

# MODERNIDADE, UNIVERSALISMO E ASSIMILAÇÃO: DIREITOS HUMANOS COMO CRÍTICA À MODERNIDADE

*Leno Francisco Danner*

Universidade Federal de Rondônia

**Resumo:** criticarei a teoria da modernidade de Habermas no que tange à afirmação da modernidade europeia como sustentáculo de um paradigma epistemológico-moral universalista e de um projeto integrativo em nível cosmopolita. Na teoria habermasiana, a cultura descentrada, gestada na modernidade europeia, pode embasar estruturas de consciência racionalizadas, não-egocêntricas e não-etnocêntricas, de abrangência universalista, afirmadoras da democracia e dos direitos humanos tanto como critérios epistemológicos ajuizadores dos contextos particulares quanto como garantidores de um projeto integrativo abrangente. Contrariamente a isso, defenderei que o universalismo epistemológico-moral moderno possui uma *lógica assimilacionista*, que deslegitima os contextos particulares como condição de sua sobrevivência enquanto visão de mundo pretensamente universalista, legitimando, assim, a própria modernidade europeia como critério supremo da crítica e da integração, na medida em que lhe dá um alcance para além de si mesma, abarcando também contextos não-modernos.

**Palavras-Chave:** Habermas, modernidade, universalismo, particularismo, direitos humanos.

**Abstract:** I will criticize Habermas' theory of modernity regarding his defense of the European modernity as basis of a universalist epistemological-moral paradigm, and of a cosmopolitan integrative project. In Habermas' theory, decentered culture, gestated in European modernity, can base rationalized, non-egocentric and non-ethnocentric consciousness structures, with universalist comprehensiveness, affirming democracy and human rights both as epistemological criteria that are evaluative of particular contexts, and as guarantors of an embracing integrative project. Against this, I will defend that modern epistemological-moral universalism has an *assimilationist logic* that delegitimizes particular contexts as condition of survival of the modernity as worldwide supposedly universalist, legitimizing, thereby, european modernity itself as supreme criteria of critic and integration, in that universalism gives to modernity a reach beyond itself, also embracing non-modern contexts.

**Key-Words:** Habermas, modernity, universalism, particularism, human rights.

## **Considerações iniciais**

Nesse texto, quero me contrapor à teoria da modernidade de Habermas, que, por meio da reconstrução do núcleo normativo da modernidade europeia - sua cultura descentrada (secularização das instituições e subjetividade reflexiva) e seu paradigma racionalista (formalismo, procedimentalismo e universalismo) -, defende a utilização desse mesmo núcleo normativo da modernidade europeia como base tanto para o ajuizamento e o enquadramento das culturas particulares quanto para a formulação de um projeto integrativo em nível cosmopolita. Defenderei que a pretensão à universalidade da cultura europeia moderna, afirmada por Habermas, não dá o direito à modernidade seja de colocar o universalismo como guarda-chuva normativo dos contextos particulares, com a possibilidade de ajuizá-los criticamente e de enquadrá-los praticamente, seja de servir como horizonte ético-político para a realização de um projeto integrativo em nível cosmopolita.

De fato, no caso de Habermas, mesmo em um contexto pós-metafísico, marcado pelo ocaso das fundamentações universalistas de cunho metafísico, o universalismo epistemológico-moral tem condições de ser sustentado a partir de uma reconstrução da modernidade calcada na racionalidade comunicativa. Isto é possível porque a cultura europeia moderna é racional, diferentemente das visões mítico-tradicionais de mundo, posto que possui uma cultura descentrada, na qual a fundamentação das instituições e de seus processos de socialização e de subjetivação já não acontece mais com base na autoridade inquestionada das tradições. Na modernidade, tem-se a consolidação de um processo correlato de secularização das instituições e de solidificação de uma noção forte de subjetividade que, ao retirar o poder de legitimação das concepções mítico-tradicionais e metafísico-religiosas de mundo (desencantamento do mundo, nos termos de Max Weber), canaliza a fundamentação das práticas e das normas exatamente para o processo de racionalização discursiva realizado entre os indivíduos e os grupos.

Com isso, um modelo normativo de modernidade, caracterizado pelo racionalismo ocidental, parte da afirmação de que, corretamente compreendida, a visão de mundo descentrada da modernidade instaura o formalismo, o procedimentalismo e, assim, o universalismo epistemológico-

moral como as bases da fundamentação das normas e das práticas. Depois da queda das compreensões mítico-tradicionais e metafísico-teológicas do mundo, a fundamentação epistemológico-moral universalista somente é possível a partir daqueles três elementos acima citados (formalismo, procedimentalismo e universalismo). Ora, daqui provém a consequência propriamente contemporânea da retomada de um projeto filosófico de modernidade: o que resta desse projeto, digno de ser continuado reflexivamente, são a democracia e os direitos humanos, no entender de Habermas. Democracia e direitos humanos, enquanto herdeiros da modernidade, permitem a afirmação da modernidade naquele duplo aspecto comentado acima, (a) como paradigma epistemológico-moral ajuizador e enquadrador dos contextos particulares e (b) como projeto integrativo em nível cosmopolita, por causa de sua superioridade quando se compara essa mesma modernidade europeia com as visões fundamentalistas de mundo, ainda presas ao horizonte mítico-tradicional e religioso-metafísico.

A modernidade europeia, por meio da afirmação da democracia e dos direitos humanos, passa a justificar-se, desse modo, como a base normativo-paradigmática de um projeto social, cultural e político emancipatório, não somente por oferecer um padrão cultural descentrado (uma consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica), mas também, em consequência, por fundar a possibilidade do universalismo epistemológico-moral, que não pode ser gestado desde as visões de mundo mítico-tradicionais e metafísico-teológicas. Quero, a partir dessa reconstrução do lugar conferido à modernidade europeia no pensamento de Habermas, defender que, ao contrário da afirmação habermasiana de que o universalismo europeu possui sensibilidade às diferenças, servindo como guarda-chuva normativo capaz de englobá-las e de protegê-las, a verdadeira lógica da cultura europeia moderna em sua pretensão à universalidade, quando se defronta com as visões mítico-tradicionais de mundo, *consiste na assimilação* por meio da afirmação da superioridade dessa mesma cultura europeia em sustentar uma visão de mundo descentrada, universalista e, portanto, racional, ao contrário das visões mítico-tradicionais de mundo, deslegitimadas pela modernidade por estarem supostamente presas ao seu contexto e serem incapazes de gerar condutas de vida racionais, no entender de Habermas.

Ora, é essa lógica assimilacionista que está na base do racionalismo ocidental em sua afirmação do universalismo epistemológico-moral como

condição da crítica e da integração, na medida em que, em um processo correlato, justifica a superioridade da cultura europeia moderna, inclusive colocando suas estruturas de consciência como o ápice de um processo histórico-evolutivo maduro realizado pelo gênero humano, e o universalismo epistemológico-moral como a base paradigmática da fundamentação das normas e das práticas, com capacidade de salvaguardar as posições de mundo particulares, contextualizadas. Para provar isso, primeiro reconstruirei a compreensão habermasiana da modernidade europeia, de modo a explicitar em que ela é (segundo a posição de Habermas) superior às visões mítico-tradicionais; em segundo lugar, mostrarei que a lógica do universalismo epistemológico-moral é a lógica da assimilação e do solapamento das diferenças a partir da afirmação da própria modernidade europeia como modelo epistemológico e organização sociocultural, que coloca o universalismo (cultura europeia) como a condição de sentido do particularismo (visões mítico-tradicionais); em terceiro lugar, defenderei que o único caminho que resta a um projeto filosófico calcado no núcleo normativo da modernidade europeia é a realização de uma radical crítica interna à própria modernidade, recusando qualquer pretensão à universalidade e, assim, atacando diretamente o colonialismo cultural e a globalização econômica conduzidos desde o horizonte euronorocêntrico, justificados com base na superioridade paradigmática e societal da modernidade, hoje praticamente sem nenhum controle e ameaçando a estabilidade sociocultural e ecológica em nível mundial e planetário.

### **Um modelo normativo desde a modernidade europeia**

Por que a modernidade europeia é colocada, em Habermas, como lugar da crítica e como modelo de integração sociocultural e ético-política? Por que, ainda segundo Habermas, a cultura europeia moderna é racional e gera uma consciência moral racionalizada em suas instituições e em seus membros? O cerne da teoria da modernidade de Habermas, na medida em que ele procura reconstruir um modelo normativo de modernidade como forma de afirmar, contra posições pós-modernas (negadoras do universalismo epistemológico-moral), um projeto filosófico-sociológico de modernidade garantidor da crítica e da emancipação com base no universalismo epistemológico-moral, consiste na idealização de um núcleo teórico-cultural próprio à modernidade europeia. A modernidade cultural

européia, para o referido pensador, constitui-se em um estágio histórico-evolutivo superior do gênero humano, quando se a compara às visões de mundo mítico-tradicionais, exatamente porque gerou estruturas de consciência descentradas, racionalizadas, universalistas.

Os conceitos weberianos “desencantamento do mundo” e “racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo”, bem como seu correlato “linguistificação do sagrado”, utilizado por Habermas, procuram captar essa idealização da modernidade europeia que fornece tanto o paradigma epistemológico-moral quando o modelo sociocultural garantidores desse projeto crítico-emancipatório gerado desde a Europa, na medida em que mostram que o processo histórico-evolutivo que culmina na consolidação da Europa moderna leva à consolidação de uma cultura descentrada, racionalizada. Essa cultura descentrada e racionalizada, em tudo contraposta às visões mítico-tradicionais de mundo, possibilita seja estruturas de consciência universalistas e, assim, uma conduta racional da vida, seja, com isso, a fundamentação epistemológico-moral universalista das normas e das práticas, *enquanto um processo correlato*. Ora, o que significa a afirmação de que a cultura europeia moderna é uma cultura descentrada e, assim, racionalizada? Por que a associação, realizada por Habermas, entre modernidade e racionalidade?

A cultura europeia moderna possui duas características internas que lhe permitem gerar processos de socialização e de subjetivação racionalizados, com pretensão universalista em termos de legitimação. Esse processo, captado pelos conceitos de desencantamento do mundo, racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo ou linguistificação do sagrado, acima citados, implica na consolidação correlata, nessa mesma cultura europeia moderna, dos fenômenos da secularização das instituições e do nascimento da subjetividade reflexiva, que modificam o tipo de fundamentação mítico-tradicional e metafísico-religioso próprio das sociedades pré-modernas. Não por acaso, o ponto de partida de *Teoria do Agir Comunicativo* consiste na contraposição entre as estruturas de consciência moderna e as estruturas de consciência mítico-tradicionais, no sentido de mostrar-se a superioridade da modernidade europeia em relação às visões de mundo mítico-tradicionais. Conforme penso, a base da retomada de um modelo normativo e reflexivo de modernidade europeia, por Habermas, depende desse pressuposto básico assumido em *Teoria do Agir Comunicativo*, da mesma forma que aqui se pode encontrar, por outro lado, o próprio calcanhar de Aquiles da teoria habermasiana da modernidade.

Na modernidade europeia, portanto, esse fenômeno correlato de secularização das instituições e de nascimento e consolidação de uma noção forte de subjetividade leva à distinção entre natureza ou mundo objetivo, cultura ou sociedade e subjetividade, enquanto pólos separados e não necessariamente interdependentes. As sociedades mítico-tradicionais, de acordo com Habermas, apresentam forte imbricação entre estes pólos, na medida em que naturalizam o âmbito sociocultural, vinculando-o à dinâmica natural e mítico-religiosa, que possuem uma dinâmica totalizante que se situa por sobre as cabeças individuais ou do controle do próprio grupo social, *sendo acessadas somente por meio da magia*. Nesse sentido, as sociedades mítico-tradicionais, por não possuírem separação entre natureza, cultura e individualidade, também não possuem uma noção estrita de subjetividade ou individualidade, posto que há uma poderosa subsunção dos indivíduos ao horizonte natural, mítico e cultural em que emergem.

Ora, como a dinâmica social permanece naturalizada e determinada por meio da magia, e como não existe uma noção forte de subjetividade consolidada no horizonte das sociedades mítico-tradicionais, não há mobilidade social e transformação sociocultural, posto que a crítica social, que a rigor deveria ser detonada pelos indivíduos e pelos grupos sociais, depende, no entender de Habermas, seja da secularização das instituições (que perdem seu poder absoluto, natural ou divino), seja de uma noção forte de subjetividade (que se contraponha às instituições e à cultura em que está vinculada, constituindo-se como a base da fundamentação, e não mais a autoridade das próprias instituições enquanto um fato prévio aos próprios indivíduos e suas interações). Ou seja, se não há liberdade individual, também não há mobilidade social; e, se a cultura nativa e as instituições possuem uma base mítico-tradicional ou metafísico-teológica, então não existem processos de justificação levados a efeito pelos próprios indivíduos e grupos sociais – processos de justificação, portanto, que dependem das interações entre os indivíduos e os grupos sociais. Para Habermas, em seguindo este raciocínio, sociedades mítico-tradicionais não possuem reflexividade e nem geram reflexividade, não possuem mobilidade social e nem geram mobilidade social, não permitindo, inclusive, ou permitindo de maneira muito débil, liberdade individual.

Imagens de mundo míticas não são entendidas pelos envolvidos como sistemas interpretativos atrelados a uma tradição cultural, constituídos por nexos internos de sentido, simbolicamente

referidos à realidade, vinculados a pretensões de validade e, portanto, passíveis de crítica e aptos à revisão (HABERMAS, 2012a, p. 109).

Sociedades mítico-tradicionais, ainda segundo Habermas, possuem um *déficit de reflexividade*, posto que (a) não permitem a formação de uma cultura secularizada e (b) nem o nascimento da subjetividade enquanto instância separada do entorno sociocultural do qual emerge, o que, como consequência, (c) impede seja a mobilidade social, seja a fundamentação intersubjetiva dos valores e das práticas, sua crítica e sua correção, exatamente por não serem sociedades secularizadas e nem caracterizadas pela formação da subjetividade reflexiva, mas sim dogmáticas e/ou fundamentalistas. Ele diz:

Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante individual tanto do ônus da interpretação quanto da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável (HABERMAS, 2012a, p. 140).

Ora, qual a novidade própria à sociedade moderna, que lhe permite, como acredita Habermas, apresentar estruturas de consciência superiores em relação às posições mítico-tradicionais? Essa novidade consiste exatamente na consolidação desse processo correlato de secularização da cultura e das instituições e de surgimento e consolidação de uma noção forte de subjetividade reflexiva. Como resultado desse processo correlato, a sociedade europeia moderna apresenta uma diferenciação clara e profunda entre as esferas da natureza, da cultura ou sociedade e da individualidade. E essa separação põe por terra o tipo de fundamentação mítico-tradicional e, por consequência, metafísico-teológico próprio das organizações socioculturais pré-modernas, isto é, a fundamentação objetiva por meio do apelo à - e do apoio da - autoridade sagrada e imemorial, o poder absoluto com base na origem divina e a estratificação social com base no sangue ou em uma hierarquia apoiada em um modelo mítico-religioso ou cosmológico essencialista. Doravante, a fundamentação das normas e das práticas, dos processos culturais e institucionais, depende exatamente da subjetividade reflexiva, dos acordos intersubjetivos realizados entre os indivíduos e os grupos sociais.

A cultura europeia moderna - Habermas utiliza um conceito de Piaget - possui estruturas de consciência *descentradas*, isto é, que geram processos de socialização e de subjetivação formalistas, que não dependem mais, portanto, da utilização dos contextos particulares de uso no que tange à orientação das normas e das práticas. Ou seja, os indivíduos europeus modernos conseguem, por causa da cultura descentrada gestada na Europa moderna (separação entre natureza, cultura e individualidade; secularização das instituições e subjetividade reflexiva; racionalização das imagens religioso-metafísicas e mítico-tradicionais de mundo, linguistificação do sagrado), fundamentar suas normas e suas práticas por meio de processos decisórios intersubjetivos e com o apelo apenas a noções gerais, abstratas de moralidade, que teriam vinculação ao universalismo epistemológico-moral, a uma noção abrangente de humanidade, não estando dependentes, como disse acima, de um contexto de uso localizado histórico-culturalmente. Ou seja, a cultura europeia moderna, por causa de sua descentração, gera estruturas de consciência e, assim, processos de socialização e de subjetivação não-egocêntricos, não-etnocêntricos, exatamente pela recusa da base mítico-tradicional e metafísico-religiosa de fundamentação. Com esta recusa, a fundamentação das normas e das práticas depende correlatamente de acordos intersubjetivos calcados na reciprocidade e baseados na liberdade individual, na autoconsciência e na autonomia dos indivíduos e grupos consigo mesmos e entre os demais.

Note-se que, uma vez recusada a base mítico-tradicional ou metafísico-teológica no que tange à fundamentação dos valores, é exatamente o procedimento intersubjetivo, realizado pelos indivíduos e grupos socioculturais em uma postura crítica e criativa, que garante a objetividade e, portanto, a validade das normas e das práticas vinculantes socialmente. Na modernidade europeia, por causa da cultura descentrada acima comentada em suas características não-egocêntrica e não-etnocêntrica, há uma imbricação entre procedimentalismo, formalismo e, então, universalismo como bases desses processos intersubjetivos de fundamentação das normas, que obrigam os indivíduos e os grupos não apenas a darem razões com pretensão de objetividade para fundamentarem seus argumentos e suas proposições, mas também a submeterem-nos ao crivo da crítica e da validação pelos demais, reformulando-os, se necessário - ou seja, são necessárias *razões* justificadas intersubjetivamente, como *condição de legitimidade* das normas e das práticas, da autoridade, do poder, etc. Isso também obriga os indivíduos e os grupos sociais a

colocarem-se uns no lugar dos outros, a assumirem as perspectivas uns dos outros, em um processo de reciprocidade que favorece seja a interação, a justificação discursiva intersubjetiva, seja exatamente a formação de estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas, gerando um processo histórico-evolutivo maduro (acredita Habermas) que, por sua vez, leva a processos de socialização e de subjetivação inclusivos, justos, efetivos.

É assim que podemos entender tanto o sentido do conceito de racionalidade utilizado por Habermas (racionalidade comunicativa, racionalização comunicativa) quanto a afirmação, pelo mesmo autor, de que há uma conexão profunda entre *modernidade europeia e racionalidade*. A racionalidade diz respeito à capacidade de pensar e de justificar normas e práticas de modo procedimental, formalista e universalista, a partir de uma consciência moral descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica (que é o verdadeiro significado do universalismo epistemológico-moral). A racionalidade comunicativa, portanto, leva à necessidade de interações e de razões intersubjetivas como condição da validade universal das normas. Ele diz:

Atribuímos racionalidade a todos os sujeitos que estejam orientados pelo entendimento e, com isso, por pretensões de validade universais, fazendo subjazer a suas realizações interpretativas um sistema referencial de mundos intersubjetivamente válido ou, digamos, uma compreensão de mundo descentralizada (HABERMAS, 2012a, p. 249).

Aparece, com isso, a acima citada conexão entre modernidade europeia e racionalidade: é que o cerne da fundamentação universalista das normas e das práticas depende, nessa mesma modernidade europeia, com a recusa da base metafísico-teológica e mítico-tradicional de fundamentação das normas e das práticas, de procedimentos intersubjetivos que envolvem todos os indivíduos e grupos, procedimentos esses marcados pela livre discussão e pela busca do consenso dialógico entre eles (cf.: HABERMAS, 2002a, p. 08; HABERMAS, 2003a, p. 25; HONNETH, 2007b, p. 102-115; CATROGA, 2006, p. 15-34). As estruturas de consciência modernas, por outras palavras, geram a razão comunicativa como base da socialização e da subjetivação, como base da fundamentação das normas. Diz Habermas que a razão comunicativa “[...] refere a compreensão de mundo descentrada à possibilidade de solvência discursiva de pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 2012a, p. 142. Cf, ainda: HABERMAS, 2004, p. 08-20;

HABERMAS, 2002b, p. 19-22; HONNETH, 2007a, p. 61-65; FORST, 2010, p. 210-211). Na modernidade, somente normas e práticas que são resultado desse processo de validação intersubjetivo, possuem validade, posto que somente assim assumem efetivamente uma pretensão de validade universal (ou intersubjetiva), formalista o suficiente seja para afirmar-se que ela não é nem egocêntrica e nem etnocêntrica, seja para gerar processos de socialização e de subjetivação universalistas, não-egocêntricos e não-etnocêntricos.

Com isso, também podem ser percebidas diferenciações importantes entre as sociedades mítico-tradicionais e a sociedade europeia moderna. As sociedades mítico-tradicionais possuem um modelo de fundamentação calcado na magia, ao passo que a sociedade europeia moderna instaura um modelo de fundamentação baseado na racionalização discursiva. Sociedades mítico-tradicionais possuem uma consciência moral presa ao contexto; sociedade europeia moderna possui uma consciência moral universalista. Sociedades mítico-tradicionais possuem estruturas de consciência concretistas e animistas, pouco reflexivas; sociedade europeia moderna possui estruturas de consciência procedimentalistas, formalistas e universalistas, altamente reflexivas. Sociedades mítico-tradicionais são dogmáticas e fundamentalistas, fechadas; sociedade europeia moderna é, em seu universalismo epistemológico-moral, democrática, inclusiva e individualista, aberta quanto à fundamentação, não-dogmática, não-fundamentalista. Sociedades mítico-tradicionais são totalizantes; sociedade europeia moderna é marcada pela liberdade individual. Sociedades mítico-tradicionais possuem uma consciência moral egocêntrica (na medida em que não reconhecem a legitimidade da alteridade) e são altamente etnocêntricas; sociedade europeia moderna é não-egocêntrica e não-etnocêntrica, universalista.

Por isso, em Habermas, a reconstrução normativa desse ideal de modernidade cultural europeia leva exatamente à afirmação de que o universalismo epistemológico-moral é a base da sociedade moderna, naqueles aspectos acima comentados (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 148, e p. 168). E, mais importante ainda, Habermas liga de maneira direta a descentração cultural e a racionalização do mundo da vida *com* emancipação. Ele o diz explicitamente: “[...] 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). Ou seja, o

universalismo epistemológico-moral, resultado dessa correlação entre descentração cultural e racionalização do mundo da vida, próprias da modernidade europeia, é a base normativo-cultural capaz de garantir tanto a maturação dos processos de socialização e de subjetivação quanto um paradigma objetivo no que tange à fundamentação das normas e das práticas. Há emancipação, aqui, em termos de modernidade europeia, pelo fato de que há secularização institucional e liberdade individual, que destroem o dogmatismo e o fundamentalismo, bases da autoridade em termos de posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas, levando à consolidação de estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas, universalistas.

### **Assimilação como lógica da modernidade**

No modelo teórico habermasiano, a partir das colocações feitas acima, a modernidade europeia fornece um paradigma epistemológico-moral universalista e um modelo sociocultural integrativo em nível cosmopolita. Ora, o que isso significa? Significa exatamente a afirmação de um projeto crítico-integrativo calcado no universalismo que permita correlatamente, mesmo em um contexto pós-metafísico (marcado pelo pluralismo dos estilos de vida, pela contextualização histórico-cultural dos valores e pelo ceticismo acerca das fundamentações universalistas) e fazendo jus a ele, garantir uma proposta filosófico-sociológica sistemática e interdisciplinar ao nível da teoria e um padrão normativo que permita a crítica e o ajuizamento das situações e dos contextos histórico-culturais particulares, o que também significa que a modernidade, enquanto paradigma epistemológico-moral e modelo sociocultural integrativo em nível cosmopolita, tem uma abrangência que não está restrita ao próprio horizonte da modernidade, senão que apontando para mais além de si mesma, de modo a abarcar contextos propriamente não-modernos, mítico-tradicionais. É aqui, inclusive, que a percepção de que o universalismo epistemológico-moral moderno oferece um guarda-chuva normativo capaz de garantir a integridade de todas as formas de vida e de salvaguardar e de promover as diferenças encontra seu sentido, tornando-se, como acredita Habermas, um ponto imperioso a ser resgatado pela filosofia.

Essa posição, por parte de Habermas, encontra seu sentido no fato de que a consolidação do pensamento pós-metafísico não dá razão aos pensadores pós-modernos, no sentido de que as fundamentações

universalistas já não encontram mais respaldo por causa da queda de sua base metafísico-teológica (cf.: LYOTARD, 1999). Com efeito, como acredita Habermas, a realidade contemporânea de pensamento pós-metafísico, marcada pela pluralização das formas de vida, pela localização histórico-cultural dos valores e pelo consequente ceticismo em relação às fundamentações universalistas, se por um lado põe em xeque formas de fundamentação essencialistas próprias ao horizonte de pensamento metafísico-teológico (e mítico-tradicional), por outro coloca em bases renovadas a própria questão da fundamentação. Doravante, a estratégia da filosofia, no que tange à afirmação do universalismo moral, necessita focar no procedimento de fundamentação, mais que no conteúdo. Se as posições metafísico-teológicas partiam da afirmação de um conteúdo epistemológico-particular de cunho essencialista como questão prévia a ser justificada teoricamente, uma forma de pensamento pós-metafísico, que quer salvar a possibilidade de fundamentação universalista, orienta-se pelo método, pelo procedimento, pela estrutura de fundamentação. Em um contexto de pluralismo religioso-cultural, é exatamente esse método procedimentalista e formalista que, ao envolver todos os grupos em um processo de racionalização comunicativa, leva à consecução do universalismo. O que interessa em primeiro lugar é o método de fundamentação, não o conteúdo da fundamentação, que é sempre uma questão prática.

Ora, essa posição de Habermas devém de uma sua consideração extremamente importante para entender-se, depois, como a modernidade europeia pode constituir-se como paradigma epistemológico-moral universalista e como modelo prático para uma integração cosmopolita, além da própria pressuposição de que o universalismo epistemológico-moral é o guarda-chuva normativo por excelência do particularismo, dos contextos histórico-culturais. É que, para Habermas, a validade dos valores, ou seja, seu alcance universalista ou não, pode ser racionalizada, na medida em que é uma questão cognitiva – pode-se analisar se um valor é ou não é universalista a partir do teste da racionalização ou justificação discursiva. Por outras palavras, *todos os valores aspiram à universalidade* no que tange ao seu alcance, todos eles, independentemente de sua localização e de sua contextualização histórico-cultural, pretendem-se objetivos, afirmam-se com validade estrita e irrestrita. “Seja qual for o sistema linguístico que escolhamos, sempre partimos intuitivamente do pressuposto de que a verdade seja uma pretensão universal de validade” (HABERMAS, 2012a, p. 119). Valores possuem, evidentemente, um conteúdo prático que é

particular, pois que está localizado histórico-culturalmente, mas sua estrutura de justificação, na medida em que afirma a objetividade e o alcance universal dos valores, possui semelhança. Habermas diz, em relação a isso:

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).

Essas qualidades formais (*próprias da sociedade europeia moderna*, conforme afirma Habermas) dizem respeito exatamente à estrutura da justificação, isto é, às características básicas, internas aos mundos da vida, capazes de garantir efetivamente que seus valores possam ter abrangência universal. Note-se, em primeiro lugar, seguindo o raciocínio de Habermas, que todas as culturas têm a pretensão de uma justificação objetiva e universal de seus valores e de suas práticas – posição que legitima a afirmação de que, embora seus conteúdos axiológicos sejam localizados histórico-culturalmente, sua estrutura de justificação possui similaridade às estruturas de justificação de outras formas de vida. Por outro lado, *nem todas as culturas alcançam uma justificação universalista de seus valores*, posto que sua estrutura de fundamentação não possui aquelas qualidades formais que Habermas percebe enquanto fazendo parte da cultura europeia moderna. Assim, em segundo lugar, se todas as – ou uma grande parte das – formas de vida aspiram à universalidade de seus valores e de suas práticas, então é possível avaliar-se, a partir de um padrão normativo objetivo, se efetivamente seus valores são ou não são universais, o que permitiria, inclusive, a crítica e o enquadramento prático de valores e de práticas corriqueiras que não são universalistas (embora se afirmem universalistas).

Com isso, em terceiro lugar, o universalismo epistemológico-moral passa a constituir-se como paradigma normativo que serviria tanto para a orientação das culturas particulares no que tange à fundamentação dos valores e das práticas quanto para a avaliação e para o enquadramento dessas mesmas culturas particulares, para a avaliação do seu grau de maturidade (que tem a ver diretamente com a sua capacidade de justificação

universal, de racionalização dos valores). Habermas parte do pressuposto de que não apenas é possível a cada cultura particular fundamentar seus valores de modo universalista ou justificar-se, quando convocada a isso, de modo universalista, mas também, conforme comentado acima, de que o critério fundamental para a avaliação da maturidade de uma cultura consiste no ponto de vista cognitivo, na sua capacidade de justificar-se objetiva e universalmente acerca de seus valores e de suas práticas. A racionalização discursiva dos valores e das práticas – algo que a modernidade europeia tem como sua base societal, como o núcleo de sua estrutura de consciência vital – é colocada por Habermas como a base seja da fundamentação dos valores, seja da mensuração do grau de maturidade sociocultural e de evolução histórica para a avaliação das formas de vida localizadas histórico-culturalmente.

Note-se que toda a construção realizada por Habermas em relação ao universalismo epistemológico-moral levou-o a colocar a modernidade europeia, com suas estruturas de consciência descentradas, como modelo normativo que serviria como paradigma crítico-integrativo com abrangência universalista. A cultura europeia moderna (enquanto idealização feita por Habermas), por causa da secularização das instituições e da afirmação de uma noção forte de subjetividade, teria efetivamente garantido que a fundamentação universalista dos valores e das práticas pudesse ser alcançada por meio da racionalização comunicativa desses mesmos valores e práticas, e não mais sob a escora das fundamentações mítico-tradicionais ou metafísico-teológicas. Estas permaneceriam contextuais, incapazes de racionalização e, assim, incapazes de justificação universalista; aquela, ao contrário, na medida em que instaura o procedimentalismo e o formalismo como base dos processos de justificação, alcançaria estruturas de consciência capazes de gerar condutas de vida racionalizadas e, assim, universalistas, não-egocêntricas e não-etnocêntricas.

Desse modo, o universalismo epistemológico-moral é afirmado como o guarda-chuva normativo do particularismo, o que, conforme penso, também equivale ao fato de que a Europa (ou esse horizonte normativo representado pela modernidade cultural europeia), na medida em que o universalismo epistemológico-moral é seu núcleo teórico-cultural básico, passa a constituir-se como paradigma crítico e ajuizador – mas também como salvaguarda – dos contextos mítico-tradicionais e metafísico-teológicos. Em primeiro lugar, o universalismo epistemológico-moral, reconstruído com base na idealização da modernidade cultural europeia, é o

critério normativo para a avaliação e para o enquadramento dos valores e das práticas das culturas particulares, não apenas da própria modernidade europeia, mas, inclusive, *mais além da própria modernidade* - a modernidade como juiz (ainda que um juiz benevolente!) de todos os contextos não-modernos. O universalismo epistemológico-moral também é salvaguarda dos contextos particulares na medida em que, como guarda-chuva normativo que os recobre, que os reúne (sem os anular, como acredita Habermas), permite a proteção e a promoção deles, impedindo sua violação pura e simplesmente, sempre que intervenções desde fora não estiverem justificadas com base no próprio universalismo epistemológico-moral, ou sempre que os valores da própria cultura em questão violem exigências de justificação universais e mesmo princípios epistemológico-morais com validade universal (democracia e direitos humanos).

Com isso, em segundo lugar, chegamos ao fato de que, conforme penso, *há uma lógica de assimilação* que marca a relação da modernidade com o não-moderno, com tudo aquilo que ainda está fora dela. Essa lógica da assimilação diz respeito ao fato de que o universalismo epistemológico-moral é alçado ao *status* de guarda-chuva normativo dos contextos histórico-culturais em sua particularidade, assim como a cultura europeia moderna, com sua descentração, é alçada a critério histórico-evolutivo a ser alcançado em termos de desenvolvimento das visões de mundo mítico-tradicionais, bem como modelo societal que oferece critérios mínimos a um projeto de integração cosmopolita. Importante, em tudo isso, é esse princípio teórico-cultural que a modernidade europeia afirma como sua base, como seu cerne em termos de autocompreensão normativa, isto é, o universalismo epistemológico-moral. Aqui, é a racionalização das normas e das práticas que não apenas mostra a consistência e o grau de maturação das culturas particulares, mas também que se constitui no caminho para sua evolução interna e, conseqüentemente, para sua maturação como organização societal.

De fato, este último aspecto é chave, no pensamento de Habermas, para definir o futuro da modernidade tanto como paradigma normativo de caráter universalista quanto como modelo sociocultural de um projeto integrativo: é possível ajuizar criticamente e enquadrar praticamente cada cultura particular a partir da racionalização discursiva de seus valores e de suas práticas, ou seja, a partir da utilização do universalismo epistemológico-moral como ponto de prova do grau de descentração e de formalismo possibilitado por cada cultura particular. Lembre-se que cada

cultura possui estrutura de justificação que aspira à universalidade; lembre-se também que somente a cultura europeia moderna, por causa de suas estruturas de consciência descentradas e formalistas, baseadas na secularização das instituições e na afirmação de uma noção forte de subjetividade, conseguiu efetivamente instaurar um modelo de fundamentação procedimental, formalista e, assim, com cunho universalista, exatamente porque esse modelo é gerado a partir de estruturas de consciência não-egocêntricas e não-etnocêntricas, aonde o único caminho para a fundamentação é exatamente a racionalização comunicativa dos valores e das práticas. É aqui que a cultura europeia moderna seria superior às visões de mundo mítico-tradicionais e metafísico-teológicas, na medida em que seria racional e racionalizável, além de, com isso, permitir a formação de uma consciência moral descentrada, reflexiva, possibilitadora dessa postura individual não-egocêntrica e dessa postura sociocultural não-etnocêntrica.

Isso daria legitimidade à própria modernidade no que tange, por um lado, a servir como padrão normativo para a avaliação crítica dos contextos particulares, mostrando, avaliando se passam ou não no teste da racionalização de sua estrutura interna e, assim, se são ou não são universalistas, se são válidos ou não como modelo epistemológico-moral e sociocultural; por outro lado, isso daria legitimidade à modernidade enquanto modelo sociocultural que ofereceria pelo menos princípios universalistas mínimos (democracia e direitos humanos como herdeiros da modernidade, no entender de Habermas) para a orientação e a realização de um projeto integrativo em nível cosmopolita. Mas é esta romantização do racionalismo, por Habermas, calcada em sua cegueira histórico-sociológica no que tange à compreensão normativa de modernidade, que reforça seja a lógica da assimilação do não-moderno, do que ainda está fora do horizonte da modernidade, seja sua deslegitimação (como não-racional, não-universalista, fundamentalista) e substituição por parte do quadro epistemológico-moral e político-cultural fornecido pela própria modernidade.

### **Direitos humanos como crítica à modernidade**

Assimilação e negação, portanto, também podem ser afirmadas como fazendo parte da lógica da modernidade europeia, contrariamente ao que Habermas enfatiza, isto é, de que esse modelo normativo fornecido pela modernidade europeia, caracterizado pela cultura descentrada e pelo universalismo epistemológico-moral, tem condições de proteger e de

fomentar as diferenças, na medida em que é sensível a elas. Conforme estou refletindo ao longo deste texto, tanto a cultura descentrada quanto o universalismo epistemológico-moral modernos, na medida em que colocam a racionalização discursiva como a base de sua dinâmica, implicam na assimilação direta dos contextos histórico-culturais particulares e em sua deslegitimação no que tange à capacidade de gerarem uma prática de vida racional e uma consciência moral pós-convencional (como se houvesse somente estes tipos de vida e de consciência moral! Como se fossem os únicos modelos ou os modelos por excelência!). Não por acaso, as visões mítico-tradicionais de mundo, as posições metafísico-teológicas e, por fim, as concepções *fundamentalistas* (vistas assim desde a modernidade) representam o alvo direto da modernidade, sendo atacadas com base nessa pressuposição de sua incapacidade de passar no crivo do teste de universalização fornecido e exigido pela visão moderna de mundo.

Primeiramente, a lógica da assimilação acontece no momento em que o universalismo epistemológico-moral é colocado como o guarda-chuva normativo dos contextos histórico-culturais particulares, seja como paradigma crítico e ajuizador deles, seja como base normativa orientadora do próprio movimento interno ao contexto histórico-cultural em questão. Assim, os contextos histórico-culturais particulares são enquadrados desde fora, *desde a modernidade*, de modo a serem dissecados em sua estrutura interna, no sentido de se avaliar até que ponto geram uma consciência moral pós-convencional ou universalista e, portanto, até que ponto possuem uma cultura e estruturas de consciência maduras. Tudo isso, conforme citado acima, com base na pressuposição de que a estrutura da fundamentação é similar entre todas as culturas e visões de mundo, já que todas elas aspiram à objetividade de seus valores. Ora, na medida em que a estrutura da fundamentação é similar entre todas as culturas, então a racionalização discursiva pode servir como critério crítico-normativo para se perceber quais valores e práticas de uma dada cultura são efetivamente universalistas e, em última instância, em que medida a própria cultura em questão gera essa consciência moral pós-convencional ou universalista que a modernidade europeia assume como seu princípio mais básico. Como o próprio Habermas salienta, a consciência moral pós-convencional ou universalista (formalista, procedimentalista e universalista) é essa base crítico-normativa pelo fato de representar, por assim dizer, o ápice de um processo histórico-evolutivo que foi alcançado pela Europa moderna – o que explica a sua escolha da modernidade europeia como modelo crítico-

normativo, como paradigma epistemológico-moral universalista e como modelo de cultura descentrada.

Ora, essa *lógica da assimilação*, própria da postura da modernidade europeia em relação aos horizontes mítico-tradicionais, metafísico-teológicos e fundamentalistas, *leva a uma lógica da deslegitimação* desses mesmos contextos histórico-culturais particulares, exatamente pela sua incapacidade em gerar uma consciência moral pós-convencional ou universalista. O teste da racionalização discursiva, colocado como a base da fundamentação pela modernidade, já é motivo suficiente para uma anulação da legitimidade de outros tipos de fundamentação que não aquela representada pelo procedimentalismo, pelo formalismo e pelo universalismo. Trata-se de uma anulação exatamente pelo fato de que o universalismo epistemológico-moral somente surge com efetividade a partir desse mesmo procedimentalismo e formalismo – inclusive, no entender de Habermas, somente eles, em um contexto pós-metafísico, teriam condições de garantir a fundamentação epistemológico-moral universalista, e não as posições mítico-tradicionais, metafísico-teológicas e fundamentalistas. A deslegitimação ocorre tanto nesse aspecto de afirmação, por parte da modernidade, da incapacidade das concepções histórico-culturais particulares em garantir universalidade (justificação e fundamentação objetiva) às suas práticas e aos seus valores quanto no que diz respeito ao fato de que essa mesma universalização exige exatamente uma postura descentrada e formalista em relação às práticas e aos valores, se se quiser garantir fundamentação objetiva a eles. Quer dizer, neste segundo ponto: é necessário abstrair dos conteúdos, é necessário se pensar para além do próprio horizonte de onde se emerge, em uma postura não-egocêntrica e não-etnocêntrica, como a modernidade europeia nos ensina e como ela faz! Isso é verdadeiramente impressionante, na medida em que se nega a base de vida das posições histórico-culturais contextuais em favor exatamente do *ethos* moderno, superior por causa dessa sua suposta capacidade de gerar posturas axiológicas formalistas (o que não considero verdadeiro, diga-se de passagem). Isso leva Habermas a afirmar que, quanto mais universalistas, mais maduras as culturas são; quanto mais universalistas, mais racionais elas são. Ou seja, em tudo esse modelo idealizado de modernidade europeia legitima a própria modernidade europeia, em um movimento correlato em que assimila e deslegitima as visões de mundo mítico-tradicionais, metafísico-teológicas e fundamentalistas, isto é, as visões de mundo histórico-culturais e contextualizadas.

Direitos humanos e democracia, enquanto frutos da modernidade europeia, carregam essa dupla característica que é própria da velha Europa: estão baseados em um paradigma epistemológico-moral universalista como condição da crítica e do enquadramento prático; e se escoram em um – e também fomentam um – modelo sociocultural e civilizacional que é a base de um projeto integrativo cosmopolita, posto que democracia e direitos humanos representam *um paradigma crítico-normativo e um conteúdo prático* (que estão em confronto direto com formas mítico-tradicionais, metafísico-teológicos e fundamentalistas de legitimação axiológica e de integração sociocultural). Por isso, direitos humanos e democracia carregam, inclusive, o fato de que há de se assumir a modernidade como fundamento normativo das instituições que têm por função aujizar e intervir em contextos práticos para a proteção ou a realização dos direitos humanos e da democracia, para não se falar no fato de que estas intervenções são, na verdade, a *imposição forçada da modernização ocidental* aos contextos não-modernos, não-ocidentais. Mas isso é demasiado para essa mesma modernidade europeia. É demasiado pelo fato de que a modernidade é e se coloca como o alfa e o ômega seja da crítica, seja da integração prática. É demasiado porque a modernidade, elevada à categoria de modelo crítico-normativo e sociocultural, passa a assumir o papel de juiz e de guia com base exatamente no universalismo epistemológico-moral e na cultura descentrada que ela afirma como cerne de sua autocompreensão normativa e de sua evolução sociocultural.

Direitos humanos e mesmo democracia não implicam apenas na salvaguarda da integridade dos contextos, mas também, e principalmente, no meu entender, na possibilidade de se ajuizá-los criticamente e de se enquadrá-los desde fora. E isso significa a legitimação de instituições dotadas de valores modernos que assumem a tarefa de levar a lógica da modernidade (assimilação e deslegitimação dos contextos particulares) para além de si mesma, tornando-a totalizante. Com efeito, este início de século XXI tem mostrado de maneira clara e aterrorizante a autonomização da modernidade em relação a qualquer forma de controle e de crítica internos (na verdade, a crítica interna à modernidade, como é o caso de Habermas, leva à legitimação do modelo normativo de modernidade que venho refletindo aqui, de modo a, tornando-o *reflexivo*, garantir sua continuidade enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e projeto sociocultural integrativo em nível cosmopolita, sob a forma de democracia e direitos humanos). Ou seja, o processo de colonização cultural e de

globalização econômica, calcados no conteúdo normativo da modernidade e servindo-se de instituições político-militares ligadas ao horizonte euronorcêntrico como ponta-de-lança para o enquadramento e a intervenção dos contextos práticos, assumiu uma postura claramente totalizante, no sentido de que precisa assimilar todos os contextos histórico-culturais particulares, como forma de, segundo seu discurso colonialista, garantir uma sociabilidade e uma integração social, política, cultural e econômica equitativas. Nessa realidade, portanto, em seguindo o discurso moderno (que se auto-legitima), não é a modernidade que se constitui como problema, dada sua tendência totalizante, mas sim os próprios contextos histórico-culturais particulares em sua incapacidade de alcançarem uma fundamentação epistemológico-moral universalista e uma cultura descentrada. Na autocompreensão normativa da modernidade, é o não-moderno que, enquanto negador da modernidade, constitui-se no verdadeiro problema, ao passo que a modernidade, tornada reflexiva, seria a solução e poderia implantar praticamente esta solução.

A modernidade tornou-se um processo totalizante, que precisa alcançar, como condição de sua legitimidade teórico-prática, enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e enquanto modelo sociocultural de um projeto integrativo cosmopolita, todos os horizontes não-modernos, assimilando-os e deslegitimando-os, enfraquecendo-os enquanto visões de mundo e organizações sociais dotadas de uma autonomia e lógica próprias. Armada do universalismo epistemológico-moral, a modernidade avança sem qualquer freio, exatamente pelo fato de que convencionou-se ingenuamente a validar o universalismo epistemológico-moral como o guarda-chuva normativo das particularidades histórico-culturais. Nesse sentido, a visão teórico-cultural dominante, ligada ao horizonte euronorcêntrico, acredita que o universalismo epistemológico-moral protege, fomenta e integra as diferenças, o que não é o caso. Enfim, a modernidade europeia, enquanto modelo normativo, tornou-se o paradigma epistemológico-moral e o modelo sociocultural basilar para pensar-se o mundo contemporâneo, sem qualquer consideração mais séria para o perigo representado por essa inflada autocompreensão da modernidade europeia em relação a si mesma.

A história dos direitos humanos mostra as próprias contradições ínsitas à modernização e pode definir o sentido e o futuro dos direitos humanos em particular e da modernização de um modo geral. Mas essa história não legitima nem a formulação de uma autocompreensão

normativa da modernidade que a coloque como paradigma epistemológico-moral universalista e modelo de cultura descentrada, nem a prossecução da modernidade como projeto integrativo cosmopolita. Nesse sentido, acredito que a tarefa por excelência dos filhos da modernidade consiste em utilizar a democracia e os direitos humanos em particular, da mesma forma como o universalismo epistemológico-moral de um modo geral, enquanto crítica interna à própria modernidade, de modo a refrear correlatamente seu intento crítico-normativo de alcance universalista e sua prossecução cosmopolita enquanto projeto integrativo em nível sociocultural. Com efeito, esta é a única tarefa digna e sensata em relação à modernidade, na medida em que se constata que sua tendência totalizante, que a transforma em baluarte da colonização cultural e da globalização econômica, reside exatamente na autocompreensão normativa idealizada por parte da modernidade europeia em relação a si mesma: como paradigma epistemológico-moral universalista e como cultura descentrada, o que lhe transformaria em uma visão de mundo racional exemplar, etapa histórico-evolutiva superior a ser alcançada por todos, mas também com legitimidade para orientar a evolução de todos os contextos histórico-culturais, responsabilizando-se por esta evolução e por estes contextos.

Isso a leva a uma postura de autolegitimação que somente se sustenta se enfrentar diretamente e deslegitimar as visões mítico-tradicionais, metafísico-teológicas e fundamentalistas de mundo como incapazes de universalização, de descentração e de racionalização, como incapazes, portanto, de um projeto integrativo em nível cosmopolita, como se fosse exatamente um paradigma epistemológico-moral universalista e um projeto integrativo em nível cosmopolita os pontos de prova da validade e da maturidade de quaisquer visões de mundo. Ora, nada mais falso do que essa suposição da Europa moderna. É por isso que os projetos cosmopolitas realizados pela modernidade e nela fundados basicamente tiveram um apelo normativo e ético-político ligado ao universalismo e à razão, à democracia e aos direitos, ou seja, ligados à prossecução dos ideais modernos em nível cosmopolita, que se constituiriam em guarda-chuva normativo das particularidades, das alteridades (cf.: BHABBA, 1998; MIGNOLO, 2007; HUNT, 2009; SPIVAK, 2010).

Desse modo, como conclusão, aquilo que a modernidade europeia julga ser sua maior virtude, a saber, sua autocompreensão normativa calcada no universalismo epistemológico-moral e na cultura descentrada e racionalizada que lhe é própria, desvenda-se, explicita-se como seu pior

problema, pois que, primeiramente, leva à deslegitimação dos contextos histórico-culturais particulares, das visões mítico-tradicionais, metafísico-teológicas e fundamentalistas de mundo, bem como, em segundo lugar, a uma postura totalizante dessa mesma modernidade europeia frente àqueles contextos histórico-culturais particulares, que passam não apenas a ser mensurados criticamente e enquadrados pela modernidade europeia, *mas também guiados praticamente*. A modernidade assume, com isso, correlatamente uma lógica de assimilação dos contextos histórico-culturais particulares, na medida em que, como disse acima, o universalismo epistemológico-moral é colocado como o guarda-chuva normativo das particularidades, e uma lógica de deslegitimação desses mesmos contextos histórico-culturais particulares, posto que, em o universalismo moral, a descentração cultural e a racionalização da fundamentação sendo colocados como a base crítico-normativo paradigmática, a modernidade assume os papéis de juiz e de guia, ao passo que os contextos mítico-tradicionais, incapazes de universalização, de descentração e de racionalização, são simplesmente tachados de irracionais, primitivos, não-modernos (e isso em um sentido fundamentalmente negativo). Ora, é por isso que a modernidade, enquanto tendência totalizante, está fora de controle, posto que precisa incessantemente integrar por meio da deslegitimação tudo o que ainda não é moderno, tudo que está fora da modernidade. É aqui, portanto, que uma crítica interna radical e uma contraposição à modernidade mostram a sua (da crítica e da contraposição) atualidade e a sua (da crítica e da contraposição) premência como a tarefa por excelência aos herdeiros dessa mesma modernidade europeia.

### Referências bibliográficas

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

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

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

HABERMAS, J. *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, 2012.

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

\_\_\_\_\_. *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, 2003.

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

\_\_\_\_\_. *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.

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

\_\_\_\_\_. *Reificación: Un Estudio en la Teoría del Reconocimiento*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007a.

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

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

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

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

Email: leno\_danner@yahoo.com.br

Recebido: 05/2015

Aprovado: 07/2015