do discurso de guerra da Escola de Kyoto como inspiração da tese de um Japão já desde sempre pós-moderno, capaz de guiar o Ocidente no tão almejado caminho de superação da modernidade. Tanto mais que, justamente, *Superação da Modernidade* foi o título de outra conhecida mesa-redonda realizada em 1942, com a presença de alguns dos participantes do debate sobre a filosofia da história mundial.

Na contramão do clima celebratório dominante, a coletânea *Postmodernism and Japan* foi um divisor de águas nos estudos sobre o Japão no contexto acadêmico norte-americano. Publicada em número es-

¹⁴ Edward Said. *Orientalism*. Nova York: Vintage, 1978 [ed. bras.: *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007].

pecial da revista *South Atlantic Quarterly* organizado por Masao Miyoshi e Harry Harootunian, e em seguida como volume independente, ela contrapunha ao discurso particularista e avesso ao questionamento filosófico que dominava (e em grande parte ainda domina) os estudos de área a postura crítica, politizada e o ímpeto teórico de uma nova geração de pesquisadores que fez sua base em torno de Harootunian e Tetsuo Najita, na Universidade de Chicago e posteriormente em Cornell.

A contribuição de Sakai para o volume, no texto que se segue, parte da crítica à idealização do pós-modernismo japonês para questionar a própria compreensão geopolítica do tempo histórico que funda a distinção entre moderno, pós-moderno e pré-moderno. Como observa Sakai: “Historicamente, o moderno foi fundamentalmente antagônico ao seu precedente histórico; geopoliticamente, ele foi contraposto ao não moderno, ou, mais especificamente, ao não ocidental.” E assim, de acordo com esse esquema discursivo, “um predicado histórico se traduz em predicado político e vice-versa”. De modo que a problematização do particularismo japonês traz a reboque a crítica mais ampla do universalismo ocidental em seu etnocentrismo, como aponta Sakai, por exemplo, na filosofia de Habermas – sem poupar de seu crivo a própria crítica japonesa ao universalismo ocidental, tal como elaborada pela Escola de Kyoto nos anos 1940. Ele demonstra, assim, que a crítica ao particularismo não se completa sem sua necessária contra-

partida na crítica ao universalismo – e vice-versa; que longe de constituírem duas visões de mundo fundamentalmente distintas, universalismo e particularismo são partes constitutivas de um mesmo esquema de compreensão lógica e geopolítica – esquema este que informa de maneira determinante a estrutura do mundo internacional contemporâneo em sua inerente propensão ao imperialismo.

Tóquio, maio de 2021

*A modernidade e sua
crítica: o problema do universalismo
e do particularismo**

NAOKI SAKAI

Ainda que se possa concluir que o pós-moderno – um outro do moderno – não poderia ser designado nos termos do nosso discurso “moderno”, não me parece de todo inútil indagar em que consiste a separação entre o moderno e o pós-moderno, isto é, o que subjaz à possibilidade de falarmos sobre o moderno. Do mesmo modo, é fundamental questionar também mais um outro do moderno: o pré-moderno, em relação ao qual a modernidade é também frequentemente definida. Esta série – pré-moderno/moderno/pós-moderno – parece sugerir uma ordem cronológica. Cabe lembrar, no entanto, que essa ordem nunca esteve dissociada da configuração geopolítica do mundo. Como se sabe, o esquema histórico proveniente do

* “Modernity and its Critique: The Problem of Universalism and Particularism” foi publicado em *South Atlantic Quarterly*, v. 87, n. 3, pp. 93-122. Copyright 1989, Duke University Press. Todos os direitos reservados. Republicado com autorização do detentor dos direitos autorais, Duke University Press; <www.dukeupress.edu>.

século dezenove fornece uma perspectiva sistemática de compreensão da localização das nações, culturas, tradições e raças. Embora o último termo tenha surgido um tanto recentemente, o encadeamento histórico-geopolítico do pré-moderno e do moderno tem sido um dos principais instrumentos de organização do discurso acadêmico. A emergência do enigmático terceiro termo, o pós-moderno, demonstra, possivelmente, não tanto a transição de um período a outro, mas a mudança ou transformação do nosso discurso, em função da qual a suposta indiscutibilidade do encadeamento histórico-geopolítico (pré-moderno e moderno) se tornou cada vez mais problemática. De certo não é a primeira vez que a pertinência desse encadeamento é questionada. De modo surpreendente, contudo, ele conseguiu sobreviver a insistentes questionamentos, e seria otimista demais acreditar que finalmente teria se provado ineficaz.

Seja como um conjunto de condições socioeconômicas, seja como adesão de uma sociedade a determinados valores, não se pode compreender o termo “modernidade” sem aludir a esse encadeamento entre o pré-moderno e o moderno. Historicamente, o moderno foi fundamentalmente antagônico ao seu precedente histórico; geopoliticamente, foi contraposto ao não moderno, ou, mais especificamente, ao não ocidental. Esse encadeamento serviu como um esquema discursivo de acordo com o qual um predicado histórico se traduz em predicado político e vice-versa. Um objeto é postulado através da atribuição

desses predicados, e, graças à função desse aparato discursivo, dois tipos de regiões são discernidos diacriticamente: o Ocidente moderno e o não Ocidente pré-moderno. Naturalmente, isso não quer dizer que o Ocidente nunca esteve nos estágios pré-modernos ou que o não Ocidente não possa ser modernizado; o que se exclui é a possibilidade de uma coexistência simultânea do Ocidente pré-moderno e do não Ocidente moderno.

Uma análise mesmo que superficial do problema da modernidade já sugere certa polarização ou distorção entre os modos possíveis de se conceber o mundo histórica e geopoliticamente. Como já foi destacado diversas vezes, não há razão alguma para que a oposição Ocidente/não Ocidente determine a perspectiva geográfica da modernidade, exceto pelo fato de que tal oposição serve de modo definitivo ao estabelecimento da suposta unidade do Ocidente – uma entidade nebulosa, mas imponente, cuja existência tendemos a dar como certa há tanto tempo. Não é preciso dizer que o Ocidente se expandiu e se modificou arbitrariamente nos últimos dois séculos. “Ocidente” é o nome de um objeto que tem lugar no discurso, mas que é também um objeto constituído discursivamente; um nome associado àquelas regiões, comunidades e povos que parecem superiores, política ou economicamente, a outras regiões, comunidades e povos. Em suma, é como o nome “Japão”, que supostamente designa uma área geográfica, uma tradição, uma identidade nacional, uma cultura, uma etnia, um

mercado e assim por diante, porém, diferentemente de todos os outros substantivos associados a particularidades geográficas, que sugere também a recusa de sua autodelimitação; o nome “Japão” afirma que é capaz de sustentar, se não de fato transcender, um impulso à transcendência de todas as particularizações. De modo que o Ocidente não se contenta em ser reconhecido pelos outros; ele é sempre solicitado a abordar os outros para transformar incessantemente a sua autoimagem. Sem cessar, o Ocidente busca a si próprio em meio à interação com o Outro; ele nunca se satisfaz em ser reconhecido, mas deseja reconhecer os outros; prefere ser o gerador do reconhecimento do que seu receptor. Em resumo, o Ocidente representa o momento do universal no qual se integram as particularidades. De fato, o Ocidente é particular em si mesmo, mas também constitui o ponto de referência universal em relação ao qual os outros se reconhecem como particularidades. Nesse sentido, o Ocidente considera a si mesmo absoluto.

Essa visão da unidade hipotética chamada Ocidente não é nada nova, mas é exatamente dessa maneira que alguém como Jürgen Habermas, por exemplo, ainda discute o racionalismo ocidental. Habermas “conecta implicitamente uma afirmação de *universalidade* ao nosso *entendimento ocidental do mundo*”.¹⁵ Para clarificar o significado dessa afirma-

¹⁵ Jürgen Habermas. *The Theory of Communicative Action*, v. 1. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: MIT Press, 1984, p. 44 [ed. bras.: *Teoria*

ção, ele se baseia no encadeamento histórico-geopolítico entre o pré-moderno e o moderno, sugerindo assim uma comparação com o entendimento mítico do mundo. Dentro das tradições culturais aceitas entre nós – isto é, dentro das tradições culturais que os antropólogos reconstruíram para nós –, os mitos de sociedades arcaicas

apresentam o mais nítido contraste à compreensão do mundo dominante nas sociedades modernas. Visões míticas do mundo estão longe de possibilitar orientações racionais de ação segundo os nossos parâmetros. No que diz respeito às condições para uma conduta racional da vida nesse sentido, elas apresentam uma antítese ao entendimento moderno do mundo. Assim, os pressupostos do pensamento moderno até então desconsiderados devem se tornar visíveis no espelho do pensamento mítico¹⁶.

Habermas toma por certa uma correspondência paralela entre as oposições binárias pré-moderno/moderno, não Ocidente/Ocidente, mítico/racional. Além disso, para ele, a própria unidade do Ocidente é algo dado; é uma realidade quase tátil. O mais surpreendente é que, ao mesmo tempo que admite a necessidade do não Ocidente como um espelho atra-

do agir comunicativo, v. 1: *Racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012].

¹⁶ Ibid.

vés do qual o Ocidente se torna visível, Habermas obviamente não cogita a possibilidade de que este seja um espelho extremamente obscuro. Não está em questão se a imagem fornecida por etnógrafos e antropólogos é ou não a representação verdadeira do que de fato há ali. O que importa notar é que Habermas trata as culturas e tradições não ocidentais como se estas possuíssem uma forma clara e como se pudessem ser simplesmente encaradas como objetos. Mesmo quando enfrenta o problema da incomensurabilidade de outras culturas, o problema da inteligibilidade é reduzido à inteligibilidade do problema da incomensurabilidade. Para Habermas, o problema da incomensurabilidade consiste simplesmente no problema do relativismo cultural e, portanto, em um pseudoproblema.

Habermas argumenta com confiança epistemológica para reestabelecer em nós uma confiança epistemológica e, assim, nos fazer confiar de novo no universalismo.¹⁷ Considerando-se a designação mais convincente e possivelmente mais rigorosa disponível hoje do termo “etnocentrismo”, pode-se dizer que ele é simplesmente etnocêntrico. Mas se a intrusão do termo “pós-moderno” é testemunha da nossa inquietude em torno de nossa própria identidade, se a suposta unidade do Ocidente, o nós do qual e com o

¹⁷ Ver Richard Rorty. “Habermas and Lyotard on Postmodernity.” In Richard Bernstein (org.), *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985, p. 167.

qual Habermas quer falar, está em dissolução, como entender o fato de que sua confiança epistemológica continue inabalada? Se a possibilidade de uma certa posição enunciativa – o *nós* ocidental, com o qual a teoria da ação comunicativa de Habermas está tão intimamente entrelaçada – encontra-se de fato ameaçada, poder-se-ia então dizer que tal confiança epistemológica sugere algo distinto? *Podíamos* dizer, talvez, que essa aparente confiança sugere, antes, uma inquietude reprimida sobre *nós* mesmos?

Nessa mesma perspectiva, é compreensível que o objeto discursivo chamado Japão tenha apresentado uma instância heterogênea que não poderia ser facilmente integrada à configuração global organizada de acordo com o encadeamento do moderno com o pós-moderno. Já se criticou e elogiou repetidas vezes o fato de que apenas o Japão entre as culturas não ocidentais foi capaz de tomar rapidamente das nações ocidentais aquilo de que precisava a fim de se transformar em uma sociedade industrial moderna. Investiu-se numa quantidade considerável de mão de obra intelectual com o propósito de tornar esse objeto peculiar inócuo na formação discursiva. Nos Estados Unidos, as consequências desse esforço foram reunidas, de maneira geral, sob o título de “teoria da modernização”. Além das exigências abertamente estratégicas do Estado, houve uma certa demanda implícita, mas não menos urgente, à qual foi submetida a produção de argumentos sociocientíficos e humanísticos. Na esteira

de Max Weber, que também percebeu com clareza a missão de apurar discursivamente a suposta unidade do Ocidente e que fez isso com maior habilidade, alguns teóricos da modernização enfrentaram a missão de apurar a unidade dos Estados Unidos como a região central e talvez dominante do Ocidente.

O que a teoria da modernização logrou, ao introduzir a oposição entre o universalismo e o particularismo no estudo de outras culturas, foi, em primeiro lugar, reproduzir o mesmo tipo de formação discursiva dentro da qual a unidade do Ocidente é constituída – mas agora com os Estados Unidos explicitamente no centro; além disso, ela produziu um novo tipo de narrativa histórica que preserva os ditames do historicismo do século dezenove, embora rejeitando sua evidente dependência da noção de história nacional. Aqui, apresso-me a acrescentar que isso não significa que a nova narrativa histórica seja menos nacionalista ou esteja em uma relação antagônica com o nacionalismo. Essa versão do universalismo é, tal como outros universalismos, marcadamente nacionalista. Contudo, nessa nova narrativa, o nacionalismo teve de ser articulado de outra forma. Por um lado, os teóricos da modernização claramente herdaram o legado europeu de um tempo histórico que coincide com a transição, gradual ou acelerada, da particularidade para a universalidade, da universalidade abstrata para a universalidade concreta, produzida, em última instância, pelo processo de racionalização crescente, isto é, pelo processo da razão percebendo a si mesma.

Por outro lado, eles compreendiam esses elementos universalistas como elementos dispersos; em vez de enfatizar as dinâmicas do conflito entre o si mesmo e o outro, procuraram demonstrar que qualquer sociedade tem o potencial de se racionalizar. No entanto, fica claro também que toda sociedade, ao se racionalizar, se torna mais parecida com os Estados Unidos. Dito de outro modo, o progresso significa sempre americanização. Nesse sentido, os teóricos da modernização expressaram a visão, implementada com êxito na consciência de massa do Japão durante o pós-guerra, de que modernização se equipara implicitamente a americanização. Se antes a modernização equivalia mais ou menos à europeização, a teoria da modernização serviu para deslocar o centro da Europa Ocidental para os Estados Unidos.

A pergunta sobre qual seria a mais autêntica visão da modernização é claramente irrelevante. O que essa leitura sugere, antes, é que, embora o processo de modernização possa ser encarado em certa medida como movimento em direção à concretização de valores abstratos, ainda assim ele é sempre pensado como um traslado concreto de um ponto a outro no mapa mundi.

Desse modo, a universalidade e o conceito de modernidade foram ainda mais intimamente entrelaçados com o nacionalismo americano. No entanto, por essa dupla estrutura, o universalismo costuma parecer livre dos conhecidos problemas do nacionalismo. Claro, a afirmação da universalidade com frequência

serve à promoção das demandas nacionalistas. Por essa dupla estrutura, gera-se uma oscilação incessante entre o universalismo e o particularismo; é possível que um certo provincianismo e uma certa aspiração em direção ao universalismo sejam dois lados de uma mesma moeda; que particularismo e universalismo não formem uma antinomia, mas reforcem um ao outro. De fato, o particularismo nunca foi um inimigo verdadeiramente perturbador do universalismo ou vice-versa. Porque ambos são incapazes de perceber o singular, que nunca pode ser transformado em objeto ou que transcende infinitamente o universal, nem o universalismo nem o particularismo são capazes de ir ao encontro do Outro; a alteridade é sempre reduzida ao Outro e, assim, reprimida, excluída e eliminada em ambos os termos. E, afinal, o que em geral chamamos de universalismo é um particularismo que se entende como universalismo; é improvável que o universalismo possa nem sequer existir de outro modo.

E no entanto certas condições devem ser cumpridas para que esse universalismo se torne possível. Assumindo-se que o centro do Ocidente represente a formação social mais densamente universalista, ele deveria estar à frente de sociedades menos universalistas e mais particularistas no tempo histórico da racionalização; ele deveria ser a particularidade mais *avançada*, uma vez que a universalidade é equivalente à capacidade de transformar e racionalizar suas instituições sociais. Integrada a esse formato está uma equação segundo a qual se pode

inferir, a partir do grau relativo de racionalidade econômica, o investimento da sociedade no universalismo. Em outras palavras, somente uma sociedade que tem certo grau de desempenho na esfera econômica poderia afirmar que adere ao universalismo. Quando uma sociedade é percebida como à frente de outras sociedades, esse universalismo legitima efetiva e poderosamente o domínio dessa sociedade sobre as demais. Mas se sua superioridade econômica e política sobre as demais, na racionalização, não é vista como certa, ela logo perde sua eficácia e seu poder de persuasão. Pelo peso de seu compromisso com o universalismo, a autoestima da sociedade acabaria colocada em risco. O universalismo apareceria, então, como o fardo sob cuja pressão a imagem da sociedade como uma totalidade seria reprimida.

O termo “pós-moderno” demonstra obliquamente esse tipo de contradição interna de que o universalismo moderno veio a se dar conta. *The Fracture of Meaning*, de David Pollack, é um dos melhores exemplos para se observar o que aconteceria se um universalismo ingênuo fosse confrontado com tal reconhecimento. Ele reage à percebida mudança de ambiente reforçando as regras já existentes do discurso de acordo com as quais o universalismo foi naturalizado. O significativo, aqui, no entanto, é que, enquanto essas regras antes permaneciam implícitas, presumidas e silenciosamente aceitas, agora elas precisam ser declaradas e anunciadas em alto e bom som. É nesse ponto que reside a importância do trabalho de Pollack. Sua

investigação sobre a estética japonesa constitui uma tentativa deliberada de conservar o tipo de estrutura incorporada no conhecimento acumulado sobre o não Ocidente, particularmente no Extremo Oriente. O que torna seu trabalho ainda mais interessante é seu gesto de respeito e de leitura séria da crítica teórica, denominada às vezes, no âmbito do jornalismo acadêmico, de pós-estruturalista, mais eficaz na revelação de uma relação de poder específica, eurocêntrica e humanística na produção do conhecimento. A determinação incansável de Pollack em eliminar e neutralizar o impulso crítico do “pós-estruturalismo” se faz notar sempre que ele apela para a autoridade de nomes como Jacques Derrida e Roland Barthes. Mas é preciso ser sensível aos modos como o seu argumento falha, já que, bem mais que meros erros técnicos, eles revelam a persistência daquela formação discursiva obsoleta, porém arrogante, chamada “modernidade”.

Ao descrever uma dialética exclusivamente japonesa chamada *wakan*, “japonês/chinês”, por meio da qual a identidade subjetiva do Japão teria se estabelecido, Pollack manipula a metáfora central, um velho tropo usado repetidamente nos estudos ocidentais do Extremo Oriente por quase um século, do “sapo que, do fundo de seu poço, define o mundo quase que exclusivamente em termos das paredes desse poço”.¹⁸ Até meados do século dezenove, a China

¹⁸ David Pollack. *The Fracture of Meaning*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1986, p. 4.

desempenhava o papel das paredes do Japão, em oposição às quais a existência deste era definida. Os Estados Unidos, acrescenta Pollack, assumiram recentemente esse papel. Assim como o Japão se definia como o outro da China, hoje ele se define como o outro dos Estados Unidos. Sendo assim, o Japão é autoparasitário em um dos casos, e relacional em outro. Deixando de lado a questão sobre o caráter parasitário e relacional de todas as formas possíveis de identidade subjetiva, Pollack apresenta diversos “fatos científicos” que, sem exceção, demonstram um hiato notável entre as línguas chinesa e japonesa. E apresenta descrições detalhadas de uma cultura exclusivamente japonesa “com a premissa simples, aparentemente bastante moderna, de que cultura e língua refletem e são embasadas pelas mesmas estruturas”.¹⁹ Porém, com base nessa premissa, ou em uma das implicações dessa premissa, de que é possível isolar tanto a cultura como a língua como sistemas unitários para que essas unidades “reflitam e sejam embasadas pelas mesmas estruturas”, o hiato entre a China e o Japão no nível da representação é inscrito e integrado à diferença entre os dois no plano do real.

Na linguística, deve-se tomar alguma unidade sistemática de regularidades como pressuposto necessário para a análise e organização da chamada informação empírica. O que constitui a possibili-

¹⁹ Ibid.

dade da linguística como um corpus sistemático e formal de conhecimento é essa assunção da unidade linguística, que nunca deve ser confundida com a real substância de uma língua. Mas a unidade sistemática de uma língua não existe em várias atividades linguísticas como “a coluna dorsal no corpo do mamífero”.²⁰ Consequentemente, é equivocado afirmar que a linguística descobre e identifica a unidade de uma determinada língua local ou nacional após o exame dos dados. Pelo contrário, a assunção de uma unidade linguística específica é a condição necessária para a possibilidade da pesquisa da linguagem. A natureza das unidades linguísticas, como o japonês ou o chinês, é essencialmente discursiva.

Isso significa que uma unidade linguística não pode ser representada como um espaço fechado ou circunscrito. A metáfora do “sapo no poço” não é necessariamente irrelevante; na realidade, ela é exata e bastante persuasiva no contexto do Japão contemporâneo, onde o mundo exterior parece uma simples imagem projetada nas paredes erguidas pelos meios de comunicação de massa nacionais. No entanto, se essa metáfora for relacionada a um clichê epistemológico típico do solipsismo cultural,

²⁰ Podem-se afirmar três pontos: a unidade da linguagem é muito parecida com a “ideia reguladora” kantiana que torna o estudo empírico da linguagem possível; a unidade da linguagem, portanto, nunca é dada na “experiência”; e, consequentemente, a ideia da essência universal da linguagem nunca seria obtida através da indução dos dados empíricos acumulados sobre o crescente número de línguas particulares.

todas essas unidades se materializam, e é isso o que ocorre em Pollack, em parte, por sua inabilidade para manter presente a diferença entre uma categoria de análise e um objeto de análise. Mais importante ainda, trata-se de uma consequência da falta geral de crítica teórica sobre o discurso moderno.

As três unidades de língua, cultura e nação japonesas, por exemplo, são repetidamente usadas quase que de forma intercambiável. Como se seguisse com obediência os modelos da historiografia japonesa (*Kōkoku shikan*) ou o discurso mais recente em torno da singularidade japonesa (*nihonjin-ron*), Pollack projeta a imagem estereotipada do Japão contemporâneo na Idade Média e Antiguidade japonesas. Para enfatizar o quão diferente os japoneses são dos chineses, e para demonstrar a interação dialética entre as duas nações, ele recorre frequentemente ao tipo de argumento circular segundo o qual a cultura japonesa é definida referindo-se à identidade da língua japonesa; esta é então definida referindo-se à identidade nacional das pessoas; e, finalmente, o povo japonês é identificado por sua herança cultural e linguística. Pollack não se dá conta de que essa série de tautologias é característica de uma formação discursiva historicamente específica. O que ele não percebe é que não há fundamento lógico sobre o qual as três categorias se correspondam em seus referentes. Como afirmei em outro momento, foi somente na história recente que a suposta unida-

de da cultura japonesa se estabeleceu.²¹ O objeto discursivo chamado cultura é recente. Para Pollack, porém, essas três unidades são universais trans-históricas: *The Fracture of Meaning* endossa, mais especificamente, o essencialismo cultural. Seu argumento equivale à tarefa de reconhecer o Japão como uma particularidade, cujo sentimento de identidade é sempre dependente do outro. Desnecessário dizer que esse outro é um universal em contraste com o qual o particularismo japonês se torna ainda mais visível. Por extensão, essa determinação do Japão sugere que ele tenha sido desde o início uma comunidade “natural”, sem jamais se constituir como uma nação “moderna”.

Pollack argumenta que, a despeito da evidente heterogeneidade linguística entre China e Japão, o japonês adaptou a escrita chinesa, o que gerou uma ansiedade interminável sobre a sua própria identidade:

Não teria ocorrido mais aos chineses do que a nós, por exemplo, encontrar um “problema” na adequação de sua própria escrita [script] para representar seus pensamentos. E, no entanto, nossa investigação começa precisamente com o problema da adoção da escrita [script] chinesa no “primeiro” texto do Japão, um pro-

²¹ É no século dezoito que as unidades de cultura, língua e etnia japonesas, tal como concebidas hoje, foram criadas. Nesse sentido, os japoneses nasceram no século dezoito.

*blema que se tornará paradigmático para tudo o que vem a seguir.*²²

A singularidade japonesa, ele afirma, torna-se mais evidente pelo fato de o Japão ter precisado tomar emprestada uma escrita estrangeira. O título de seu livro, *The Fracture of Meaning*, deriva claramente desse entendimento. Mas o leitor será pego de surpresa ao ler o seguinte: “Claramente, a noção de uma ‘fratura’ do campo semiótico da cultura não é exclusiva do Japão; tampouco a semiótica moderna, afinal de contas, é uma matéria em particular associada ao Japão.”²³ Evidentemente, Pollack não quis dizer, “não teria ocorrido mais aos chineses do que a nós, por exemplo, encontrar um ‘problema’ na adequação de sua própria escrita para representar seus pensamentos”. É claro, ele *não quis dizer* isso, pois, afinal, o sentido é fraturado não apenas para os japoneses, mas para todos nós. Contudo, a pretensão de não admitir que a escrita é inadequada ao pensamento não leva à formação de um fechamento etnocêntrico? O reconhecimento da fratura do sentido não dá a entender que, uma vez que não apenas a escrita, mas também a fala são exteriores e inadequadas ao pensamento, a escrita é sempre estrangeira, e que ela, portanto, penetra o fechamento imaginado das unidades étnica, cultural e linguística? Jacques Derrida não afirma que,

²² David Pollack. Op. cit., p. 4.

²³ Ibid., p. 16.

quando alguém fala ou escreve, é sempre de forma exterior às suas supostas identidades?

Para criticar o particularismo japonês e, possivelmente, o que Pollack considerava o essencialismo cultural japonês, ele teve de construir uma imagem do Japão que nunca assumiria e incluiria os outros. Isso quer dizer que primeiro teve de criar um objeto que depois pudesse criticar. Mas, nesse processo, ele definiu equivocadamente esse objeto peculiar nos termos de seu próprio essencialismo cultural. Resulta daí que o essencialismo cultural foi aceito como o vocabulário básico pertencente ao sujeito que estuda, e não como um atributo do objeto estudado.

Esse tipo de inversão ocorre insistentemente no livro de Pollack. Quando a construção metodológica geral desse trabalho é examinada, não se pode deixar de notar uma outra inversão. Na introdução, Pollack afirma: “Eu me interesso pelas interpretações dos japoneses acerca do que eles viam como essencialmente ‘chinês’, mais do que com as nossas próprias interpretações ou com as dos próprios chineses.”²⁴ Conforme a metáfora do “sapo no poço”, essas três esferas, ou três paredes, formam um horizonte hermenêutico, já que Pollack defende a natureza hermenêutica de seu estudo. Ele diz, porém, na conclusão:

Eu me interesso aqui por um processo dialético, [...] de modo que este estudo se torne, mais do que qualquer

²⁴ Ibid., pp. 3-4.

*outra coisa, uma hermenêutica da cultura japonesa, um estudo das maneiras pelas quais a interpretação japonesa sobre eles mesmos e sua cultura se desenvolveu ao longo do tempo.*²⁵

Aqui, o âmbito japonês é o escolhido, e ele diz que se interessa apenas pela dialética dos chineses e dos japoneses percebida do ponto de vista dos japoneses, de modo que “nem a China e nem mesmo a ideia de China estiveram necessariamente envolvidas em sua operação”.²⁶ Ele lida com a China apenas na medida em que ela é representada pelos japoneses.

O que Pollack é incapaz de compreender é o fato – sem referência ao qual a metáfora do sapo no poço não funcionaria – de que o sapo não é capaz de enxergar o próprio poço nas paredes. Para o sapo, a totalidade do poço nunca é visível. Ele jamais saberia, portanto, que está confinado em um minúsculo espaço; ele não sabe que o que acredita ser o universo inteiro é apenas um pequeno poço. Para saber que o seu universo é apenas um poço, a imagem do poço deve ser projetada nas paredes. Assim, para o sapo (os japoneses), a totalidade do poço (Japão) é basicamente invisível e precisa ser reconhecida apenas como uma representação projetada nas paredes. Se a China é tratada apenas como uma representação, o Japão deve ser tratado exatamente da mesma ma-

²⁵ Ibid., p. 227.

²⁶ Idem.

neira. Além disso, se os japoneses não têm alguma representação do Japão e de seu confinamento ou sujeição a ele, nem poderiam reconhecer que são japoneses; seriam incapazes de identificar-se com o Japão. Tal como a China é simplesmente imaginária para os japoneses, o Japão é também imaginário para eles. Se Pollack quer falar sobre a síntese da China e da cultura japonesa, ele deveria primeiro falar sobre a síntese do Japão na cultura japonesa. Deve haver tanta dialética entre os japoneses e o Japão quanto entre os japoneses e a China. No entanto, o essencialismo cultural de Pollack é totalmente cego ao problema da subjetividade.

Uma das implicações irônicas dessa metáfora é que ninguém pode afirmar com segurança que está livre do destino do sapo. Ele acredita que não há outro mundo diferente fora de seu pequeno mundo; assim, supostamente, seu conhecimento de seu pequeno mundo é universalmente válido em qualquer lugar. Mas como se pode garantir que o mundo daqueles que riem do sapo não seja outro poço? O sorriso altivo e autoconfiante em seus rostos há de congelar assim que essa pergunta for feita. Em última instância, o Japão que Pollack descreve é diferente da China que os japoneses imaginaram nas paredes de seu poço?

Em certo sentido, *The Fracture of Meaning* é um texto assombrado pela insegurança que aparentemente decorre da consciência implícita de que alguém possa fazer essa pergunta a qualquer momen-

to. O que Pollack faz para reprimir essa insegurança é estabelecer uma posição enunciativa a partir da qual o autor se exprime em termos universais – uma instância absoluta e transcendente a partir da qual ele vê as coisas. Chega a parecer natural que as palavras de Pollack sejam automaticamente registradas como metalinguagem. Sua linguagem pressupõe o *nós* com quem ele desejaria se comunicar, e seu *nós*, o sujeito falante dessa metalinguagem, coincide com o Ocidente, em particular com os Estados Unidos. Assim, novamente, o Ocidente afirma sua universalidade e seu aspecto absoluto no seio de sua particularidade. O argumento de Pollack pressupõe que a oposição entre a teoria (universal) e o objeto da teoria (particular) corresponde àquela entre o Ocidente e o Japão.

Um objeto de discurso privilegiado chamado Japão é assim constituído para *nos* mostrar o exemplo supostamente concreto do particularismo, em contraste com o qual o *nosso* universalismo é determinado. O Japão é definido como uma particularidade específica e unitária em termos universais: a singularidade e a identidade japonesas são facultadas na medida em que o Japão se destaca como um objeto particular na esfera do Ocidente. Somente quando integrado ao universalismo ocidental é que ele adquire sua própria identidade como uma particularidade. Dito de outro modo, o Japão só se torna dotado e consciente de seu próprio “eu” [*self*] ao ser reconhecido pelo Ocidente. Não por acaso o discurso em torno da unicidade

japonesa (*nihonjin-ron*) menciona inúmeros casos de diferenças entre o Japão e o Ocidente, definindo assim a identidade japonesa a partir de divergências em relação ao ocidental. Sua insistência na peculiaridade e diferença do Japão em relação ao Ocidente manifesta um desejo incômodo de ver o eu [*self*] a partir do ponto de vista do outro. Mas isso não é nada mais que determinar a identidade japonesa em termos ocidentais, o que, em contrapartida, estabelece a centralidade do Ocidente como o ponto de referência universal. É por isso que, apesar das atitudes críticas em relação ao exclusivismo e ao etnocentrismo japoneses, Pollack de fato acolhe e endossa avidamente o particularismo e o racismo japoneses tão evidentes no *nihonjin-ron*. Na verdade, todo o seu argumento colapsaria sem essa franca aceitação do particularismo.

Ao contrário do que foi mostrado, universalismo e particularismo se reforçam e se suplementam; eles nunca estão em um conflito real; precisam um do outro e devem procurar por todos os meios formar uma relação simétrica e de apoio mútuo a fim de evitar um encontro dialógico que necessariamente colocaria em risco seus mundos monológicos supostamente seguros e harmônicos. Universalismo e particularismo endossam o defeito um do outro para dissimular os próprios defeitos; eles estão intimamente ligados um ao outro em sua cumplicidade. Nesse sentido, um particularismo como o nacionalismo nunca pode constituir uma crítica séria do universalismo, pois é cúmplice deste.

De todo modo, a relação entre o Ocidente e o não Ocidente parece seguir a velha e conhecida fórmula do mestre/escravo. Na década de 1930, quando “o tempo após o moderno” (*gendai*), semelhante a nossa pós-modernidade, foi exaustivamente estudado, uma das questões que alguns intelectuais japoneses problematizaram foi precisamente a da relação entre o Ocidente e o não Ocidente. Ao oferecerem um diagnóstico dos tempos, inúmeros intelectuais, incluindo os jovens filósofos da Escola de Kyoto, como Kōyama Iwao e Kōsaka Masaaki, destacaram como fator mais relevante a conexão entre o mundo ocidental (europeu) e o não ocidental (não europeu). Uma mudança fundamental, observaram eles, acontecera no mundo desde o final do século dezenove e início do século vinte. Até o final do século dezenove, a história parecia ter se movido linearmente em direção à maior integração do mundo. Todo o globo estava organizado de acordo com a estrutura singular que, em última análise, admitiria apenas um centro. A história parecia um processo interminável de unificação e centralização, com a Europa no centro. Assim, era compreensível e parcialmente inevitável conceber a história simplesmente como um processo de ocidentalização (europeização). Nesse esquema histórico, o mundo inteiro era visto de cima e era considerado parte do Ocidente, no sentido de que o resto do mundo estaria condenado a se ocidentalizar. Essencialmente, como bem expressa o histo-

ricismo hegeliano, “a história do mundo era a história europeia”.²⁷

Contudo, no final do século dezenove, Kōyama afirmava que o mundo não ocidental teria começado a se mover em direção à sua independência e a formar um mundo próprio. Como consequência dessa transformação, o que até então se considerava o mundo em sua totalidade revelou-se um mundo meramente moderno (*kindai*), um mundo entre vários. Essa possibilidade de cognição e práxis históricas, baseada na transformação histórica fundamental do mundo, foi então denominada “história mundial”. Nessa “história mundial”, supunha-se que mudanças históricas não poderiam ser compreendidas sem referência às categorias espaciais já estabelecidas: clima, geografia, raça, nação, cultura e assim por diante. Apenas dentro da estrutura estabelecida por essas categorias seria possível entender os avanços históricos e dar sentido às várias mudanças que seriam incorporadas a uma unidade narrativa mais ampla. O que esse reconhecimento simples mas inegável sinalizava é que a história não era apenas temporal ou cronológica, mas também espacial e relacional. A condição de possibilidade para a concepção da história como uma série linear e evolutiva de incidentes consiste em sua relação ainda não tematizada com outras histórias, outras temporalidades coexistentes.

²⁷ Kōyama Iwao. “*Sekaisbi no rinen*” [A ideia de história]. *Shisō*, abr.-mai. 1940.

Ao passo que a história monista (*ichigenteki rekishi*) desconhecia sua dependência implícita de outras histórias e se considerava autônoma e total, a história “mundial” era concebida como as relações espaciais das histórias. Na história mundial, portanto, não se podia pensar a história exclusivamente naqueles termos que se referiam apenas àquela mesma história: a história monista não podia lidar com o mundo tal como ele era apreendido pela história mundial, uma vez que o mundo é, fundamentalmente, uma esfera de heterogeneidade e de alteridades. Iremos analisar até que ponto a história mundial de Kōyama foi capaz de lidar com a heterogeneidade e com os outros, e se a história mundial poderia ou não ser exposta a eles em sua heterogeneidade e alteridade. Mas devo observar que essa noção de alteridade e heterogeneidade foi sempre definida em termos de diferenças entre nações, culturas e histórias, como se não houvesse diferenças e heterogeneidade dentro de uma mesma nação, cultura e história. Para Kōyama, heterogeneidade e alteridade estavam, na maioria das vezes, associadas a diferenças *internacionais*.

Um certo esquecimento dos predicados espaciais, que aparece como a verdade da história monista no surgimento da história mundial, decorre de determinadas condições históricas. A menos que um mundo histórico e cultural seja seriamente confrontado e influenciado por outro, a história mundial nunca reconhecerá que o seu próprio mundo não pode ser diretamente equiparado ao mundo em geral, e conti-

nuará fantasiando sobre si mesma como representante e representação da totalidade. A história eurocêntrica é um dos casos mais típicos desse fenômeno: para ela, o mundo não existe. A essa lista, Kōyama acrescenta também a história nacional japonesa. A história nacional japonesa é mais um exemplo de história monista. Segundo esta, apesar de ter sido confrontado e influenciado por outras histórias e culturas, o Japão, por sua condição insular (*shima guni-teki jōken*), ainda não tomou conhecimento de que a história reside nessas interações com os outros.

O que Kōyama trouxe à tona foi o fato de que a própria identidade de uma cultura é constituída por sua interdependência em relação a outras histórias e outras coisas diferentes dela mesma. Justo porque não reconhece as condições de possibilidade de sua própria identidade, a história monista expande ingênua e indefinidamente valores específicos e continua a insistir na validade universal desses valores: compreende e interpreta mal o momento em que são inauguradas, simultaneamente, a necessidade de afirmar sua universalidade e a insistência em sua identidade. Assim, o momento da alteridade é deliberadamente transformado para manter sua suposta centralidade como deflagradora do universal e da comensurabilidade de valores universais e particulares. Isso equivale, sem dúvida, à aniquilação do Outro em sua alteridade. A missão de que a história monista acredita se encarregar talvez possa ser mais bem resumida na seguinte declaração: “Eles são como nós.” Claro, é preciso lem-

brar que essa declaração é definitivamente distinta de outra – “Nós somos como eles” –, na qual a centralidade do *nós* não está assegurada; isto é, institui-se a inferioridade, e não a superioridade, no poder do *nós*, mas eles e nós formam uma dupla *suplementar*.

A história monista atuou a serviço de uma dominação historicamente específica, uma forma de dominação cujos efeitos turbulentos persistem até hoje. No entanto, Kōyama percebeu e tentou apreender um ponto decisivo no desenvolvimento da história monista. Ele insistiu em que outra história, a história mundial, que reconhece outras histórias, estava para surgir, e esse surgimento marcaria uma transformação fundamental na relação entre o objeto da história e os seus outros; ele indicaria que a história monista, na qual se recusava aos outros o seu próprio reconhecimento, já não era mais possível. Nessa nova história, a pluralidade das histórias e a interação entre elas seria o princípio. Portanto, termos espaciais seriam necessariamente incorporados a uma história que deveria ser concebida como uma síntese do tempo e do espaço, e internacionalizada.

O que Kōyama defendeu talvez se pareça com uma história genuinamente pluralista em oposição a uma história singular linear, e, a acreditar em tudo o que ele diz, essa transição da história monista para a história mundial marcaria uma mudança histórica radical, levando a um arranjo de poder diferente, no qual as particularidades culturais, nacionais e históricas estão totalmente exprimidas. Todos os mundos

culturais seriam então mediados não pelo que Kōsaka Masaaki chamou de “universais ontológicos” (*yu-teki fuhen*), mas pelos universais baseados no *nada* (*mu-teki fuhen*).²⁸ E, se fosse esse o caso, seria possível imaginar um além dos tempos modernos, o outro lado da ruptura histórica que permitiria identificar os limites do discurso moderno – em suma, uma genuína pós-modernidade.

Nesse contexto, vale a pena ressaltar que, tanto para Kōyama como para Kōsaka, a unidade do objeto da história, da história pluralista, é inegavelmente equivalente àquela do Estado-nação. Eles enfatizam, porém, que o Estado-nação não corresponde imediatamente a uma raça (*jinsu*) ou a um povo (*minzoku*). O Estado, para eles, é um ser-para-si que se opõe a outros Estados, e é nesse sentido que ele existe no “mundo”. O Estado, portanto, não é comparado a outras “entidades”, como raça, nação, clã ou família, porque ele deve ser mediado pelas suas relações com outros Estados e, conseqüentemente, ser autorreflexivo – isto é, um objeto. Por outro lado, a nação designa uma comunidade enraizada na natureza, uma comunidade onde as pessoas nascem e morrem. A sujeição que mantém seus membros unidos é a do sangue, da procriação e da terra, e é tão natural quanto o laço entre mãe e filho.

²⁸ Kōsaka Masaaki. *Rekishi-teki sekai* (Mundo histórico) [1938]. In *Kōsaka Masaaki chosakushu* (Obras completas de Kōsaka Masaaki), v. 1. Tóquio: Risō-sha, 1964, pp. 176-217.

Kōyama lança aqui uma advertência: a nação como comunidade natural nunca pode ser o sujeito da história porque não é mediada por universais. A comunidade natural (Kōsaka se refere a ela como “substrato” [*kitai*]) não é um objeto em si mesmo pois ainda precisa ser racionalizada. A comunidade natural deve ser representada pelo Estado; somente por meio dele é que a comunidade natural é identificada como *nação para si mesma*. E é apenas através dessa representação para si mesma que a nação se torna histórica e gera a sua própria cultura, um mundo histórico próprio. Nessa fase, uma nação irá formar uma história ou um mundo histórico próprio tendo o Estado como o seu objeto.

Embora rejeite a filosofia hegeliana como uma extensão da história monista, Kōyama segue rigorosamente a construção hegeliana. Aceitando todas as premissas “modernas”, Kōyama busca alterar apenas a sua visão histórica. Ao introduzir a história mundial pluralista, alegando assim ir além da modernidade, ele subscreve quase tudo o que o Estado japonês adquiriu sob o nome de modernização. A crítica do Ocidente e do moderno expressada em sua crítica da história monista parece revelar o fato de que toda a retórica da antimodernidade é de fato uma desculpa para o endosso sem escrúpulos de qualquer coisa moderna quando Kōsaka e Kōyama lidam com as questões em que a crítica do Ocidente faz-se mais urgente – questões relativas às relações sino-japonesas durante a década de 1930 e início da década de 1940.

Em um debate realizado em novembro de 1941, Kōsaka, Kōyama e outros se referem à relação entre o desenvolvimento histórico e a moralidade de uma nação.²⁹

KŌYAMA: O objeto [shutai] da energia moral deve estar na nação [kokumin]. [...] A nação é a chave para todos os problemas. A energia moral não tem nada a ver com ética individual ou pessoal, ou com a pureza do sangue. Cultural e politicamente, a nação é o centro da energia moral.

KŌSAKA: É isso mesmo. O povo [minzoku] em si mesmo é insignificante. Quando as pessoas ganham subjetividade [shutaisei], elas necessariamente se transformam em uma comunidade nacional [kokka-teki minzoku]. O povo sem subjetividade ou autodeterminação [jiko gentei], isto é, aqueles que não se transformaram em uma nação [kokumin], é impotente. Um povo como os Ainu, por exemplo, não conseguiu se tornar independente e acabou absorvido por outros [que se transformaram em] uma nação. Eu me pergunto se os judeus seguiriam o mesmo destino. Eu acho que o objeto da História Mundial deve ser um povo nacional nesse sentido.³⁰

²⁹ Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka, Kōyama Iwao e Nishitani Keiji. *Seikaishiteki tachiba to Nihon* (A perspectiva da história mundial e o Japão). *Chūō Kōron*, jan. 1942.

³⁰ *Ibid.*, p. 185.

Difícilmente se pode notar qualquer diferença entre essa compreensão da subjetividade moderna e a da dialética hegeliana. A nação *moderna* deve ser uma encarnação da vontade (*jiko-genteisei*); isto é, o objeto da nação é, a qualquer momento, a autodeterminação (a determinação do eu [*self*] enquanto tal) e o eu determinante (o eu que determina a si próprio). E a nação *moderna* deve se exteriorizar para se tornar consciente de si mesma e da sua vontade. Portanto, sem exceção, é uma nação que se representa no Estado; é a síntese dos povos (irracionais) e o Estado (racional). A nação é a razão concretizada em uma individualidade (*kobetsusei* = povo), de modo que a nação não pode coincidir de forma imediata com o povo. Para que o povo se transforme em nação, ele deve ser negativamente mediado por outros povos; isto é, o povo mais forte deve dominar e subjugar os povos mais fracos para que se forme a nação.³¹

A fragilidade de sua retórica antimoderna torna-se ainda mais evidente quando a história mundial pluralista é discutida no contexto da conjuntura histórica contemporânea. Em outro debate, intitulado *Tôakyôeiken no Rinrisei to Rekishisei*” (Ética e Historicidade da Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental), realizado aproximadamente três meses após o anterior e com os mesmos participantes, os autores associam diretamente a questão da história à relação sino-japonesa.³²

³¹ Kōsaka Masaaki. Op. Cit., p. 192.

³² Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka, Kōyama Iwao e Nishitani Keiji. “Tôakyôeiken no rinrisei to rekishisei”. *Chûo Kōron*, abr. 1942.

KŌSAKA: A Guerra Sino-Japonesa [shina jihen] envolve muitas coisas e é extremamente complexa. Mas o fator final que determina o resultado deveria ser a questão: “Qual moralidade é superior, a japonesa ou a chinesa?” Claro, manobras políticas e culturais são muito importantes. No entanto, a nossa atitude moral em relação aos chineses é, talvez, ainda mais importante. Devemos considerar medidas como esta: devemos enviar para lá muitas dos nossos moralmente excelentes para mostrar nossa energia moral a fim de que as pessoas de lá sejam persuadidas [da nossa superioridade moral]. A Guerra Sino-Japonesa é também uma guerra da moralidade. Agora, que entramos na Grande Guerra Asiática, a guerra é muito maior em escala, ou seja, trata-se de uma guerra entre a moralidade oriental e a moralidade ocidental. Vou dizer de outra forma: a questão é qual moralidade desempenhará papel mais importante na história mundial no futuro.³³

É impressionante que, a essa altura, eles ainda falassem não apenas da moralidade da nação japonesa, mas também de sua superioridade sobre a chinesa. Ao imaginar a atmosfera nacional por volta da época em que essas declarações foram feitas, talvez fosse preferível não perguntar se Kōsaka estava ou não brincando. Contudo, cabe pelo menos notar que a relação entre as moralidades japonesa e chinesa é pensada como uma espécie de dialética. Kōsaka parece confiante de

³³ Ibid, pp. 120-1.

que a superioridade da moralidade japonesa acabaria por ser comprovada, como se tudo estivesse garantido pela superioridade militar japonesa.

Para Kōsaka, os processos históricos envolvem uma série de conflitos inevitáveis, nos quais a moralidade de uma nação é confrontada com a moralidade de outra. Assim, o incidente na China (a Guerra Sino-Japonesa) é uma guerra moral, e a guerra sobre o Pacífico é também uma guerra que decidirá a superioridade moral do Oriente ou do Ocidente, tendo em vista a moralidade máxima da totalidade – isto é, de toda a humanidade. Nesse sentido, a história, como ele a concebe, é a história do desenvolvimento moral em direção à constituição da moralidade para a humanidade, em direção à emancipação máxima desta última. Apesar da denúncia contínua do termo “humanismo”, em nenhum momento Kōsaka é capaz de resistir à tentativa de justificar o *status quo* nos termos do humanismo. Em outras palavras, sua crítica ao humanismo e à modernidade é, de fato, uma celebração levemente disfarçada.

Para além da incrível prepotência expressa nessa passagem, há uma formação teórica que contradiz claramente as premissas da história mundial *pluralista*. Conceber a relação entre a China e o Japão nos termos da guerra das moralidades chinesa e japonesa é sugerir uma relação dialética entre as duas moralidades. Isso significa que, na concepção otimista, a moralidade japonesa acabará por provar sua univer-

salidade, bem como a particularidade da moralidade chinesa. Isso constituiria necessariamente um processo no qual as particularidades seriam subjugadas à dominação de uma universalidade. Kōyama disse: “[Os chineses] têm um senso subjetivo de seu sino-centrismo mas não têm uma consciência objetiva do ‘Mundo’. [...] Embora haja moralidade na China, há energia moral no Japão.”³⁴

O que vemos aqui é o aspecto mais questionável do universalismo, e não se deve esquecer que esta é, afinal, a realidade do “pluralismo” de Kōyama. Não apenas se supôs, sem contestação, uma vitória japonesa sobre a China como também se admitiu a superioridade moral japonesa; pensava-se que a superioridade militar temporária do Japão (que, afinal, foi simulada pelos meios de comunicação de massa nacionais) garantia o direito de falar com condescendência. Se esse movimento dialético entre moralidades universalistas e particularistas tivesse prosseguido como se imaginava, ele acabaria por eliminar a coexistência pluralista de muitas histórias e tradições fervorosamente defendidas na crítica da *história monista*. No interior do esquema do par universalismo-particularismo, os objetos plurais serão gradualmente organizados como múltiplas particularidades sujeitas a um único centro de universalismo.

Como então evitar a detestada *história monista*? Pois a história mundial não seria diferente da história do progresso em direção ao completo domínio de um

³⁴ Ibid., p. 129.

centro. Kōyama e Kōsaka se sentiram no direito de acusar os chineses por sua falta de um sentido histórico mundial, por sua insolência e, finalmente, por seu particularismo; eles se sentiram no direito de fazê-lo porque pensavam que estavam falando a partir da posição do universalismo.

A história mundial pluralista revela-se outra versão da história monista. Não sei como se poderia evitar essa conclusão quando os objetos da história mundial são equivalentes às nações. Como seria possível formular uma crítica eficaz da modernidade quando se afirma e exalta a identidade nacional como a única base para a práxis histórica? A crítica da modernidade desses pensadores é, na melhor das hipóteses, um disfarce de anti-imperialismo sob o qual a modernidade japonesa (incluindo as consequências inevitáveis de seu impulso expansionista) é abertamente endossada. O que os perturbava na história monista não era o fato de que muitas pessoas foram reprimidas e privadas de respeito próprio em função de seu arranjo eurocêntrico. O que eles rejeitavam era o fato de que, nesse arranjo eurocêntrico do mundo, a *suposta* unidade dos japoneses passou a ser excluída do centro. Eles queriam mudar o mundo para que os japoneses ocupassem a posição do centro e do sujeito que determina outras particularidades em seus próprios termos universais. Para alcançar esse objetivo, eles aprovariam qualquer coisa ocidental, desde que se conformasse à estrutura do Estado-nação moderno. Longe de ser uma determinação antiocidental,

o que os motivava era o desejo de seguir o caminho da modernização. Visto que centralização e homogeneização são partes integrantes da modernização, a filosofia da história mundial que eles adotavam ilustra, paradoxalmente, a inevitabilidade da guerra, ao mostrar a impossibilidade de coexistência *fora* do Ocidente. Mesmo em seu particularismo, o Japão já estava implicado no Ocidente absoluto, de modo que nem no plano histórico nem no geopolítico ele poderia ser visto como *fora* do Ocidente. Isso significa que, para se criticar o Ocidente em relação ao Japão, é preciso, necessariamente, que se comece com uma crítica do Japão. Da mesma forma, a crítica do Japão pressupõe necessariamente uma crítica radical do Ocidente. Na medida em que se tenta falar da posição do *nós*, da suposta unidade tanto do Ocidente quanto do Japão, não se pode escapar da dominação do par universalismo-particularismo, sob o custo de não ser eficaz na crítica, por mais radical que fosse a postura.

Após a derrota japonesa em 1945, Takeuchi Yoshimi foi um dos poucos intelectuais que se engajaram seriamente no exame da moralidade japonesa em relação à China e que admitiu abertamente que a guerra que o Japão havia acabado de perder tinha sido uma guerra entre as moralidades chinesa e japonesa. Ele demonstrou brilhantemente a inevitabilidade da derrota japonesa tanto por motivos socioeconômicos quanto morais. No entanto, Takeuchi foi também

um dos poucos que se recusaram a ignorar uma certa legitimidade no que incitou muitos, incluindo os filósofos da história mundial, a uma retórica do *pluralismo*, a despeito do fato de, durante a guerra, ele ter ficado entre aqueles que desprezaram e rejeitaram a ideia de uma “esfera de coprosperidade da Grande Ásia Oriental” defendida pelos filósofos da história mundial. Takeuchi buscou, por todos os meios, sustentar um interesse intelectual pelo problema da dominação ocidental, que, claro, não desapareceu com a derrota japonesa.

Em consonância com a definição de Kōyama da história monista, Takeuchi chama atenção para a natureza involuntária da modernidade para o não Ocidente. Aqui, também, o termo “modernidade” deve significar não apenas um conceito temporal ou cronológico, mas também espacial, no sentido de que o significado da modernidade para o não Ocidente nunca seria alcançado, a menos que fosse apreendido na relação espacial do não Ocidente com o Ocidente. A modernidade para o Oriente, de acordo com Takeuchi, é, em primeiro lugar, sua sujeição ao controle político, militar e econômico do Ocidente. O Oriente moderno nasceu apenas quando foi invadido, derrotado e explorado pelo Ocidente; isto é, apenas quando o Oriente se tornou um objeto para o Ocidente é que ele entrou nos tempos modernos. A verdade da modernidade para o não Ocidente, portanto, é a sua reação ao Ocidente; Takeuchi insiste em que deve ser assim exatamente pelo modo como a modernidade é

delineada no que diz respeito à problemática sobre a identidade subjetiva do Ocidente:

A modernidade é o autorreconhecimento da Europa, o reconhecimento do eu [self] moderno europeu como distinto de seu eu feudal, um reconhecimento tornado possível apenas em um processo histórico específico no qual a Europa se libertou do feudalismo (sendo sua libertação marcada pela emergência de capital livre na economia ou a constituição da personalidade moderna como um indivíduo independente e igualitário nas relações humanas). A Europa é possível apenas nessa história; e, inversamente, pode-se dizer que a história é possível apenas na Europa. Pois a história não é uma forma de tempo vazia. Ela consiste em uma instância eterna na qual se luta a fim de superar as dificuldades para, assim, ser o próprio eu. Sem isso, o eu estaria perdido; a história estaria perdida.³⁵

O Ocidente (Europa) não pode ser o Ocidente a menos que se esforce continuamente para se transformar; O Ocidente não existe positivamente, mas apenas reflexivamente.

O capital [da Europa] deseja expandir seu mercado; os missionários estão comprometidos no mandato de

³⁵ Takeuchi Yoshimi. “*Kindai towa nanika*” (O que é modernidade?) [1948]. In *Takeuchi Yoshimi Zenshū* (Complete works of Takeuchi Yoshimi), v. 4. Tóquio: Chikuma Publishers, 1980, p. 130.

*expandir o reino dos céus. Numa tensão incessante, os europeus se empenham em ser os seus próprios eus [selves]. Esse esforço incessante para serem os seus próprios eus torna impossível para eles continuar a ser o que são em si mesmos. Eles devem correr o risco de se perder para serem os seus próprios eus [selves].*³⁶

A ideia de progresso ou de historicismo seria ininteligível sem a referência a essa busca contínua do eu, um processo interminável de autorrecentramento.

De modo inevitável, a autolibertação do Ocidente resultou na invasão do Oriente. Ao invadir o Oriente, “[a Europa] encontrou o heterogêneo, colocou-se em oposição a ele”. Ao mesmo tempo, a invasão europeia deu origem ao capitalismo no Oriente. Sem dúvida, o estabelecimento do capitalismo ali foi considerado consequência da expansão de sobrevivência do Ocidente, assim como uma forma de demonstração do progresso na história do mundo e do triunfo da razão. Claro, o Oriente reagiu à expansão do Ocidente e impôs resistência a ela. No entanto, nessa mesma resistência, ele foi integrado ao domínio do Ocidente e serviu, por um momento, à realização da história mundial eurocêntrica e monista. Nesse esquema, o Oriente deveria desempenhar o papel de autoconsciência que fracassara na reafirmação e no recentramento dialéticos contínuos do Ocidente como uma autoconsciência segura de si mesma; ele também

³⁶ Ibid., p. 131.

serviu como um objeto necessário à constituição do Ocidente como um objeto de conhecimento. Assim, esperava-se que o Oriente oferecesse uma série interminável de coisas estranhas e diferentes por meio das quais a familiaridade das *nossas* coisas seria implicitamente afirmada. O conhecimento das coisas orientais foi delineado depois de estabelecida a relação de poder em curso entre o Ocidente e seu outro-objeto, e, como se mostra em *Orientalismo*, de Edward Said, tal conhecimento continuou a afirmar e solidificar essa relação. Mas não devemos esquecer que o Oriente assim conhecido não pode ser representado para si mesmo; ele pode ser representado apenas para o Ocidente.

Por um lado, o Ocidente é delimitado em oposição ao que lhe é estranho; ele precisa do outro para a sua identidade. Por outro lado, o Ocidente é absoluto e invisível, pois se supõe ser a condição de possibilidade para a validação universal do conhecimento. Apenas em uma formação discursiva chamada modernidade é possível a universalidade como universalidade essencialmente ocidental. Mas, Takeuchi diz, “o Oriente resiste”. Ele reitera o termo “resistência”.

O Oriente resiste; ele perturba o domínio do Ocidente. É importante observar que a modernização do Oriente foi impulsionada por essa resistência. Aqui, Takeuchi enfatiza que, se o Oriente não tivesse resistido, ele nunca teria se modernizado. Por conseguinte, a modernização do Oriente não deve ser encarada

como uma mera imitação das coisas do Ocidente, embora tenha havido casos em que a vontade de resistir foi bastante fraca, a exemplo da modernização do Japão. Como é amplamente demonstrado pelo fato de o Oriente ter tido que se modernizar e adotar elementos do Ocidente para que pudesse resistir, a modernização do Oriente demonstra um avanço ou sucesso para o Ocidente, e, portanto, ela é sempre ocidentalização ou europeização. Desse modo, parece que, necessariamente, mesmo em sua resistência, o Oriente está sujeito ao modo de representação dominado pelo Ocidente. Sua tentativa de resistir ao Ocidente está condenada ao fracasso; o Oriente não pode ocupar a posição de um sujeito. É possível, assim, definir o Oriente como aquilo que nunca pode ser um sujeito?

Nem o Ocidente nem o Oriente são referentes imediatos. A unidade do Ocidente é totalmente dependente da maneira como a resistência é tratada no conjunto de sua identidade subjetiva. Nessa altura, a explicação de Takeuchi do termo “resistência” parece começar a oscilar entre duas leituras diferentes.

Entretanto, Takeuchi observa, o Oriente não abriga nenhuma uniformidade interna entre os nomes nele incluídos; abrange de regiões do Oriente Médio a áreas do Extremo Oriente. Dificilmente se pode encontrar um elemento religioso, linguístico ou cultural que seja comum a todas essas regiões. O Oriente não é uma unidade cultural, religiosa ou linguística, e tampouco um mundo unificado. O princípio de sua

identidade encontra-se fora de si mesmo; o que lhe confere um vago senso de identidade é o fato de que o Oriente é aquilo que é excluído e objetificado pelo Ocidente a serviço de seu progresso histórico. Desde o princípio, o Oriente é uma sombra do Ocidente. Se o Ocidente não existisse, o Oriente também não existiria. De acordo com Takeuchi, essa é a principal definição da modernidade. Para o não Ocidente, a modernidade significa, sobretudo, o estado de estar privado de sua própria subjetividade. O não Ocidente, então, precisa alcançar a própria subjetividade? A resposta de Takeuchi abriga o tipo de ambiguidade característica de todo o seu discurso.

Pois não há resistência, ou seja, não há desejo de manter o eu (o próprio eu não existe). A ausência de resistência significa que o Japão não é oriental. Mas, ao mesmo tempo, a ausência do desejo de automanutenção (nenhum eu) significa que o Japão não é europeu. Ou seja, o Japão é nada.³⁷

Takeuchi diz que “o Japão é nada”. Mas o Japão é realmente algo nebuloso e amorfo, sem qualquer inclinação ao autorrecentramento? Como o Japão não deseja ser ele mesmo para se apresentar de uma forma nova, o autor afirma que ele falha em ser ele mesmo e também falha em ser como o Ocidente. Sua condenação do Japão contemporâneo faz parecer que o

³⁷ Ibid.; grifo meu.

Japão não tem nenhuma representação de si mesmo, ou um eu [*self*], que não fosse concretizada em várias instituições; como se não tivesse havido nenhum Estado que impusesse o senso de nação àqueles que vivem na região; como se aqueles que vivem na região não se identificassem com a nação; como se a nação chamada Japão tivesse existido por milhares de anos apenas como uma comunidade natural.

O Japão é uma nação moderna. Em seus esforços para se sustentar, as pessoas em terras japonesas se organizaram como nação e se representaram no Estado dessa nação. Como uma nação sem um senso de identidade, poderia começar uma guerra que durou por mais de quinze anos, resultando em uma quantidade assombrosa de destruição humana e econômica? Parece que Takeuchi está preso no encadeamento histórico-geopolítico do pré-moderno e do moderno segundo o qual, uma vez que o Ocidente é moderno, o Japão deveria ser pré-moderno ou, ao menos, não moderno. Em vez de analisar o encadeamento do Ocidente e do não Ocidente excluído pelo Ocidente, Takeuchi admite a validade desse encadeamento ao falar sobre o Japão. Mas seu dispositivo analítico colapsa sobre o seu objeto de análise.

Esse tipo de equívoco parece derivar da convicção de Takeuchi de que, para contrapor-se à agressão do Ocidente, o não Ocidente deve formar nações. Então, o que é heterogêneo para o Ocidente pode ser organizado em uma espécie de *resistência* monolítica contra o Ocidente, mas dentro da nação

a homogeneidade deve prevalecer. Sem constituir o que Hegel chamou de “esfera homogênea universal”, a nação seria impossível. Assim, querendo ou não, o processo de modernização na formação de toda nação deve implicar a eliminação da heterogeneidade interna. O mesmo tipo de relação como aquela existente entre o Ocidente e o não Ocidente será reproduzido entre a nação como um todo e seus elementos heterogêneos. Nesse contexto, a nação é sempre representada pelo Estado, de modo que ela é um objeto ao qual seus membros estão subordinados, enquanto os elementos heterogêneos permanecem privados de sua subjetividade para que não sejam subordinados ao objeto.

Na medida em que nunca perde a fé na emancipação universal da humanidade, Takeuchi certamente é um modernista. Portanto, ele acredita que a história mundial monista é, em última instância, inevitável, e que, conseqüentemente, a emancipação universal será alcançada não pelo Ocidente, mas pelo Oriente. Na história, ele diz, o verdadeiro objeto é o Oriente. Ao mesmo tempo, devemos suportar a eliminação da heterogeneidade para constituir a nação, o objeto da história. É enganoso dizer que Takeuchi é antimoderno; ele apenas rejeita certos aspectos da modernização.

Por outro lado, pode-se vislumbrar a possibilidade de uma leitura diferente do termo “resistência” por ele empregado. Para o Oriente, a resistência jamais deve contribuir para a formação de sua identidade subjetiva. Em outras palavras, a resistência não é a negação

por meio da qual um sujeito é colocado em oposição àquilo que ele nega. Logo, ela deve ser equiparada à negatividade, distinta da negação, que continua a perturbar uma suposta inércia à qual o objeto é submetido para ser adequado a si próprio. Aqui, Takeuchi está interessado em algo fundamental para todo o problema da modernidade e do Ocidente.

Eu não sei o que é resistência. Eu não posso buscar logicamente o significado de resistência. [...] Eu temo a crença racionalista de que tudo pode ser trazido à presença. Tenho medo da pressão de um desejo irracional subjacente à crença racionalista. E, para mim, essa parece ser a [essência da] Europa. [Até pouco tempo atrás,] notei que fui assombrado por esse sentimento de medo. Quando percebi que muitos pensadores e escritores no Japão, com exceção de alguns poetas, não sentiam o que eu sentia e não tinham medo do racionalismo, e quando notei que o que eles haviam produzido em nome do racionalismo – incluindo o materialismo – não se parecia em nada com o racionalismo, eu me senti inseguro. Então, deparei-me com Lu Xun. Vi Lu Xun suportando esse medo sozinho. [...] Se me perguntassem “o que é resistência”, a única resposta seria: “É o que se encontra em Lu Xun.”³⁸

A resistência vem de um medo profundamente enraizado da vontade de representar tudo, a vontade

³⁸ Ibid., p. 144.

de essencial para a subjetividade moderna. Lu Xun exemplifica um esforço desesperado de resistir à subjetividade, de resistir à sujeição à subjetividade, e, em última instância, de resistir à sujeição ao sujeito.

Para Lu Xun, é impossível assumir uma atitude observadora e indiferente, ou seja, a atitude do humanismo. Pois o louco [o próprio Lu Xun] nunca seria capaz de salvar o escravo como ingenuamente espera o humanismo. [...] O escravo é um escravo justamente porque procura ser salvo. Logo, quando ele despertar, será colocado no estado de “nenhum caminho a seguir”, no “momento mais doloroso da vida”. Ele terá de experimentar a autoconsciência de que ele mesmo é um escravo. E terá de suportar o medo. No momento em que ceder e implorar por ajuda, ele perderá a autoconsciência de seu próprio status de escravo. Em outras palavras, o estado de “nenhum caminho a seguir” é o estado de vigília; portanto, se ele ainda acredita que existe um caminho a seguir, deve estar sonhando.

E prossegue Takeuchi:

O escravo deve recusar a sua identidade de escravo, mas, ao mesmo tempo, deve recusar também o sonho de libertação. Ele deve ser um escravo com o sentimento mais agudo de seu estado miserável, e permanecer no “estado de vigília mais doloroso de sua vida”. Ele deve permanecer no estado em que, por não haver caminho a seguir, rejeita o desejo de ser alguém que não

*ele mesmo. Esse é o significado do desespero que existe em Lu Xun e que torna Lu Xun possível. [...] Não há espaço para o humanismo aqui.*³⁹

Acima de tudo, a resistência aqui é aquilo que perturba a possível relação representacional entre o eu e sua imagem. É algo que resiste à formação daquelas identidades que sujeitam as pessoas a várias instituições. Isso não as liberta; não conduz à emancipação porque, através de palavras de emancipação, as pessoas frequentemente se sujeitam àquilo que mais temem. Possivelmente, deve-se deixá-las dormir em vez de “chorar em voz alta para acordar aqueles que têm o sono mais leve, fazendo com que esses poucos infelizes sofram a agonia da morte irrevogável”. Mas, se alguém está determinado a permanecer acordado, ele deve pelo menos resistir à esperança de ir além. O que permitiu que Takeuchi criticasse a modernidade parece vir desse sentido de resistência, embora ele esteja tão profundamente comprometido com os valores da modernidade. Foi isso que o apartou daqueles que, ingenuamente, crêem na possibilidade de superar o moderno. Pelo mesmo gesto de emancipação, todos caem na armadilha criada pela modernidade. Como Takeuchi abandonou uma ideologia emancipatória, ele pode ser mais crítico da modernidade com maior eficácia, apesar de seu compromisso com certos valores modernos.

³⁹ Ibid., pp. 155-7.

A incerteza que o termo “pós-modernidade” provoca pode indicar a disseminação gradual dessa resistência. Acho que entendo melhor o termo “jogo” (*play*) quando, talvez injustificadamente, o associo ao que Takeuchi vislumbrou em Lu Xun.⁴⁰ Somente nesse sentido poder-se-ia falar em esperança, ainda que com certa hesitação, como faz Lu Xun no conto “Meu antigo lar”.

O rompante de esperança deixou-me subitamente com medo. Quando Jun-tu pediu o queimador de incenso e os castiçais, eu ri em segredo, por pensar que ele ainda venerava ídolos e nunca os tiraria da cabeça. No entanto, o que eu chamei agora de esperança não passava tampouco de um ídolo que eu mesmo havia criado. A única diferença era que o que ele desejava estava próximo, ao passo que o que eu desejava estava menos facilmente ao alcance.

Enquanto eu cochilava, uma faixa de areia verde-jade espraiava-se diante dos meus olhos; acima, uma lua redonda e dourada pendia do céu azul profundo. Eu pensei: não se pode dizer que a esperança existe, ou que ela não existe. A esperança é como as estradas que cruzam a terra. Pois, no princípio, a terra não tinha estradas, mas quando muitos trilham um caminho, uma estrada se faz.⁴¹

⁴⁰ Ver Jacques Derrida. *DissemiNation*. Tradução de Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 61-171.

⁴¹ Lu Xun. “My Old Home.” In *Selected Stories of Lu Xun*. Tradução de Yang Hsien-ji e Gladys Yang. Pequim: Foreign Languages Press, 1972, pp. 63-4.

NAOKI SAKAI é professor de Literatura Comparada e Estudos Asiáticos na Universidade Cornell (Ithaca, NY, EUA). Suas publicações incluem *Translation and Subjectivity* (1997), *Voices of the Past* (1991), *The Stillbirth of the Japanese as a Language and as an Ethnos* (1995) e *The End of Pax Americana: The Loss of Empire and Hikikomori Nationalism* (no prelo), além de inúmeros artigos em literatura comparada, história intelectual, estudos da tradução, estudos sobre racismo e nacionalismo e história da textualidade. Sakai foi o editor fundador do projeto TRACES, uma série multilíngue de estudos culturais e tradução publicada em cinco idiomas.