

# **PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO, MODERNIDADE E UNIVERSALISMO: OU SOBRE O FIM DA MODERNIDADE COMO PROJETO NORMATIVO UNIVERSALISTA**

*Leno Francisco Danner*

Universidade Federal de Rondônia

**Resumo:** procuro defender, por meio da reconstrução do núcleo normativo da compreensão habermasiana sobre pensamento pós-metafísico, que objetiva retomar o projeto moderno de fundamentação epistemológico-moral universalista, dando-lhe uma versão contemporânea, que, ao contrário do que propõe Habermas, não é possível sustentar uma forma pós-metafísica de fundamentação epistemológico-moral universalista, posto que isso gera um triplo problema: uma idealização normativa da modernidade europeia enquanto possibilitando, devido à sua cultura descentrada, o universalismo epistemológico-moral; a colocação das estruturas de consciência da cultura europeia moderna, idealizada, como paradigma crítico-ajuzador de todos os contextos histórico-culturais particulares; e a afirmação de que a cultura descentrada da Europa moderna é o ápice de um processo histórico-evolutivo do gênero humano, quando comparada às visões mítico-tradicionais. Defenderei, a partir disso, que a tarefa propositiva por excelência para quem retoma um ideal normativo de modernidade cultural europeia consiste não em sua defesa e prossecução como paradigma epistemológico-moral universalista, mas sim em sua auto-limitação desde dentro, como uma forma de radical crítica à própria modernidade, de modo a refrear sua tendência totalizante e assimilacionista.

**Palavras-Chave:** Pensamento Pós-Metafísico, Modernidade, Fundamentação, Universalismo.

**Abstract:** in this paper, by the reconstruction of the habermasian normative core of the post-metaphysical thinking, that aims at renewal the modern project of an epistemological-moral foundation, giving it a contemporary version, I will defend that, contrary to what Habermas proposes, it is not possible to sustain a post-metaphysical way of universalist epistemological-moral foundation, since, as the aforementioned author does, this implies a threefold problem: a normative idealization of European modernity as enabling, due to its decentralized culture, the epistemological-moral universalism; the placement of the idealized modern Europe's structures of consciousness as critical-guiding paradigm of all particular historical-cultural

contexts; and the affirmation of the superiority of modern Europe's decentered culture as the apogee of a historical-evolutionary process of mankind, when it is compared to mythical-traditional worldviews. I argue that the basic task for who uses a normative model of European cultural modernity is not its defense and prosecution as a universalist epistemological-moral paradigm, but its self-contention from inside, as a kind of radical critic against modernity itself, in order to restrain modernity's totalizing and assimilationist tendency.

**Keywords:** Post-Metaphysical Thinking, Modernity, Foundation, Universalism.

### **Considerações iniciais**

Neste artigo, quero defender a falência do projeto filosófico da modernidade formulado por Habermas, recusando seu intento universalista e limitando-o ao horizonte normativo-cultural da própria modernidade, como base de uma radical crítica interna a ela. Habermas acredita que a reconstrução de um modelo normativo da modernidade cultural europeia, a partir do paradigma da linguagem ou da racionalidade comunicativa, poderia, fazendo jus ao contexto pós-metafísico contemporâneo, resgatar o universalismo epistemológico-moral seja como paradigma crítico-ajuizador dos contextos histórico-culturais particulares (evitando o ceticismo e o relativismo morais), seja como modelo sociocultural e ético-político para um projeto integrativo cosmopolita. Com isso, contra os pós-modernos (defensores do relativismo epistemológico-moral, em seguindo a argumentação de Habermas), o universalismo estaria a salvo como paradigma crítico-ajuizador e como projeto integrativo cosmopolita; e, contra o conservadorismo político-cultural (defensores do dogmatismo, na argumentação de Habermas), a alta reflexividade teórico-prática e sócio-individual própria da modernidade (secularização das instituições, subjetividade reflexiva, justificação pública como critério da validade axiológica, consciência moral descentrada, etc.) permitiria a crítica e a emancipação, sem o apelo aos fundamentos mítico-tradicionais e metafísico-teológicos defendidos por esse mesmo conservadorismo político-cultural (cf.: Habermas, 1990, p.07, e p.22-41; 1991, p.32, e p.166; 1993, p.104; Dubiel, 1993, p.02).

Argumento que, para poder se apropriar desse modelo idealizado e normativo de modernidade cultural europeia, Habermas tem de pagar o preço correlato e imbricado de colocar o universalismo epistemológico-moral como critério crítico-ajuizador dos contextos particulares, como a única forma de se garantir uma concepção objetiva de normatividade que permita a crítica e o enquadramento teórico-prático. Concomitantemente, ele tem de pressupor que exista uma estrutura de justificação similar às culturas entre si, não obstante a

diferença de seus conteúdos, o que permitiria a possibilidade de se analisá-las, de se mensurá-las e, no caso, de se enquadrá-las exatamente a partir daquele modelo normativo oferecido pelo universalismo epistemológico-moral moderno. Com isso, a racionalização cultural seria a base para a avaliação, a mensuração e o enquadramento das culturas particulares, o que colocaria a modernidade cultural europeia tanto como modelo paradigmático quanto como ápice de um processo histórico-evolutivo maduro (que chegou à maturação desse processo de racionalização cultural), a ser alcançado pelas outras formas culturais não-modernas (e como critério crítico-ajuizador delas). Ou seja, para salvar um projeto filosófico-sociológico de modernidade, Habermas tem de afirmar a superioridade teórico-prática da cultura europeia moderna, que se torna o critério normativo da crítica e da emancipação, base para o universalismo epistemológico-moral que está no cerne da retomada e da reformulação habermasiana do projeto filosófico da modernidade.

A partir disso, defenderei que ainda há uma tarefa à modernidade cultural europeia em sua pretensão à universalidade, a saber, a de utilizar o universalismo epistemológico-moral como uma forma de crítica interna a si mesma em sua tendência totalizante e assimilacionista, que a levaria a refrear e, ao cabo, eliminar sua tendência à universalização, isto é, à racionalização das normas e das práticas seja dentro de si mesma, seja para além de si mesma. Ora, o grave problema próprio à modernidade europeia, que Habermas não percebe, consiste na colocação da racionalização cultural como o cerne da avaliação *crítica* e do enquadramento prático de todas as culturas, o que significa que a modernidade é colocada como paradigma epistemológico-moral de si mesma e para além de si mesma, de modo a abarcar também o não-moderno, considerado estruturalmente inferior à modernidade por causa de sua incapacidade de racionalização interna dos valores e das práticas (racionalização como critério normativo e padrão crítico avaliativo por excelência de uma forma madura e universalista de consciência moral e de organização sociocultural). Por outras palavras, se ainda há um futuro à modernidade, este consiste na crítica radical ao universalismo epistemológico-moral com sua tendência incessante e totalizante à racionalização. Praticamente, isso equivaleria à contraposição à racionalização epistemológica, à colonização cultural e à globalização econômica realizadas desde o horizonte euronorocêntrico e com base nele.

### **Pensamento pós-metafísico, modernidade e universalismo: o projeto habermasiano**

Ao oferecer um contraponto ao pós-modernismo e ao conservadorismo político-cultural, a retomada e a renovação do projeto filosófico da modernidade

com base na racionalidade comunicativa (ou substituição do paradigma do sujeito pelo paradigma da racionalidade comunicativa) permite a Habermas, na medida em que ele reconstrói um núcleo normativo dessa mesma modernidade, a afirmação do universalismo epistemológico-moral moderno adequado às condições teórico-práticas do mundo contemporâneo, mormente o pluralismo religioso-cultural, o individualismo dos estilos de vida e o ceticismo em relação às fundamentações epistemológico-morais universalistas (pensamento pós-metafísico). Mas o que a modernidade, interpretada a partir do paradigma da linguagem, pode possibilitar em termos de retomada do universalismo epistemológico-moral enquanto projeto filosófico que é o cerne dessa mesma modernidade, de cunho crítico-emancipatório? Note-se que, consoante Habermas, trata-se da retomada de uma *noção idealizada ou normativa de modernidade cultural europeia* (cf.: Habermas, 2012a, p.355, e p.383). Com efeito, a modernidade cultural europeia, interpretada a partir do paradigma da linguagem, permite a Habermas sustentar o projeto universalista como contraposição ao pós-modernismo e ao conservadorismo político-cultural. Portanto, é central o lugar da modernidade cultural europeia na teoria da modernidade de Habermas, na medida em que ela permite, enquanto idealização ou modelo normativo, a emergência de uma consciência moral universalista, que o referido pensador coloca como base da crítica e da emancipação no contexto pós-metafísico contemporâneo.

Na Europa moderna, o processo de desencantamento do mundo ou de racionalização das imagens mítico-tradicionais e metafísico-teológicas de mundo levou à formação de uma cultura descentrada, na qual a separação entre natureza ou mundo objetivo, cultura ou sociedade e subjetividade ou individualidade dá a tônica tanto dos interdependentes processos de socialização e de subjetivação quanto da própria fundamentação das normas e das práticas individual e coletivamente vinculantes. Ao passo que, nas sociedades mítico-tradicionais, estas três esferas estariam ferreamente interligadas, impossibilitando, inclusive, o florescimento de uma noção consistente de subjetividade reflexiva (e mesmo o processo de secularização da cultura e das instituições), a emergência da modernidade cultural europeia permitiu correlatamente a consolidação do fenômeno da secularização das instituições e do poder, o surgimento de uma noção forte de subjetividade reflexiva e, assim, a formação de uma consciência moral universalista. Na modernidade cultural europeia, portanto, a separação entre natureza, cultura e individualidade modificou a fundamentação das normas e das práticas, em relação às sociedades mítico-tradicionais, marcadas, como disse acima, pela férrea imbricação entre natureza, cultura e subjetividade. Nestas, com a naturalização da sociedade, não haveria mobilidade social, posto que não existiriam nem um poder percebido como profano, passível de erro e, assim,

exigente de legitimação justificada e vinculante socialmente, e nem uma noção de subjetividade reflexiva que dinamizasse o processo de evolução social e, assim, de fundamentação dos valores e das práticas. Nesse sentido, a fundamentação dos valores e das práticas, nas sociedades mítico-tradicionais, acontece por meio do apelo à autoridade inquestionada e ao poder absoluto das tradições, dos mitos, da magia, que se tornam a base de legitimação de toda a evolução social (cf.: Habermas, 2012a, p.97-100).

Na modernidade cultural europeia, por causa do fenômeno correlato da secularização das instituições e da consolidação de uma noção forte de subjetividade, o poder institucional tradicional e as posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas perdem a capacidade de legitimarem os processos de socialização-subjetivação e, com isso, a validade das normas e das práticas vinculantes individual e socialmente já não pode mais ser escorada no caráter inquestionado dessas mesmas tradições. A modernidade cultural europeia, com isso, instaura o processo de racionalização das normas e das práticas como o fundamento da validade dessas mesmas normas e práticas – como substituto das posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas. Daqui devém a afirmação, feita por Habermas, de que há uma *ligação umbilical entre modernidade e racionalidade* (cf.: Habermas, 2002a, p.08; 2003a, p.25; Catroga, 2006, p.15-34). Ora, mas o que significa dizer-se que a modernidade cultural europeia é racional, que ela é intrinsecamente ligada à racionalidade? Significa dizer-se que, na dinâmica da modernidade cultural europeia, as normas e as práticas somente são válidas se submeterem-se ao teste da discussão e da crítica públicas, realizadas em igualdade de condições entre os indivíduos e grupos sociais, o que implica em afirmar que somente os argumentos que alcançam universalidade são efetivamente válidos no que tange a garantir a legitimidade dos valores e das práticas.

Nesse sentido, a modernidade cultural europeia seria marcada por estruturas de consciência descentradas, isto é, por uma configuração moral-cultural que, no processo de legitimação das normas e das práticas, leva a que os indivíduos e os grupos sociais tenham de lançar mão de argumentos universalistas, que possam tanto passar no crivo da crítica pública quanto, com isso, ganhar o assentimento dos outros indivíduos e grupos, em uma postura não-egocêntrica e, em última instância, não-etnocêntrica em que eles são levados, no processo de justificação e como condição para ela, a colocarem-se uns no lugar dos outros. Essa é, no entender de Habermas, a maior preciosidade da modernidade cultural europeia: sua cultura descentrada, que leva à realização de processos de socialização e de subjetivação não-egocêntricos e não-etnocêntricos, cuja única base é a racionalização discursiva do melhor argumento. Não é mero acaso que Habermas utilize o termo *linguistificação do sagrado* para, correlatamente aos termos weberianos *desencantamento do mundo* e

*racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo*, defender que, na modernidade cultural europeia, é exatamente a razão comunicativa ou a racionalização comunicativo-cultural que passa a ser o cerne seja da integração sociocultural, seja da fundamentação das normas e das práticas (cf.: Habermas, 2012a, p.587-588, e p.683; 2012b, p.145, p.195-196, e p.525; 2003b, 331; Honneth, 2003, p.211-213).

E o que isso tem a ver com o conceito de pensamento pós-metafísico? Note-se que o tipo de fundamentação epistemológico-moral universalista fornecido por essa versão idealizada da modernidade cultural europeia, na medida em que se contrapõe aos horizontes mítico-tradicionais e metafísico-teológicos, foca no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade como bases para se alcançar o universalismo, e não mais na objetividade do conteúdo, como o fazem os horizontes mítico-tradicional e metafísico-teológico. Assim, a filosofia, no momento em que procura reconstruir esse modelo normativo de modernidade, insiste em que a fundamentação epistemológico-moral universalista, no mundo pós-metafísico contemporâneo, deve focar no método, na estrutura da fundamentação, muito mais do que no próprio conteúdo da fundamentação, que segue sendo o resultado de uma interação espontânea (e não naturalizada ou dogmática) que os próprios participantes do processo intersubjetivo de fundamentação devem realizar. Desse modo, a modernidade cultural europeia, devido à sua cultura descentrada, oferece o método (procedimentalismo, formalismo, imparcialidade e universalismo) capaz de garantir validade universal às normas e às práticas, exatamente porque possui essa base cultural descentrada que coloca a racionalização discursiva como o *único* caminho para a fundamentação epistemológico-moral, abandonando as fundamentações essencialistas e naturalizadas. Neste mundo pós-metafísico contemporâneo, o universalismo é viabilizado pela retomada do procedimentalismo, do formalismo e da noção de imparcialidade, próprios da modernidade cultural europeia, instauradores da racionalidade comunicativa, conforme eu disse acima, como o cerne da fundamentação – pelo menos é este núcleo normativo que Habermas retira de sua reconstrução filosófico-sociológica da modernidade cultural europeia (cf.: Habermas, 2012a, p.142; 2002b, p.19-22; 2004, p.08-20; Honneth, 2007, p.61-65; Forst, 2010, p.210-211).

### **O fim do universalismo e o futuro da modernidade**

Entretanto, no meu entender, há muitos pressupostos implícitos a essa reconstrução normativa da modernidade cultural europeia que ensombrecem o entusiasmo com que Habermas a retoma como base de seu projeto filosófico-sociológico da modernidade. Em particular, dois aspectos não apenas

deslegitimam sua noção idealizada e normativa de modernidade europeia, mas também põem em xeque a própria viabilidade de um paradigma epistemológico-moral universalista e de um projeto integrativo em nível cosmopolita baseados exatamente naquela noção normativa de modernidade europeia. São eles: (a) a colocação do universalismo epistemológico-moral como paradigma crítico-ajuizador dos contextos histórico-culturais particulares, o que implica em que todas as culturas, ainda que possuindo conteúdos axiológicos diferentes, próprios a cada contexto histórico-cultural particular, possuem *uma estrutura de justificação similar*, já que toda cultura busca a objetividade e mesmo a universalidade de seus valores, dando razão a um paradigma epistemológico-moral universalista corretamente entendido; e (b) a colocação da cultura europeia moderna, por causa de sua descentração, como o ápice de um estágio histórico-evolutivo superior ao gênero humano, o que, por sua vez, pressupõe que a racionalização cultural seja a chave para a avaliação, a crítica e o enquadramento das culturas particulares, a partir do modelo de estruturas de consciência descentradas fornecido pela modernidade cultural europeia. Quero, no que se segue, mostrar que estes dois pontos da teoria da modernidade de Habermas são tão problemáticos que inviabilizam totalmente a formulação tanto de um paradigma epistemológico-moral universalista, crítico e ajuizador dos contextos histórico-culturais particulares, quanto de um projeto integrativo cosmopolita calcado na modernidade cultural europeia. Isso também significa, conforme defenderei nas considerações finais, que a tarefa da modernidade passa a tornar-se mais módica (mas não menos importante), a saber, a realização de uma radical crítica interna a si mesma, no intuito de eliminar sua tendência ao universalismo por meio da racionalização, que atualmente está descontrolada e pondo em perigo e mesmo destruindo a integridade das formas de vida não-modernas (e as formas de vida modernas também).

Habermas, portanto, conforme citado no parágrafo anterior, dá duas justificativas básicas para a viabilidade do paradigma epistemológico-moral universalista em um contexto pós-metafísico marcado pelo pluralismo religioso-cultural, pelo individualismo dos estilos de vida e pelo ceticismo (e relativismo) em relação às fundamentações universalistas. A primeira delas diz respeito exatamente ao fato de que todas as culturas, não obstante sua contextualização histórica particular e sua dinâmica autorreferencial no que tange à sua própria evolução, legitimam a validade dos códigos morais e das práticas cotidianas com base na pretensão de objetividade rigorosa e de universalidade ínsita a eles. Ou seja, *todas as culturas*, no entender de Habermas, afirmam seus valores como tão objetivos ao ponto de sustentarem uma pretensão de universalidade forte, em particular dentro de seu próprio contexto, mas mesmo fora dele, frente a outros contextos. Nesse sentido, cada cultura evolui tendo como base de seus processos

de socialização e de subjetivação, imbricados, a objetividade dos valores epistemológico-morais e das práticas vinculantes para o grupo, o que significa dizer que o universalismo está na base na prática vital de cada contexto histórico-cultural específico, em maior ou menor grau. Isso permite a Habermas afirmar que, não obstante os diferentes conteúdos assumidos por cada cultura particular e, evidentemente, não obstante as diferentes fundamentações dadas a eles (inclusive, a pretensão de universalidade de cada uma dessas fundamentações é diferente entre as culturas), *a estrutura de justificação permanece a mesma em cada cultura e entre elas*, isto é, *a pretensão à universalidade, à objetividade dos próprios valores* permite certa similaridade entre as culturas, posto que faz parte da estrutura evolutiva interna e à dinâmica de individualização-socialização própria de cada cultura – o que é um ponto positivo para as posições epistemológico-morais universalistas. Diz Habermas: “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).

Para ele, a verdade – ou, falando em outros termos, a pretensão de objetividade estrita, de universalidade dos valores – é a base da evolução social de cada cultura. Cada cultura pressupõe, evidentemente, que seus códigos e suas práticas possuam validade individual e intersubjetivamente falando. E isso significa dizer: que sejam objetivos, independentemente do fundamento utilizado (Deus, tradições, natureza, etc.). É esta estrutura de justificação que possibilita dizer que todas as culturas aspiram à objetividade ou à universalidade de seus valores, na medida em que os consideram modelares ou paradigmáticos para a orientação de sua evolução social; e é esta estrutura de justificação – a aspiração à objetividade, à universalidade – que permite a similaridade entre as culturas, que passam a ser percebidas, pelo menos no horizonte da teoria da modernidade de Habermas e sua retomada do universalismo epistemológico-moral em um contexto pós-metafísico, como permitindo certa homogeneização e integração, exatamente por possuírem estrutura de justificação similar. Nesse sentido, não obstante as culturas continuarem a possuir dinâmicas de fundamentação e códigos e práticas autorreferenciais, relativos ao seu próprio contexto e dependentes dele para sua validação ao longo do tempo, é possível construir-se uma base metodológico-normativa para a aproximação, a crítica e o enquadramento entre elas, dada a estrutura de justificação similar que perpassa enquanto núcleo comum as diferentes culturas. Ele diz isso explicitamente:

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, 2012b, p.326; os grifos são de Habermas).

Note-se, nessa passagem, que aparecem tanto a afirmação, como venho dizendo, de que a estrutura de justificação, tendente à universalidade, faz parte da dinâmica de legitimação interna de cada cultura, pelo menos em algum grau, na medida em que cada uma delas concebe seus valores como objetivos, como vinculantes individual e socialmente, quanto – e essa é uma tese mais ousada, conforme o próprio Habermas o reconhece – a colocação da cultura europeia moderna, enquanto modelo normativo idealizado, como representando a maturação das estruturas de consciência universalistas que poderiam efetivamente embasar um projeto de fundamentação universalista em um contexto pós-metafísico como o contemporâneo, na medida em que essa mesma cultura europeia moderna é o apogeu de um processo de evolução sociocultural e moral maduro *do gênero humano* de um modo mais geral. No primeiro caso, portanto, os conteúdos axiológico-culturais *são particulares*, próprios à dinâmica interna de cada sociedade, mas a pretensão à universalidade, isto é, a estrutura de justificação dos valores e das práticas, é similar entre as culturas; no segundo caso, entretanto, um universalismo corretamente entendido mostra que a fundamentação objetiva, se quiser servir como guarda-chuva normativo dos contextos histórico-culturais particulares, não pode ser escorada em visões mítico-tradicionais ou metafísico-teológicas de mundo. Isso Habermas já havia mostrado quando de sua comparação entre as visões de mundo míticas e a visão de mundo moderna, defendendo, com isso, a superioridade da visão de mundo moderna em relação às visões de mundo míticas no que tange a sustentar uma consciência moral universalista e uma conduta de vida propriamente racional. O tipo de fundamentação epistemológico-moral universalista propiciado pela modernidade europeia, desse modo, deve-se a certas estruturas de consciência que todas as culturas, caso evoluíssem em condições similares, inevitavelmente alcançariam – procedimentalismo, formalismo, imparcialidade e, então, universalismo, possibilitados pela secularização das instituições e pela emergência da subjetividade reflexiva. Estas condições efetivamente viabilizam a assunção de um modelo de fundamentação epistemológico-moral universalista apto ao contexto pós-metafísico contemporâneo.

Com isso, o legado básico da cultura ocidental, de matriz e matiz europeias, ou seja, a fundamentação epistemológico-moral objetiva e universalista, é retomada e reafirmada em uma época de pluralismo, individualismo e relativismo escancarados, de modo a manter-se o universalismo epistemológico-moral como guarda-chuva normativo dos contextos histórico-culturais particulares, permitindo a crítica e o enquadramento prático deles. O universalismo epistemológico-moral é possível a partir do resgate, feito por

Habermas, das condições formais da visão de mundo e da cultura europeia, superior evolutivamente falando em relação aos contextos mítico-tradicionais: procedimentalismo, formalismo, imparcialidade, universalismo; descentração, racionalização cultural; consciência moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica. E isso me permite chegar ao segundo ponto a ser tratado nesta seção. A condição contemporânea de pensamento pós-metafísico dá razão a esse modelo normativo de modernidade europeia idealizado por Habermas como base seja da sua teoria da modernidade de um modo geral, seja, em particular, da sua proposta de fundamentação epistemológico-moral universalista em uma época de pensamento pós-metafísico. A descentração da cultura europeia moderna, marcada pela secularização das instituições e pela emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva, levou à formação de estruturas de consciência formalistas, procedimentalistas e imparciais, que não necessitam mais do apelo direto aos contextos histórico-culturais particulares no que tange à fundamentação de normas e de práticas: basta o apelo a noções gerais de humanidade, responsabilidade, reflexividade, razão, etc. E são estruturas de consciência racionais e racionalizadas, na medida em que sua base de legitimação já não depende mais de concepções de mundo mítico-tradicionais e metafísico-teológicas, mas sim da própria racionalização discursivo-cultural calcada exatamente no procedimentalismo, no formalismo e na imparcialidade, que permitem o alcance de uma consciência moral universalista.

A racionalização passa a se constituir no caminho para uma fundamentação epistemológico-moral universalista, e essa seria a contribuição basilar da modernização cultural desenvolvida primeiramente na Europa - por isso, inclusive, que, em Habermas, há uma conexão absolutamente estreita entre *modernidade e racionalidade*, entre *modernidade e razão*. Ora, mas o que isso significa? Significa que a racionalização é colocada como a base da fundamentação dos valores de um modo geral e do horizonte da modernidade em particular. Aliás, em relação a isso, os termos weberianos *desencantamento do mundo* e *racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo*, bem como o termo habermasiano *linguistificação do sagrado*, conforme já citado, têm por objetivo defender exatamente o modelo de individuação-socialização moderno como sendo marcado pela racionalização tanto no âmbito da evolução social quanto na esfera da constituição da identidade pessoal. Então, o que significa racionalização? Trazendo à tona a correlação entre secularização das instituições e do poder e a emergência da subjetividade reflexiva, posso dizer que, na teoria da modernidade de Habermas, a racionalização tem a ver diretamente com a fundamentação dos valores e das práticas desde um horizonte de mundo eminentemente moderno, no sentido de que, aqui, a fundamentação dos valores e das práticas já não conta com um fundamento primeiro ou último calcado em

uma posição mítico-tradicional ou metafísico-teológica. O desencantamento do mundo levou diretamente ao solapamento do potencial de legitimação axiológica e de integração social antes assumido por estas mesmas posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas.

Na modernidade cultural europeia, portanto, a fundamentação dos valores e das práticas remete-se, com a derrubada destas posições, a um procedimento de discussão intersubjetiva dos valores, que já não aconteceria mais a partir da afirmação dos credos religioso-culturais particulares, mas sim a partir de um procedimento de discussão e de crítica que forçaria os indivíduos e os grupos a utilizarem noções abstratas e argumentos formais e imparciais que, a rigor, já não se ligam àquelas concepções mítico-tradicionais e metafísico-religiosas. Ou seja, a modernidade cultural europeia, por meio do processo de desencantamento do mundo ou de racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo, forçou os indivíduos e os grupos a justificarem de maneira procedimental, formalista e imparcial os valores e as práticas individual e coletivamente vinculantes, em uma postura que aos poucos consolidou estruturas de consciência descentradas, não-egocêntricas e não-etnocêntricas. Aqui estaria o fundamento por excelência do universalismo epistemológico-moral defendido a partir da reconstrução habermasiana de um modelo normativo de modernidade europeia (cf.: Habermas, 2012a, p.249).

Nesse modelo normativo, é a racionalização discursiva a herdeira básica da modernização cultural europeia, do processo de desencantamento do mundo e de racionalização das imagens mítico-religiosas de mundo, na medida em que é somente por meio dela e de sua metodologia – procedimentalismo, formalismo e imparcialidade – que o ponto de vista universal seria alcançado por parte de indivíduos e de grupos. A racionalização discursiva levaria ao universalismo epistemológico-moral, conseguido por meio da discussão, da crítica e do consenso (idealizados, evidentemente) entre indivíduos e grupos com crenças diferentes. E, com isso, o universalismo epistemológico-moral, alcançado a partir da intersecção entre procedimentalismo, formalismo e imparcialidade, transformar-se-ia no guarda-chuva normativo dos contextos particulares. Estes dois pontos são importantes e definem tanto a própria autocompreensão normativa que a modernidade tem de si mesma quanto, principalmente, a relação que ela estabelece com o não-moderno, com o tipo paradigmático de universalismo epistemológico-moral que serve, ainda de acordo com a modernidade, à crítica e ao enquadramento dos contextos histórico-culturais particulares e, aqui, à prossecução de um ideal de civilização e de razão que possibilitaria a realização de um projeto integrativo cosmopolita.

Com efeito, a racionalização cultural é a chave para a compreensão da evolução e da maturidade interna de cada cultura, na medida em que ela permite

a avaliação da estrutura interna de justificação e de fundamentação das normas e das práticas ínsitas a cada cultura em particular. Habermas dá um passo extremamente ousado e pretensioso: a racionalização permite a avaliação do grau de maturidade alcançado por cada horizonte histórico-cultural, ao mesmo tempo em que possibilita a crítica e o enquadramento desde fora, desde o universalismo epistemológico-moral desenvolvido pela modernidade cultural europeia, dos contextos histórico-culturais os mais diversos. Como todos eles possuem a mesma estrutura de justificação, aspirante à universalidade, basta utilizar a racionalização cultural para avaliar se aquela aspiração à universalidade sustenta-se, a partir do modelo metodológico-normativo fornecido pelas estruturas de consciência retiradas da modernidade cultural europeia, exatamente porque esta representa o ápice da maturação de uma consciência moral descentrada e universalista. No primeiro caso, quanto mais há a separação entre natureza, cultura e subjetividade, mais liberdade e mais universalidade há na cultura em questão; quando mais as normas internas de uma cultura são submetidas à crítica e à discussão intersubjetivas, por parte de seus membros, mais condizentes com o ponto de vista moral objetivo e universalista elas se tornam. No segundo caso, o modelo histórico-evolutivo fornecido pela modernidade cultural europeia, exatamente pela superioridade de suas estruturas de consciência quando comparado às estruturas de consciência das sociedades mítico-tradicionais, possibilitaria o enquadramento desde fora dessas mesmas sociedades mítico-tradicionais, na medida em que oferece o único ponto de vista moral universalista necessário para isso. Ora, a democracia e os direitos humanos, a título de exemplo, encontram o seu sentido nesse pressuposto obscuro assumido por Habermas em sua teoria da modernidade, ou seja, a afirmação do universalismo epistemológico-moral calcado nas estruturas de consciência descentradas gestadas na Europa moderna.

Em tudo isso, deve ser considerada como base da teoria da modernidade de Habermas, juntamente com a tese da superioridade da modernidade cultural europeia em gerar uma consciência moral universalista possibilitadora do universalismo epistemológico-moral, a tese de que as culturas podem ser avaliadas com base no ponto de vista cognitivo, isto é, com base na sua capacidade de justificação procedimentalista, formalista, imparcial e universalista de suas normas e de suas práticas. Por outras palavras, as culturas podem ser mensuradas, no que tange ao alcance universalista ou não de suas normas e de suas práticas, a partir do grau de racionalização que permitem internamente a si mesmas. Nesse sentido, o modelo de racionalização gestado desde a concepção normativa de modernidade cultural europeia (procedimentalismo, formalismo, imparcialidade, universalidade; estruturas de consciência descentradas; secularização das instituições e subjetividade reflexiva) é utilizado por Habermas, dado representar a culminação de um processo de evolução histórico-cultural maduro, como o

critério paradigmático básico tanto em termos de avaliação da consistência societal de cada cultura particular quanto como instrumento a partir do qual essas mesmas culturas poderiam demonstrar a maturidade, ou seja, o alcance universalista, de suas normas e de suas práticas. Maturidade, aqui, tem a ver diretamente com fundamentação epistemológico-moral universalista ao estilo da modernidade cultural europeia, alcançada por meio da racionalização cultural.

Ora, o que Habermas está efetivamente exigindo das culturas particulares ao afirmar que o critério cognitivo permite a avaliação desde fora dessas mesmas culturas particulares e, por outro lado, de que este critério cognitivo possibilita às culturas particulares um instrumento normativo para a mensuração interna de sua estrutura de fundamentação? O que significa racionalização, nesse caso? Habermas entende a fundamentação epistemológico-moral universalista como abstração dos contextos histórico-culturais particulares, por meio do procedimentalismo, da formalização e da imparcialidade. Racionalização, portanto, diz respeito a uma fundamentação epistemológico-moral que tenha condições de ser pensada segundo as condições do procedimentalismo, do formalismo e da imparcialidade, porque seria somente assim que se alcançaria uma fundamentação epistemológico-moral universalista que não estivesse comprometida com - e nem embasada em - um modelo sociocultural ou essencialista-naturalizado específico, como Habermas acredita ser o caso das posições mítico-tradicionais e metafísico-teológicas. A racionalização implica em se pensar para além dos contextos particulares ou de modo desvinculado a eles, que é o real significado do universalismo epistemológico-moral em um contexto de pensamento pós-metafísico.

Conforme penso, as pressuposições de fundo da teoria da modernidade de Habermas, em sua pretensão de oferecer um modelo de fundamentação epistemológico-moral universalista (procedimentalismo, formalismo, imparcialidade e, assim, universalismo) que faça jus às formas contemporâneas de pensamento pós-metafísico, por meio da reconstrução de um modelo normativo de modernidade europeia, levam exatamente ao fim da inocência seja em relação à modernidade, seja em relação ao próprio projeto de uma fundamentação epistemológico-moral universalista. Fica escancarado, na teoria da modernidade de Habermas, o fato de que o universalismo epistemológico-moral calcado no procedimentalismo, no formalismo, na imparcialidade e no universalismo é pura e simplesmente uma assunção arbitrária de *um modelo de fundamentação específico, pertencente a um modelo específico*, em relação a outros tantos modelos - nem superior nem inferior a estes, e vice-versa, na medida em que as formas de vida localizadas histórico-culturalmente sempre se remetem ao seu horizonte de mundo e à dinâmica interna de fundamentação desse mesmo horizonte. Com efeito, Habermas coloca nesse modelo normativo de Europa

moderna os seguintes pontos: estrutura de consciência descentrada, não-egocêntrica e não-etnocêntrica; forma de vida cultural racionalizada e fomentadora de uma perspectiva crítico-reflexiva racional; estágio histórico-evolutivo maduro (daí sua afirmação de que o projeto filosófico da modernidade não acabou, senão que ainda está por realizar). Correlatamente a estas pressuposições ínsitas a este modelo normativo de modernidade europeia, Habermas também pressupõe tanto a racionalização como a chave para a maturação das formas de vida histórico-culturais particulares (posto que a racionalização cultural é a base da dinâmica sociocultural e de legitimação da modernização cultural europeia) quanto a ideia de que é possível avaliar o grau de maturidade dessas culturas a partir de sua capacidade de justificarem de modo procedimentalista, formalista, imparcial e universalista suas normas e suas práticas (que também é a base da racionalização cultural europeia em termos de fundamentação das normas e das práticas) – o grau de maturidade das culturas depende de quanta racionalização permitem internamente a si mesmas em termos de legitimação das normas e das práticas. Ou seja, mais dois critérios arbitrários que dão razão direta à forma de vida *própria* da modernidade cultural europeia, colocada como modelar e paradigmática exatamente pelo fato de ser erigida, no caso de Habermas, como ponto de maturação histórico-evolutivo do gênero humano.

Desse modo, eu diria que a retomada e a reformulação, por Habermas, de um projeto filosófico da modernidade calcado na reconstrução, via teoria da ação comunicativa, de um modelo normativo de modernidade europeia, não consegue realizar o intento de oferecer um modelo teórico-normativo de alcance universalista, que possa correlatamente abstrair dos contextos particulares e, com isso, servir de guarda-chuva normativo para eles. As características que Habermas colocou nesse modelo normativo de modernidade europeia – descentração, secularização das instituições e subjetividade reflexiva, procedimentalismo, formalismo, imparcialidade e universalismo – não podem ser isoladas dos conteúdos que sustentam essa mesma modernidade cultural europeia. Ou seja, Habermas acreditava ter encontrado, naquelas características próprias da modernidade cultural europeia, princípios normativos tão formais, desligados de conteúdos práticos, que permitissem a construção de um caminho de fundamentação que, por meio da racionalização cultural-comunicativa, pudesse levar à escolha de conteúdos racionais, morais, epistemológicos, de alcance geral, capazes de oferecer sustento à crítica e ao enquadramento dos contextos particulares. Mas isso, como procurei mostrar neste texto, é uma ilusão, posto que Habermas necessitou, para chegar a isso, escolher os pressupostos básicos idealizados de uma cultura específica, a cultura europeia moderna (e apenas em uma versão idealizada, evidentemente), como paradigmáticos em relação à suposta evolução *do* gênero humano de um modo mais geral, evolução essa confundida

com a própria evolução alcançada pela Europa moderna em termos culturais-morais, pressupostos esses que não apenas serviriam, por sua generalidade, abertura e formalismo, como base da crítica e do ajuizamento dos contextos particulares, mas também para mensurarem e mesmo conduzirem esses mesmos contextos particulares em relação à sua dinâmica interna, em relação à sua evolução interna – a modernidade cultural europeia apareceria, no que tange às suas estruturas de consciência descentradas e universalistas, não-egocêntricas e não-etnocêntricas, como representando o ponto nodal da história da evolução (ou, pelo menos, como possuindo mais consistência e estando sempre um passo à frente das sociedades mítico-tradicionais). Os princípios formais retirados por Habermas da cultura europeia moderna são colocados como o ápice de um processo histórico-evolutivo próprio ao gênero humano como um todo (outra ficção da modernidade cultural europeia). Ora, quando se percebe estas polêmicas pressuposições que estão na base da teoria da ação comunicativa de Habermas, não se pode deixar de ligá-las às posições metafísico-teológicas clássicas e mesmo às posições paradigmáticas modernas que, no primeiro caso, colocavam um conteúdo vital específico como a base disso que se poderia chamar de civilização, como contraposição à barbárie, e, no segundo caso, como modelo histórico-evolutivo superior, moral, cultural e socialmente (de modo a se afirmar, por exemplo, que a América ou a África não teriam história, como o fazia Hegel) (cf.: Viveiros de Castro, 2012; Mignolo, 2007; Spivak, 2010; Bhabha, 1998; Lyotard, 1999). Habermas, de todo modo, é crítico deste tipo de colonialismo cultural e socioeconômico, mas seu modelo normativo de modernidade cultural europeia simplesmente não consegue passar ao largo de assumir a superioridade da cultura europeia moderna em relação às visões mítico-tradicionais de mundo, ainda que, como ele quer, respaldado por pesquisas empíricas das ciências sociais, na psicologia moral-social, etc., que colocam exatamente a racionalização cultural como a base para a formação de estruturas de consciência universalistas e maduras (cf.: Habermas, 1989).

Com isso, a modernização, travestida de racionalização cultural, arrasa o não-moderno com base na possibilidade do universalismo epistemológico-moral viabilizado desde a Europa moderna, com base na afirmação normativa dessa mesma modernidade cultural europeia e sua elevação a critério normativo básico de uma evolução sociocultural geral ao gênero humano. E esse universalismo epistemológico-moral confere aos continuadores da herança da cultura europeia moderna o poder de, como juízes e guias, utilizarem-no como base paradigmática da crítica e do enquadramento prático dos contextos particulares e da realização de um projeto integrativo cosmopolita. Ou seja, duas grandes ficções modernas, o universalismo epistemológico-moral enquanto, devido à sua formalidade e imparcialidade, guarda-chuva normativo dos contextos particulares, e a ideia de

uma civilização cosmopolita (o gênero humano), simplesmente legitimam a prossecução totalizante da modernização calcada naquele modelo normativo de modernidade cultural europeia. E esta, afirmando a superioridade do modelo racional ou da racionalização cultural como base de uma evolução humana madura, assume as acima comentadas funções de guia e de juiz. Ora, esta pressuposição de superioridade da cultura europeia moderna em relação ao horizonte mítico-tradicional é tão problemática que Habermas somente a utiliza de maneira explícita uma vez, no início de *Teoria do Agir Comunicativo*. Nos seus textos posteriores, a função salvífica da modernidade é afirmada, bem como o seu alcance universalista, mas a partir da pressuposição de que essa mesma modernidade (não mais europeia, mas sim como tendência geral) é um padrão básico de evolução em gradativa consolidação, a alternativa por excelência de um mundo carente de um paradigma epistemológico-moral universalista.

### Considerações finais

A partir da minha crítica à teoria da modernidade de Habermas, diria que não é possível utilizar-se uma noção normativa ou idealizada de modernidade cultural europeia como base de um paradigma crítico e de um projeto integrativo de cunho cosmopolita. O universalismo epistemológico-moral como guarda-chuva normativo dos contextos particulares revela a dupla ilusão da modernidade, a saber, seu sentido messiânico, abarcando e protegendo todos os contextos particulares modernos e não-modernos, bem como seu papel de juiz, na medida em que ofereceria o ponto de vista crítico capaz de avaliar e de enquadrar os contextos histórico-culturais particulares com base em valores universalistas - democracia e direitos humanos são o novo baluarte dessa mesma modernização cultural em sua tendência racionalizante, totalizante. Não é mero acaso, assim, que a modernidade ataque exatamente o não-moderno, o mítico-tradicional, o metafísico-teológico e, principalmente, hoje, o *fundamentalismo* (visto assim desde o padrão normativo oferecido pela modernidade cultural europeia) como impróprios para uma fundamentação epistemológico-moral universalista e, principalmente, como formas de negação e mesmo de violação da democracia e dos direitos humanos. Note-se que o horizonte mítico-tradicional ou fundamentalista, nos discursos modernos e calcados na defesa de ideais modernos como base paradigmática da crítica e do enquadramento, simplesmente se contrapõe ao universalismo epistemológico-moral, na medida em que enfatiza o contexto de uso como base da legitimação dos valores e das práticas, o que significa que esta mesma legitimação, além de possuir diferentes embasamentos, é uma questão de dinâmica interna a cada contexto específico.

Por isso, temos o fim do universalismo epistemológico-moral enquanto paradigma crítico-ajuizador dos contextos particulares, o que, correlatamente, implica no desvelamento das falácias e das ilusões que a cultura europeia moderna, retomada contemporaneamente como modelo de crítica e de integração, criou sobre si mesma e sobre seu papel em relação aos horizontes não-modernos. A racionalização é uma tendência assimilacionista, totalizante e deslegitimadora do não-moderno, na medida em que precisa solidificar o universalismo epistemológico-moral como base de todos os contextos particulares, como guia e crítico deles, como forma de se salvar a crítica e a normatividade, que seriam impedidas pelo relativismo próprio do pluralismo religioso-cultural, historicamente localizado (outra grande ilusão dos modernos: se não há universalismo, não há normatividade, de modo que não haveria nem crítica nem enquadramento prático – ou seja, sem universalismo, a barbárie prevaleceria, por causa do relativismo). Por isso, há de se enfrentar o não-moderno com mais modernidade *reflexiva*. Mas o fim do universalismo epistemológico-moral enquanto paradigma crítico-ajuizador e projeto integrativo cosmopolita não é seu fim enquanto base normativa de *um* projeto vital específico. Esse mesmo universalismo epistemológico-moral pode, hoje, ser utilizado exatamente para refrear a tendência totalizante ínsita à modernização ocidental, em seu viés epistemológico, cultural e socioeconômico. Ou seja, os grandes perigos da vida contemporânea, atualmente, são representados pela racionalização teórico-cultural, pelo colonialismo cultural e pela globalização econômica, situações interligadas e apontando incessantemente ao universalismo, de modo a abarcar, integrar e deslegitimar o não-moderno, o que ainda está além da modernidade. A limitação interna da modernidade em seu projeto universalista-racionalista, assimilacionista e totalizante, com efeito, seria a única tarefa, mas a melhor das tarefas, que ainda restaria aos defensores da modernidade.

Note-se, em relação a isso, que a retomada habermasiana de um modelo normativo de modernidade cultural europeia como base de um paradigma epistemológico-moral universalista tem como argumento central *o fato de que é possível separar-se essa mesma modernidade cultural europeia, idealizada, e a Realpolitik do colonialismo cultural-econômico*. Essa mesma separação entre cultura e civilização material permitiria, por um lado, a radical autorreflexividade própria da modernidade (a conexão entre modernidade e razão, de que fala Habermas), o que lhe daria a capacidade de permanentemente corrigir-se a si mesma, bem como legitimaria não apenas a sua retomada para o próprio horizonte da modernidade (contra o ceticismo e o conservadorismo), mas também enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e como projeto ético-político integrativo em nível cosmopolita. Ora, é nesse sentido que falo de que a tarefa por excelência da modernidade não é – nem pode consistir em –

sustentar-se como critério crítico-ajuizador de todos os contextos, como guarda-chuva normativo de todos os contextos, exatamente pelo fato de que essa mesma modernidade, como é o caso da posição de Habermas, somente consegue sustentar-se como paradigma universalista *se separar essa compreensão normativa idealizada de sua cultura e a Realpolitik do seu colonialismo cultural-econômico*, o que não pode ser sustentado. Há aqui uma cegueira histórico-sociológica que não apenas possui uma fraqueza impressionante, senão que até mesmo um cinismo em relação à condição e à função universalista-salvífica da própria modernidade.

Nesse sentido, uma crítica interna e um refreamento da modernidade em relação a si mesma equivale tanto a retomar a ligação entre modernidade cultural e modernidade econômico-política, mas também a ligação entre *universalismo e colonialismo*, que não pode ser desfeita pura e simplesmente com uma borracha escolar. Ora, a globalização econômica atual sustenta-se, hoje, em termos de *Realpolitik*, exatamente no argumento de que a integração mundial e a instituição de paradigmas epistemológico-políticos, culturais e econômicos comuns são a única saída para um mundo problemático, miserável e desintegrado, sendo que o fenômeno da desintegração sociocultural e político-econômica em nível mundial é causado exatamente por uma globalização cultural-econômica avassaladora que, enquanto guarda-chuva normativo-material, assimila de maneira totalizante todos os contextos sócio-culturais particulares. Contrariamente a isso, os apoletas da globalização culpam exatamente os contextos sociais-culturais-políticos particulares – e o tradicionalismo em particular – por tal desagregação e miséria, de modo a justificar a prossecução da própria globalização cultural-econômica como o modelo salvífico. Além disso, a globalização fomenta e regenera continuamente e de modo cada vez mais intensificado, na medida em que obedece à lógica da contraposição e da reprodução da relação entre centro-periferia própria do colonialismo cultural-econômico, a dependência e a marginalização cultural-política-econômica como o eixo central do processo de integração e de evolução materiais, fazendo com que convivam e se sustentem mutuamente padrões de inclusão e de exclusão, riqueza e pobreza, desenvolvimento e subdesenvolvimento, que não apenas não são tematizados convenientemente, senão que somente podem ser resolvidos por meio de *mais globalização cultural-econômica*.

Quer dizer, a separação entre modernidade cultural e modernidade econômica, que é base da teoria da modernidade de Habermas, que é a base da sua noção de pensamento pós-metafísico, não apenas não consegue vislumbrar a conexão entre normatividade e colonialismo, entre universalismo e política, legitimando a prossecução da modernidade como critério normativo e projeto societal dentro de si mesma e para além de si mesma, mas também não consegue

assumir uma perspectiva crítica e alternativa à própria globalização econômica atualmente em voga, posto que ambas possuem o mesmo princípio epistemológico-político interno, a saber, a prossecução da modernidade como paradigma crítico-ajuizador-integrador de todos os contextos sociais-culturais-econômicos particulares, como guarda-chuva normativo e material de todos eles. Aqui, a crítica à modernidade implica sempre em mais modernização, em mais universalismo. Nesse sentido, uma auto-limitação da modernidade, fundada na religação entre modernidade cultural e modernização econômica capitalista, entre universalismo e colonialismo, denuncia permanentemente a tendência assimilacionista-totalizante da modernidade cultural-econômica, e não legítima, com isso, sua prossecução em nível cosmopolita, mas seu refreamento desde dentro e o enfrentamento dessa sua postura colonialista, o que colocaria para primeiro plano tanto as responsabilidades sociais e normativas da modernidade central pelo colonialismo quanto o papel epistemológico-político das sociedades-culturas periféricas no que diz respeito a projetos de desenvolvimento e de integração para nos salvar do caos instaurado pela modernidade enquanto universalismo, isto é, enquanto colonialismo cultural-econômico – um caos que ela não apenas quer justificar, senão que prosseguir por outros meios políticos e estratégias epistemológicas, sendo os principais deles, respectivamente, a suposta consolidação de uma ordem social-política-econômica mundial (na qual a democracia e os direitos humanos teriam papel central em relação ao tradicionalismo – o tradicionalismo sempre como o maior problema-desafio), bem como por meio da noção de autorreflexividade epistemológico-política, que, no entender de Habermas, possibilitaria uma *segunda chance* à própria Europa enquanto propugnadora e representante desse projeto normativo-integrativo universalista. Em suma, não podemos jamais esquecer ou abandonar a conexão entre universalismo, racionalidade e política como o cerne da auto-justificação da modernidade e de sua contraposição ao tradicionalismo, bem como de sua auto-colocação como guarda-chuva normativo de todos os contextos particulares, com capacidade de organizá-los, de enquadrá-los e de orientá-los.

## Referências

- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CATROGA, F. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.
- DUBIEL, H. *Que es el neoconservadurismo?* Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.
- FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

- HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa* (vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa* (vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J. *Necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991.
- HABERMAS, J. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia* (vol. I): entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia* (Vol. II): entre facticidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Reificación*: un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007.
- LYOTARD, J.-F. *La diferencia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.
- MIGNOLO, W. D. *La idea de América Latina*: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibales*: líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz, 2012.

Email: leno\_danner@yahoo.com.br

Recebido: 28/11/2015  
Aprovado: 20/05/2016