

# DIREITOS HUMANOS ÀS BORDAS DO ABISMO

Interloquções entre Direito, Filosofia e Artes



Organização:

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

Leno Francisco Danner

Vitor Cei

Julie Dorrico

Fernando Danner

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-54982-03-4



9 788554 982034



Praia  
EDITORA

## **A condição pós-universalista e o alcance da fundamentação: um ensaio sobre o limite da modernidade<sup>83</sup>**

Leno Francisco Danner  
Fernando Danner  
Agemir Bavaresco

A partir da reconstrução do modelo normativo de modernidade cultural europeia idealizado por Habermas como base de sua teoria da modernidade, criticamos sua proposta de colocar esse modelo normativo de modernidade cultural europeia como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita, que serviria como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares. A partir do desenvolvimento do conceito de *condição pós-universalista*, procuraremos defender que a modernidade cultural europeia não tem condições de sustentar-se como paradigma da crítica, do enquadramento e da integração válido para todos os contextos, posto que não se pode separar esse modelo idealizado de modernidade em relação à colonização travestida de racionalização cultural e levada a efeito via globalização econômico-cultural. Nosso argumento consiste em que a racionalização cultural enquanto possibilitando o universalismo, cerne do modelo normativo de modernidade cultural europeia reconstruído por Habermas, leva à assimilação e à deslegitimação dos contextos culturais particulares, considerados por ele como incapazes de gerar uma postura universalista, legitimando de maneira direta a prossecução totalizante da modernidade para além de si mesma, como juiz, guia e projeto societal superiores, exatamente devido à sua cultura descentrada e às suas estruturas de consciência moral universalistas.

---

83 Esta pesquisa é financiada pela FAPERÓ. Uma versão inicial deste texto foi publicada em *Revista Opinião Filosófica*, v. 08, n. 01, pp. 73-130.

## **Considerações iniciais**

A retomada do projeto filosófico da modernidade a partir da formulação do conceito de racionalidade comunicativa, por Jürgen Habermas, não tem apenas por objetivo, como ele acredita, realizar uma contraposição ao pós-modernismo, que nega a fundamentação epistemológico-moral universalista que os modernos julgaram ser possível e *necessária*, e ao conservadorismo político-cultural, que defenderia uma retomada do fundamentalismo (que assumem fundamentações essencialistas e naturalizadas como base da objetividade e do universalismo, como princípio fundante do enquadramento, da crítica e da integração das diferenças). O projeto filosófico da modernidade, sob o manto da racionalidade comunicativa, na medida em que se contrapõe ao pós-modernismo e ao conservadorismo político-cultural, procura também oferecer um paradigma epistemológico-moral universalista *capaz de garantir a crítica e a integração*, salvando o universalismo em relação ao relativismo epistemológico-moral adveniente do fato do pluralismo religioso-cultural (cf.: HABERMAS, 1991, p. 166; HABERMAS, 2002a, p. 01-02, e p. 07; HABERMAS, 1997, p. 33). Nesse sentido. O universalismo epistemológico-moral gerado e sustentado pelo paradigma normativo da modernidade serve para a compreensão, para o enquadramento e para a orientação da modernidade por si mesma e de quem está para além da modernidade (mas desde uma perspectiva modernizante, evidentemente). Ora, mas essa centralidade do universalismo enquanto condição do contextualismo e do particularismo, enquanto condição fundante da crítica, da reflexividade e da emancipação, é a parte fácil no que diz respeito à retomada desse projeto por Habermas. E é fácil porque se alimenta de uma noção que, na história da filosofia ocidental de um modo geral e na dinâmica de formação e de expansão da cultura, da filosofia e da ciência modernas em particular, *tornou-se lugar comum*, a saber: de que o universalismo epistemológico-moral é o guarda-chuva normativo dos contextos culturais localizados historicamente; de que a crítica, o enquadramento e a integração somente são possíveis por meio de um conceito objetivo de normatividade que não pode ser apenas contextual, mas sim universalista, posto

que, se fosse meramente contextual, não possuiria o formalismo necessário para torná-lo universalista, para valer em todos os contextos (pensemos nas noções hodiernamente em voga de direitos humanos e democracia). Sem universalidade, portanto, não haveria uma noção objetiva de verdade e de moralidade que permitisse a crítica, o enquadramento e a integração, posto que toda a dinâmica de fundamentação dependeria da autorreferencialidade própria de cada contexto vital, estando restrita a – e definida por – ele.

A parte difícil em termos de retomada de um projeto filosófico da modernidade consiste exatamente, como faz Habermas, na afirmação de que a modernidade cultural europeia, por causa de características especiais próprias à sua cultura, visão de mundo e estruturas de consciência, gera e sustenta esse mesmo universalismo epistemológico-moral, possibilitando tanto a afirmação do universalismo epistemológico-moral como guarda-chuva normativo dos contextos histórico-culturais particulares (a pretensão clássica da filosofia ocidental) quanto a prossecução da modernização *como projeto cosmopolita*, como paradigma normativo garantidor da crítica, do enquadramento e da integração (a pretensão clássica da filosofia moderna) – a modernidade como paradigma de si mesma e do que está para além dela mesma. Ou seja, se a crítica, o enquadramento e a integração são possíveis atualmente, e Habermas acredita que são, então é a partir da prossecução da modernização – e com base nela – que eles serão implantados, posto que é ela que gera e possibilita esse mesmo universalismo epistemológico-moral. A modernidade cultural europeia, reconstruída a partir do paradigma da racionalidade comunicativa, é alçada a paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita, com capacidade de dissecar a validade e a legitimidade dos contextos particulares com base no racionalismo e, assim, nesse mesmo universalismo epistemológico-moral (entendido como racionalização).

A partir da reconstrução desse núcleo normativo da modernidade cultural europeia idealizado por Habermas, nós defenderemos, nesse texto, que o projeto filosófico da modernidade, proposto por ele, não pode ser sustentado sem

que se cometam graves erros teórico-práticos, a saber: a colocação da modernidade cultural europeia como superior em relação às visões de mundo mítico-tradicionais, dadas suas (supostas) estruturas de consciência universalistas; a colocação da modernização (ou racionalização) como a base para a dissecação das normas e das práticas internas a cada cultura e, com isso, como a base de sua validação ou deslegitimação, na medida em que Habermas defende que a capacidade ou não de as culturas sustentarem uma consciência moral universalista é o ponto de prova de sua evolução ou não, isto é, sua legitimidade interna dependeria de sua capacidade de racionalização da fundamentação das normas e das práticas em geral, em especial as fundamentações essencialistas e naturalizadas, posto que a racionalização seria um estágio superior da consciência moral e da estruturação cultural quando comparada às visões de mundo mítico-tradicionais, representando, em verdade, o próprio estágio universalista em termos socioculturais e cognitivo-morais; a colocação da modernidade cultural europeia como plataforma para a realização da crítica, do enquadramento e da integração dos contextos particulares (modernos e *não-modernos*), ou seja, um conceito normativo e prático de modernidade cultural europeia como base para a realização de um projeto crítico-integrativo cosmopolita, de modo que a modernidade, confundida com o próprio universalismo, seria a plataforma e a condição para a crítica e a integração.

Com isso, também defenderemos que a teoria da modernidade de Habermas, na medida em que reconstrói esse núcleo normativo da modernidade cultural europeia como fundamento para o universalismo epistemológico-moral, sofre de uma *cegueira histórico-sociológica*, que desvincula a racionalização cultural (ou esse conceito normativo de modernidade cultural europeia) em relação aos processos de colonização cultural e de globalização econômica levados a cabo com base na racionalização cultural, com base nessa noção idealizada e romantizada da modernidade como esclarecimento, como racionalização, como universalidade. Isso leva Habermas a realizar uma insustentável *romantização do racionalismo ocidental* que – somente deste modo, como romantização

baseada na cegueira histórico-sociológica – pode sustentar a defesa do projeto filosófico da modernidade enquanto projeto crítico-emancipatório-integrativo em nível cosmopolita, dado que somente salva-se a modernidade como paradigma crítico-emancipatório universalista se se realiza tal desvinculação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social e, assim, se se cai nesta cegueira histórico-sociológica de que falaremos adiante. Estas considerações nos permitirão, ao longo do texto, falar de uma *condição pós-universalista* e de um *limite da modernidade*: ou seja, queremos significar que, hoje, conscientes da vinculação entre racionalização e progressão totalizante da modernidade em nível cosmopolita, conscientes da associação direta entre universalismo epistemológico-moral e cultura europeia moderna (bem como da suposta *superioridade e racionalidade* desta em relação às visões mítico-tradicionais), conscientes, por fim, de que é insustentável defender-se a desvinculação entre um modelo normativo de modernidade cultural europeia e a modernização econômico-social como condição do projeto crítico-emancipatório universalista, somos urgentemente instados à realização de uma radical crítica interna à modernidade cultural-econômica, que nos conduz à recusa peremptória e incisiva de que essa mesma modernidade possa representar um projeto crítico-integrativo cosmopolita-universalista. Nesse sentido, a única função que resta aos defensores de um projeto universalista de modernidade é a limitação interna da modernidade em seu insustentável propósito de servir como paradigma epistemológico-moral universalista e base sociocultural de um projeto integrativo cosmopolita. O fim da cegueira histórico-sociológica e da romantização da modernidade cultural europeia é também o fim do projeto filosófico da modernidade enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita. E a assunção da *condição pós-universalista* é um chamado à crítica e à limitação dessa tendência totalizante da modernização calcada na racionalização epistemológico-cultural.

### **Um modelo normativo de modernidade cultural europeia**

Habermas reconstrói um modelo normativo de

modernidade cultural europeia como base de sua retomada do projeto filosófico da modernidade a partir da racionalidade comunicativa, de modo a oferecer uma forma pós-metafísica de fundamentação epistemológico-moral universalista. Essa mesma fundamentação epistemológico-moral universalista, adaptada ao contexto do horizonte pós-metafísico contemporâneo, tornaria viável uma concepção objetiva de normatividade social, garantidora da crítica, do enquadramento, da intervenção e da integração, ao mesmo tempo em que ofereceria uma contraposição seja ao pós-modernismo, seja ao conservadorismo político-cultural, tudo isso sem jogar fora a modernidade (senão que afirmando-a) e sem a necessidade de assumir fundamentações essencialistas e naturalizadas como condição da objetividade e da universalidade. Ora, quando falamos em *pensamento pós-metafísico contemporâneo*, estamos querendo significar a consolidação do individualismo dos estilos de vida, do pluralismo religioso-cultural e do ceticismo em relação às fundamentações universalistas, elementos que impedem a assunção de uma forma de vida ou determinado conteúdo axiológico específico como bases do universalismo epistemológico-moral. Doravante, portanto, não é o conteúdo epistemológico-moral o que importa, mas sim o método para se alcançar de maneira minimamente objetiva esse mesmo conteúdo, o que significa que o universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico* é, antes, um procedimento equitativo de deliberação e de escolha que os próprios participantes da fundamentação utilizarão para, então sim, construir, fundarem os conteúdos universalistas, que não são dados de antemão de modo estrito (cf.: HABERMAS, 1999, p. 11-61). Ora, e o que isso tem a ver com a modernidade cultural europeia? Ofereceria ela exatamente essa estrutura universalista da fundamentação e essa base sociocultural para a integração? Habermas responde que sim.

Na reconstrução normativa que Habermas realiza dela em *Teoria do Agir Comunicativo*, a modernidade cultural europeia possui elementos internos que permitem reconstruir uma posição epistemológico-moral universalista que possa efetivamente suprir as exigências de fundamentação postas

pelo pensamento pós-metafísico contemporâneo. Seguindo as análises weberianas, a modernidade tem sua gênese como *desencantamento do mundo*, como *racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo*, isto é, a progressiva substituição dos fundamentos mítico-religiosos e essencialistas e naturalizados de significação social e individual pela afirmação da racionalidade-racionalização cultural (e até científico-filosófica) como o fundamento dessa nova visão de mundo – uma razão profana, secularizada e política-politizante, não mais metafísico-teológica ou essencialista e naturalizada. Nesse processo de desencantamento do mundo, duas características sociais assumem papel central na formação e no desenvolvimento dessa *nova cultura europeia moderna*: a *secularização das instituições* e a *consolidação de uma noção forte de subjetividade reflexiva*. Com isso, no primeiro caso, a sociedade passa por um processo de privatização das posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas, que perdem o poder de definir a dinâmica das instituições públicas e a própria vida dos indivíduos e dos grupos de um modo mais geral (a religião, portanto, é empurrada para a esfera privada da vida, e a política, o direito, a ciência e a economia passam a ser o cerne da vida pública, da integração sociocultural e da evolução societal, inclusive da construção e da legitimação do conhecimento). No segundo caso, uma noção forte de subjetividade ou de individualidade faz emergir e consolida os direitos subjetivos como o fundamento de qualquer ordem societal, o que significa dizer que essa mesma subjetividade reflexiva assume uma posição fundante no que diz respeito à própria evolução social (é dela que a justificação parte e é a ela que as instituições sempre se remetem).

É nesse contexto que a contraposição habermasiana, em *Teoria do Agir Comunicativo*, entre a visão de mundo moderna e a visão de mundo mítico-tradicional dá a tônica de sua reconstrução normativa da modernidade cultural europeia, particularmente no sentido de mostrar que esta é racional e possibilita a racionalização cultural (racionalização como estrutura de consciência superior, como estrutura societal mais evoluída, no entender de Habermas, em relação às visões de mundo mítico-tradicionais, na medida em que permite o



universalismo epistemológico-moral). Para ele, o que caracteriza as sociedades mítico-tradicionais é o fato de que, nelas, pela falta desse processo correlato de secularização das instituições e de emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva, não há separação entre natureza, cultura e individualidade. Nesse sentido, a dinâmica sociocultural está atrelada ferreamente ao mundo objetivo (natureza), naturalizando-se; e o indivíduo simplesmente não consegue compreender-se como uma entidade autodeterminada, senão que é assimilado ao meio em que vive e subsumido nas e pelas bases essencialistas e naturalizadas próprias ao tradicionalismo em geral. Note-se o aspecto central das sociedades mítico-tradicionais, no entender de Habermas: como não há, nelas, a secularização das instituições, a dinâmica sociocultural torna-se dogmática, posto que é naturalizada; e como também não há uma noção de subjetividade como sujeito independente do meio natural e social (no sentido de poder se contrapor a eles, de em certo modo instrumentalizá-los, o que pode ser percebido, por exemplo, em termos de Europa moderna, na contraposição, tematizada por Descartes, entre *res cogitans* e *res extensa*), não há mobilidade social, transformação social, já que os indivíduos não se contrapõem àquela dinâmica sociocultural que continua sendo vista como naturalizada – os indivíduos estão presos e subsumidos pelo mundo natural-religioso, ao passo que, na diferenciação moderna entre *res cogitans* e *res extensa* há essa separação e, principalmente, a dominação do homem sobre a natureza, de modo que o homem perde esse sentido eminentemente naturalizado próprio das sociedades mítico-tradicionais, ao mesmo tempo em que a sociedade agora está totalmente politizada e profanizada, sendo vista como uma construção dos próprios homens desde si mesmos e por si mesmos, *entre si mesmos* (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 97-108). Como consequência, somente a magia, no contexto mítico-tradicional, possibilita a evolução e a fundamentação axiológica (ao passo que, na sociedade moderna, é a ação humana – trabalho, ciência, política, etc. – que leva à transformação quantitativa e qualitativa). Por isso, para Habermas, as sociedades mítico-tradicionais não são racionais nem permitem uma condução racional da vida – ou

dificilmente o permitem, posto que não são marcadas nem pela secularização das instituições e da cultura, nem pela emergência da subjetividade reflexiva, o que significa que, nelas, não são necessárias razões, justificações intersubjetivas e dialogais sobre as normas, práticas, instituições e sujeitos epistemológico-políticos socialmente vinculantes (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 94).

A modernidade cultural europeia, ao contrário, ao ser marcada por esse processo correlato de secularização das instituições e de emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva e fundante, desvincula natureza, cultura e individualidade, no sentido de que a dinâmica social-institucional passa a adquirir um aspecto profano, *como construção humana* (não sendo mais naturalizada, portanto), e a subjetividade passa a adquirir um aspecto fundante no que tange à legitimação das normas e das práticas. Nesse sentido, a fundamentação da evolução sociocultural já não está garantida de antemão e nem encontra respaldo nas concepções mítico-tradicionais e metafísico-teológicas. Não há autoridade que se situe para além do mundo profano delimitado pela atividade intersubjetiva dos indivíduos e dos grupos sociais. Ora, em um contexto em que as fundamentações essencialistas e naturalizadas caíram por terra e, como consequência, em que a sociedade tornou-se eminentemente profana, uma construção intersubjetiva, é a justificação com base em razões que passa a dar a tônica dessa mesma fundamentação das normas e das práticas próprias a uma sociedade moderna. A fundamentação *depende totalmente* das discussões e dos acordos alcançados entre os indivíduos e os grupos, o que significa, no caso da reconstrução habermasiana de um modelo normativo de modernidade cultural europeia, que é a racionalização comunicativo-cultural que determinará a validade ou não de uma regra e de uma prática. Legitimidade, portanto, em termos de sociedade moderna, diz respeito à racionalização cultural-comunicativa.

Habermas utiliza o termo *linguistificação do sagrado* (correlato dos termos weberianos *desencantamento do mundo* e *racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo*) para mostrar como, com a formação da modernidade cultural europeia,

a racionalização comunicativa se consolida enquanto a base para a evolução societal e para a formação das estruturas de consciência universalistas próprias dessa mesma modernidade europeia (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 587-588, p. 683; HABERMAS, 2012b, p. 145, p. 195-196, p. 525; HABERMAS, 2003b, p. 331; HONNETH, 2003, p. 211-213; CATROGA, 2006, p. 33-34). Desse modo, a objetividade epistemológico-moral dependeria exatamente dos processos comunicativos entabulados intersubjetivamente pelos indivíduos e pelos grupos, no sentido de que eles, por meio dessa interação, apresentariam argumentos que seriam submetidos à discussão, à crítica e, assim, à validação ou não enquanto valores universalistas. Note-se que a dinâmica da racionalização comunicativo-cultural, conforme o acredita Habermas, leva à instauração do universalismo epistemológico-moral como o ponto de vista normativo a partir do qual as discussões intersubjetivas sobre normas e práticas vinculantes individual e socialmente podem ser avaliadas e legitimadas, em termos de sociedades modernas. A linguistificação do sagrado, um processo eminentemente característico – e caracterizador – das sociedades modernas (e da sociedade europeia moderna em particular), implica em que a racionalização comunicativa, ou seja, o diálogo e a cooperação intersubjetivos, representem o único modelo normativo da crítica e da institucionalização de normas e de práticas – esse é o agulhão normativo consolidado pela modernidade cultural europeia, reconstruído por Habermas.

Mas qual o significado da razão comunicativa? E quais são seus princípios internos? O que significa dizer-se que a razão comunicativa, enquanto *ethos* próprio da modernidade cultural europeia, possibilita o universalismo epistemológico-moral, ao contrário das visões de mundo mítico-tradicionais? Segundo Habermas, a característica específica da racionalização comunicativa, enquanto oriunda da secularização das instituições e da consolidação de uma noção forte de subjetividade reflexiva, é o fato de que a discussão intersubjetiva no que tange à fundamentação dos valores e das práticas implica em que os indivíduos e os grupos participantes tenham de agir e de justificar-se com base em razões que, se por um lado precisam submeter-se à crítica e à discussão, por outro devem apontar

à universalidade como condição de sua aprovação e de sua validade. Uma sociedade moderna, secularizada, plural e individualista, não pode colocar, como base da fundamentação de suas normas e de suas práticas, uma concepção axiológica particular, senão que os indivíduos e os grupos, no processo *intersubjetivo* de fundamentação, necessitam apelar, como nós dissemos, a razões válidas intersubjetivamente, sem um comprometimento específico com uma concepção de mundo em particular. Ora, é aqui que a modernidade cultural europeia diferencia-se das sociedades mítico-tradicionais, tornando-se mais especial que estas no que diz respeito a garantir o ponto de vista epistemológico-moral universalista.

Na modernidade cultural europeia, os indivíduos e os grupos precisam formular argumentos formalistas, pensar a partir de conceitos abstratos, genéricos, todos eles desligados de uma dependência direta ao contexto de vida específico (por exemplo, pensar *na humanidade*, ao invés de no povo *francês*; pensar *na moral em geral*, ao invés de *na moral cristã*, etc.). Acontece desse modo pelo fato de que o procedimento intersubjetivo de fundamentação das normas, na modernidade, precisa garantir o consenso entre indivíduos e grupos defensores de diferentes e divergentes credos morais, religiosos e culturais, e isso somente é conseguido por meio desses mesmos princípios formais e argumentos abstratos, genéricos. Nesse sentido, o processo de fundamentação das normas e das práticas, na modernidade cultural europeia, força os indivíduos e os grupos a adotarem os posicionamentos uns dos outros, isto é, a adotarem uma postura não-egocêntrica e não-etnocêntrica no que tange à escolha das normas. Ou seja, a racionalização comunicativo-cultural moderna leva à instauração do procedimentalismo, do formalismo, da imparcialidade, da neutralidade, da impessoalidade e, assim, do universalismo como as características basilares de uma fundamentação epistemológico-moral propriamente moderna, mas que também é universalista, que vale como base do diálogo-*práxis* intercultural.

Habermas fala, utilizando termos de Jean Piaget e de Lawrence Kohlberg, de que a modernidade cultural europeia gera uma consciência moral descentrada que leva exatamente

ao universalismo epistemológico-moral como base dessa mesma modernidade cultural europeia. Por descentração, ele entende esse posicionamento não-egocêntrico e não-etnocêntrico no que tange à fundamentação das normas e das práticas de cunho universalista; além disso, entende como características básicas desse tipo de fundamentação, conforme já dito acima, o procedimentalismo, o formalismo, a imparcialidade, a impessoalidade e o universalismo – pensar de maneira não-egocêntrica e não-etnocêntrica, levando em consideração as posições dos outros e, em última instância, uma noção genérica de humanidade que englobe a todos os contextos (tudo isso tendo como cerne o diálogo, a cooperação, a intersubjetividade), essa é a característica mais marcante da compreensão de mundo descentrada instaurada em termos de modernidade cultural europeia (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 142; HABERMAS, 2004, p. 08-20; HABERMAS, 2002b, p. 19-22; HONNETH, 2007, p. 61-65; FORST, 2010, p. 210-211). Aqui, pensar de maneira universalista é o critério básico para a legitimação das normas e das práticas. Ora, novamente isso significa a centralidade da racionalização cultural-comunicativa como cerne da modernidade cultural europeia, o que mais uma vez esclarece e justifica a superioridade desta em relação às concepções mítico-tradicionais de mundo no que diz respeito a gerar uma vida racional e, como consequência, uma fundamentação epistemológico-moral universalista, uma vez que o discurso crítico garantidor do universalismo é inclusivo (posto que formalista e imparcial) de todos como condição desse mesmo universalismo. A modernidade cultural europeia é emancipatória pelo fato de gerar uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, e é somente isso que permite o sustento do universalismo epistemológico-moral em uma época de pensamento pós-metafísico: na reconstrução normativa da modernidade cultural europeia a partir da razão comunicativa, restam o procedimentalismo, o formalismo, a imparcialidade, a neutralidade, a impessoalidade e o universalismo como os critérios básicos da fundamentação.

## **A modernidade cultural europeia como racional e universal**

Habermas, portanto, é enfático em afirmar que a cultura europeia moderna atingiu efetivamente uma visão de mundo universalista, ou seja, consolidou uma consciência moral descentrada e pós-tradicional, tornando-se, assim, uma formação cultural que é racional e geradora de racionalização. Ele diz: “[...] o nível pós-tradicional da consciência moral se torna *acessível* em *uma* cultura, e mais precisamente na cultura europeia [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 355; o grifo é de Habermas. Cf., ainda: HABERMAS, 2012a, p. 383). Habermas também é enfático ao ligar *descentração moral e racionalização cultural com emancipação*, isto é, o pensar universalista (não-egocêntrico e não-etnocêntrico, em termos de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal) com emancipação: “[...] a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada” (HABERMAS, 2012a, p. 146. Cf., ainda: HONNETH, 2003, p. 271-275; FORST, 2010, p. 14). Ora, em que medida essa ligação entre descentração e racionalização cultural com emancipação transforma esse modelo normativo de modernidade cultural europeia tanto em paradigma epistemológico-moral universalista quanto em projeto integrativo em nível cosmopolita?

Habermas pode defender esse modelo normativo de modernidade cultural europeia como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita devido a três ideias básicas presentes em sua teoria da modernidade: a racionalização cultural conduz ao universalismo epistemológico-moral, ou seja, a racionalização passa a ter a conotação de emancipação, na medida em que se liga universalismo epistemológico-moral e emancipação; o universalismo epistemológico-moral, em sua generalidade e formalismo, e tendo por base a razão comunicativa, é sensível às diferenças, fornecendo um guarda-chuva normativo capaz de protegê-las e de promovê-las, sem necessidade de utilização de bases essencialistas e naturalizadas; e todas as culturas possuem uma estrutura de fundamentação comum, posto que aspiram à universalidade, à objetividade forte de seus valores, de modo

que isso permite o enquadramento delas a partir desse modelo epistemológico-moral universalista de modernidade cultural europeia, reconstruído em termos de racionalidade comunicativa. Ora, em Habermas, a racionalização adquire, frente às visões mítico-tradicionais e metafísico-teológicas de mundo, um aspecto diretamente emancipatório, posto que ela permite o pensar universalista, abstrato, genérico, sem a dependência dos contextos particulares. Ou seja, a racionalização permite uma autêntica consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, posto que enfraquece o poder de orientação social dos mitos e das religiões (secularização), mas também autonomiza os indivíduos e os grupos sociais, em seus processos de socialização e de subjetivação, das dependências à xenofobia, ao chauvinismo e ao dogmatismo, isto é, os independentiza em relação às regras internas do contexto em que vivem e que os engloba.

Ora, na medida em que a racionalização cultural conduz à necessidade de argumentos válidos intersubjetivamente sem a remissão a um contexto moral ou cultural ou religioso específico (principalmente em sociedades tão plurais como as atuais), originando essa consciência moral descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, origina-se uma postura axiológica universalista que leva em conta a alteridade, recusando pretensões colonizatórias e homogeneizadoras. Nesse diapasão, o universalismo epistemológico-moral gestado a partir da modernidade cultural europeia – naquelas suas características de procedimentalismo, formalismo e imparcialidade – gesta um *ethos* que é inclusivo, integrador, mas ao mesmo tempo protetor das diferenças, pois a especificidade dessas mesmas diferenças é respeitada e levada em conta (ao mesmo tempo em que é incluída) no que tange à fundamentação das normas. Com efeito, em seguindo o raciocínio de Habermas, como um processo de fundamentação procedimentalista, formalista e imparcial pode solapar as diferenças? Impossível de isso acontecer, posto que a condição dele é exatamente o respeito e o acordo entre as diferenças – os conteúdos morais válidos nessa visão epistemológico-moral universalista são construídos cooperativa e dialogicamente pelas diferenças, e aceitos por elas.

Mas isso não é tão simples. O ponto central da teoria

da modernidade de Habermas, na reconstrução do modelo normativo de modernidade cultural europeia enquanto base do universalismo epistemológico-moral e do projeto integrativo cosmopolita, consiste na colocação da racionalização cultural como o cerne de uma consciência moral propriamente moderna, superior em relação à consciência mítico-tradicional (que pensa por dogmas e por fundamentalismos<sup>84</sup>, que está presa ao contexto de onde emerge). Porém, em que medida a racionalização pode sustentar uma pretensão de universalidade frente às visões de mundo mítico-tradicionais e, portanto, a legitimidade em *ela mesma* representar uma concepção objetiva de normatividade social que sirva de guarda-chuva normativo para os contextos histórico-culturais particulares? Já reconstruímos, acima, os desenvolvimentos de Habermas no que diz respeito às características da cultura europeia moderna enquanto visão de mundo racionalizada – secularização das instituições e subjetividade reflexiva; consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica (ou consciência moral descentrada); procedimentalismo, formalismo e imparcialidade. Ora, o que garante que essas características podem ser tão universais ao ponto de servirem para a crítica e o enquadramento das culturas particulares, das formas de vida localizadas no tempo e no espaço, e *diferentes da forma de vida própria da modernidade cultural europeia*?

Habermas responde: *todas as culturas possuem uma estrutura de fundamentação comum*, posto que todas elas aspiram, pelo menos internamente a si mesmas, à validade estrita e irrestrita dos valores. Isto é, todas as culturas colocam a objetividade de seus valores como a base dos processos de socialização e de subjetivação gestados internamente a si mesmas. Com isso, todas as culturas supõem algum tipo de justificação interna que conduza a essa objetividade forte, à validade universal (pelo menos internamente a si mesmas) dos valores e das práticas que consideram legítimos. “Seja qual for o sistema

---

84 Estamos utilizando os conceitos de *dogma* e de *fundamentalismo* significando fundamentação objetiva forte, essencialista e naturalizada, que se coloca como universalista a partir da defesa de uma forma de vida específica como modelar a todas as outras.



linguístico que escolhamos, sempre partimos intuitivamente do pressuposto de que a verdade seja uma pretensão universal de validade” (HABERMAS, 2012a, p. 119). Então, todas as culturas colocam a objetividade moral ou o universalismo como o critério interno de validação das normas e das práticas, como a base para a regulação e a orientação dos processos de socialização e de subjetivação – uma base epistemológico-moral fortemente objetiva, diga-se de passagem. A existência de uma estrutura de fundamentação similar, comum entre as culturas, permitiria que a racionalização pudesse servir tanto como mediador quanto como guarda-chuva normativo no que tange à avaliação da legitimidade (ou seja, do grau de universalismo) dos valores e das práticas de cada horizonte cultural. É aqui que a capacidade de crítica e de enquadramento dos contextos particulares passa a ser centralizada na racionalidade, na racionalização, alcançando-se, por conseguinte, a modernidade cultural europeia ao patamar de paradigma epistemológico-moral universalista e de projeto integrativo cosmopolita. Habermas diz:

A posição universalista não precisa negar o pluralismo [...], mas percebe que essa multiplicidade de formas de vida *está restrita aos conteúdos culturais* e afirma que toda cultura, se for o caso de alcançar certo grau de ‘conscientização’ ou de ‘sublimação’, teria de compartilhar certas qualidades formais da compreensão de mundo moderna. A assunção universalista refere-se, portanto, a algumas características estruturais e necessárias próprias a mundos da vida modernos (HABERMAS, 2012a, p. 326; os grifos são de Habermas).

Ora, percebe-se, aqui, duas ideias muito importantes: os conteúdos axiológicos são específicos a cada cultura em sua singularidade, possuindo particularidades próprias que dependem de cada contexto cultural localizado historicamente,

*mas a estrutura da fundamentação é similar* entre os contextos (no quesito, conforme comentado acima, da pretensão à objetividade, à validade universal dos valores, pelo menos internamente à própria cultura); e de que todas as culturas, se enveredassem por um processo de desencantamento do mundo (ou de racionalização) similar ao da Europa moderna, teriam de necessariamente compartilhar as estruturas de consciência racionalizadas desta mesma Europa moderna. O contrário não aconteceria: a evolução societal, entendida como aperfeiçoamento gradativo ao longo do tempo (em qualquer aspecto que se possa pensar), como progressiva universalização das estruturas de consciência e das formações culturais, *como racionalização*, conduziria a um modelo cultural similar ao da Europa moderna (isto é, secularização das instituições e emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva), enquanto formação sociocultural e axiológica superior, mas não à consolidação das formas de vida próprias às sociedades mítico-tradicionais. Interessantemente, esse é um tema próprio da modernidade europeia (principalmente em Hegel, para não se falar da colonização cultural-econômica de um modo mais geral) que é retomado, ainda que de maneira implícita, latente, por Habermas, como base de sua defesa desse modelo normativo de modernidade europeia como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita.

Quer dizer, a evolução humana, em termos cognitivo-morais e socioculturais, seguiria o caminho da modernização, e não o de uma regressão a um contexto mítico-tradicional: o caminho reto e linear, por assim dizer, é o que vai do mito à modernização. E esse caminho mostra que o desenvolvimento da consciência moral, entendida como modernização e racionalização, leva ao universalismo, não obstante os possíveis sobressaltos e regressões que acontecem cotidianamente. Mas esse é o *caminho* do desenvolvimento humano de um modo geral e societal em particular, a saber, a formação de uma cultura racionalizada, secularizada e individualista, correlatamente à consolidação progressiva de uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, marcada pelo procedimentalismo, pelo formalismo e pela imparcialidade,

que gerariam, enquanto processo imbricado, o universalismo epistemológico-moral: esse é o sentido da evolução humana que conduz à modernidade, à modernização; esse também é o sentido da prossecução da modernização enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita. Note-se que esta é outra pressuposição básica da teoria da modernidade de Habermas (e ligada à reconstrução daquele modelo normativo de modernidade cultural europeia por meio da racionalidade comunicativa): o caminho evolutivo tanto em termos socioculturais quanto no que tange à formação da consciência moral conduz ao universalismo epistemológico-moral, realizado via racionalização epistemológico-cultural, começando do mito e superando-o com a consolidação da racionalização como essa forma sociocultural e como essa estrutura de consciência superiores, representadas em termos de modernização e detonadas desde esta. Aqui, neste estágio maduro do gênero humano, e por meio do recurso a ele, é que se pode fundar um universalismo epistemológico-moral genuíno e inclusivo das diferenças, mas sensível a todas elas, algo que o horizonte mítico-tradicional, preso à dinâmica interna de seu contexto, não conseguiria realizar.

A racionalização, assim, é colocada como modelo superior de fundamentação e até de vida prática, posto que gera e reproduz uma cultura descentrada e uma consciência moral universalista. Ela é superior pelo fato de que, sem o recurso ao mito e à religião, leva os indivíduos e os grupos sociais a pensarem independentemente do contexto, abstraindo desse mesmo contexto, utilizando-se apenas do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade, e colocando o diálogo e a cooperação (idealmente reconstruídos, evidentemente) como as bases da construção de normas e de práticas vinculantes individual e coletivamente. A cultura descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, possibilitada, de acordo com Habermas, pela modernidade cultural europeia, nutre-se dessa perda dos fundamentos mítico-tradicionais e da consolidação da razão – isto é, da ação comunicativa – como o *ethos* a partir do qual os processos de socialização e de subjetivação são detonados e orientados. A razão comunicativa, naquelas

características do procedimentalismo, da imparcialidade e do formalismo, da secularização e da liberdade individual, conduz os indivíduos e os grupos sociais a pensarem desse modo não-egocêntrico e não-etnocêntrico porque, tendo destruído os fundamentos mítico-tradicionais das sociedades pré-modernas, desvela o fato de que existem indivíduos e grupos plurais e de que eles – e *entre eles* – é que devem construir as normas e as práticas que consideram as mais adequadas para sua vida e para sua convivência ao longo do tempo. E isso seria, em grande medida, obstruído pelo dogmatismo e pelo fundamentalismo dos horizontes mítico-tradicionais.

A racionalização, por esses motivos, é alçada ao grau de formação sociocultural e estrutura de consciência superior, como *o resultado de um processo evolutivo* que supera o horizonte mítico-tradicional, consolidando uma forma de vida descentrada (não-egocêntrica e não-etnocêntrica), universalista, não mais presa ao fundamentalismo e ao dogmatismo daquele horizonte mítico-tradicional. Isso implica em que ela possa assumir esse papel (ainda que moderado, no entender de Habermas) de guarda-chuva normativo dos contextos culturais historicamente localizados. A modernidade torna-se juiz das culturas particulares e guia de um projeto integrativo cosmopolita na medida em que é exatamente o modelo normativo gerado, sustentado e dinamizado por essa mesma modernidade que fornece o caminho da fundamentação (procedimentalismo, formalismo, imparcialidade; racionalização cultural) e a tônica dos princípios epistemológico-morais básicos a serem seguidos e construídos (universalismo não é apenas método, mas resultado final, ou seja, conteúdo – vide a questão dos direitos humanos, entendidos, juntamente com a democracia, como o *resultado* da modernidade europeia, conforme Habermas) (HABERMAS, 2002b, p. 214; HABERMAS, 2003a, p. 128, e p. 133-137). Impossível, aqui, não perceber-se que a modernidade, nessa sua função de guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, os assimila ferreamente, deslegitimando-os com base na pressuposição da superioridade do universalismo em relação à dinâmica essencialista e naturalizada interna a cada horizonte sociocultural não-moderno. Isso sem falar-se na

própria afirmação, ainda por Habermas, de que é por meio da modernização que se chega ao universalismo epistemológico-moral e que se formula efetivamente um projeto integrativo em nível cosmopolita, capazes de garantir a crítica e o enquadramento por causa de uma noção objetiva de normatividade social que serve de guarda-chuva normativo protetor, aglutinador e mediador dos contextos particulares, graças ao seu formalismo e à sua generalidade.

Além disso, há outro fator importante no que tange à assimilação e à deslegitimação dos contextos culturais particulares por parte dessa concepção normativa de modernidade cultural europeia, que Habermas não percebe ou que acredita poder ser evitado pela própria modernidade. É que, tanto (a) pela pressuposição de que a modernidade cultural europeia é uma organização societal evolutivamente superior e uma estrutura de consciência moral efetivamente universalista quanto (b) pela afirmação de que a estrutura de fundamentação é similar entre as culturas, além do (c) próprio caráter genérico e formalista do universalismo epistemológico-moral moderno calcado na racionalização, essa mesma racionalização é colocada como o paradigma ajuizador da validade interna de cada contexto cultural particular. Com efeito, Habermas afirma que o critério cognitivo, por causa dessa tripla pressuposição, é o ponto nodal para a avaliação das culturas particulares: ou seja, a maturidade e a legitimidade interna de uma dada cultura podem ser mensuradas pela sua capacidade de universalização, isto é, pela possibilidade de se racionalizar suas normas e suas práticas (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 119-121). Nesse sentido, as culturas particulares são avaliadas e enquadradas a partir do fato de se conseguem sustentar o universalismo epistemológico-moral ou não, se conseguem justificar-se de modo universalista ou não. Isso permite o seu enquadramento interno, visto que o ponto de vista dado pelo universalismo epistemológico-moral, fornecendo uma concepção objetiva de normatividade social (calcada na secularização e na liberdade individual, em estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas, no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade), permite a crítica e a transformação interna desses mesmos contextos

culturais. Ora, como modelo societal superior e como consciência moral universalista, que é o verdadeiro significado e a efetiva implicação do conceito de racionalização, a modernidade cultural europeia assume por si mesma a capacidade de enquadrar, gerir e integrar todos os contextos culturais, já que sustenta valores universalistas, contrariamente aos horizontes mítico-tradicionais. A modernização enquanto racionalização, assim, torna-se não apenas o guarda-chuva normativo dos contextos particulares, de modo a assimilá-los, mas também o ponto de vista crítico a partir do qual as normas e as práticas próprias de cada contexto são avaliadas e, se sustentarem efetiva universalidade, legitimadas.

Este último aspecto é importante: a racionalização epistemológico-cultural (isto é, a capacidade de as culturas justificarem e fundamentarem suas normas e suas práticas com base no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade, tendo por base a secularização e a liberdade individual), ao ser colocada como o critério cognitivo para a validação da dinâmica interna de *cada cultura*, leva a uma dupla consequência que legitima diretamente o modelo normativo de modernidade cultural europeia em sua pretensão à racionalidade e à universalidade: a primeira delas diz respeito ao fato de que a razão ou racionalização enquanto modernização é colocada como o ponto de prova dos horizontes mítico-tradicionais em particular e dos mundos não-modernos em geral, de modo que, enquanto modelo epistemológico e sociocultural superior, ela, representada pela modernidade em sua auto-atribuição de universalidade, assume essa tarefa de legitimar desde fora, por meio da imposição da racionalização como paradigma epistemológico e modelo sociocultural, as dinâmicas internas dos contextos culturais particulares, apelando, para isso, a valores universalistas e a um suposto gênero humano garantidor desse enquadramento crítico e dessa integração moralizante e humanitária; a segunda delas, ligada intrinsecamente à primeira, consiste na própria associação entre racionalização e modernização *com* universalismo epistemológico-moral e cosmopolitismo, o que conferiria à modernidade um sentido emancipatório e uma legítima tarefa emancipatória no que tange à imposição do universalismo epistemológico-moral e à

realização de um projeto integrativo cosmopolita. A modernização como racionalização, desse modo, coloca-se como o paradigma da crítica e da integração, devido ao fato de se considerar universalista, contrapondo-se diretamente ao não-moderno e instaurando uma dinâmica totalizante de prossecução de si mesma para todos os horizontes, colocando a racionalização como o cerne dessa mesma dinâmica totalizante e, assim, como a base para a crítica, o enquadramento e a assimilação do não-moderno.

### **A condição pós-universalista e o limite da modernidade**

A modernização como racionalização é, hoje, sem sombra de dúvidas, a base epistemológico-moral e societal da prossecução da globalização econômico-cultural enquanto projeto colonizatório global. Seu mote básico é a defesa de que ela se constitui, em termos epistemológico-morais, político-culturais e econômicos, na consequência de uma evolução humana madura, que teria possibilitado as condições materiais (desde culturais, passando pelas teóricas e chegando-se às econômicas, etc.) para o florescimento do gênero humano como um todo e dos diferentes tipos de contextos culturais localizados historicamente. Nesse quesito, a modernização enquanto racionalização não apenas teria fundamentado a possibilidade de valores universalistas, senão que ela mesma, *como um valor universalista*, pode alçar-se à categoria de paradigma crítico-normativo e de projeto sociocultural de integração. Ora, em tudo isso é exatamente a racionalização que, contra as visões de mundo mítico-tradicionais, assume esse papel de farol, tanto em termos de dissecação dos fundamentos e da validade das culturas particulares quanto no que tange ao tipo de caminho a ser perseguido quando se pensa na inevitável interdependência entre países e povos, como se essa *inevitável interdependência* não fosse o resultado de uma política colonizatória, assimilacionista e deslegitimadora de tudo o que está para além da modernização, de tudo o que não é pura e pretensamente racional – política colonizatória calcada exatamente na racionalização cultural, fomentada via racionalização cultural.

Habermas, não por acaso, realiza uma reconstrução

normativa, com base na racionalidade comunicativa, de um modelo de *modernidade cultural*, e não de um modelo de modernidade econômico-social (capitalismo, Estado burocrático-administrativo, globalização econômica), e assim o faz a partir da crença de que aquele modelo de racionalização cultural, tornado reflexivo, pode colocar em novos eixos esse mesmo *inevitável* processo de globalização da modernização enquanto racionalização epistemológica e econômico-cultural. Porém, como procuramos reconstruir ao longo da primeira e da segunda seções deste texto, o fundamento do universalismo epistemológico-moral calcado naquele modelo normativo de modernidade cultural europeia se baseia exatamente na superioridade da racionalização em relação às posições não-modernas, mítico-tradicionais. Mais ainda, com base nessa superioridade, coloca a modernização enquanto racionalização como paradigma crítico e enquadrador e como projeto sociocultural, com capacidade de ajuizarem sobre a modernidade e para além dela mesma – modernidade como paradigma normativo e projeto integrativo de alcance universal, *modernidade como universalidade*. Acredita-se, aqui, que mais modernidade e mais racionalização podem resolver os problemas teórico-práticos que afetam não apenas o horizonte da modernidade, mas também os horizontes mítico-tradicionais, ainda não alcançados pelo poder civilizador da modernidade.

Ora, mas por que a modernidade é paradigma crítico-normativo de si mesma e para além de si mesma? Pelo fato de que o universalismo epistemológico-moral é afirmado como sendo a condição da crítica e da integração, contra a autorreferencialidade estrita dos contextos culturais particulares. O universalismo epistemológico-moral é a condição de verdade de um modo geral (como base teórica) e a condição de verdade desses mesmos contextos culturais particulares (como base prática), o que significa dizer exatamente que os valores sempre se remetem, para sua fundamentação, para sua legitimação, à justificação universalista. Se tudo é relativo ao contexto cultural e, especificamente, se todo valor é determinado a partir da dinâmica autorreferencial de cada contexto, então a crítica, o enquadramento e a integração desde fora, por parte de uma



posição que se assuma universalista, são invalidadas, de modo que o contexto torna-se naturalizado e dotado de uma dinâmica que é somente sua, não acessível desde fora, e, assim, dogmático e fundamentalista, incapaz de dinamismo, de crítica e de transformação – esse é o discurso moderno em sua defesa do universalismo epistemológico-moral, da racionalização, da própria modernização. Nesse sentido, no momento em que a modernidade, entendida como racionalização cultural, assume-se em sua pretensão de universalidade, ou melhor, assume-se como universalidade (e a teoria da modernidade de Habermas é sintomática disso<sup>85</sup>), é a própria modernidade cultural europeia (a modernidade) que torna-se o critério da crítica, do enquadramento e da integração. A reconstrução normativa da modernidade cultural europeia por Habermas, ao enfatizar como próprias dela a secularização e a liberdade individual, a estrutura de consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica e o procedimentalismo, o formalismo e a imparcialidade como princípios básicos de sua fundamentação epistemológico-moral, alça a racionalização epistemológico-cultural ao critério cognitivo basilar para a avaliação interna de cada cultura, não apenas como critério crítico-normativo fundamental para a avaliação da modernização.

Nesse sentido, a modernidade cultural europeia, percebida agora como paradigma crítico-normativo universalista, possui legitimidade para a crítica e o enquadramento dos contextos particulares, não apenas, como já se disse, por fundamentar valores universalistas, mas também por ser um valor universalista. E daqui advém a função prática da modernidade

85 Diz Habermas: “À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão “racional”, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos de consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que, na compreensão moderna de mundo, se expressam certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma compreensão racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma *pretensão de universalidade*” (HABERMAS, 2012a, p. 94; o grifo é meu).

enquanto guia de um projeto ético-político cosmopolita calcado na proteção e na assimilação dos contextos particulares a partir dos princípios básicos da modernização (racionalização, democracia e direitos humanos, secularização e liberdade individual). Isso acontece devido ao fato de a racionalização e o universalismo serem colocados por Habermas como o ápice de um processo histórico-evolutivo superior, maduro, que seria próprio do gênero humano como um todo, desenvolvimento esse que, mesmo começando no passado como horizonte mítico-tradicional, consolida-se, superando aquele passado, como progressiva racionalização epistemológico-cultural e, aqui, como efetivação permanente do universalismo (secularização, liberdade individual, racionalização, cosmopolitismo, etc.). Por isso que a modernidade cultural europeia, reconstruída a partir da razão comunicativa, coloca a racionalização epistemológico-cultural como base do universalismo e, assim, como a condição da – e levando à – emancipação, corrigindo não apenas as patologias internas à modernização *tout court*, mas também levando a crítica e a integração para todos os horizontes não-modernos, pelo menos em alguma poderosa medida.

O universalismo epistemológico-moral, tal como concebido por Habermas (a partir da separação entre modernidade cultural e modernidade econômica, entre mundo da vida e sistema), desse modo, desvia o verdadeiro foco de atenção: a modernidade, por causa da separação entre sistema e mundo da vida, entre modernidade cultural e modernidade econômica, pode ser autorreflexiva ao ponto de corrigir-se internamente (não obstante suas patologias geradas desde o horizonte econômico, desde a sua racionalidade instrumental). Com isso, a modernidade não assumiria, de antemão, uma tendência totalizante, colonizadora e instrumentalizadora do não-moderno, senão que, como acredita Habermas, essa separação entre modernidade cultural e modernidade econômica permite exatamente a defesa de que a modernidade cultural europeia, reconstruída a partir da racionalidade comunicativa, possa servir como guarda-chuva normativo de todos os contextos particulares, já que se confunde com o próprio universalismo, fornecendo um modelo epistemológico-moral universalista que é sensível às

diferenças e crítico da colonização. Ou seja, a autorreflexividade da modernidade cultural europeia permite-lhe, no entender de Habermas, por causa de sua separação em relação à modernização econômica, corrigir-se internamente e sustentar sua pretensão de oferecer um paradigma epistemológico-moral universalista, crítico e ajuizador dos contextos, bem como um projeto integrativo cosmopolita, integrador desses mesmos contextos. A modernidade, com isso, como já disse acima, serve como critério crítico-normativo interno a si mesma e *como critério crítico-normativo para todos os horizontes não-modernos*. Ora, dito isto, o que significa a afirmação de que o universalismo epistemológico-moral desvia o foco de atenção acerca da modernização?

É que ele acaba justificando a afirmação e a prossecução da modernização como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita, que enquadra também os contextos não-modernos, olvidando (e fazendo-nos olvidar) que é exatamente a modernidade, calcada na racionalização científica, cultural e econômico-política, que se tornou o verdadeiro perigo para a sobrevivência de tudo aquilo que ainda não é moderno, de tudo o que é alternativo (e, por isso, aos olhos da modernidade, contraposto, fundamentalista e dogmático) à civilização da razão representada por essa mesma modernidade. O universalismo epistemológico-moral leva-nos a sustentar uma tripla perigosa ilusão concernente à modernidade: (a) de que a separação, ocorrida na Europa moderna, entre modernidade cultural e modernização econômico-social capitalista, implica em que elas não possam ser postas no mesmo cesto, senão que possuem dinâmicas próprias, nem sempre interdependentes, sendo que a modernidade cultural possui um sentido normativo que é mais amplo que a racionalidade instrumental própria da modernização econômico-social (capitalismo e Estado burocrático), tornando-se, em verdade, condição desta; (b) isso torna a modernidade cultural uma preciosa fonte de normatividade e de reflexividade que permitiria reequilibrar a modernização econômico-social desregulada, violenta e totalizante que assistimos hoje; (c) com isso, garantir-se-ia a viabilidade do universalismo epistemológico-

moral como correção interna à modernidade e como paradigma normativo direcionado ao cosmopolitismo (outra grande ilusão da modernidade!), isto é, a todos os horizontes não-modernos (cf.: HABERMAS, 2002a, p. 476-478).

Note-se que, na teoria da modernidade de Habermas em particular, essa separação é *conditio sine qua non* não apenas para a defesa de uma postura autorreflexiva e corretiva da modernidade para consigo mesma, mas também para a possibilidade de se resgatar uma concepção objetiva de normatividade social que garanta a crítica e o enquadramento da própria modernidade internamente a si mesma e *para além de si mesma*. Ora, é aqui que o passo mais ousado é realizado por Habermas: a associação desse modelo normativo de modernidade cultural europeia, reconstruído via racionalidade comunicativa, com a universalidade, bem como a ligação intrínseca entre universalidade e racionalidade. Portanto, o que temos aqui é a imbricação entre modernidade, racionalidade e universalidade, sendo que dessa ligação é que a emancipação se torna possível. Não se trata, nesse sentido, de uma concepção objetiva de normatividade social que se restringe ao horizonte da modernidade, senão que ela é alçada ao *status* de paradigma holístico de todos os contextos particulares, tanto pelo fato de que os fundamentos do universalismo epistemológico-moral por ela oferecidos (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade; consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica; secularização e liberdade) são abstratos e genéricos o suficiente para servirem como guarda-chuva normativo de todos os contextos particulares, sem a promoção arbitrária de um deles frente aos outros, quanto pelo fato de que a racionalização cultural é a *consequência* do desenvolvimento societal de qualquer organização humana em sua dinamicidade ao longo do tempo. Nesse quesito, a modernidade cultural europeia representa, na teoria da modernidade de Habermas, um ponto evolutivo como que necessário – e, por isso, superior – quando se avalia os desenvolvimentos humanos: ainda que os agrupamentos humanos comecem sua evolução com base em uma posição mítico-tradicional, o gradativo desenvolvimento interno, que na Europa recebe o nome de desencantamento do

munho, conduz à secularização das instituições e à liberdade individual.

Por que eu falei na modernidade cultural europeia (ou no modelo por ela representado) como *ponto evolutivo necessário* enquanto forma de caracterização da evolução humana de um modo mais geral? E por que o liguei com a modernidade cultural europeia? Ora, na teoria da modernidade de Habermas, a evolução sociocultural do gênero humano, se se pode falar desta forma, obedece à lógica da progressiva formação de uma estrutura cultural e de uma consciência moral universalistas, naquelas características acima salientadas de secularização das instituições e de liberdade individual, de estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas. Habermas acredita, com isso, que a evolução humana *dá respaldo à racionalidade comunicativa* enquanto forma sociocultural e de consciência moral superior, posto que ela se baseia exatamente naquelas características da modernidade cultural europeia, tomada como paradigma exemplificador de uma evolução humana rumo a um estágio superior de integração sociocultural e de consciência moral (cf.: HABERMAS, 2012b, p. 141; HABERMAS, 2002a, p. 480-481). Acresce-se a isso o fato de que, em sua posição, o referido pensador parte do pressuposto – que ele percebe enquanto geral às comunidades humanas como um todo – de que essas mesmas comunidades humanas sem exceção precisam respaldar os valores e as práticas que servem como base de seus processos de socialização e de subjetivação por meio da sua permanente inculcação frente aos indivíduos e grupos que fazem parte dela, o que implica, de um lado, na permanente interação entre eles e suas instituições, bem como, por outro, na afirmação da objetividade de seus valores e de suas práticas, que não estão sujeitas pura e simplesmente ao relativismo.

Com isso, todas as comunidades humanas são também sistemas linguístico-culturais que, buscando sua sobrevivência por meio da afirmação da objetividade de *seus* valores e de *suas* práticas específicas, têm de realizar um permanente processo de convencimento com base em razões, com base na autoridade legitimada institucionalmente e veiculada coletivamente. As comunidades humanas necessitam, em maior ou menor grau,

de uma dose de racionalização, de uma dose de comunicação como condição para a legitimação de seus valores e de suas práticas, como condição para sua evolução interna. Ora, na medida em que evoluem ao longo do tempo, isto é, na medida em que os indivíduos e os grupos complexificam-se, crescem em número e se distanciam uns em relação aos outros, criam-se diferenciações socioculturais e grupais que enfraquecem a autoridade mítico-tradicional, exigindo gradativamente outros fundamentos para a estabilidade social e para a resolução dos desafios que surgem ao longo do tempo. Uma comunidade tribal, de base cultural e moral mítico-tradicional, em que todos os membros conhecem-se e reconhecem-se mutuamente, permite que o mito e a tradição permaneçam soberanamente como os pilares da integração social, da formação individual e da resolução dos problemas que surgem ao longo do tempo entre os indivíduos desse grupo. Porém, à proporção que essa mesma sociedade torna-se mais numerosa e complexa, as relações sociais entre indivíduos e grupos que já não são mais próximos, e sim estranhos, não necessariamente podem ser resolvidas a partir dessa base mítico-tradicional. Isso permite, em particular, a gradativa secularização das instituições e da cultura, bem como a individualização progressiva, já que os indivíduos separam-se aos poucos dos laços sociais que até então os mantinham unidos aos outros e às instituições legitimadoras do credo. Quanto mais numerosa se torna uma sociedade, mais complexas suas relações socioculturais, mais fracos seus fundamentos mítico-tradicionais; logo, mais secularização e individuação, o que significa a emergência da racionalização cultural e, em específico, da ação comunicativa como a base da formação dessa sociedade em vias de modernização (cf.: HABERMAS, 2002b, p. 521-526).

Note-se, assim, que, à medida em que as comunidades tribais e/ou tradicionais transformam-se em sociedades complexas, distanciando-se os indivíduos e os grupos uns em relação aos outros, as bases mítico-tradicionais perdem capacidade de orientar todos os processos de socialização e de subjetivação dinamizados nessas mesmas sociedades, de modo que os problemas surgidos ali ao longo do tempo precisam

encontrar outra base de fundamentação e de resolução. É nesse contexto, por exemplo, que a racionalização cultural se consolida gradativamente como a nova – e especificamente moderna – forma de legitimação dos processos de socialização e de subjetivação em termos de Europa do século XVIII em diante, como contraposição à religião, representando também uma nova estrutura de consciência moral (cf.: CATROGA, 2006, p. 457-462). Com efeito, exatamente a grande diferenciação sociocultural entre os indivíduos e os grupos, que leva à complexificação das relações e das instituições sociais, exige, como estamos argumentando desde a primeira seção desse texto enquanto caracterização do núcleo teórico-normativo da cultura europeia moderna, a assunção de uma ética calcada no procedimentalismo, no formalismo, na imparcialidade e no universalismo como condição da efetiva legitimação destes novos tempos de diferenciação e de complexificação sociocultural que essa mesma Europa moderna encarna. Não mais a vinculação a uma forma de vida cultural, portanto, mas sim o pensar descentrado (não-egocêntrico e não-etnocêntrico) pode fazer jus ao nível de pluralismo religioso-cultural e à complexidade das relações sociais das sociedades modernas – daí a importância da secularização das instituições e da subjetividade reflexiva como substitutos dos fundamentos mítico-tradicionais e metafísico-teológicos, bem como da razão comunicativa enquanto *médium* de dinamização das relações socioculturais ao longo do tempo. Diz Habermas:

Quando partimos de que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas de seus integrantes, e de que essa coordenação precisa ser gestada por meio da comunicação e, em algumas áreas centrais, por uma comunicação que almeja o comum acordo, então a reprodução do gênero humano *também* exige que se cumpram as condições de uma racionalidade inerente

ao agir comunicativo. Na modernidade – com a descentração da compreensão de mundo e a diferenciação e autonomização das diversas pretensões universais –, essas condições tornaram-se palpáveis (HABERMAS, 2012a, p. 683; o grifo é de Habermas).

Aqui se escora a afirmação de que a cultura moderna e sua estrutura de consciência moral representam um estágio evolutivo superior do gênero humano quando comparadas às sociedades mítico-tradicionais e suas estruturas de consciência. O desenvolvimento humano, que começa da pouca diferenciação e complexidade social e vai até uma grande diferenciação e complexidade sociocultural exige exatamente a racionalização cultural e o ponto de vista universalista (calcado no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade) como condição da efetividade de uma fundamentação epistemológico-moral que leve em conta o pluralismo religioso-cultural. Também é aqui que se escora a afirmação, feita acima, de que o desenvolvimento do gênero humano leva à modernização, e não à instauração de uma organização sociocultural mítico-tradicional, o que corrobora o argumento habermasiano de que as culturas, se evoluíssem (complexidade e diferenciação sociais), inevitavelmente instaurariam princípios e estruturas morais e culturais similares aos princípios e às estruturas morais e culturais da modernidade europeia, mormente a racionalização. Por fim, aqui se escora, ainda, a afirmação de que a evolução humana instaura a racionalização comunicativa e o universalismo epistemológico-moral como bases da cultura e das estruturas de consciências das sociedades modernas, e não a organização cultural e moral ligada ao horizonte mítico-tradicional ou metafísico-teológico, de cunho dogmático, fundamentalista e naturalizado (cf.: HABERMAS, 2003a, p. 44-45).

No caso de Habermas, inclusive, a modernidade começa especificamente como modernização cultural, isto é, como progressiva consolidação da secularização das instituições e da cultura e individualização dos estilos de vida (ou subjetividade



reflexiva), que, ao mesmo tempo em que põem por terra a autoridade mítico-tradicional e metafísico-teológica, instauram a racionalidade comunicativa como base da dinâmica dos processos de socialização e de subjetivação da sociedade europeia moderna. Com isso, forma-se gradativamente uma consciência moral universalista e uma organização sociocultural descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, que instauram o procedimentalismo, o formalismo e a imparcialidade como princípios basilares da legitimação das normas e das práticas em uma sociedade moderna que, devido ao pluralismo religioso-cultural, é complexa e diferenciada internamente em múltiplas formas de vida, sistemas sociais e focos de poder. O *pathos* da modernidade não é a modernidade cultural, tanto em sua cultura descentrada quanto em suas estruturas de consciência universalistas; o *pathos* da modernidade consiste em um movimento posterior à emergência da modernidade cultural, a saber, a instauração do capitalismo e do Estado burocrático administrativo, cujas lógicas calcadas na racionalidade instrumental (dinheiro e poder enquanto fins em si mesmos, que invadem e colonizam a lógica eminentemente normativa da modernidade cultural) assimilam e reificam a dinamização dessa mesma modernidade cultural (cf.: HABERMAS, 2012, p. 590-591; HABERMAS, 2012b, p. 551-552, p. 587-588, p. 597, p. 705, p. 714).

Nesse sentido, na reconstrução de um modelo normativo de modernidade cultural europeia, com base na racionalidade comunicativa, Habermas quer retomar esse núcleo teórico-cultural que caracterizou a efetiva emergência da modernidade europeia com o objetivo de, em afirmando-o corretamente, controlar internamente a modernidade econômico-social, isto é, domesticar o capitalismo e sensibilizar o poder político-administrativo. E esse modelo normativo de modernidade cultural europeia – cultura descentrada e universalismo epistemológico-moral; procedimentalismo, formalismo e imparcialidade – poderia garantir novo fôlego ao projeto filosófico da modernidade em seu duplo viés: fundamentar um paradigma epistemológico-moral universalista capaz de garantir a crítica e o enquadramento dos contextos particulares, correlatamente à instauração de um

projeto integrativo cosmopolita, ambos calcados na prossecução da modernidade como representando efetivamente esse paradigma epistemológico-moral universalista e esse projeto integrativo cosmopolita. Essa noção de modernidade cultural europeia poderia, com isso, servir como forma de controle reflexivo da dinâmica interna da modernização econômico-social e como base normativa para a crítica e a orientação do não-moderno, exatamente pela colocação do universalismo epistemológico-moral como a condição da crítica e do enquadramento dos contextos particulares – e pela pressuposição, comentada acima, de que a modernidade representa o auge de um processo evolutivo próprio ao gênero humano, próprio às sociedades humanas na medida em que se complexificam e se diferenciam ao longo do tempo. Esse auge da evolução humana é exatamente o universalismo epistemológico-moral, a formação de uma cultura descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica, a instauração da racionalização como base dos processos de socialização e de subjetivação, como base inclusive das instituições.

A modernidade seria, então, repetimo-lo, o paradigma epistemológico-moral universalista garantidor da crítica e do enquadramento dos contextos particulares, bem como a plataforma de um projeto societal cosmopolita, posto que a modernização confunde-se com o próprio universalismo, pelo menos a partir da sua reconstrução normativa via teoria da ação comunicativa. Note-se, entretanto, que esse modelo idealizado somente pode ser reconstruído quando se o separa efetivamente da colonização econômico-cultural realizada seja dentro da modernidade em relação a si mesma (pense-se na descrição marxiana da acumulação originária ou nas mudanças culturais e de organização social descritas por Max Weber em relação ao desenvolvimento inicial do capitalismo), seja da modernidade frente ao não-moderno (pense-se, aqui, na colonização propriamente dita das Américas, da África e mesmo da Ásia). Quer dizer, a modernidade cultural europeia pode servir como paradigma normativo e projeto societal de índole universalista e, portanto, apresentando um viés emancipatório quando ela é percebida como independente da colonização econômico-cultural ou, pelo menos, como não implicando diretamente nessa

mesma colonização. Com efeito, a reconstrução habermasiana desse núcleo normativo da modernidade cultural europeia, *em contraposição e com base na separação em relação à modernização econômico-social*, parte desse pressuposto básico, a saber, da *separação entre os dois processos e do caráter emancipatório dessa mesma modernidade cultural por causa dessa separação* (cf: HABERMAS, 2002a, p. 479). Não que os defensores da prossecução universalista da modernidade não a utilizassem como guia normativo – civilização, esclarecimento, etc. – para a justificação da colonização, mas a modernidade cultural, em sua estruturação universalista, diria Habermas, não compartilha disso, não gera isso, ou pode, exatamente por ser autorreflexiva, corrigir esta tendência colonizatória e instrumental da racionalidade burocrático-econômica, posto que é independente desta (inclusive, como disse acima, a modernidade cultural é condição da modernização econômico-social, devido ao fato de ter levado, entre outras coisas, à diferenciação sistêmica, institucional, além de oferecer o conteúdo normativo no qual a modernização econômico-social se escora) (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 140-141).

Desse modo, o projeto filosófico da modernidade, reconstruído por Habermas com base em sua teoria da ação comunicativa, enfatiza um modelo normativo de modernidade cultural europeia, em seu caráter de paradigma epistemológico-moral universalista e de projeto sociocultural cosmopolita, que é independente e contraposto à modernidade econômico-social (economia capitalista e Estado burocrático-administrativo, de racionalidade instrumental). É essa separação, ligada à dependência da modernidade econômico-social em relação à modernidade cultural, que permitem o sustento desse mesmo projeto filosófico da modernidade em relação às críticas pós-modernas ou ao pessimismo teórico da primeira geração da Escola de Frankfurt em relação ao universalismo epistemológico-moral, ao futuro da civilização da razão, da superioridade da modernidade em relação ao não-moderno. Ou seja, porque não se liga diretamente à colonização cultural ou à racionalidade instrumental dos sistemas econômicos e políticos, senão que é condição normativa da legitimação destes, a modernidade cultural

européia permite, reconstruída via racionalidade comunicativa, uma correção interna da modernização entendida enquanto tendência totalizante (posto que se trata da prossecução da modernidade em todos os âmbitos da vida humana), mas também uma reafirmação de um projeto crítico-normativo e integrativo de índole cosmopolita no qual a modernidade assume as características de paradigma crítico-normativo, de plataforma societal e *de guia deste mesmo cosmopolitismo*.

Ora, é nessa separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social como condição da afirmação e da fundamentação de um projeto filosófico da modernidade que Habermas incorre em um duplo erro, conforme penso: tanto em uma cegueira histórico-sociológica em relação a tal separação, *que na história da modernização enquanto globalização econômico-cultural não existe*, quanto, como consequência, em uma romantização da modernidade cultural européia como possibilitando seja uma correção da modernização econômico-social, seja uma base crítico-normativa e integrativa para o universalismo epistemológico-moral, isto é, a modernidade cultural européia como sustentando um projeto teórico-prático emancipatório de dentro de si mesma para fora, até o horizonte não-moderno – que é o verdadeiro sentido do universalismo epistemológico-moral. Há uma cegueira histórico-sociológica, aqui, exatamente por tal separação, que apaga – ou pelo menos borra – a dependência havida entre o tipo de autocompreensão normativa própria da cultura européia moderna e os processos práticos de colonização econômico-cultural que a tiveram como base de legitimação. Ou seja, é o tipo de compreensão possibilitada pela modernidade sobre si mesma e sobre o não-moderno que orienta, respalda e define a prossecução totalizante da modernização – determinando também o próprio sentido e a intensidade da modernização, isto é, assimilação, deslegitimação e destruição do não-moderno com base na superioridade e no caráter inultrapassável da modernização.

Com isso, a filosofia, na medida em que se propõe reconstruir um modelo crítico-normativo de universalismo epistemológico-moral, não poderia ser ingênua ao ponto de desligar suas tentativas de fundamentação normativa em relação

à *Realpolitik* da modernização enquanto globalização, nos seus múltiplos vieses – epistemológico, cultural, econômico, político, etc. –, já que a modernização precisa ser entendida nessa sua complexidade e enquanto um processo interligado e dependente de ambos os momentos: o momento da fundamentação epistemológica e da autocompreensão normativo-cultural com o momento da compreensão e da ação frente ao não-moderno. Ora, na modernidade, filósofos como Kant e Hegel, que tematizaram essa autocompreensão normativa da modernidade, também refletiram sobre o sentido do não-moderno e suas características, por exemplo de que não haveria história fora da Europa moderna (cf.: DUSSEL, 1993; BITTENCOURT, 2004). Na prática, a contraposição entre civilização e selvageria, e a associação entre civilização, razão e esclarecimento, bem como entre selvageria e barbárie, deu a tônica da autocompreensão da modernidade em relação a si mesma e ao não-moderno, e de sua prossecução totalizante enquanto universalismo, posto que a prossecução da modernização trazia a luz da civilização, da cultura e da razão ao bárbaro e selvagem não-moderno (ou pelo menos ao primitivo horizonte não-moderno).

Certamente os defensores da cultura europeia moderna em seu viés universalista aprenderam muito no que tange às contradições geradas em termos de modernização e, evidentemente, à utilização dessa autocompreensão normativa da modernidade como legitimação da prossecução da modernização econômico-cultural enquanto paradigma e projeto universalistas. Mas, como se pode perceber pela reconstrução que fiz do modelo normativo de modernidade cultural europeia realizada por Habermas, há uma tendência direta a confundir *modernidade com universalização*, e *universalização com racionalização*, cujo resultado seria a democracia e os direitos humanos, isto é, um paradigma epistemológico-universalista e uma plataforma societal garantidores da crítica e da integração internamente à modernidade e *frente ao horizonte não-moderno*, incluindo-se aqui o método para chegar-se a esse mesmo universalismo dinamizado desde o horizonte da modernidade cultural europeia (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade; racionalização epistemológico-cultural). No caso de Habermas, o ponto de

partida de sua teoria da modernidade consiste exatamente no argumento de que a cultura europeia moderna é uma forma de vida racional e fomentadora da racionalização, o que a tornaria uma forma de vida universalista, contrariamente ao horizonte mítico-tradicional. E Habermas se esforça, nessa mesma teoria da modernidade, em desvincular de maneira peremptória o modelo normativo de modernidade cultural europeia em relação à modernização econômico-social. Ora, em textos posteriores à *Teoria do Agir Comunicativo*, o referido pensador continua negando que sua noção de modernidade seja eurocêntrica, mas não oferece nenhum argumento para justificá-lo que não a pressuposição de que o universalismo epistemológico-moral é a base de reprodução das culturas humanas, ignorando por completo aquele ponto de partida por ele tomado (superioridade da cultura europeia moderna em relação às visões mítico-tradicionais) (cf.: HABERMAS, 1999, p. 13 e seguintes; HABERMAS, 2002b, p. 07-08; HABERMAS, 2003a, p. 83).

Desse modo, a modernidade cultural, enquanto paradigma epistemológico-moral universalista, aparece legitimada pelo fato seja de não justificar de maneira direta a colonização econômico-cultural, seja por ser ambígua o suficiente para possibilitar ou a crítica emancipatória, ou exatamente essa mesma colonização econômico-cultural. Sua ambiguidade permite a afirmação de que não há essa ligação direta entre universalismo epistemológico-moral e progressão totalizante da modernidade. Com isso, a modernidade e seus defensores podem sempre argumentar de que a modernidade, *corretamente entendida*, não gera a barbárie, mas sim a crítica e a emancipação, a autorreflexividade, de que ela não é totalizante, mas sim cosmopolita, de que ela não está falida (por causa dessa associação entre universalismo epistemológico-moral e prossecução totalizante da modernização econômico-cultural), senão de que, conforme argumento de Habermas, ela não foi realizada correta e radicalmente – é preciso radicalizar a modernidade (isto é, a modernidade cultural), conforme mote de Habermas. Ora, a cegueira histórico-sociológica acerca da modernização, ao separar modernidade cultural e modernidade econômico-social, exime a modernidade cultural (o paradigma epistemológico-moral universalista, a

base normativa da autocompreensão moderna) da culpa pelos pecados da modernização, exime-a, inclusive, da culpa por fundamentar tal colonização econômico-cultural (na medida em que a modernidade é percebida como superior evolutivamente falando em relação ao horizonte mítico-tradicional). Exime-a e transforma-a em base normativa redentora do irracionalismo que acontece dentro da modernidade econômico-social e fora dessa modernidade, no âmbito não-moderno. Constrói-se, assim, uma romantização da modernidade cultural europeia que a legitima como paradigma epistemológico-moral universalista emancipatório e como projeto integrativo cosmopolita, que a legitima a prosseguir incessantemente como paradigma universalista e projeto societal cosmopolita.

Argumentamos que a cegueira histórico-sociológica em relação à separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, bem como a consequente romantização da modernidade cultural como universalidade e emancipação quando comparada ao não-moderno, tornam ideológica seja a autocompreensão que a modernidade tem de si mesma, seja o modo como lida-se corriqueiramente com esse suposto universalismo epistemológico-moral, base da crítica e do enquadramento dos contextos particulares. Nesse sentido, essa ideologização da modernidade é o principal substrato da globalização econômico-cultural atual, como justificação interna e como legitimação de sua prossecução totalizante frente ao não-moderno. De fato, a modernidade gera essa autocompreensão tanto de que o universalismo epistemológico-moral é o critério de validação dos contextos particulares e de seus valores e de suas práticas quanto de que há de se analisar fenômenos exteriores ao mundo moderno a partir desse mesmo universalismo epistemológico-moral e de sua lógica calcada na racionalização. Os problemas específicos às formas de vida particulares, assim, sempre são enquadrados pela afirmação de uma normatividade que é mais objetiva e mais genérica aos valores e às práticas que respaldam a socialização e a subjetivação de uma cultura em particular. E, principalmente, essa dinâmica de socialização-subjetivação própria de cada cultura é confrontada com o tipo de estruturação propriamente moderna, isto é, com a

colocação de um modelo de modernização como paradigmático normativamente falando, que permitiria o ajuizamento a partir de padrões epistemológico-morais universais, racionalizados e racionalizantes, dessas mesmas questões culturais contextuais.

Note-se, assim, que a modernidade aparece ideologicamente como o quadro epistemológico-moral referencial quando se fala em validade e em legitimação, em uma postura de blindagem teórica em relação à *Realpolitik* instaurada com base na modernização, como se efetivamente existissem, de maneira correlata, um *processo evolutivo geral ao gênero humano* que se confundisse com a própria modernidade/modernização, uma *racionalização epistemológico-cultural como fio comum entre as culturas*, de modo que elas pudessem ser dissecadas a partir do racionalismo ocidental (universalismo epistemológico-moral; procedimentalismo, formalismo e imparcialidade), e *uma possibilidade de crítica e de enquadramento a partir de uma base normativa comum* que é representada por essa modernização, que garantiria, como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, sua proteção, seu fomento e sua correção, por causa do universalismo e da reflexividade fomentados e instaurados desde a modernidade. Na *Realpolitik* hodierna, essa tripla base ideológica da modernidade é sustentada e afirmada por causa da separação entre um modelo normativo de modernidade cultural europeia e a colonização econômico-cultural como globalização levada a efeito desde o horizonte euronorcêntrico, o que torna inviável o argumento habermasiano de que tal separação faria jus à complexidade da cultura europeia moderna e de seu viés universalista, que, por causa dessa complexidade, não se ligaria diretamente à – e nem legitimaria a – colonização econômico-cultural em termos de globalização econômica hodierna.

Tal separação não apenas não faz jus à modernidade em seus múltiplos vieses, que estão interligados e dependentes uns dos outros, senão que permite o encobrimento ideológico da dependência que a colonização econômico-cultural tem em relação àquele modelo normativo de modernidade cultural europeia que Habermas julgou possuir um aspecto eminentemente emancipatório. Com isso, ao contrário do



que pensava Habermas, esse mesmo modelo normativo de modernidade cultural europeia assume não um aspecto emancipatório, mas exatamente esse aspecto ideológico, de justificação de um modelo ideológico de modernidade que serve para legitimar a prossecução totalizante da modernização econômico-social desde o horizonte político-econômico e cultural euronorocêntricos, *posto que primeiro justifica a base paradigmática da modernidade cultural*, isto é, a racionalização e o universalismo epistemológico-moral como condição da crítica e da emancipação. Ora, os discursos calcados em um suposto ideal normativo de modernidade, associado ao universalismo, à civilização e à emancipação, encontram aqui o seu sentido, isto é, por estarem baseados na razão, servirem como correção e como combate ao irracionalismo, ao fundamentalismo, ao dogmatismo dos horizontes mítico-tradicionais, metafísico-teológicos. A dupla ilusão da modernidade, (a) a possibilidade do universalismo epistemológico-moral e sua colocação como critério crítico-normativo dos contextos particulares, e (b) a associação entre modernidade e universalismo epistemológico-moral como ápice de um processo evolutivo maduro ao gênero humano, é utilizada aqui para assimilar, como juiz e guia, os contextos não-modernos, permitindo a esse mesmo paradigma epistemológico-moral possibilitado desde a modernidade a crítica o enquadramento desses contextos não-modernos. O discurso supostamente universalista está blindado contra a suspeição, posto que somente como universalidade é possível a crítica e o enquadramento. Nesse sentido, somente ele – e por meio dele – permite a emancipação.

Ora, a racionalização cultural como critério basilar para a avaliação das culturas particulares em sua dinâmica interna é o passo central dado pela filosofia moderna que justifica exatamente a modernidade nesse papel de juiz e de guia, posto essa mesma modernidade representar esse ápice em termos de evolução humana – secularização das instituições e subjetividade reflexiva, estruturas de consciência moral não-egocêntricas e não-etnocêntricas. A racionalização cultural, em sua lógica de fundamentação marcada pelo aspecto cognitivo, isto é, pela necessidade de cada cultura justificar-se com base em critérios

universalistas (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade; racionalização axiológica), que extrapolam o próprio contexto, coloca exatamente o universalismo como condição da validade dos contextos histórico-culturais particulares, em um duplo aspecto: mensura sua maturação e sua legitimidade a partir da capacidade de esses mesmos contextos passarem no crivo da universalização com base naqueles princípios do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade; e assume o papel de guarda-chuva normativo desses mesmos contextos particulares, garantindo sua crítica e seu enquadramento com base em uma posição epistemológico-moral universalista que é tão – na verdade, mais – objetiva que os valores e as práticas das dinâmicas autorreferenciais dos contextos culturais particulares, localizados historicamente.

Ou seja, o universalismo epistemológico-moral, calcado na racionalização cultural, que é um modo de fundamentação retirado da cultura europeia moderna idealmente concebida, não apenas coloca-se como guarda-chuva normativo dos contextos particulares, sua condição de validade e de correção, mas também como possuindo exatamente essa existência universalista, o que o colocaria em um *status* superior aos contextos culturais particulares, não-modernos. Desse modo, a modernização econômico-social pode utilizar-se do universalismo epistemológico-moral e da racionalização cultural como substratos legitimadores e dissecadores da validade desses horizontes não-modernos, conferindo à modernização *tout court* tanto um sentido autocorretivo, crítico e, por isso, emancipatório, quanto a legitimidade em prosseguir como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto integrativo cosmopolita, isto é, a modernização como globalização econômico-cultural e sociopolítica calcada na supremacia da racionalização cultural em relação aos horizontes mítico-tradicionais. Isso confere à modernidade um caráter inquestionado e uma validade como que geral: mesmo com críticas à modernização, é exatamente uma modernização reflexiva que constitui-se em um estágio superior de desenvolvimento humano e condição paradigmática para a crítica e a integração – por isso, ela não pode parar, mas prosseguir sempre e sempre. A modernidade tornou-se, com

isso, a própria ideologia de uma ocidentalização totalizante legitimada epistemologicamente e realizada em termos de globalização econômico-cultural dinamizada desde o horizonte euronorocêntrico, uma ideologia que a coloca como a única alternativa e a base paradigmática por excelência.

Com isso, gostaríamos de introduzir, como contraposição à idealização normativa da modernidade cultural europeia por Habermas, a partir da sua separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, o conceito de *condição pós-universalista* como chave para a análise e para o posicionamento teórico-político em relação à modernização enquanto universalismo epistemológico-moral. A condição pós-universalista significa, em primeiro lugar, a consciência que temos de que o universalismo epistemológico-moral necessita assumir as pressuposições básicas da forma de vida cultural – e mesmo econômico-política – da Europa, exatamente a partir da contraposição entre essa mesma modernidade cultural europeia e as visões de mundo mítico-tradicionais (nem Habermas, cuidadoso para evitar-se o eurocentrismo, consegue impedir a colocação da cultura moderna como modelo normativo paradigmático, associando-a com a razão e o universalismo, conforme procuramos mostrar ao longo do texto). A consciência de que o universalismo epistemológico-moral confunde-se com o próprio modelo de modernização gestado na Europa moderna, afirmado como o modelo paradigmático e percebido como um estágio evolutivo superior epistemológica e culturalmente falando quando se pensa em aperfeiçoamento humano, nos alerta tanto para aquela contraposição simplista entre visão de mundo moderna e visão de mundo mítico-tradicional quanto para o perigo de colocar-se a modernização como esse estágio evolutivo superior, posto que isso a transforma ideologicamente em paradigma epistemológico-moral universalista e base de um projeto societal cosmopolita insuperável e que somente pode ser acessado desde a própria modernidade, pela própria modernidade. Ou seja, a modernização, confundida com o próprio universalismo, se torna a base normativa para qualquer crítica e qualquer enquadramento pelo fato de que, por ser superior evolutivamente falando em relação aos horizontes

mítico-tradicionais, já contém em si tudo o que estes horizontes um dia possuirão se evoluírem culturalmente; além disso, a modernização, por causa de sua evolução interna, superou e, por isso, englobou essas visões de mundo mítico-tradicionais no sentido de que seus princípios culturais internos tornaram-se genéricos, formalistas e, por isso, genuinamente universalistas, o que dá à modernidade o papel de guarda-chuva normativo dos contextos particulares localizados historicamente.

A condição pós-universalista, com isso, significa, em segundo lugar, a consciência que temos em relação ao fato de que a legitimação das formas de vida – *formas de vida que são sempre singulares, possuindo uma identidade própria e irreduzível em relação às demais* – é um processo autorreferencial, interno a si mesmas, dependente fundamentalmente da dinâmica interna dos processos de socialização e de individualização entabulados ao longo do tempo. Por ser autorreferencial, ela possui uma lógica própria, que não pode nem ser racionalizada com base na modernização e nem ser violada desde fora com base no universalismo epistemológico-moral moderno (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade). Cada cultura é única e todos os membros socializados-subjetivados na dinâmica dessa cultura a compreendem e conseguem vivenciar no seu dia a dia os valores e as práticas que sua forma de vida efetivamente legitima. Ora, isso significa que não é necessário um procedimento de racionalização que poderia testar a maturidade epistemológico-cultural de uma forma de vida, isto é, uma forma de vida não precisa ser submetida ao teste da universalização e da justificação procedimental e formalista para avaliar-se até que ponto é madura (universalista) ou não. Ela não o precisa porque sua lógica autorreferencial *já é suficiente* para garantir a sua validade ao longo do tempo, inclusive porque os indivíduos e os grupos que vivem nessa forma de vida a compreendem e a vivem exatamente por fazerem parte dela. Nesse caso, a condição pós-universalista nos alerta para o fato de que o universalismo epistemológico-moral, ao colocar a racionalização cultural como o ponto de prova da maturidade de cada cultura particular, não apenas viola essa lógica autorreferencial que elas possuem com o ideológico argumento de que a universalização

é a condição de sentido e de inteligibilidade das culturas particulares, senão que também legitima a prossecução totalizante da modernização como juiz e guia, com capacidades de crítica e de enquadramento desde fora, desde a modernidade cultural europeia, em relação ao não-moderno. Ora, o ponto de vista universalista, nem como método e nem como conteúdo, não existe, posto que ou ele residiria fora da história ou seria marcado pela separação entre forma e conteúdo (por exemplo, Habermas tem a errônea compreensão de que o procedimentalismo, o formalismo e a imparcialidade são a forma, o método, não o conteúdo, como se eles não carregassem nenhum conteúdo), o que não é possível, ou consistiria, como ainda é o caso de Habermas, na idealização dos princípios culturais de uma forma de vida considerada modelar pelo fato de ser percebida como superior evolutivamente falando frente às outras formas de vida, como é o caso do modelo normativo de modernidade cultural europeia construído por Habermas como base de sua teoria da modernidade.

A condição pós-universalista, em terceiro lugar, nos alerta para o fato de que o universalismo epistemológico-moral – nas suas características de secularização das instituições e da cultura e subjetividade reflexiva, de estruturas de consciência moral não-egocêntricas e não-etnocêntricas, de princípios epistemológicos do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade – não pode ser entendido como funcionando como guarda-chuva normativo das culturas particulares, afirmando diretamente a impossibilidade de uma visão de mundo mítico-tradicional e metafísico-teológica, que é dogmática e fundamentalista, em servir como esse ponto de vista moral objetivo. Como já dissemos acima, está claro que não existe esse ponto de vista epistemológico-moral universalista, posto que, nem como método e nem como conteúdo, ele pode abstrair de sua dependência a uma forma de vida particular, considerada evolutivamente superior (o ponto de vista a-histórico, de todo modo, é invalidado em termos de racionalismo ocidental – o mesmo vale para a separação entre forma e conteúdo). Além disso, a modernidade cultural europeia, na reconstrução realizada por Habermas, leva a uma desnecessária contraposição entre

moderno e não-moderno, que somente reforça o desconforto ou mesmo o desprezo que a modernidade sente pelos horizontes mítico-tradicionais, dogmáticos e fundamentalistas, legitimando, por outro lado, uma compreensão ideológica da modernidade como universalismo e cosmopolitismo, como juiz e guia, como apogeu e maturação da evolução do gênero humano, contraposta ao atraso, à ignorância e à barbárie do não-moderno. Assim, a condição pós-universalista nos ensina que a modernidade, mesmo nesse modelo normativo de modernidade cultural europeia dourado com a pílula da confiança ingênua na racionalização epistemológico-cultural, não pode fugir da contraposição em relação ao não-moderno, não pode fugir da deslegitimação do não-moderno, bem como não pode afastar o desejo de assimilar esse mesmo não-moderno a partir da afirmação de que o universalismo epistemológico-moral gestado na modernidade e *como modernidade* é guarda-chuva normativo dos contextos particulares – isso sem falar na afirmação, comentada acima, de que o ponto de prova da maturidade de cada cultura é sua capacidade de racionalização, isto é, de universalização, de modernização.

A condição pós-universalista, em quarto lugar, chama a atenção para a utilização ideológica da modernidade cultural como base da deslegitimação do não-moderno e, com isso, da legitimação da prossecução totalizante da modernização em um duplo aspecto: como paradigma epistemológico-moral universalista calcado na racionalização cultural como base da dissecação e da fundamentação; e como globalização econômico-cultural, *já consolidada e inevitável* (uma construção falaciosa desde o horizonte euronorcêntrico), capaz de garantir um novo, mais equitativo e maduro estágio de evolução humana e de integração cosmopolita (cosmopolitismo que também é outra criação falaciosa da modernidade). Essa utilização falaciosa da modernidade se deve ao fato de haver tal separação entre modernização cultural e modernização econômico-social. A separação, que Habermas coloca como base de seu modelo normativo de universalismo epistemológico-moral, teria, ainda segundo o referido pensador, o mérito de chamar a atenção para esse modelo normativo que não se liga diretamente à

globalização econômico-cultural e à racionalização instrumental própria do capitalismo e da burocracia modernos, permitindo, ao contrário, a emergência da racionalidade comunicativa, que é eminentemente normativa, e sua aspiração ao universal. Com isso, a modernidade cultural, marcada pela racionalidade comunicativa e possuindo um viés radicalmente universalista, permite a crítica e o enquadramento, no nível epistemológico, dos contextos culturais particulares e, no nível político-prático, da própria racionalidade instrumental, do capitalismo e da burocracia jurídico-política, possibilitando a autocorreção interna da modernidade e a prossecução dessa mesma modernidade como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto societal cosmopolita – esse é o sentido do projeto filosófico da modernidade defendido por Habermas.

Ocorre que, contrariamente a isso, tal separação, como estamos defendendo ao longo do texto, tem por base uma forçada cegueira histórico-sociológica em relação à ligação intrínseca entre a compreensão epistemológico-cultural que a modernidade tem de si mesma, entendida como universalidade e como superior evolutivamente falando aos horizontes não-modernos, mítico-tradicionais, e a *Realpolitik* da modernização econômico-cultural travestida de colonização globalizante, em prossecução da modernidade como um todo enquanto matriz dessa mesma globalização econômico-cultural – uma cegueira que leva à perigosa romantização da modernidade cultural como lugar da crítica, da emancipação e da integração, como paradigma epistemológico-universalista e como plataforma de um projeto integrativo cosmopolita, inclusive como propositora de um e de outro. Ou seja, a separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, entre racionalidade comunicativa e racionalidade instrumental não apenas não permite a reflexividade de que Habermas fala e intenta, senão que exime a modernidade de seu aspecto destrutivo, legitimando-a nessa prossecução totalizante. Com efeito, a ideia de uma reflexivização da modernidade, por causa da afirmação da modernidade cultural, implica em que ela possa corrigir-se *mantendo-se como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto societal cosmopolita*, exatamente por ser autorreflexiva, por possibilitar

transformação e dinamicidade internas, algo que os horizontes mítico-tradicionais não seriam capazes de realizar. Ora, em que sentido a modernidade é eximida de sua culpa, podendo ainda manter sua aspiração teórico-prática à universalidade? No sentido de que sua aspiração à universalidade não apenas está submetida sem complacência à crítica normativa interna, inclusive abrindo espaço para esse tipo de crítica interna radical, mas também porque o universalismo epistemológico-moral ou a modernidade cultural não está ligada diretamente à colonização econômico-cultural genocida e nem à racionalidade instrumental dos sistemas sociais. Com isso, os filhos da modernidade podem sempre argumentar que, se ocorreu um problema em termos de prossecução da modernidade, esse problema pode ser corrigido internamente, por causa da autorreflexividade acima comentada, ou de que esse problema não deslegitima a modernidade como universalismo, posto que ela é muito mais do que razão instrumental, posto que ela é razão comunicativa, universalidade, normatividade, cosmopolitismo, epistemológica e praticamente falando.

A separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, nesse sentido, retira todo o aguilhão crítico da teoria da modernidade de Habermas, posto que, por sua ambiguidade (no sentido de poder ser utilizada tanto para refrear a modernidade quanto para legitimar a prossecução totalizante da modernização como racionalização epistemológica e como globalização econômico-cultural), por sua autocompreensão ideológica de que uma não se liga diretamente à outra, possibilita a falsa ideia de uma reflexividade e de um controle permanentes da modernidade sobre si mesma, de modo a, de um lado, manter-se sua aspiração teórico-prática à universalidade e, por outro, respaldá-la nesse movimento rumo à universalidade, que abarca e deslegitima o não-moderno. Nesse sentido, a modernidade revela-se não como podendo ser autorreflexiva e autocontrolada, mas o contrário disso, ou seja, como apresentando uma tendência insaciável e incontrolável à totalização, à assimilação e à deslegitimação de todos os contextos particulares, de modo a aglutinar em sua dinâmica (e, com isso, destruir) todos os contextos não-modernos – é por isso que, hoje, os



horizontes considerados *fundamentalistas* são o alvo central das posições epistemológicas, econômicas, políticas e culturais eurocêntricas que legitimam a prossecução da globalização econômico-cultural e a guerra ao terror (terror sempre associado aos fundamentalistas, ao passo que a civilização e a razão estão associadas à modernidade). Ora, a condição pós-universalista, que estamos propondo, nos insta a associarmos modernidade cultural e modernidade econômico-social, razão comunicativa e razão instrumental, universalismo epistemológico-moral e globalização econômico-cultural, posto que são dois momentos interligados dessa ideológica autocompreensão da modernidade e de sua prática totalizante, assimilacionista e deslegitimadora dos contextos particulares.

São dois momentos interligados pelo fato de que a modernidade, autoconfundindo-se com o universalismo epistemológico-moral, sustenta e consolida a ideia de que o universalismo é a condição do sentido e da justificação do particularismo, o que também implica em que o tipo de universalismo epistemológico-moral fornecido pela modernidade (procedimentalismo, formalismo e imparcialidade) torne-se modelar quando se fala em fundamentação. Esse modelo também pressupõe a superioridade da racionalização cultural no que tange a garantir uma consciência moral descentrada, universalista. Ora, nessa linha de raciocínio, que é central nos trabalhos de Habermas, a generalidade do universalismo epistemológico-moral gestado pela modernidade cultural europeia permite-lhe servir como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, por supostamente não estar comprometido com nenhum deles em especial, embora tenha sido gestado pela cultura europeia moderna. Além disso, ele representaria esse estágio evolutivo superior ao gênero humano, estando, inclusive, na base da legitimação de cada cultura particular, posto que cada cultura assume o ponto de vista moral objetivo e uma concepção objetiva de verdade como as bases dos seus processos de socialização e de subjetivação. Ora, o universalismo epistemológico-moral moderno faz jus a isso. Logo, ele é emancipatório porque é reflexivo; e é sensível às diferenças, pelo fato de que é formal e genérico ao ponto

de gestar uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica. Essa imagem nobre da modernidade, que se escora naquela problemática separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, razão comunicativa e razão instrumental, detona uma autocompreensão interna e um processo de universalização da modernidade que concomitantemente torna-a extremamente reflexiva, eximindo-a da barbárie, e legitima-a em sua cruzada ao universalismo, teórica e praticamente falando.

A globalização econômico-cultural aparece exatamente aqui, isto é, como o estágio efetivamente universalista do gênero humano, posto que se *consolidou* essa integração cosmopolita, seja em termos de uma lenta formação de princípios culturais comuns decorrentes das interações possibilitadas pelo contato entre os povos, seja em termos da interdependência econômica que o capitalismo das transnacionais, do imperialismo militar e dos organismos políticos internacionais (FMI e Banco Mundial, por exemplo) instauraram desde os alvares do século XX, com especial ênfase a partir da segunda metade do século XX. É uma globalização econômico-cultural que se alimenta daquela compreensão de modernidade cultural no duplo aspecto de que a modernidade é reflexiva, de modo a autocorrigir-se, e cosmopolita, posto que serve como guarda-chuva normativo das particularidades, integrando-as e sendo sensível a cada uma delas (cf.: BHABHA, 1998; LYOTARD, 1999; MIGNOLO, 2007; CANCLINI, 2008; HUNT, 2009; SPIVAK, 2010). Essa noção idealizada de modernidade, confundida com civilização, justiça, esclarecimento, assim, serve como ponta-de-lança, como legitimação ideológica da globalização econômico-cultural, atacando o não-moderno, assimilando-o e destruindo-o com base no argumento de que se combate o fundamentalismo – a autocompreensão epistemológico-cultural como respaldando a prossecução globalizante da modernização, tanto como paradigma epistemológico-moral universalista quanto como projeto integrativo cosmopolita. Utilizando-se dessa ambiguidade própria à separação entre modernidade cultural e modernidade econômica (ambiguidade essa que é a base da capacidade de crítica e de autocorreção da modernidade, bem como de sua

legitimidade em prosseguir como paradigma universal e projeto integrativo cosmopolita), a globalização econômico-cultural pode prosseguir sem freios, apenas com críticas minguadas que, entretanto, não implicam no refreamento da modernização econômico-social, senão em sua prossecução teórico-prática, como paradigma normativo universalista e projeto societal cosmopolita dourados com a pílula da *autorreflexividade*, do *autocontrole*, da *autolimitação* – o que significa que quem quiser criticar a modernidade precisa utilizar a própria modernidade como argumento, como normatividade, contrariamente ao fato de que pode-se criticar sem misericórdia o não-moderno com base na modernidade (e apenas com base nela).

A condição pós-universalista, por fim, estabelece uma tarefa por excelência aos *herdeiros da modernidade*, mas também aos colonizados pela modernidade, a saber, utilizar essa mesma noção normativa de modernidade e a separação por ela pressuposta entre modernidade cultural e modernidade econômico-social para explicitar tanto a cegueira histórico-sociológica que está na base dela quanto a perigosa romantização dessa mesma modernidade como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto societal cosmopolita, o que a converte em juiz e guia dos contextos particulares, bem como proponente do universalismo, ponta-de-lança dele. Isso levaria a um combate feroz à ilusão que a modernidade construiu sobre si mesma, isto é, a ilusão do universalismo epistemológico-moral e do projeto integrativo cosmopolita que se confundiriam com a própria lógica e normatividade internas à modernidade e, mais ainda, com a prossecução totalizante da modernidade como sendo efetivamente esse paradigma normativo e essa base societal universalistas. Desse modo, a postura por excelência dos herdeiros desse ideal normativo de modernidade e dos colonizados a partir deste ideal normativo seria a de uma radical crítica à modernidade como um todo e àquela separação, buscando uma limitação interna da prossecução totalizante da modernização como globalização econômico-cultural e como universalismo epistemológico-moral. Parar de maneira peremptória esta prossecução totalizante da modernização como universalismo epistemológico-moral e como globalização econômico-cultural

permitiria o florescimento do não-moderno e das alternativas à falência do paradigma epistemológico-moral universalista e do projeto societal cosmopolita que a modernidade procura impor de modo destrutivo a todos os contextos particulares, em um combate sem tréguas ao não-moderno e destrutivo deste. A modernidade não consegue ser guarda-chuva normativo destes contextos e nem permitir o surgimento de projetos alternativos a ela, que somente podem desenvolver-se a partir de dentro de cada forma de vida. Por isso, sua prossecução totalizante como racionalização epistemológico-cultural e como colonização econômico-cultural precisa ser refreada, moderada, submetida a controle desde dentro e desde fora, posto que essa correlação de modernidade cultural e de modernização econômico-social aponta de modo permanente e totalizante para a assimilação de tudo o que está fora da modernidade pela modernidade, com a subsunção de quaisquer outros paradigmas, projetos e sujeitos epistemológico-políticos ao paradigma normativo da modernidade como autêntico, reto, direto e linear universalismo, como ápice do gênero humano que, por isso mesmo, deve assimilar, enquadrar e guiar tudo e todos – ora, os problemas de sustentabilidade e de integração nacional e internacionalmente se devem a essa noção de modernidade-modernização totalizante, unidimensional e assimilacionista, que simplesmente se coloca como a única base paradigmática, o único conteúdo normativo, o único projeto societal e o sujeito epistemológico-político por excelência da crítica, do enquadramento, da integração e da orientação de tudo e de todos. Nesse sentido, ela precisa ser moderada, refreada, corrigida radicalmente, a partir da recusa de sua associação direta com o universalismo, a partir da desconstrução da autocompreensão normativa da modernidade por si mesma e desde si mesma como gênero humano enquanto correlação de racionalização e universalismo.

### **Para a limitação e a crítica internas da modernização: considerações finais**

Habermas quer pensar um projeto crítico-emancipatório propositivo, *em nível teórico-prático*, que possa evitar o pessimismo e, assim, a inação, servindo como correção da

modernidade, mas, ao mesmo tempo, afirmando-a tanto como paradigma epistemológico-moral universalista quanto como projeto integrativo cosmopolita. Mas, como procuramos mostrar, essa não é uma razão suficiente para encampar-se esse modelo normativo de modernidade cultural europeia como base do universalismo epistemológico-moral. Pelo contrário, se podemos pensar em um projeto teórico-político propositivo, este consiste na autolimitação interna da modernidade em sua tendência totalizante, que se nutre exatamente da racionalização cultural para assimilar e deslegitimar os contextos particulares, justificando assim a prossecução global da modernização como juiz, guia e plataforma da crítica, do enquadramento e da integração, inclusive como base epistemológica da validade e da legitimação do particularismo.

É ilusória e mesmo ideológica a separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, entre universalismo epistemológico-moral e globalização econômico-cultural, separação essa que é, como viemos afirmando, condição da autorreflexividade e da prossecução do projeto universalista-cosmopolita significado pela modernidade dentro de si mesma e para além de si mesma. É ilusória pelo fato de que, não obstante a suposta crítica e correção interna, uma modernização *tornada reflexiva por seus próprios mecanismos internos* pode manter-se como paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto integrativo cosmopolita, propugnando aos horizontes não-modernos tanto esse paradigma quanto esse projeto enquanto condição da crítica e do enquadramento teórico-prático. Note-se que estamos querendo significar, com isso, o fato de que não se trata apenas de um paradigma normativo garantidor da crítica e do enquadramento, mas também da legitimação de forças político-práticas que podem assumir a modernidade como ideal para a realização da crítica, do enquadramento e da integração. É essa a consequência da concepção normativa de modernidade cultural europeia que Habermas não pode enfrentar com sua separação entre modernidade cultural e modernidade econômico-social, correlatamente à sua apologia da modernidade como universalismo e racionalização, como possibilitando autorreflexividade e autocorreção garantidoras

de sua viabilidade como paradigma epistemológico-moral universalista e como critério integrativo cosmopolita.

Por isso, a condição pós-universalista, consciente e afirmadora da interligação e da interdependência entre modernidade cultural e modernidade econômica, entre universalismo epistemológico-moral e globalização econômico-cultural (isto é, prossecução totalizante da modernização em nível teórico-prático), nega tanto o universalismo epistemológico-moral quanto o projeto integrativo cosmopolita como respectivamente base da crítica e do enquadramento e da organização sociocultural de uma realidade global que é fictícia para além da exploração econômica e da colonização cultural do não-moderno pela modernidade. A condição universalista, ao denunciar como falsa e ideológica a associação entre modernidade, racionalização e universalismo, bem como ao recusar aquela separação entre modernidade cultural e modernidade econômica, volta-se à crítica radical e ao refreamento internos da modernidade como racionalização epistemológico-cultural e como assimilação do não-moderno a partir da prossecução totalizante dessa mesma modernização (epistemológico-cultural, sociopolítica e econômica) – limitação interna da modernidade que passa a ser a tarefa basilar dos herdeiros desse suposto projeto filosófico da modernidade. Conscientes de que a crítica e a emancipação não podem ser geradas desde a reconstrução normativa de um modelo normativo de modernidade cultural europeia; conscientes de que a modernidade cultural europeia não pode servir como guarda-chuva normativo dos contextos particulares; conscientes, por fim, de que aquela separação possibilita exatamente a legitimação ideológica da modernização, em nível teórico e prático, na medida em que a concebe como autorreflexiva e autocorretiva, a condição pós-universalista assume a radicalidade da crítica e da contraposição a qualquer tendência totalizante da modernização, denunciando a utilização ingênua ou ideológica do universalismo epistemológico-moral e de uma noção normativa de modernidade como crítica e emancipação que somente se sustentam por meio de uma cegueira histórico-sociológica em relação à ligação entre modernidade cultural e modernidade econômica e, com isso, de uma perigosa

romantização dessa mesma modernidade cultural como lugar da crítica e da emancipação, como universalismo epistemológico-moral, que legitima sua prossecução totalizante em relação ao não-moderno, sua assimilação e deslegitimação do não-moderno, do mítico-tradicional, do dogmático e fundamentalista, como arbitrários, atrasados e irracionais (pelo fato de não passarem no crivo da racionalização cultural tomada como modelo da modernidade cultural europeia). A cegueira histórico-sociológica e a romantização da modernidade, isto é, a afirmação insensata da modernização cultural como racionalização e como universalismo epistemológico-moral, condição da crítica e da emancipação, são, hoje, a base da prossecução da globalização econômico-cultural, não apenas não podendo controlá-la, mas, pelo contrário, legitimando a prossecução de uma modernidade supostamente reflexiva como base da crítica, do enquadramento e da integração, atrelando o futuro de países e de povos e de culturas à própria realização universalista-cosmopolita da modernização.

Quais as consequências da utilização do conceito de *condição pós-universalista* e de sua proposição de uma limitação da modernidade/modernização ocidental? Em primeiro lugar e de modo mais fundamental, essa condição aponta para a centralidade da voz-*práxis* das vítimas, dos excluídos, das periferias da modernização como correção da modernização. Com efeito, quanto a este item, fizemos notar ao longo do texto que o discurso filosófico-sociológico da e sobre a modernidade-modernização europeia a concebe como um processo societal-cultural-institucional-epistemológico autorreferencial, autosubsistente, endógeno e autônomo, um esforço da Europa sobre si mesma, por si mesma e desde si mesma em vista da superação de sua minoridade e de conquista de sua maioridade, em que ela, sem qualquer ajuda do outro da modernidade, consegue, por si mesma e desde si mesma, construir-se como universalismo epistemológico-moral pós-metafísico. Como fizemos ver ao longo do texto, essa autocompreensão totalmente estilizada não apenas divide a humanidade entre modernidade como universalismo *versus* todo o resto como tradicionalismo em geral, senão que também coloca o processo de modernização

enquanto um movimento basicamente europeu, em termos de correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural ou mundo da vida ou racionalidade cultural-comunicativa e modernização econômico-social ou instituições lógico-técnicas ou racionalidade instrumental. Nesse caso, desaparece o colonialismo como parte e consequência da constituição e do desenvolvimento da modernização ocidental, de modo que esta pode esclarecer-se e corrigir-se sem necessidade da alteridade e, com isso, esclarecer e corrigir o outro da modernidade. Ora, esta cegueira histórico-sociológica assumida pelas teorias da modernidade europeias e sua romantização político-filosófica do racionalismo ocidental levam a uma postura acrítica e colonialista que somente o outro da modernidade, deslegitimado, produzido e oprimido por esta, tem condições de esclarecer, de corrigir, de explicitar. Por isso, a condição pós-universalista, ao colocar o colonialismo como teoria da modernidade, aponta para a voz-práxis das periferias e dos sujeitos sociopolíticos periferizados em termos de modernização ocidental. Em segundo lugar, existem vários projetos, caminhos e sujeitos epistemológico-políticos alternativos, e não apenas a modernidade/modernização como caminho reto, direto e linear e como sujeito epistemológico-político universalista, de modo que se fazem necessárias a participação ampliada e a igual consideração desses projetos e desses sujeitos alternativos à modernização ocidental, inclusive, conforme dissemos acima, como forma de correção dessa sua cegueira histórico-sociológica e de sua consequente perspectiva colonialista. Em terceiro lugar, limitação da modernidade/modernização não significa a recusa total da modernidade, mas sim a afirmação de que sua prossecução totalizante, sua tendência sempre e permanente ao universalismo não pode ser dissociada de um viés colonialista, unidimensional e totalizante que perpassa seja sua autocompreensão normativa como autêntico universalismo (ela e somente ela, a partir de sua contraposição ao resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral) e como processo reto, direto e linear de evolução humana enquanto correlação de modernização, racionalização, universalismo e gênero humano, modernidade como gênero humano. Por isso, a modernidade-modernização



ocidental precisa ser enquadrada, reflexivizada, moderada e complementada com essas perspectivas e esses sujeitos sociopolíticos próprios ao outro da modernidade, às periferias da modernização.

## Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BITTENCOURT, Paulo José Sá. *A América e o Fim da História: Um Estudo a partir da Filosofia da História de Hegel*. Erechim: Edifapes, 2004.

CANCLINI, Néstor García. *Latino-Americanos à Procura de Um Lugar Neste Século*. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

DUSSEL, Enrique. *1492, o Encobrimento do Outro: a Origem do Mito da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social (Vol. I)*. Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a Crítica da Razão Funcionalista (Vol. II)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos*

Filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade (Vol. I)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade (Vol. II)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Organização e Tradução de Patrick Savidan. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Comentários à Ética do Discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da “Filosofia do Direito” de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Esfera Pública, 2007.

HUNT, Lynn. *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*. Tradução de Rosaura Echenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LYOTARD, Jean-François. *La Diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

MIGNOLO, Walter D. *La Idea de América Latina: la Herida Colonial y la Opción Decolonial*. Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.