

PODE O COLONIALISMO SERVIR COMO TEORIA DA MODERNIDADE? REFLEXÕES DESDE A TEORIA DA MODERNIDADE DE JÜRGEN HABERMAS*

CAN THE COLONIALISM BECOME A THEORY OF MODERNITY? SOME REFLECTIONS FROM JÜRGEN HABERMAS' THEORY OF MODERNITY

LENO FRANCISCO DANNER**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, BRASIL

AGEMIR BAVARESCO***

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

FERNANDO DANNER****

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, BRASIL

Resumo: Argumentamos que a utilização do colonialismo como teoria da modernidade permite a superação da cegueira histórico-sociológica das teorias da modernidade europeia canônicas em seus cinco problemas e pré-conceitos metodológico-programáticos e epistemológico-políticos basilares: (a) a separação purista e simplista entre modernidade europeia como racionalização e universalismo e todo o resto como tradicionalismo em geral, essencialista e naturalizado, dogmático, fundamentalista e preso ao seu contexto de emergência; (b) a singularidade absoluta da modernidade europeia como processo civilizacional em relação a todo o resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral, o que implica na construção de um discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia como um processo societal-cultural-civilizacional autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, enquanto basicamente um esforço de si sobre si mesma, por si mesma, como uma saída de sua menoridade (tradicionalismo) e a conquista de sua maioridade-maturidade (modernidade, racionalização e universalismo), sem qualquer contato e dependência com o outro da modernidade; (c) não obstante essa autorreferencialidade, auto-subsistência, endogenia e autonomia relativamente ao outro da modernidade, a correlação, como pedra angular do discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia, de modernidade-modernização, racionalização,

* Artigo recebido em 20/03/2018 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 04/03/2019.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Professor da Universidade Federal de Rondônia, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1932068015929218>. E-mail: leno_danner@yahoo.com.br.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I, França. Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6597683266934574>. E-mail: abavaresco@puers.br.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Professor da Universidade Federal de Rondônia, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4953604331184258>. E-mail: fernando.danner@gmail.com.

universalismo e/ como gênero humano, o que significa que a modernidade torna-se a condição da crítica, da reflexividade, do enquadramento e da emancipação para si mesma e para o outro da modernidade, como a base paradigmática para si e para o outro da modernidade; (d) a separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social, a primeira como esfera normativa e base ontogenética desta, a segunda como horizonte fundamentalmente instrumental, lógico-técnico, com o que temos a purificação e a santificação da modernidade cultural e a condenação da modernização econômico-social como a única culpada das patologias psicossociais modernas; e, em tudo isso, (e) o silenciamento sobre e o apagamento do colonialismo enquanto parte constitutiva, dinâmica e consequência do processo de modernidade-modernização ocidental como um todo.

Palavras-chave: Teoria da Modernidade. Modernidade Cultural Europeia. Colonialismo. Dualismo. Universalismo.

Abstract: We argue that the use of colonialism as theory of modernity allows the overcoming of the historical-sociological blindness of the canonic European theories of modernity in their five fundamental methodological-programmatic and epistemological-political problems and pre-concepts: (a) the purist and simplistic separation between European modernity as rationalization and universalism *versus* all the rest as traditionalism in general, essentialist and naturalized, dogmatic, fundamentalist and attached to its context of emergence; (b) the absolute singularity of European modernity as a civilizational process in relation to all the rest of the societies-cultures as traditionalism in general, which implies in the construction of a philosophical-sociological discourse of European modernity as a self-referential, self-subsisting, endogenous and autonomous societal-cultural-civilizational process, basically as a self-effort, as an overcoming of its minority (traditionalism) and the achievement of its adulthood-maturity (modernity, rationalization and universalism), without any contact with and dependence on the other of modernity; (c) regardless this self-referentiality, self-subsistence, endogeneity and autonomy relatively to the other of modernity, the assumption of the correlation, as angular stone of the philosophical-sociological discourse of European modernity, of modernity-modernization, rationalization, universalism and/as humankind, what means that modernity becomes the condition of criticism, reflexivity, framing and emancipation for itself and the other of modernity, the paradigmatic ground for itself and the other of modernity; (d) the separation between cultural modernity and social-economic modernization, the first as a normative sphere and ontogenetic basis of the second, the second as a fundamentally instrumental, logical-technical horizon, so that we have the purification and sanctification of cultural modernity and the condemnation of social-economic modernization as the only guilty for modern pathologies; and, as synthesis of all of these points, (e) the silencing about and the erasing of the colonialism as constitutive part, dynamic and consequence of the process of Western modernity-modernization as a whole.

Keywords: Theory of Modernity. European Cultural Modernity. Colonialism. Dualism. Universalism.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Não restam dúvidas de que o colonialismo é um fato material e histórico da Europa moderna em relação ao que se convencionou chamar hodiernamente – desde o prisma eurocêntrico, é claro – de Terceiro Mundo. Mas teria sido ele justificado filosoficamente, junto a seus congêneres como o racismo e o próprio eurocentrismo? Quanto a isso, o excelente artigo de Érico Andrade, *A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna*, recentemente publicado em *Kriterion* (v. 58, n.º. 137, pp. 291-309), lança uma resposta positiva: houve uma justificativa filosófica – e também religiosa e cultural – para esse fenômeno material, o que significa dizer-se, por conseguinte, que o colonialismo é, como não poderia deixar de ser, concomitantemente normativo e material, moral, epistêmico e político, cultural e institucional – no nosso caso *também filosófico*, enquanto englobando e legitimando todas essas suas ramificações. Se é bem verdade que não podemos reduzir toda a filosofia europeia a isso e nem deslegitimá-la como um todo por causa disso, ainda assim, como já sugere o texto acima citado, como argumentam, ainda, pensadores do porte de Enrique Dussel, Franz Fanon, Walter Mignolo, Gayatri Chakravorty Spivak, Aníbal Quijano, Achille Mbembe, Dipesh Chakrabarty, Boaventura de Souza Santos, Homi K. Bhabha, Edward W. Said etc., utilizá-lo como categoria normativo-institucional nos permite situar de modo renovado e certamente mais crítico o próprio discurso filosófico-sociológico da modernidade feito por teorias da modernidade europeia canônicas, como é o caso, na contemporaneidade, de Max Weber e de Jürgen Habermas, enquanto casos exemplares para nosso texto – inclusive isso nos permitiria situarmos a nós, periferias e sujeitos epistemológico-políticos periféricos à modernidade-modernização, em uma posição de crítica à modernidade, para além da assimilação pura e simples (e no mais das vezes acrítica) do paradigma normativo da modernidade, de seu modelo societal, cultural, civilizacional e epistemológico.

Com efeito, as teorias da modernidade europeia procuram, por meio da reconstrução do processo de modernidade-modernização europeu em primeiro lugar (modernidade *versus* tradicionalismo) e, depois, em segundo lugar, sob a forma do padrão evolutivo das sociedades industrializadas desenvolvidas da Europa ocidental e da América do Norte (Primeiro Mundo *versus* Terceiro Mundo), correlatamente (a) traçar os principais passos, dinâmicas e princípios evolutivos que vão da Europa moderna como superação do tradicionalismo à progressiva consolidação desse padrão evolutivo das sociedades industrializadas desenvolvidas,

bem como, por fim e como consequência do processo de expansão da modernidade-modernização, à própria consolidação da globalização atual, da era global, e, ao fazer isso, (b) encontrar um conceito normativo-institucional, filosófico-sociológico de modernidade que permita tanto a legitimação da crítica, da reflexividade e da emancipação (essa é a razão da categoria filosófica de modernidade, desde Kant, Hegel e Marx a Adorno & Horkheimer, Marcuse, Foucault, Habermas, Honneth e Forst etc.) quanto a fundamentação de uma teoria social que tenha condições de realizar diagnósticos empíricos sobre esse mesmo processo de modernização ocidental (pense-se, aqui, nos conceitos de modo de produção, infra-estrutura e superestrutura, luta de classes, de Marx; e no conceito de sistemas sociais ou instituições modernos, como é o caso do Estado burocrático-administrativo e do mercado capitalista, de Weber, Parsons, Luhmann, Habermas e Giddens etc.).

Portanto, as teorias da modernidade europeias utilizam a categoria da modernidade – isto é, da modernidade europeia – como eixo normativo-programático e epistemológico-político para fundar uma ciência social crítica que esteja escorada em um universalismo epistemológico-moral garantidor exatamente dessa perspectiva crítica, reflexiva e emancipatória, dentro e fora da modernidade. Esse é o caso da teoria da modernidade de Jürgen Habermas, que acredita que a reconstrução do processo de modernidade-modernização europeu a partir da categoria da racionalidade cultural-comunicativa permite sustentar a modernidade cultural europeia enquanto universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, assim como correlacionar modernidade cultural (racionalidade cultural-comunicativa, de cunho eminentemente normativo) e modernização econômico-social (racionalidade instrumental, de cunho lógico-técnico, burocrático-economicista) contra tendências unidimensionais de avaliação da modernidade-modernização (feitas, segundo Habermas, por Marx, Weber, Adorno & Horkheimer, Foucault etc., que a associaram apenas à racionalidade instrumental), de modo que um conceito dual de modernidade (modernidade cultural e modernização econômico-social, mundo da vida e sistemas sociais, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental) permitiria concomitantemente a valorização do que é positivo à modernidade europeia (seu universalismo epistemológico-moral pós-metafísico via racionalização cultural-comunicativa) e o diagnóstico sobre suas patologias psicossociais geradas pela racionalidade instrumental dos sistemas sociais modernos. Pois bem, qual é a estratégia metodológico-programática e epistemológico-política para tal empreitada? E o que o colonialismo pode nos dizer acerca dela, acerca do próprio discurso filosófico-sociológico da modernidade?

No texto, defenderemos que o discurso filosófico-sociológico da modernidade, tal como ele é feito por Habermas com o intuito de fundamentar um conceito pós-metafísico de universalismo epistemológico-moral seja a partir de uma compreensão dual (ainda que imbricada) da modernidade-modernização europeia, seja por meio da categoria de modernidade cultural, concebida diretamente como estrutura societal-cultural e consciência cognitivo-moral pós-tradicional, descentrada e, por isso, universalista (na correlação de racionalidade cultural-comunicativa, subjetivação reflexiva, pluralismo axiológico e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal), sofre de uma *cegueira histórico-sociológica* marcada por cinco problemas e pré-conceitos fundamentais, a saber: (a) parte da separação purista e simplista entre a modernidade europeia como racionalização e universalismo *versus* todo o resto como tradicionalismo em geral, dogmático e fundamentalista, calcado em e dependente de bases essencialistas e naturalizadas, eminentemente preso ao seu contexto de emergência e incapaz de reflexividade e de racionalização; (b) afirma a singularidade absoluta da Europa moderna em termos civilizacionais e paradigmáticos em relação a todo o resto das sociedades-culturas, o que permite a elaboração de um discurso filosófico-sociológico da modernidade que compreende e *estiliza* o processo de modernidade-modernização europeu a partir de uma perspectiva e como um movimento autorreferenciais, auto-subsistentes, endógenos e autônomos da modernidade por si mesma e sobre si mesma, como sua saída da minoridade e conquista de sua maioria-maturidade, sem qualquer correlação com o outro da modernidade e, inclusive, com o próprio fato do colonialismo; (c) realiza, não obstante essa autorreferencialidade, auto-subsistência, endogenia e autonomia, não obstante, ainda, essa separação purista-simplista e essa singularidade absoluta tanto do processo de modernidade-modernização europeu quanto do discurso filosófico-sociológico da modernidade, a associação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/ou como gênero humano, concebendo a modernidade-modernização europeia como ápice do gênero humano (sob a forma dessa estrutura societal-cultural e dessa consciência cognitivo-moral pós-tradicionais, descentradas, pós-metafísicas), concebendo o gênero humano como um grande processo de modernização e, além disso, entendendo cada sociedade-cultura em particular como uma modernidade-modernização em potencial (uma vez que a racionalidade cultural-comunicativa, que na Europa moderna desenvolveu-se em todo o seu vigor, faz parte do núcleo ontogênico de cada sociedade-cultura em particular), o que também permite a correlação de modernidade-modernização, racionalização, crítica, reflexividade, emancipação e universalismo (em

termos de intersecção de racionalidade cultural-comunicativa, subjetivação e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal); (d) assume o processo de modernidade-modernização europeu desde uma perspectiva dual, marcada pela modernidade cultural enquanto esfera basicamente normativa e condição ontogenética da modernização econômico-social, e esta como esfera fundamentalmente instrumental, lógico-técnica, não-política e não-normativa, o que leva à purificação e à santificação da modernidade cultural, uma vez que ela não seria culpada pelas patologias da modernidade-modernização ocidental, e à condenação exclusiva da modernização econômico-social como única culpada por essas patologias causadas em termos de modernidade-modernização; e, como fecho de abóboda dessa cegueira histórico-sociológica que é assumida, que constitui e que dinamiza o discurso filosófico-sociológico da modernidade de Habermas, (e) o silenciamento sobre e o apagamento do colonialismo na e por parte da teoria da modernidade, uma vez que, se ele fosse introduzido nela, seria necessária a imbricação de modernidade cultural e modernização econômico-social, já que o colonialismo não é apenas e nem fundamentalmente instrumental, mas, antes de tudo e como condição para isso, normativo, moral, político, cultural – essa imbricação de modernidade cultural e modernização econômico-social, em termos de legitimação normativa do fato material do colonialismo, portanto, poria por terra toda a teoria da modernidade de Habermas, deslegitimando, em especial, o sentido autorreflexivo, auto-corretivo e, por isso, universalista da modernidade cultural europeia, que também é dependente tanto da separação da modernidade europeia em relação a todo o resto como tradicionalismo em geral quanto da ideia de uma singularidade absoluta daquela em relação a este, dependente inclusive de que o processo de modernidade-modernização seja autônomo, endógeno, autorreferencial e auto-subsistente em relação ao outro da modernidade, bem como separado internamente entre modernidade cultural e modernização econômico-social enquanto pólos dependentes, mas não totalmente correlacionados.

Desse modo, por meio do conceito de cegueira histórico-sociológica assumida, utilizada e legitimada pelas teorias da modernidade, defenderemos que o colonialismo, como categoria filosófico-sociológica, o colonialismo como teoria da modernidade permite a superação dessas deficiências apresentadas pelas teorias da modernidade europeia canônicas, mormente pela teoria da modernidade de Habermas, sendo muito mais efetivo para pensar-se as questões da crítica, da reflexividade, do enquadramento e da emancipação, do universalismo epistemológico-moral e, finalmente, tanto do diálogo-*práxis* entre as sociedades-cul-

turas-povos quanto a suposta inevitabilidade da globalização econômico-cultural, o que significa que não mais o paradigma normativo da modernidade fundado na categoria de modernidade cultural (na intersecção de racionalidade cultural-comunicativa, individuação reflexiva, pluralismo axiológico e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal), mas sim o colonialismo como teoria da modernidade, que imbrica modernidade cultural, modernização econômico-social e esse mesmo colonialismo, constitui-se na plataforma a partir da qual podemos pensar e projetar a crítica, a reflexividade e a emancipação, o que passa a significar, primeiro, que a modernidade de si por si mesma (e com base nessa cegueira histórico-sociológica) não é capaz nem de esclarecer-se e nem de corrigir-se a si mesma e por si mesma, sendo, por causa disso, também incapaz de servir como base paradigmática para o enquadramento e a justificação do outro da modernidade, bem como, segundo, que é o outro da modernidade, periférico, excluído e silenciado que esclarece o Esclarecimento sobre seus problemas e pré-conceitos. Com isso, o colonialismo como teoria da modernidade, ao imbricar modernidade e o outro da modernidade, modernização central e modernização periférica, modernidade cultural, modernização econômico-social e colonialismo, efetivamente funda a perspectiva epistemológico-moral universalista, emancipatória, a partir de uma voz-*práxis* que vai do outro da modernidade à modernidade, das periferias e dos sujeitos epistemológico-políticos periféricos para os centros e sujeitos epistemológico-políticos centrais.

2. A SEPARAÇÃO PURISTA E SIMPLISTA ENTRE MODERNIDADE E TODO O RESTO COMO TRADICIONALISMO EM GERAL: PRIMEIRO PONTO DE PARTIDA E PRÉ-CONCEITO DA TEORIA DA MODERNIDADE DE HABERMAS

O primeiro ponto de partida e pré-conceito metodológico-programático e epistemológico-político da teoria da modernidade de Habermas – herdeiro, nesse quesito, da própria abordagem de Max Weber sobre a Europa moderna (cf.: Weber, 1984, pp. 11-24) – consiste na separação purista e simplista entre modernidade como racionalização e universalismo *versus* todo o resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral, dogmático, fundamentalista, preso ao seu contexto de emergência, fundado em bases essencialistas e naturalizadas, incapaz de crítica, de reflexividade e de emancipação, porque incapaz de gerar e sustentar processos de racionalização tanto em termos sociais-culturais quanto em termos de

consciência cognitivo-moral. Com efeito, Habermas começa e orienta sua teoria da modernidade, tal como ela é desenvolvida em *Teoria do Agir Comunicativo*, a partir dessa contraposição entre modernidade europeia e todo o resto, com o intuito de defender e provar, ao longo do texto, ao longo de toda a sua obra em verdade, a superioridade da estrutura societal-cultural e da forma de consciência cognitivo-moral representadas e geradas pela Europa moderna relativamente ao tradicionalismo em geral, o que também significa, no caso de Habermas, a afirmação, a ser defendida e provada (como ele efetivamente acredita fazer, conseguir), de que a Europa moderna, nessa correlação de estrutura societal-cultural e de consciência cognitivo-moral racionalizadas, gera, desenvolve e sustenta uma forma de universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, isto é, de que a Europa moderna é uma estrutura societal-cultural e um modelo de consciência cognitivo-moral universalistas, e não meramente contextualistas, pós-metafísicos, e não tradicionalistas. Vejamos a afirmação inauguradora da teoria da modernidade de Habermas, que, como dissemos, é seminal para sua teoria da modernidade europeia como universalismo-globalismo pós-metafísico:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão ‘racional’, tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna. Portanto, na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno tematizados até o momento (Habermas, 2012a, p. 94-95. Cf., ainda: Habermas, 2002a, pp. 03-04)¹.

¹ Como dissemos, essa também é a perspectiva metodológico-programática e epistemológico-política da teoria da modernidade de Max Weber, da qual Habermas é devedor incontestado, na qual ele se inspira diretamente: “O filho da moderna civilização ocidental, que *trata de problemas histórico-universais*, o faz de *modo inevitável e lógico* a partir da seguinte dinâmica: que encadeamento de circunstâncias possibilitou que aparecessem no Ocidente, e *somente no Ocidente*, fenômenos culturais (pelo menos como os representamos a nós) que apresentam uma *direção evolutiva de alcance e de validade universais?*” (Weber, 1984, p. 11; os destaques são nossos).

Note-se, na passagem acima, que Habermas associou modernidade-modernização, racionalidade e universalidade, assim como, em outras obras suas, mormente *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Ensaios, Consciência Moral e Agir Comunicativo, Pensamento Pós-Metafísico: Ensaios Filosóficos* e *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, ele compreendeu a modernidade cultural europeia com uma autêntica e direta forma de universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, que permite exatamente a perspectiva sociocultural, cognitivo-moral e paradigmática descentrada, pós-tradicional e pós-convencional sem necessidade de fundamentações essencialistas e naturalizadas, sem necessidade, portanto, da correlação de institucionalismo forte, objetividade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-moral forte e fundamentalismo político-moral próprio às posições tradicionalistas. Assim, para Habermas, a modernidade europeia, por meio da categoria da racionalidade, por meio do processo de racionalização, constitui-se em processo civilizacional-societal-cultural universalista, e não particularista, gerando, sustentando e fomentando uma consciência cognitivo-moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, dependente apenas da racionalização dos sujeitos, dos valores e da *práxis* como fundamento para a validade e a justificação intersubjetiva e subjetiva dos códigos e das práticas. Ora, em que sentido a racionalização leva à perspectiva epistemológico-moral universalista em termos sociais-culturais e de consciência cognitivo-moral? Em que medida, portanto, o tradicionalismo em geral não permite uma constituição universalista em termos sociais-culturais e de consciência cognitivo-moral? Aliás, o que significa efetivamente o universalismo epistemológico-moral gerado, sustentado e fomentado pela Europa moderna?

Como dissemos, para Habermas, a estratégia fundante do discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia como autêntico, reto e direto universalismo epistemológico-moral é construída e dinamizada, em primeiro lugar, pela contraposição e pela comparação entre modernidade europeia e todo o resto como tradicionalismo em geral – inclusive, na passagem acima, vimos a associação, por Habermas, de modernidade-modernização, racionalização e universalismo (pós-metafísico), bem como a consequente correlação de tradicionalismo em geral, fundamentações essencialistas e naturalizadas e contextualismo estrito (o que também implica nas associações de modernidade, racionalidade, universalismo, crítica, reflexividade e emancipação, e de tradicionalismo em geral, fundamentações essencialistas e naturalizadas, contextualismo, dogmatismo e fundamentalismo). É por meio da oposição-contraposição e da comparação com seu antípoda, o tradicionalismo em geral, que não apenas a teoria da modernidade europeia como universalismo epistemológico-moral começa, se

dinamiza e se justifica, senão que também o próprio processo de modernidade-modernização é estilizado e entendido, se estiliza e se compreende, o que significa que a base da autocompreensão normativa da Europa por si mesma e desde si mesma é exatamente a necessidade de oposição-contraposição e diferenciação frente ao outro da modernidade, isto é, frente a todo o resto como tradicionalismo em geral. Este é o primeiro dualismo que as teorias da modernidade assumem como condição seja para sua reconstrução do processo de modernidade-modernização europeu como um acontecimento civilizacional-societal-cultural-paradigmático único na história do gênero humano, seja para sua associação de modernidade-modernização, racionalização e universalismo. Dessa divisão purista e simplista entre modernidade, racionalização e universalismo *versus* todo o resto como tradicionalismo em geral, essencialista e naturalizado e meramente contextualista, surgirá a ideia da singularidade absoluta da modernidade-modernização europeia, que permitirá a paradoxal construção-compreensão de uma teoria da modernidade que estiliza o processo de modernidade-modernização europeu enquanto um movimento constitutivo-evolutivo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo de si sobre si mesma, sem qualquer contato com o outro da modernidade, sem qualquer menção ao fenômeno do colonialismo, que fica como que externo à própria modernidade-modernização europeia nessa sua endogenia e autorreferencialidade, o que (e aqui estaria o caráter paradoxal das teorias da modernidade europeia, no nosso caso da teoria da modernidade europeia de Habermas) não impede essa mesma teoria da modernidade europeia de afirmar-se como autêntico, reto e direto universalismo-globalismo pós-metafísico, isto é, adaptado à época contemporânea marcada pelo pluralismo axiológico-cultural, pelo individualismo dos estilos de vida e pela queda das fundamentações metafísico-teológicas no que se refere à regulação-orientação da esfera pública (particularmente das sociedades modernas, mas também mais além, em termos de globalização).

Ora, a contraposição entre modernidade como racionalização e universalismo e todo o resto como tradicionalismo em geral, essencialista e naturalizado, dogmático, fundamentalista e meramente contextualista, tem como consequências, na teoria da modernidade de Habermas, os seguintes resultados. O tradicionalismo em geral, pelo fato de não possuir racionalização sociocultural, isto é, por não ser marcado pela secularização e pela politização da sociedade-cultura, acaba mantendo totalmente imbricadas as esferas da natureza, da sociedade-cultura e da subjetividade, de modo que (a) a natureza assume um sentido antropomórfico e mágico-animista, (b) a sociedade é compreendida-dinamizada desde uma perspectiva naturalizada e essencialista, em que o *status quo*, as instituições e seus sujeitos epistemológico-

políticos tornam-se despolitizados, dogmáticos e fundamentalistas, bem como (c), nessa correlação de natureza antropomorfizada e de sociedade-cultura naturalizada, não há a emergência de uma subjetividade reflexiva que se coloca como o núcleo normativo, epistemológico e político da fundamentação, uma vez que os indivíduos estão basicamente subsumidos na correlação de natureza antropomórfica e de sociedade-cultura naturalizada. Em consequência, não há criticismo, reflexividade e transformação sociopolíticas nas sociedades-culturas tradicionais, posto que tudo está naturalizado e, portanto, despolitizado, dependente de fundamentações essencialistas e naturalizadas que deslegitimam qualquer possibilidade de justificação e de validade intersubjetiva por meio de uma *práxis* política feita por indivíduos e grupos sociais uns em relação aos outros, o que também significa que a racionalização – que efetivamente funda a política, que gera a secularização e a individuação reflexiva, que fomenta o pluralismo axiológico – não existe ou existe de modo muito incipiente nessas sociedades-culturas, sendo, em verdade, deslegitimada pela força de imagens de mundo metafísico-teológicas, essencialistas e naturalizadas. Logo, os indivíduos e os grupos sociais das sociedades-culturas tradicionais não conseguem alcançar o nível universal da consciência cognitivo-moral, que é a capacidade de fundamentarem e de agirem sem necessidade de apelo a bases essencialistas e naturalizadas, permanecendo presos diretamente ao contextualismo e dele dependentes – logo, tornando-se incapazes de assumirem as diferenças em sua radicalidade. Nas sociedades tradicionais, de base metafísico-teológica, essencialista e naturalizada, as diferenças são negadas, os valores, as práticas e as autoridades são dogmáticos e fundamentalistas, meramente contextualistas, e os indivíduos não possuem autonomia e identidade pessoal que estejam separadas e que se processem independentemente frente àquelas bases essencialistas e naturalizadas (por isso, inclusive, o fato de que, segundo Habermas, não há subjetividade reflexiva em sentido estrito nessas sociedades-culturas tradicionais) (cf.: Habermas, 2012a, pp. 94-140).

Em contrapartida, a sociedade-cultura europeia moderna é racional e gera racionalização social, uma vez que é marcada pela correlação de secularização da sociedade-cultura e de emergência e de consolidação de uma noção forte e fundante de subjetividade reflexiva que gradativamente põe por terra as fundamentações essencialistas e naturalizadas, metafísico-teológicas como base e dinâmica dos processos de socialização e de subjetivação, colocando todo o peso da evolução social e da constituição individual na política (e no direito e na moral profanos, secularizados, racionais) e na ação e na responsabilidade individual. A

modernidade cultural europeia, por causa da racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo (Weber) ou, o que é o mesmo, por causa da linguistificação do sagrado (Habermas), leva à separação entre natureza, sociedade-cultura e subjetividade, no sentido de que a natureza torna-se uma esfera instrumental, a sociedade-cultura torna-se desnaturalizada e, portanto, completamente politizada e a subjetividade reflexiva, independente tanto da natureza quanto da sociedade-cultura, coloca-se como o núcleo da justificação, da validade e do enquadramento dos processos de socialização e de individuação. Como consequência, na Europa moderna, por causa da racionalização da sociedade-cultura, há criticismo e mobilidade sociais e emancipação política, uma vez que os indivíduos e os grupos sociais, por meio de processos de interação cada vez mais pungentes e radicais – e não mais autoridades centrais através do fundamentalismo político-moral –, têm de assumir irremediavelmente a responsabilidade e o protagonismo pela estruturação de suas instituições, pela orientação de sua sociabilidade e pela construção dos valores e das práticas socialmente vinculantes (cf.: Habermas, 2012a, pp. 140-148, pp. 227-249; Habermas, 2012b, p. 87, p. 141). É aqui que aparece tanto o sentido explosivo da modernidade europeia quanto seu universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico*.

Os indivíduos e os grupos socioculturais modernos, plurais, uma vez que já não podem utilizar-se de bases essencialistas e naturalizadas para a justificação e a validação das instituições, dos valores e das práticas intersubjetivas – pois isto, como Rawls enfatiza muito em seu liberalismo político, não lhes permitiria o acordo sobre uma base institucional, política e normativa comum (cf.: Rawls, 2000, pp. 24-38; Habermas, 2002b, pp. 17-53; Forst, 2010, pp. 328-345) –, têm de aprender a racionalizar sua postura pública, sua argumentação e seus valores, com o objetivo de alcançar o consenso intersubjetivamente vinculante. Esse consenso, por conseguinte, já não pode mais ser conseguido e propiciado por posições, práticas, valores e argumentações meramente contextualistas, específicas a uma comunidade de crença em particular e dependentes de bases essencialistas e naturalizadas, senão que tais princípios, valores, práticas e autoridades socialmente vinculantes somente podem ser aceitos pelos demais se forem imparciais, neutros, formais e impessoais relativamente àquelas posições particularistas, se forem sobrepostos e, em vários aspectos, independentes das fundamentações essencialistas e naturalizadas. Ora, a sociedade-cultura europeia moderna é racional e gera racionalização social e individuação forte exatamente porque (a) exige dos indivíduos e dos grupos sociais posturas, valores e justificações independentes e sobrepostos às perspectivas

tradicionalistas, posturas, valores e justificações independentes dos e sobrepostas aos contextos antropológico-comunitários particulares, bem como (b) institui o diálogo-*práxis*-interação permanente como o único *médium* dos processos de socialização e de subjetivação, um *médium* que, com a queda das bases essencialistas e naturalizadas, próprias ao tradicionalismo, em termos de esfera público-política, põe por terra o dogmatismo, o fundamentalismo e o autoritarismo enquanto bases do poder institucionalizado e da intersubjetividade, uma vez que tudo e todos podem ser criticados e politizados, sobre tudo se pode discutir, todos podem interagir, com todos se pode deliberar (cf.: Habermas, 2012b, pp. 195-196).

Nesse sentido, a modernidade-modernização europeia, por causa da diferenciação das esferas de valor (natureza, sociedade-cultura e subjetividade) gerada, dinamizada e sustentada pela racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo, leva a que os indivíduos e os grupos sociais, nos seus processos de socialização e de subjetivação, gradualmente se emancipem das bases essencialistas e naturalizadas e adquiram uma perspectiva cognitivo-moral descentrada, pós-convencional e pós-tradicional que é formal, neutra, imparcial e impessoal relativamente ao tradicionalismo, ao contextualismo das formas de vida e em termos de fundamentação, isto é, que se constitui e se dinamiza de modo não-egocêntrico e não-etnocêntrico, dependente apenas da correlação de racionalização cultural-comunicativa, pluralismo axiológico, subjetividade reflexiva e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, que institui a interação cotidiana (ainda que nem sempre pacífica, é claro) como o único caminho e *práxis* da construção, da validação e da justificação intersubjetivas dos valores, dos códigos e dos (e pelos) sujeitos epistemológico-políticos. Os sujeitos epistemológico-políticos modernos, portanto, já não precisam mais justificar sua *práxis* cotidiana com base em uma posição contextualista em sentido estrito, senão que podem e precisam apenas assumir noções axiológicas genéricas (a humanidade, e não a cultura brasileira, por exemplo) e sob a forma de um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que depende basicamente do pluralismo axiológico, da reflexividade individual, do debate e do criticismo incessantes, da racionalização da *práxis* – os indivíduos e os grupos modernos tornam-se independentes e sobrepostos ao contextualismo, às fundamentações essencialistas e naturalizadas, assumindo uma perspectiva-*práxis* não-egocêntrica e não-etnocêntrica (isto é, mais uma vez, independente e sobreposta relativamente ao contextualismo, às bases essencialistas e naturalizadas, o que significa que, se o tradicionalismo funda uma perspectiva epistemológico-moral objetiva com base na comunidade de crença e em termos essencialistas

e naturalizados, a modernidade cultural europeia, por sua vez, funda o universalismo epistemológico-moral apenas por meio da racionalização dos valores e da *práxis*, da afirmação do pluralismo axiológico enquanto ponto de partida, dinâmica e fim a ser protegido-fomentado, da reflexividade-responsabilidade individual e desse procedimentalismo desvinculado contextualmente e independente das fundamentações essencialistas e naturalizadas). Aqui está a grande contribuição da modernidade-modernização europeia à e na evolução do gênero humano, isto é, uma forma de universalismo epistemológico-moral que se funda, se sustenta e se dinamiza por um tipo de estrutura societal-cultural e de consciência cognitivo-moral descentradas, pós-tradicionais e pós-convencionais, que são não-egocêntricas e não-etnocêntricas, constituindo-se naquela correlação e na dependência de racionalização, pluralismo, subjetivação e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal. Essa estrutura societal-cultural e essa forma de consciência cognitivo-moral não-egocêntricas e não-etnocêntricas, fundadas em e dinamizadas por um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal em termos de *práxis* intersubjetiva são – elas e somente elas – autêntico universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, isto é, independentes e autônomos em relação às fundamentações essencialistas e naturalizadas, ao tradicionalismo em geral, constituindo-se no puro e genuíno guarda-chuva normativo das diferenças, para elas e por todas elas, *dentro e fora da modernidade*, a única condição da crítica, da reflexividade, da justificação, do enquadramento e da emancipação das diferenças, por elas e para elas (cf.: Habermas, 2012a, pp. 148-168, pp. 227-249, pp. 384-385)².

² A título de exemplo, veja-se a seguinte passagem de Habermas relativamente à especificidade da modernidade europeia como universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização: “Sobre o pano de fundo dessa experiência mental, delineiam-se linhas fatuais da evolução dos mundos da vida modernos: a abstração das estruturas *universais* do mundo da vida em relação às configurações sempre particulares das totalidades de formas de vida, apresentadas somente no plural. No plano cultural, os núcleos da tradição que garantem a identidade se separam dos conteúdos concretos, com os quais outrora estavam estreitamente entretecidos nas imagens de mundo. Reduzem-se a elementos abstratos, como conceitos de mundo, pressupostos da comunicação, procedimentos argumentativos, valores fundamentais abstratos etc. No plano da sociedade, princípios universais se cristalizam, partindo dos contextos particulares aos quais estavam presos nas sociedades primitivas. Nas sociedades modernas, estabelecem-se princípios de ordem jurídica e moral cada vez mais talhados às formas particulares de vida. No plano da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização separam-se cada vez mais dos conteúdos do saber cultural ao qual estavam inicialmente integradas no ‘pensamento concreto’. Os objetos em que se exercem as competências formais tornam-se cada vez mais variáveis. Se nessas tendências nos limitarmos a considerar apenas os graus de liberdade que os componentes estruturais do mundo da vida obtêm, resultam como pontos de fuga: para a cultura, um resultado de revisão permanente das tradições fluidificadas, isto é, reflexivas; para a sociedade, um estado de dependência das ordens legítimas em relação a procedimentos formais, em última instância discursivos, de estabelecimento e de fundamentação de normas; para a personalidade, um estado de autorregulação arriscada de uma identidade do eu altamente abstrata. Surgem pressões estruturais para a dissolução crítica do saber garantido, para o estabelecimento de valores e de normas generalizados e para a individuação autorregulada (já que as identidades abstratas remetem a uma autorrealização em projetos de vida autônomos)” (Habermas, 2002a, pp. 477-478; os destaques são de Habermas).

3. A SINGULARIDADE ABSOLUTA DA EUROPA MODERNA E O DISCURSO FILOSÓFICO-SOCIOLÓGICO DA MODERNIDADE EUROPEIA SOBRE SI MESMA E POR SI MESMA: SEGUNDO PONTO DE PARTIDA E PRÉ-CONCEITO DA TEORIA DA MODERNIDADE DE HABERMAS

A contraposição-oposição e a diferenciação entre modernidade e tradicionalismo em geral, tanto por meio da correlação de modernidade-modernização, racionalização e universalismo e de tradicionalismo em geral com bases essencialistas e naturalizadas e contextualismo estrito quanto através da comparação entre modernidade e tradicionalismo em geral mostrou, conforme acredita Habermas, que a modernidade-modernização como racionalização é superior ao tradicionalismo em geral como essencialismo-naturalismo-contextualismo, uma vez que aquela gera o nível universal, pós-tradicional, descentrado e pós-metafísico em termos antropológicos-sociais-culturais e de consciência cognitivo-moral, politizando tudo e todos, ao passo que este prende os indivíduos e os grupos sociais a uma forma de contextualismo estrito, essencialista e naturalizado, despolitizando tudo e todos, enquadrando a sociedade, seus grupos e indivíduos desde uma perspectiva a-histórica que é apolítica e despolitizada, impossibilitando criticismo, mobilidade e transformação socioculturais, pluralismo axiológico e individuação reflexiva. Esse, como dissemos, é o ponto de partida do discurso filosófico-sociológico da modernidade de Habermas como justificação da modernidade europeia enquanto autêntico universalismo-globalismo por meio da separação purista e simplista da modernidade como racionalização e universalismo em relação a todo o resto como tradicionalismo em geral. Ora, aqui surge o segundo ponto metodológico-programático e epistemológico-político da teoria da modernidade de Habermas, que, caudatário dessa divisão purista-simplista entre modernidade europeia e todo o resto, estabelece a singularidade absoluta do processo de modernidade-modernização europeu em termos civilizacionais, sociais, culturais e paradigmáticos, quanto comparado novamente com o tradicionalismo em geral.

Por outras palavras, novamente como fez Weber em sua teoria da modernidade europeia³, Habermas parte da crença, que ele defende e se propõe provar com o desenvolvimento de sua teoria dual (dual internamente, dual externamente) sobre a modernidade-modernização europeia, de uma singularidade absoluta da Europa moderna em relação a todo o resto das sociedades-culturas, isto é, de que somente a Europa moderna alcançou esse estágio efetivamente universalista em termos sociais-culturais e de consciência cognitivo-moral, sob a forma de uma estrutura societal-cultural e de uma consciência cognitivo-moral descentradas, pós-tradicionais, pós-metafísicas – o que, em consequência, permitirá a Habermas colocá-la como modelo paradigmático, base civilizacional e ponta-de-lança no que se refere ao enquadramento e ao diálogo-*práxis* universalistas-globalistas. Ele diz, sobre isso: “[...] o nível pós-tradicional da consciência moral se torna *acessível* em *uma* cultura, e mais precisamente na cultura europeia moderna” (Habermas, 2012a, p. 355; os destaques são de Habermas. Cf., ainda: Honneth, 2003, pp. 275-277; Honneth, 2007, pp. 61-65). Note-se, aqui, primeiramente, a complementaridade entre o entendimento e a oposição-contraposição puristas e simplistas da Europa como racionalização e universalismo e de todo o resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral, essencialista e naturalizado, dogmático e fundamentalista, diretamente preso ao e dependente do seu contexto de emergência. A singularidade absoluta da Europa moderna enquanto universalismo-globalismo pós-tradicional, descentrado e pós-metafísico legitima essa e bebe dessa separação purista-simplista relativamente ao outro da modernidade, sendo também consequência dela, o que significa, em segundo lugar, que a singularidade absoluta da Europa moderna permite a Habermas construir um discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia desde si mesma e por si mesma, sem qualquer menção ao outro da modernidade (a não ser, evidentemente, no sentido de deslegitimá-lo), concebendo, em consequência, o processo de modernidade-modernização europeu desde uma perspectiva autorreferencial, auto-subsistente, endógena e autônoma, um esforço civilizacional, societal, cultural e humano de si por si mesma em termos de e como modernização. Nesse sentido, o discurso filosófico-sociológico da modernidade, por Habermas, assume, legitima e elabora-estiliza ao seu modo – ou seja, por meio da cegueira histórico-sociológica e dos dualismos que estamos desenvolvendo ao longo do texto – a ideia já

³ Veja-se uma passagem de Weber relativamente a essa singularidade absoluta da Europa moderna em relação a todo o resto das sociedades-culturas: “Por que, nestes lugares, não ocorreram seja a evolução científica, seja o desenvolvimento da ciência, seja o desenvolvimento da arte e o do Estado, assim como o da economia, pelos caminhos da *racionalização* que são característicos do Ocidente? Pois é evidente que, em todos os casos mencionados, se trata de um ‘racionalismo’ de tipo especial da cultura ocidental” (Weber, 1984, p. 20; o destaque é de Weber).

clássica, na filosofia e na sociologia europeias, de que o processo de modernidade-modernização europeu consiste, enquanto esforço de si sobre si mesmo em termos de saída de sua menoridade e conquista-consolidação de sua maioridade-maturidade, *em uma superação do tradicionalismo*, dogmático, fundamentalista, essencialista e naturalizado, preso irremediavelmente ao seu contexto de emergência, incapaz de criticismo, reflexividade e emancipação, posto que incapaz de universalismo, *e consolidação exatamente da modernidade-modernização* como correlação e mútua dependência de racionalização e universalismo, geradora de crítica, de reflexividade e de emancipação, autêntico guarda-chuva normativo de todas as diferenças, por todas elas, para todas elas. A singularidade absoluta da modernidade-modernização europeia em relação a todo o resto, portanto, não apenas permite às teorias da modernidade separá-la e purificá-la frente ao outro da modernidade, mas também colocá-la como esse autêntico modelo paradigmático universalista-globalista, em termos antropológicos, sociais, culturais e epistêmicos. Ela inaugura um novo e mais evoluído estágio na história da evolução humana, o universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização, e é a partir daqui que o mundo contemporâneo *tem de partir irremediavelmente* (cf.: Habermas, 2012a, pp. 683; Habermas, 2012b, pp. 525-526; Habermas, 2002a, pp. 13-25; Habermas, 2002b, pp. 07-08; Habermas, 1990, pp. 11-62; Habermas, 1989, pp. 61-132).

A partir desses dois eixos metodológico-programáticos e epistemológico-políticos estruturantes da elaboração do discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia por si mesma e desde si mesma – compreensão e oposição puristas e simplistas entre Europa e todo o resto; singularidade absoluta da modernidade europeia em relação a todo o resto – Habermas, assim como Weber antes dele, pode estilizar o processo de modernidade-modernização europeu enquanto um desenvolvimento civilizacional, societal, cultural e cognitivo-moral fechado e exclusivo da Europa sobre si mesma e por si mesma, como vimos dizendo, possibilitando-se reconstruir os passos evolutivos dessa mesma Europa moderna apenas como algo interno à ela, próprio à ela, e permitindo-se deixar em segundo plano e, ao fim e ao cabo, apagar quaisquer referências e contatos com o outro da modernidade, silenciando sobre este, o que também implica, como argumentaremos mais adiante, o silenciamento sobre o e o apagamento do colonialismo na e da teoria da modernidade. Nesse sentido, portanto, a singularidade absoluta da Europa moderna em termos civilizacionais, sociais, culturais e cognitivo-morais funda um discurso filosófico-sociológico da modernidade que é eurocêntrico, isto é, que não apenas parte da diferenciação e da separação-oposição puristas e simplistas entre modernidade e o outro da modernidade, senão que também individualiza

e separa de modo estrito e direto essa mesma modernidade europeia em relação ao outro da modernidade, isto é, ao tradicionalismo em geral, viabilizando que o processo de modernidade-modernização europeia seja *estilizado* como um movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo da Europa por si mesma e sobre si mesma. Por outras palavras, se quisermos fundar o universalismo epistemológico-moral sob a forma de uma estrutura societal-cultural e de uma consciência cognitivo-moral descentradas, pós-tradicionais e pós-metafísicas, basta-nos, é-nos suficiente, conforme acredita Habermas em sua teoria da modernidade europeia como universalismo-globalismo, a reconstrução interna do processo de modernidade-modernização europeia enquanto esse movimento totalmente autorreferencial e auto-subsistente, exclusivo da Europa moderna, não existente no e por parte do outro da modernidade. Com base nisso, Habermas pode concluir, no que diz respeito a essa singularidade absoluta, no que diz respeito a essa autonomia, endogenia, autorreferencialidade e auto-subsistência do processo de modernidade-modernização europeia, que esse processo civilizacional é causado e dinamizado – e que também pode ser explicado – apenas por fatores internos à própria modernidade, próprios somente dela enquanto um horizonte singular, único, exclusivo:

O potencial cognitivo gerado com as imagens de mundo racionalizadas *de maneira plena e consequente* não se torna efetivo já nas sociedades tradicionais dentro das quais se cumpre o processo de desencantamento. *Somente nas sociedades modernas ele vem à luz*. E esse processo de implementação significa a modernização da sociedade. Com isso, vinculam-se entre si, de um lado, os fatores externos que favorecem a diferenciação e a autonomização de um aparato estatal complementar e de um sistema econômico dirigido pelo mercado, e, de outro, as estruturas de consciência nascidas de sínteses das tradições judaico-cristãs, árabe e grega (todas elas já bastante tensas) e já disponíveis, por assim dizer, em um plano cultural (Habermas, 2012a, pp. 383-384; os destaques são nossos).

Nesse caso, para Habermas, o processo de modernidade-modernização europeia pode ser entendido basicamente como uma dependência, separação e tensão entre cultura e civilização material, entre modernidade cultural e modernização econômico-social, entre mundo da vida e sistemas sociais, entre racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, o que significa, mais uma vez, que ele pode ser afirmado paradoxalmente como uma perspectiva ao mesmo tempo autorreferencial e auto-subsistente, endógena e autônoma, por um lado, e, por outro, como uma estrutura civilizacional-societal-cultural e uma consciência cognitivo-moral universalistas via racionalização cultural-comunicativa. A moderni-

dade, como um processo único e exclusivo da Europa e, por isso, como um processo-movimento-princípio civilizacional-societal-cultural interno, pode ser explicada *apenas pela referência à correlação, à separação e à tensão-contradição entre mundo da vida (modernidade cultural) e sistemas sociais (modernização econômico-social – Estado e mercado)*, em suas especificidades, tensões, aproximações e perspectivas recíprocas. Não é necessário, ao discurso filosófico-sociológico da modernidade, trazer para o centro da discussão o outro da modernidade e, nesse caso, o colonialismo seja para entender-se o fenômeno da modernidade-modernização, seja, de um modo mais geral, para fundamentar-se uma perspectiva epistemológico-moral universalista-globalista, pois, uma vez que a modernidade é uma formação civilizacional-societal-cultural singular, única e exclusiva, seu processo constitutivo e evolutivo é autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, bastando à teoria da modernidade reconstruí-lo nessa sua autorreferencialidade e endogenia, nessa sua internalidade e exclusivismo. Desse modo, como estamos argumentando, apaga-se qualquer referência ao outro da modernidade e qualquer relação da modernidade-modernização (enquanto um processo meramente interno e autorreferencial) com o colonialismo (e como colonialismo), o que aponta para um discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia por si mesma e desde si mesma que, afirmando essa singularidade absoluta e essa autorreferencialidade e esse exclusivismo em termos constitutivos-evolutivos, pode conceber a modernização primeiramente como uma superação do tradicionalismo (menoridade) e consolidação do universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização (maioridade), bem como, em segundo lugar, enquanto sendo dinamizada pela diferenciação entre modernidade cultural e modernização econômico-social como sua especificidade, sua tensão e sua potencialidade mais fundamentais (na verdade, como a única especificidade, tensão e potencialidade), apagando definitivamente o colonialismo como movimento constitutivo e consequência dessa mesma modernidade-modernização. De todo modo, depois desses dois passos metodológico-programáticos e epistemológico-políticos (separação purista-simplista e singularidade absoluta da modernidade europeia em relação a todo o resto como tradicionalismo em geral), surge a conclusão mais impressionante da teoria da modernidade de Habermas, que é exatamente a associação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/como gênero humano, a modernidade europeia como universalismo-globalismo para si e, a partir de agora, também para o outro da modernidade, a modernidade europeia como uma estrutura, um princípio e uma dinâmica constitutivos-evolutivos que também são próprios ao outro da modernidade em termos antropológico-

civilizacionais. Este é o terceiro passo e pré-conceito da referida teoria da modernidade de Habermas.

4. MODERNIDADE-MODERNIZAÇÃO, RACIONALIZAÇÃO, UNIVERSALISMO E/COMO GÊNERO HUMANO: A MODERNIDADE EUROPEIA COMO UNIVERSALISMO-GLOBALISMO – TERCEIRO PONTO DE PARTIDA E PRÉ-CONCEITO DA TEORIA DA MODERNIDADE DE HABERMAS

Com efeito, ao se partir da contraposição-oposição simplista e purista entre modernidade europeia e tradicionalismo em geral e, em consequência, assumindo-se a singularidade absoluta dessa mesma Europa moderna, se pode construir um discurso filosófico-sociológico da modernidade que entende a modernização ocidental como um movimento endógeno, autônomo, autorreferencial e auto-subsistente em relação ao outro da modernidade, como uma odisséia interna e específica à própria Europa moderna. Isso significa, portanto, que o discurso filosófico-sociológico da modernidade, nessa dinâmica, serviria como plataforma para a construção de uma teoria social crítica da e para a Europa moderna em primeiro lugar e, secundariamente, para o contexto das sociedades industrializadas desenvolvidas do Primeiro Mundo (Europa ocidental e América do Norte), posto que se trata de um processo-movimento-princípio autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo da Europa por si mesma, desde si mesma e para si mesma, que tem como continuum, conforme Habermas, essa consolidação do Primeiro Mundo enquanto consequência da modernidade-modernização europeia. Em *Teoria do Agir Comunicativo*, nós vemos exatamente essa lógica constitutiva e evolutiva do processo de modernidade-modernização ocidental como um processo-movimento-princípio singular, autorreferencial e auto-subsistente da Europa moderna em relação a todo o resto: ele vai da Europa moderna às sociedades do Primeiro Mundo e ao Socialismo Soviético, este decaído, aquele com potencialidades de renovação e como modelo paradigmático em termos antropológicos, sociais, culturais, epistemológicos e políticos – mas a modernização não vai ao Terceiro Mundo e nem o menciona como sua parte constitutiva, sua consequência, seu resultado (cf.: Habermas, 2012a, p. 631; Habermas, 2012b, pp. 641-651; Habermas, 2005, p. 16). Isso significa, portanto, que a rigor o conceito de modernidade europeia como universalismo-globalismo é chave-de-leitura analítica e plataforma

normativa para a compreensão, o enquadramento, a crítica e a orientação somente do processo de modernidade-modernização europeu (Europa moderna e Primeiro Mundo), certo? Errado. Como dissemos, aqui aparece a proposta epistemológico-política e o movimento metodológico-programático mais paradoxais da teoria da modernidade de Habermas, isto é, da separação purista-simplista e da singularidade absoluta da modernidade europeia em relação a todo o resto passa-se para a modernidade europeia como universalismo-globalismo, como ápice do gênero humano e como núcleo constitutivo de cada sociedade-cultura em particular em termos de racionalidade cultural-comunicativa. Com efeito, de modo impressionante, somos não apenas impactados com a afirmação habermasiana de que a modernidade europeia é universal, isto é, modelo civilizacional, societal, cultural, cognitivo e paradigmático que representa o próprio núcleo ontogenético do gênero humano, senão também com o fato de que o núcleo ontogenético da modernidade cultural na verdade não lhe é exclusivo, como havia sido defendido no início do discurso filosófico-sociológico da modernidade em termos de separação purista-simplista e de singularidade absoluta da Europa em relação a todo o resto, sendo parte constitutiva de cada sociedade-cultura em particular e do gênero humano de um modo geral. Ora, aqui está o terceiro passo e pré-conceito metodológico-programáticos e epistemológico-políticos da teoria da modernidade de Habermas, a saber, a correlação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/como gênero humano, o que também significa, primeiro, que o gênero humano é, no fim das contas, um grande processo de modernidade-modernização e, segundo, que cada sociedade-cultura em particular (no caso do não-moderno, do tradicionalismo em geral, lembrando-se da separação entre modernidade e todo o resto como tradicionalismo) é um processo de modernidade-modernização em potencial, uma protomodernidade que, portanto, carrega em si os germens da modernidade-modernização. Vejamos, primeiro, a afirmação de que a racionalidade cultural-comunicativa não é a base ontogenética exclusiva da modernidade europeia, mas de todo o gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular. Diz Habermas:

Se não delineamos o racionalismo ocidental a partir da perspectiva conceitual da racionalidade propositada e da dominação do mundo e, mais que isso, se tomamos como ponto de partida a racionalização de mundo descentralizada, impõem-se as seguintes perguntas: onde se expressa um acervo formal de estruturas universais da consciência? Não é, afinal, nas esferas de valor culturais desenvolvidas de maneira obstinada sob os parâmetros valorativos abstratos de verdade, correção normativa e autenticidade? O que constitui, afinal, o patrimônio da “comunidade dos homens de cultura”, presente como ideia reguladora? Não são as estruturas do pensamento científico, das noções jurídicas e morais pós-tradicionais e da arte autônoma – tal como formadas no âmbito da cultura ocidental? A posição universalista não

precisa negar o pluralismo e a incompatibilidade das marcas históricas da “condição cultural própria ao ser humano”, mas percebe que essa multiplicidade das formas de vida está *restrita aos conteúdos culturais* e afirma que toda cultura, se fosse o caso de alcançar um 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. Por outro lado, quando tomamos essa concepção universalista como coerciva somente *para nós*, o relativismo que se refuta no plano teórico acaba retornando no plano metateórico. Não creio que um relativismo de primeiro ou de segundo grau possa conciliar-se com o âmbito conceitual em que Weber situa a problemática da racionalização. No entanto, Weber faz restrições relativistas. Elas se devem a um motivo que só teria deixado de existir se Weber não tivesse atribuído o que há de especial no racionalismo ocidental a uma *peculiaridade cultural*, e sim ao *modelo seletivo* que os processos de racionalização assumiram *sob as condições do capitalismo moderno* (Habermas, 2012a, p. 325-326; os destaques são de Habermas).

Lembremos que o ponto de partida do discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização europeia, uma vez que assume a separação simplista-purista entre modernidade e todo o resto e, a partir disso, a singularidade absoluta do processo de modernidade-modernização europeia frente ao tradicionalismo em geral, consistiu (a) em que o processo de modernidade-modernização europeu é autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo à própria Europa, podendo ser explicado por fatores, princípios e sujeitos internos à modernidade, e conduzindo direta e linearmente ao Primeiro Mundo; (b) em que ele é um evento único e fundamentalmente singular na história do gênero humano, em termos civilizacionais, sociais, culturais e epistemológicos, totalmente diferenciado, mais evoluído e até oposto em relação ao tradicionalismo em geral; bem como, enquanto consequência dessa autorreferencialidade, singularidade e exclusivismo, (c) encontra na racionalidade cultural-comunicativa seu núcleo ontogenético exclusivo, o que significa que, em um primeiro momento, essa mesma racionalidade cultural-comunicativa foi concebida por Habermas (e a racionalização em geral por Weber) como o núcleo ontogenético próprio apenas à Europa, e não ao tradicionalismo em geral, servindo exatamente como base para essa singularidade absoluta da Europa e para seu exclusivismo e sua internalidade, para sua completa diferenciação e forte oposição ao outro da modernidade. Ora, agora, conforme pudemos ver na passagem acima, a racionalização cultural-comunicativa passa a ser afirmada como o próprio núcleo ontogenético do gênero humano de um modo geral e de cada sociedade-cultura em particular, o que também significa que o que há de específico à modernidade-modernização ocidental é somente a racionalidade instrumental ou a modernização econômico-social, isto

é, o Estado burocrático-administrativo e o mercado capitalista! Nesse sentido, primeiramente, o fato de que cada sociedade-cultura possui especificidades axiológicas, em termos de valores, práticas, relações e sujeitos sociopolíticos, não deslegitima uma noção de universalismo epistemológico-moral, posto que esse pluralismo de valores, de práticas, de relações e de sujeitos sociopolíticos é, em verdade, o aspecto externo ou material das comunidades humanas desde sua localização e sua configuração no espaço e no tempo históricos, comunidades humanas que, em termos internos ou formais, se constituem, se desenvolvem e evoluem ao longo do tempo por meio da permanente racionalização da fundamentação, da *práxis*, isto é, por meio da incessante e corriqueira justificação público-política interativa dos processos de socialização e de subjetivação, das instituições e das autoridades vinculantes intersubjetivamente, dos valores, das práticas e dos códigos válidos em um dado contexto. Externamente, portanto, temos as diferenças socioculturais e epistemológico-morais, uma vez que cada contexto possui especificidades que lhes são próprias; porém, em âmbito formal, estrutural, ontogenético, todas as sociedades-culturas possuem a mesma dinâmica de fundamentação, que consiste sempre na centralidade da racionalidade cultural-comunicativa como base de seus processos de socialização e de subjetivação, que precisam sempre e permanentemente ser inculcados, justificados e fomentados intersubjetivamente, mesmo no e pelo tradicionalismo – somente justificando permanentemente seus valores, práticas, códigos, relações, autoridades e instituições uma dada sociedade-cultura se sustenta, se desenvolve e evolui ao longo do tempo, o que mostra, repetimos, a centralidade da racionalidade cultural-comunicativa, da linguagem, da interação dialógico-moral (cf.: Habermas, 2012a, pp. 326-327; Habermas, 2004, pp. 08-09)⁴.

Por isso, como quer Habermas, qualquer sociedade-cultura humana, mesmo as sociedades-culturas tradicionais, tem de compartilhar as estruturas formais da sociedade-cultura europeia moderna, ainda que em menor grau e intensidade, mormente a racionalização dos valores, das práticas, dos códigos, das instituições e das autoridades socialmente vinculantes,

⁴ Diz Habermas, em uma entrevista, sobre essa base antropológica própria à espécie humana, não mais restrita e específica apenas à modernidade europeia: “Em primeiro lugar, não afirmo que os homens gostariam de agir de modo comunicativo, mas que eles *são obrigados* a agir desta maneira. Quando os pais educam os filhos, quando as gerações atuais se apropriam do saber transmitido pelas gerações passadas, quando os indivíduos e os grupos cooperam entre si, ou seja, quando pretendem se entender reciprocamente sem o uso de um poder dispendioso, eles têm de agir de modo comunicativo. Isso significa existirem funções socialmente elementares que só podem ser preenchidas mediante o agir comunicativo. Em nossos mundos da vida compartilhados intersubjetivamente, que se sobrepõem parcialmente, subjaz um amplo consenso que serve de pano de fundo, sem o qual a prática comunicativa cotidiana não poderia funcionar. O estado natural hobbesiano, no qual cada sujeito isolado aliena o outro, transformando-se no lobo dele (mesmo que os lobos reais vivam sempre em alcateias), não passa de uma construção *artificial*” (Habermas, 2005, p. 170; os destaques são de Habermas).

o que também significa a consolidação de processos público-políticos inclusivos de argumentação e de debate/embate em torno aos processos de socialização e de subjetivação, fundados na necessidade e na afirmação da objetividade epistemológico-moral como condição do sentido e da legitimação, o que coloca a racionalidade cultural-comunicativa como a base desses processos público-políticos de formação e de legitimação, assim como do eixo socialização-subjetivação. Tudo isso mostra que a linguagem humana e, em especial, a racionalidade cultural-comunicativa é o princípio ontogenético fundamental ao e fundante do gênero humano, condição basilar para a realização dos processos de socialização e de subjetivação, isto é, para a formação e a constituição humanas ao longo do tempo (permitindo, inclusive, essa correlação de socialização e de subjetivação que é fundamental para uma teoria social crítica e para uma *práxis* político-normativa vinculantes), justificando diretamente, como acredita Habermas, o próprio processo de modernidade-modernização europeu como resultado e caminho dessa evolução do gênero humano enquanto progressiva racionalização sociocultural (cf.: Habermas, 2012a, pp. 140-168, p. 249, p. 299; Habermas, 2012b, p. 196; Habermas, 2002a, pp. 480-481). Nesse sentido, uma vez que a racionalidade cultural-comunicativa é o núcleo constitutivo do gênero humano, pode-se concluir que essa mesma evolução do gênero humano é e será marcada pelo desenvolvimento e pela consolidação do nível pós-tradicional ou descentrado da sociedade-cultura e da consciência cognitivo-moral, isto é, como dissemos acima, pela progressiva maturação e plenitude da racionalização como eixo ontogenético constitutivo do gênero humano que gera o nível universalista-globalista sob a forma de uma estrutura societal-cultural e de um modelo de consciência cognitivo-moral não-egocêntricos e não-etnocêntricos, dinamizados exatamente por um procedimentalismo formal, imparcial, neutro e impessoal como *práxis*, dando razão à modernidade cultural europeia enquanto universalismo-globalismo por meio da racionalidade cultural-comunicativa e em termos desse procedimentalismo. Como quer Habermas, a modernidade cultural europeia alcançou primeiro esse nível pós-tradicional, descentrado e universalista-globalista em termos sociais-culturais e da consciência cognitivo-moral, a partir da correlação de racionalização sociocultural (secularização), pluralismo, individuação reflexiva e procedimentalismo, mas, colocadas na rota da modernidade-modernização e sob a forma de racionalização sociocultural, todas as sociedades-culturas humanas poderão seguir caminho similar – elas seguem, em verdade, mesmo que em medida menor e com mais baixa intensidade, esse caminho da modernidade-modernização. É assim que o referido pensador, partindo da separação purista-simplista entre modernidade como racionalização e universalismo *versus* todo o

resto como tradicionalismo em geral, essencialista, naturalizado e contextualista, afirmando, em seguida, a singularidade absoluta da modernidade europeia como processo civilizacional único relativamente a todo o resto como tradicionalismo, pode defender, agora, que a modernidade europeia é universal exatamente porque seu princípio basilar, a racionalidade cultural-comunicativa, é a base constitutiva de todas as sociedades-culturas em particular e do gênero humano de um modo geral, encontrando sua plenitude e maturidade na Europa moderna e estando ainda em desenvolvimento inicial nas demais sociedades. Inclusive, conforme Habermas, essa é a condição para que a modernidade europeia seja universalista, e não contextualista, isto é, de que suas estruturas sociais-culturais e sua forma de consciência cognitivo-moral descentradas e pós-tradicionais (a) sejam capazes de gerar e de sustentar uma perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica que é imparcial, neutra, formal e impessoal relativamente às diferenças, bem como (b) sejam compartilhadas em maior ou menor intensidade por todas as sociedades-culturas e seus modelos específicos de consciência cognitivo-moral (cf.: Habermas, 2012a, pp. 140-142; Habermas, 2003a, p. 44-45; Habermas, 2002a, p. 71; Habermas, 2002b, pp. 07-08, pp. 92-116; Habermas, 1990, pp. 65-102; Habermas, 1989, pp. 143-223). Ora, é a partir dessas ideias que Habermas afirma que só se pode considerar a modernidade como contextualista – e, com isso, aceitar-se o relativismo epistemológico-moral caudatário de um contextualismo e de um culturalismo estritos – se olharmos para o lado errado da modernidade, a saber, para a modernização econômico-social, que é patológica em muitas situações (e levando-se em conta que o Estado e o mercado capitalista são produtos específicos do contexto europeu moderno e como Europa moderna); porque, quando olharmos para a modernidade cultural, podemos ver na racionalidade-cultural comunicativa o núcleo ontogenético do gênero humano possibilitador de uma fundamentação e de uma perspectiva universalistas-globalistas pós-metafísicas, sob a forma do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, com base na racionalização dos valores e da *práxis*. E, com isso, o discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia como universalismo-globalismo pós-metafísico, feito por Habermas, pode concluir que a modernidade-modernização europeia é ápice do gênero humano, universalista-globalista, e não-contextualista; que a racionalidade cultural-comunicativa é núcleo ontogenético do gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular, novamente universalista e não-contextualista, secularizada e não metafísica, procedimental (impessoalidade, imparcialidade, neutralidade axiológicas) e não essencialista e nem naturalizada; e, em tudo isso, que cada sociedade-cultura representa uma

forma de protomodernidade, bem como que a modernidade europeia, uma vez tendo alcançado o pleno desenvolvimento dessa mesma racionalidade cultural-comunicativa, pode servir como modelo societal, cultural, epistemológico e político paradigmáticos para si e para o outro da modernidade.

Quando partimos de que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas de seus integrantes, e de que essa coordenação precisa ser gestada por meio da comunicação, e em algumas áreas centrais por uma comunicação que almeja o comum acordo, então a reprodução do gênero humano *também* exige que se cumpram as condições de uma racionalidade inerente ao agir comunicativo. Na modernidade – com a descentração da compreensão de mundo e a diferenciação e a autonomização de diversas pretensões universais –, essas condições tornaram-se palpáveis (Habermas, 2012a, p. 683; o grifo é de Habermas).

Retomemos o caminho seguido por Habermas em sua construção idealizada do processo de modernidade-modernização europeu em termos de discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia como universalismo-globalismo pós-metafísico. Ele partiu da separação e da oposição puristas e simplistas entre modernidade como racionalização e universalismo *versus* todo o resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral, essencialista, naturalizado e contextualista, buscando provar esse pré-conceito. Dali, ele argumentou, assim como Weber anteriormente, sobre a singularidade absoluta da modernidade europeia em termos civilizacionais, societais, culturais e, portanto, epistemológicos, normativos, paradigmáticos, quando comparada com esse mesmo tradicionalismo em geral, construindo, em consequência, um discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização europeia que assume esse processo de modernidade-modernização como um movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo da Europa sobre si mesma, a superação de sua menoridade e conquista de sua maturidade-maioridade, a superação do tradicionalismo e a consolidação da racionalização, o que significa, ainda, que a explicação de todas as características e dinâmicas da modernidade-modernização europeia seria encontrada apenas e fundamentalmente em princípios internos a essa mesma modernidade europeia – inclusive de que o processo de modernidade-modernização começa na e vai da Europa moderna ao Primeiro Mundo, sem qualquer menção tanto ao outro da modernidade quanto ao Terceiro Mundo. Depois e paradoxalmente, e levando-se em conta que Habermas associa modernidade, racionalização e/como universalismo, o referido pensador concebe a racionalização cultural-comunicativa não mais como uma especificidade da Europa moderna, especificidade essa que lhe permitiu construir a separação purista-simplista e defender a singularidade ab-

solta da Europa em relação a todo o resto. Agora, portanto, a racionalidade cultural-comunicativa é o núcleo ontogenético do gênero humano de um modo geral e de cada sociedade-cultura em particular, sendo que ela encontrou e alcançou sua plenitude, maturidade e total efetividade na e como Europa moderna e, depois, como Primeiro Mundo. Nesse sentido, da separação purista-simplista e da singularidade absoluta da Europa moderna em relação a todo o resto, da endogenia, do isolamento e do total exclusivismo da Europa em relação a todo o resto, de seu direcionamento reto, direto e linear até o Primeiro Mundo, passamos para a ideia de que o gênero humano é um grande processo de modernidade-modernização e de que cada sociedade-cultura em particular é uma protomodernidade, o que também implica na correlação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/como gênero humano. Esse é o caminho assumido e estilizado pelo discurso filosófico-sociológico de Habermas em termos de legitimação e defesa da modernidade europeia como universalismo-globalismo pós-metafísico calcado na e levado a efeito pela modernidade cultural, em termos de correlação de racionalização cultural-institucional, pluralismo axiológico, subjetivação reflexiva e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal (esse é o significado de uma estrutura societal-cultural e de uma consciência cognitivo-moral *descentrada, pós-tradicional, pós-convencional*, de cunho e de dinâmica não-egocêntricos e não-etnocêntricos). Ainda assim uma pergunta permanece: como a modernidade-modernização pode ser universalista-globalista e condição da crítica, da reflexividade, do enquadramento e da integração, base do diálogo-*práxis* intercultural, se ela possui e gera irracionalidades? Ora, aqui surge o quarto ponto de partida e pré-conceito metodológico-programáticos e epistemológico-políticos da teoria da modernidade de Habermas, a saber, a separação entre modernidade cultural (racionalidade cultural-comunicativa, mundo da vida) e modernização econômico-social (racionalidade instrumental, sistemas sociais ou instituições modernos), que purifica a modernidade cultural e condena exclusivamente à modernização econômico-social, permitindo a Habermas sustentar a universalidade da modernidade cultural, dadas sua pureza e sua castidade, conforme veremos a seguir.

5. MODERNIDADE DUAL: A SEPARAÇÃO ENTRE MODERNIDADE CULTURAL E MODERNIZAÇÃO ECONÔMICO-SOCIAL COMO QUARTO PONTO DE PARTIDA E PRÉ-CONCEITO DA TEORIA DA MODERNIDADE DE HABERMAS

A tese da separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social é fundamental à teoria da modernidade de Habermas, uma vez que ele objetiva defender o sentido universalista-globalista da modernidade, o que também significa defender-se o caráter crítico, reflexivo e emancipatório (porque universalista-globalista) dessa mesma modernidade para si e para o outro da modernidade. Por que essa tese é central? Porque ela permite a Habermas argumentar que, se por um lado a modernidade-modernização europeia possui *déficits* de integração social, patologias psicossociais (burocratização, monetarização, cientificismo), por outro nem tudo dela é problemático, o que significa que as críticas à modernidade-modernização não podem referir-se à modernidade como um todo, não a atingem como um todo e nem, em consequência, a deslegitimam como um todo. Assim é que a crítica habermasiana a Weber e a Adorno & Horkheimer, de que estes teriam compreendido a modernidade-modernização europeia apenas sob o prisma da racionalidade instrumental, isto é, da modernização econômico-social (Estado burocrático-administrativo e mercado capitalista), aponta para o fato de que há mais de um princípio integrativo a essa mesma modernidade e, em verdade, de que é necessário entender-se o processo de modernidade-modernização europeia sob uma perspectiva dual, em termos de correlação, separação e tensão-contradição entre racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, mundo da vida e sistemas sociais (cf.: Habermas, 2012a, pp. 267-268, pp. 588-591; Habermas, 2012b, pp. 216-217, p. 278; Habermas, 2002a, pp. 01-02; Habermas, 1997, pp. 140-153; Habermas, 1991, p. 166). Nesse sentido, para Habermas, o processo de modernidade-modernização europeia *começa como racionalização cultural-comunicativa*, como *racionalização do mundo da vida*, marcada, como dissemos nas partes anteriores do artigo, pela secularização sociocultural e institucional, pela diferenciação das esferas de valor (separação entre natureza, sociedade-cultura e subjetividade, descentralização da sociedade), pela consolidação do pluralismo axiológico e pela emergência de uma noção forte de subjetividade reflexiva, que geram uma sociedade-cultura e uma consciência cognitivo-moral pós-tradicionais, pós-convencionais, descentradas. A partir do desencantamento das imagens de mundo tradicionais, a partir do surgimento de diferentes campos axiológicos constituintes da sociedade-cultura europeia moderna, emergem e se desenvolvem os sistemas sociais que também são característicos e específicos à modernidade-modernização ocidental, o Estado burocrático-administrativo e o mercado capitalista, o que significa, portanto, que *a intensificação da complexidade dos sistemas sociais modernos* é secundária à e uma condição propiciada pela racionalização cultural (cf.: Habermas,

2012a, pp. 387-424; Habermas, 2012b, p. 216-217; Habermas, 2003a, p. 17)⁵. É importante, aqui, perceber-se que é por causa e por meio da racionalidade cultural-comunicativa que gradativamente os sistemas sociais modernos emergem e se consolidam, uma vez que aquela leva à diferenciação das esferas de valor e à descentralização da sociedade moderna, que, perdendo sua configuração metafísico-teológica em termos de tradicionalismo, passa a ser marcada por diferentes esferas de reprodução social e, em consequência, pela emergência de diferentes – e às vezes concorrentes – princípios de integração social (pense-se, no caso de Habermas, no dinheiro, no poder administrativo e na solidariedade, bem como na separação entre os juízos cognitivos, prático-morais e estético-expressivos) (cf.: Habermas, 2012b, pp. 275-278; Habermas, 2003a, pp. 61-62). Ora, nessa noção dual da modernidade-modernização ocidental (ou europeia), em termos de correlação, separação e tensão entre modernidade cultural (racionalidade cultural-comunicativa, mundo da vida) e modernização econômico-social (racionalidade instrumental, sistemas sociais), estão a especificidade e a contradição fundantes e definidoras desse mesmo processo de modernidade-modernização ocidental. Diz Habermas sobre esse *paradoxo da modernização*, isto é, sobre o fato de que a modernidade cultural gera a modernização econômico-social e, depois, é colonizada, reificada por esta em termos de racionalidade instrumental:

[...] a racionalização do mundo da vida torna possível uma espécie de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio integrativo do entendimento e, de sua parte e sob determinadas condições, retroage no mundo da vida de modo desintegrador (Habermas, 2012a, pp. 590-591).

Primeiramente, portanto, a separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social, entre racionalidade-racionalização cultural e racionalidade-racionalização instrumental permite a Habermas afirmar o e partir do sentido ontogenético da primeira em relação à segunda, de modo que esta mesma modernidade cultural passa a servir como critério normativo para a avaliação das dinâmicas, dos impactos e do funcionamento dos sistemas sociais relativamente ao mundo da vida. Os sistemas sociais modernos, como se pode perceber, não apenas são um produto da modernidade cultural, senão que também estão inseridos dentro do mundo da vida, que é uma esfera eminentemente normativa, no entender de Habermas, uma vez que a cultura – e a cultura moderna de modo fundamental – somente se

⁵ Diz Habermas sobre isso: “Da perspectiva conceitual do agir orientado pelo entendimento, portanto, a racionalização aparece primeiro enquanto reestruturação do mundo da vida, enquanto um processo que, pela autonomização e pela diferenciação dos sistemas de saber, influencia as comunicações do dia a dia, apreendendo dessa maneira as formas de reprodução cultural, bem como da integração social e da socialização. Sob esse pano de fundo, o surgimento de subsistemas de agir racional-teleológico adquire *outro* status, se comparado ao que tinha no contexto da investigação weberiana” (Habermas, 2012a, p. 588; o destaque é de Habermas).

constitui, se desenvolve e evolui ao longo do tempo *normativamente*, por meio de uma socialização solidária, interativa e moral (e com a pretensão legitimatória de que é solidária, interativa e moral). No mesmo sentido, a cultura é o horizonte abrangente, normativamente escorado, a partir do qual as instituições, as práticas sociais e os próprios grupos e sujeitos cotidianos se desenvolvem e ganham sentido – estes não são prévios àquela, senão que o contrário, aquela é ontogeneticamente basilar em relação a estes (cf.: Habermas, 2003a, p. 20; Habermas, 2002a, pp. 476-477). Com isso, a modernidade cultural ou o mundo da vida, enquanto esfera fundamentalmente normativa, ao mesmo tempo em que permitiu o surgimento da modernização econômico-social, dos sistemas sociais modernos, também possibilita, dada essa sua estrutura normativa ontogeneticamente basilar, a avaliação, a mensuração, o enquadramento e a atuação dos sistemas sociais frente ao mundo da vida. Em que medida, assim, os sistemas sociais permitem ou solapam a reprodução normativa do mundo da vida, da cultura? As respostas a essas perguntas, tiradas de diagnósticos fáticos sobre os sistemas sociais, possibilitam, como estamos argumentando acerca da teoria modernidade de Habermas, o enquadramento, a crítica e a reflexividade em relação a esses mesmos sistemas sociais, o que é consequência do caráter ontogenético da modernidade cultural (*enquanto esfera basicamente normativa*) no que diz respeito à modernização econômico-social, bem como da independência e não-correlação entre racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental. Em tudo isso, o caráter ontogenético da modernidade cultural e sua separação em relação à modernização econômico-social fundam uma teoria social crítica calcada em uma noção de universalismo epistemológico-moral que, conforme estamos defendendo, Habermas retira da e funda na modernidade cultural e sob a forma de racionalidade cultural-comunicativa, em termos do conceito de mundo da vida, que é totalmente normativo – ele, por ser ontogeneticamente primigênio em relação aos sistemas sociais e caracterizado fundamentalmente em termos normativos, permite o enquadramento, a crítica e a avaliação da modernização econômico-social em sua atuação lógico-técnica, não-política e não-normativa frente ao mundo da vida. Habermas diz:

A ideia de que as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem por meio do agir comunicativo pode servir como indicador para uma análise promissora do *nexo entre cultura, sociedade e personalidade* (Habermas, 2012b, pp. 403-403; os destaques são de Habermas. cf., ainda: Habermas, 2003b, pp. 83-84).

Na teoria da modernidade europeia como universalismo-globalismo, de Habermas, a separação purista-simplista e a singularidade absoluta da modernidade-modernização europeia em relação a todo o resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral permite a constituição de um discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia que estiliza e reconstrói esse mesmo processo de modernidade-modernização europeia em primeiro lugar e em termos do padrão evolutivo-constitutivo do Primeiro Mundo em segundo lugar a partir de uma perspectiva, de uma dinâmica e de princípios autorreferenciais, auto-subsistentes, endógenos e autônomos à própria modernidade-modernização, como se ela fosse exatamente um processo totalmente exclusivo e fechado. Ora, a separação entre modernidade cultural enquanto esfera basicamente normativa e modernização econômico-social enquanto esfera fundamentalmente instrumental, juntamente com o caráter ontogenético da primeira em relação à segunda, permitem (a) a assunção e a legitimação desse sentido autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo do processo de modernidade-modernização ocidental, que pode ser explicado apenas por seus próprios meios, por seus próprios princípios, dinâmicas e movimentos internos, bem como (b) a depuração da modernidade cultural e a condenação como que exclusiva da modernização econômico-social enquanto a única causadora dos problemas de integração social e institucional modernos. Em relação ao primeiro ponto, Habermas pode assumir, compreender e explicar o processo de modernidade-modernização europeu e sua evolução em termos do Primeiro Mundo fundamentalmente como interdependência, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, entre racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, entre mundo da vida e sistemas sociais, sem qualquer alusão ao outro da modernidade, ao Terceiro Mundo. Esses são os princípios e essa é a dinâmica e a contradição basilares à modernidade-modernização, que, portanto, segue sendo um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo. Senão vejamos a compreensão habermasiana do processo de modernidade-modernização ocidental:

Ora, é possível sanear o método explicativo weberiano, libertando-o dessas e de outras dificuldades semelhantes, caso assumamos os seguintes princípios: (p) o desenvolvimento das sociedades modernas, que são acima de tudo capitalistas, exige a incorporação institucional e a ancoragem motivacional de ideias morais e jurídicas de tipo pós-tradicional; (q) além disso, a modernização capitalista segue um padrão segundo o qual a racionalidade cognitivo-instrumental não se limita às esferas da economia e do Estado, alastrando-se para outros domínios da vida, estruturados comunicativamente, em que consegue obter primazia à custa da racionalidade prático-moral e prático-estética; (r) esse fator provoca perturbações na esfera da

reprodução simbólica do mundo da vida (Habermas, 2012b, p. 551. Cf., ainda: Habermas, 2002a, pp. 484-523).

Habermas acredita sanear o método explicativo de Weber e mesmo de Adorno & Horkheimer exatamente por superar a assunção e a utilização, por parte destes, de uma noção unidimensional e totalizante de modernidade que se confunde com a modernização econômico-social, com a racionalidade instrumental. No caso de Habermas, portanto, sua noção complementar de modernidade dual, isto é, correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, permite-lhe explicar o processo de modernidade-modernização ocidental, em suas especificidades, em seus movimentos e em seus problemas, exatamente (a) pelo sentido ontogenético da modernidade cultural enquanto esfera fundamentalmente normativa, que gera a modernização econômico-social enquanto esfera basicamente instrumental, lógico-técnica, não-política e não-normativa; (b) pela separação da modernização econômico-social em relação à modernidade cultural e pela sua (da modernização econômico-social) colonização sistêmica do mundo da vida, causando problemas de integração sociopolítica; e (c) pela necessidade de reafirmação do mundo da vida ou da modernidade cultural em relação aos sistemas sociais modernos, uma vez que aquele serviria como base paradigmática para a crítica, o enquadramento e a reorientação dos sistemas sociais modernos em seus *déficits*. Com isso, essa noção dual de modernidade-modernização europeia ou ocidental – correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais – permite a Habermas não apenas recusar os diagnósticos fatalistas que ele imputa a Weber e a Adorno & Horkheimer em relação à modernização ocidental, mas também recusar o sentido unidimensional e totalizante da modernidade, negando também, por conseguinte, que esta tenha uma dinâmica eminentemente patológica (cf.: Habermas, 2012b, pp. 714-715). Sobre isso dois pontos. Primeiramente, essa noção dual de modernidade-modernização ocidental solidifica o pré-conceito que serve como ponto de partida da teoria da modernidade europeia como universalismo-globalismo, de Habermas, a saber, de que a modernidade-modernização europeia é um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo da Europa sobre si mesma e por si mesma, de modo que, enquanto um processo-movimento exclusivo e fechado, autorreferencial e auto-subsistente, ela tanto pode ser explicada apenas a partir de fatores, princípios, dinâmicas e processos internos quanto conduz de modo direto e linear da modernidade-modernização europeia ao padrão evolutivo e constitutivo do Primeiro Mundo (permitindo-se, mais uma vez, silenciar sobre e apagar o colonialismo da e como

teoria da modernidade, deletando também qualquer menção ao Terceiro Mundo)⁶. Diz Habermas sobre isso:

Do ponto de vista da análise dos processos da modernização, podemos formular a hipótese global segundo a qual um mundo da vida em vias de racionalização é paulatinamente desligado da economia e da administração do Estado, isto é, de esferas de ação organizadas formalmente e em processo de complexificação; e, no decorrer desse processo, ele é submetido a elas. Tal dependência – consequência da *mediatização* do mundo da vida por imperativos sistêmicos – assume as formas patológicas de uma *colonização interna*, à medida que os desequilíbrios que ocorrem na produção material (crises de controle analisáveis à luz de uma teoria de sistemas) já não podem ser compensados, a não ser por meio de entraves da reprodução simbólica do mundo da vida (patologias ou crises de identidade vivenciadas “subjetivamente” (Habermas, 2012b, p. 552; os destaques são de Habermas).

Na modernidade dual, como correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural ou racionalidade cultural ou mundo da vida e modernização econômico-social ou racionalidade instrumental ou sistemas sociais, o processo de modernidade-modernização europeu e sua evolução rumo ao Primeiro Mundo podem ser explicados enquanto um movimento linear, reto e direto, endógeno, autônomo, autorreferencial e auto-subsistente, sendo suficiente, portanto, sua tematização em termos dessa correlação, separação e tensão-contradição entre princípios opostos (modernidade cultural *versus* modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa *versus* racionalidade instrumental, mundo da vida *versus* sistemas sociais) dentro do próprio bojo da modernidade-modernização europeia enquanto esse horizonte fechado, endógeno, autônomo, autorreferencial e auto-subsistente de que estamos chamando a atenção. Aqui, como se pode perceber na passagem acima, *todos os problemas de integração social* em termos de modernidade-modernização ocidental se devem ou ao Estado, ou ao mercado (e, às vezes, à conjunção de um e outro) (cf.: Habermas, 2012b, pp. 587-588). Não aparece nenhuma menção ao colonialismo e, em tudo isso, a modernidade cultural é inteiramente purificada e santificada. Lembremos que ela gerou a modernização econômico-social, lembremos ainda de que a modernização econômico-social está inserida dentro do contexto normativo representado por aquela, mas, por outro lado, a modernização econômico-social separou-se da modernidade cultural, constituindo-se por outra forma de organização e de funcionamento, uma forma lógico-técnica, não-política e não-normativa, em termos de racionalidade instrumental. Nesse aspecto, todos os problemas

⁶ Importante lembrar que o contexto a partir do qual a teoria da modernidade de Habermas é construído e ganha sentido é o contexto da Guerra Fria e, nesse caso, da divisão sociológico-política entre Primeiro Mundo, Segundo Mundo e Terceiro Mundo. Sem levar-se em conta esse contexto, muito do sentido e dos fins da teoria da modernidade de Habermas são perdidos, não são captados.

apresentados pela modernidade-modernização ocidental restringem-se a problemas lógico-técnicos causados apenas pelo Estado e pelo mercado, isto é, os problemas da modernidade-modernização, de ordem fundamentalmente lógico-técnica, não-política e não-normativa, dão-se sob a forma de *colonização sistêmica do mundo da vida*. No fim das contas, portanto, a teoria da modernidade menciona o colonialismo como consequência do processo de modernidade-modernização europeu? A resposta é não. Aqui, o termo *colonização sistêmica do mundo da vida* possui exatamente um sentido lógico-técnico, não-político e não-normativo e diz respeito diretamente à atuação instrumental do Estado e do mercado no mundo da vida moderno, de modo que a autorreferencialidade, a auto-subsistência, a exclusividade, a endogenia e o fechamento do processo de modernidade-modernização europeu e, depois, do Primeiro Mundo permanecem como núcleo nesse conceito. Portanto, se aparece na teoria da modernidade de Habermas o termo *colonização* (sistêmica do mundo da vida), ele é utilizado significando-se as consequências *internas* à modernidade-modernização central que são resultantes da atuação instrumental do Estado e do mercado frente ao mundo da vida – por isso a definição de *colonização sistêmica do mundo da vida*. Esse conceito não significa em absoluto o fenômeno global do colonialismo da modernidade em relação ao outro da modernidade.

Ora, essa noção de modernidade dual, significada e dinamizada pela correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, mundo da vida e sistemas sociais, que é consequente à separação purista-simplista entre modernidade como racionalismo e universalismo *versus* todo o resto como tradicionalismo em geral, essencialista, naturalizado e contextualista, bem como consequente à singularidade absoluta da modernidade europeia como processo civilizacional único-exclusivo e fechado-endógeno quando comparado a todo o resto das sociedades-culturas, permitiu primeiramente consolidar a ideia de que a modernidade-modernização ocidental (Europa moderna e seu resultado, o Primeiro Mundo) é um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, fechado e exclusivo da Europa sobre si mesma e por si mesma, ao mesmo tempo em que é um movimento linear, reto e direto que vai da Europa moderna ao Primeiro Mundo, possibilitando que a explicação das especificidades e dos problemas da modernização ocidental seja realizada a partir da utilização de princípios, processos e dinâmicas internos à modernidade-modernização central enquanto singularidade absoluta – e, mais uma vez, sob a forma de correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais, em que estes,

mercado e Estado, instrumentalizam o mundo da vida. Aqui chegados, é importante mencionar que a noção de modernidade dual permite a Habermas, em segundo lugar e fundamentalmente, purificar a modernidade cultural e culpar exclusivamente a modernização econômico-social pelos problemas de integração social gerados em termos de modernização ocidental. Com efeito, concluímos, logo acima, que, conforme Habermas, a modernidade-modernização ocidental, enquanto um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo marcado pela correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais, tem no mercado e no Estado, e sob a forma de racionalidade instrumental, os grandes causadores dos problemas de socialização e de subjetivação modernos, em termos de colonização do mundo vital (embora eles também possuam muitos méritos, frise-se). Aqui, portanto, os problemas fundamentais e dinamizadores da modernização, causados pelo Estado e pelo mercado, são a monetarização e a burocratização. Ora, se somarmos a essa explicação o fato de que a modernidade cultural é ontogeneticamente anterior à modernização econômico-social e de que esta separou-se daquela, então podemos concluir de modo direto e certo, como quer Habermas, que a modernidade cultural não apenas não tem nada a ver com os problemas de integração social causados pelo mercado e pelo Estado, não sendo responsável por tais problemas, senão que ela também permanece pura e santa, imaculada e intocada pelas irracionalidades da modernização econômico-social, possibilitando, em verdade, o diagnóstico, a crítica e a reflexividade que são necessários para o enquadramento dos sistemas sociais modernos, para a avaliação de sua constituição, de sua dinâmica e de suas patologias. A modernidade dual, portanto, purifica a modernidade cultural, atribuindo-lhes todos os méritos da modernidade europeia, culpando de modo exclusivo à modernização econômico-social pelos problemas da modernização.

De fato, essa noção de modernidade dual, com a primazia e o sentido ontogenético da modernidade cultural em relação à modernização econômico-social, possibilita vincular-se a segunda à primeira, de modo que a modernidade cultural torna-se a base paradigmática referencial para avaliar-se a constituição, a atuação e os impactos dos sistemas sociais em relação ao mundo da vida. Por ter gerado a modernização econômico-social e, ao mesmo tempo e em consequência, pelo fato de a modernização econômico-social estar inserida no horizonte normativo e cultural representado pelo mundo da vida, pode-se, a partir da afirmação deste mesmo mundo da vida como critério normativo, como modelo de socialização-subjetivação sadia, enquadrar o funcionamento lógico-técnico, não-político e não-normativo dos sistemas sociais, que seguem sendo dependentes dos impulsos, das motivações e das

expectativas normativas próprias do mundo da vida – além de, evidentemente, esses sistemas sociais estarem dentro do mundo da vida, tendo de cumprir metas normativas, morais e políticas, mesmo que sua dinâmica de constituição, de funcionamento e de evolução seja instrumental, não-política e não-normativa, meramente lógico-técnica⁷. No mesmo sentido, além desse caráter ontogenético da modernidade cultural em relação à modernização econômico-social e, aqui, da inserção dos sistemas sociais modernos dentro do mundo da vida (o que estabelece este como critério avaliativo e legitimador daqueles), tem-se a separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social, entre mundo da vida e sistemas sociais, uma separação que foi levada a efeito pelos próprios sistemas sociais modernos em processo de desenvolvimento e expansão. Pois bem, essa separação significa duas coisas: primeiro, que a modernidade cultural ou o mundo da vida é uma esfera fundamentalmente normativa, em que a base das relações sociais e dos processos de subjetivação, assim como a constituição e o funcionamento das instituições, se dão por meio de princípios morais, políticos, normativos, veritativos, ao passo que a modernização econômico-social é uma esfera eminentemente instrumental, isto é, em que a fundamentação, a constituição, a atuação e a vinculação sócio-institucional dos sistemas sociais em relação ao mundo da vida são feitas de modo não-político e não-normativo, apenas lógico-técnico; segundo, dada essa separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social e essa delimitação do sentido e da atuação do mundo da vida e dos sistemas sociais, tem-se como consequência que os problemas de integração social gerados em termos de modernização se devem à colonização do mundo da vida por meio de imperativos lógico-técnicos do Estado e do mercado capitalista, que ultrapassam seu campo de ação e adentram na esfera normativa constituída pela modernidade cultural, emperrando-a. Nesse sentido, com essa noção de modernidade dual, Habermas consegue assumir as críticas de Weber e de Adorno & Horkheimer à modernização ocidental sem comprometer todo o conceito de modernidade, uma vez que os problemas estão na e são causados exclusivamente pela modernização econômico-social⁸. Com isso, a

⁷ Habermas diz, sobre o mundo da vida: “[...] a teoria do agir comunicativo concebe o mundo da vida como um espaço ou mundo em que é possível constatar processos de reificação que constituem fenômenos oriundos de uma integração repressiva provocada por uma economia apoiada em oligopólios e por um aparelho estatal autoritário” (Habermas, 2012b, p. 705. Cf., ainda: Habermas, 2002a, p. 438).

⁸ Em relação a isso, veja-se, por exemplo, a seguinte passagem, direcionada à crítica à *Dialética do Esclarecimento* de Adorno & Horkheimer, acusada e acusados de terem reduzido o conceito de modernização ocidental à modernização econômico-social, à racionalidade instrumental: “A *Dialética do Esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural, que foi conservado nos ideias burgueses (e também instrumentalizado com eles). Refiro-me à dinâmica teórica específica que impele as ciências, e do mesmo modo a autorreflexão das ciências, cada vez mais *para além* da produção do saber tecnicamente útil; refiro-me, além disso, à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontram, *apesar de tudo*, uma personificação (por mais

modernidade cultural – que Habermas definiu, como vimos ao longo do texto, como autêntico universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, condição da crítica, da reflexividade e da emancipação dentro e fora da modernidade, ápice e maturidade do gênero humano em termos antropológicos, constitutivos e evolutivos – permanece pura, imaculada e intocada, tornando-se referência paradigmática para a fundamentação de uma teoria social crítica para a modernidade e de uma ética comunicativa-discursiva para a relação entre modernidade e o outro da modernidade (uma vez que a racionalidade cultural-comunicativa, como também vimos ao longo do texto, é núcleo ontogenético do gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular) (cf.: Habermas, 2012a; Habermas, 1989; Habermas, 1990; Habermas, 2004).

Note-se o grau de estilização dessa e sustentado por essa separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social: ela permite não apenas sustentar e legitimar a pureza da cultura europeia enquanto reto, direto e autêntico universalismo epistemológico-moral para si e para o outro da modernidade, culpando exclusivamente a modernização econômico-social pelas patologias psicossociais modernas, senão que também possibilita a defesa de que os problemas de integração social são de ordem lógico-técnica, não-política e não-normativa, o que, mais uma vez, exige a cultura europeia moderna de qualquer irracionalidade, de qualquer comprometimento tanto com os sistemas sociais modernos quanto com o colonialismo. Parece como se as patologias psicossociais modernas, de cunho lógico-técnico, fossem afirmadas como possuindo uma ausência de justificação normativa, uma constituição apenas instrumental, sem respaldo ou base sociocultural, o que também significa que instituições lógico-técnicas agiriam ao longo do tempo sem fundamentações morais e sem sujeitos sociopolíticos que as orientassem e dinamizassem. De todo modo, como estamos argumentando, Habermas necessita mais uma vez – como havia feito (a) com a separação purista-simplista entre modernidade e todo o resto, (b) com a singularidade absoluta da modernidade enquanto processo civilizacional único e exclusivo quanto comparado ao resto das sociedades-culturas, (c) com a associação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo (pós-metafísico) e/como gênero humano – estilizar de modo pungente e gri-

desfigurada e incompleta que seja) nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação de identidade; refiro-me, enfim, à produção e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais que uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana obtém a partir de seu próprio descentramento [...]” (Habermas, 2002a, p. 162; os destaques são de Habermas).

tante o processo de modernização ocidental com o intuito de sustentá-lo como modelo civilizacional-societal-cultural e base epistemológico-política universalistas para si e para o outro da modernidade. Nesse intento, a separação entre modernidade cultural enquanto esfera normativa e modernização econômico-social enquanto esfera lógico-técnica, ao mesmo tempo em que lhe permite legitimar a autorreferencialidade, a auto-subsistência e a endogenia da modernidade europeia (e seu caminho reto e direto ao Primeiro Mundo), (d) lhe permite também santificar a modernidade cultural e condenar apenas a modernização econômico-social, de modo que aquela, pura e santa, imaculada e intocada, constituída e consolidada como autêntico universalismo epistemológico-moral para si e para o outro da modernidade, pode manter sua pretensão à universalidade, pode assumir-se como universalismo-globalismo, característica, constituição, mote e movimento que, como queriam Weber e Habermas, representam em cheio à Europa moderna enquanto singularidade absoluta. Ou seja, a modernidade dual, em condenando apenas a modernização econômico-social, possibilita a Habermas sustentar que a modernidade cultural é universalismo epistemológico-político para si e para o outro da modernidade, posto que ela não é, não gera e não sustenta as irracionalidades da modernização econômico-social, sendo, em verdade, totalmente crítica delas. Com isso, o colonialismo é silenciado pela e apagado da teoria da modernidade europeia como universalismo-globalismo, de modo a, mais uma vez, separar e opor modernidade e o outro da modernidade, singularizar de modo absoluto a modernidade relativamente ao tradicionalismo em geral e, com isso, afirmar o processo de modernidade-modernização ocidental (europeu e, depois, em termos do Primeiro Mundo) como um movimento-princípio autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, interno e exclusivo à própria Europa, compreendido e estilizado sob a forma de modernidade dual, isto é, de correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, modernidade cultural e modernização econômico-social. Aqui, o outro da modernidade não é necessário em absoluto ao discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia e o colonialismo pode ser apagado da e como teoria da modernidade enquanto seu fecho de abóboda metodológico-programático e epistemológico-político.

6. O SILENCIAMENTO SOBRE E O APAGAMENTO DO COLONIALISMO NA E POR PARTE DA TEORIA DA MODERNIDADE: QUINTO

PONTO DE PARTIDA E PRÉ-CONCEITO DA TEORIA DA MODERNIDADE DE HABERMAS

Com efeito, o quinto ponto de partida e pré-conceito da teoria da modernidade de Habermas consiste no silenciamento sobre o e no apagamento do colonialismo na e como teoria da modernidade. Conforme desenvolvemos ao longo do texto, a modernidade-modernização europeia foi afirmada como um processo-movimento-princípio constitutivo-evolutivo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, possibilitado pela separação purista-simplista entre modernidade europeia como racionalização e universalismo *versus* todo o resto das sociedades-culturas como tradicionalismo em geral, essencialista, naturalizado e contextualista, bem como pela sua consequência, a ideia da singularidade absoluta da modernidade europeia em termos civilizacionais, como universalismo-globalismo via racionalização, relativamente ao resto das sociedades-culturas que, como tradicionalismo em geral, seriam marcadas por uma base metafísico-teológica essencialista, naturalizada e contextualista. Ora, como um processo autorreferencial e auto-subsistente, endógeno e autônomo, a modernidade-modernização é um movimento fechado e exclusivo, eminentemente interno, podendo ser explicada apenas e fundamentalmente por princípios, dinâmicas, valores e atores internos e próprios a ela, sem referência ao outro da modernidade ou, no nosso caso, ao colonialismo. Assim, a noção de modernidade dual enquanto correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais serve à perfeição para tal intenção de singularizar de modo absoluto a Europa (e depois o Primeiro Mundo), uma vez que todo o processo de modernização pode ser explicado e compreendido por meio dessa correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural enquanto esfera basicamente normativa e modernização econômico-social enquanto horizonte eminentemente instrumental. Com isso, tem-se a purificação da modernidade cultural, que não é responsável e nem legitima as patologias psicossociais modernas, e a condenação da modernização econômico-social como a única culpada por essas patologias psicossociais modernas – inclusive, consolida-se a percepção de que tais patologias são lógico-técnicas, instrumentais, não-políticas e não-normativas, algo totalmente inverossímil e mal delimitado. Aqui, a cultura é totalmente emancipatória e esse obscuro horizonte lógico-técnico, não-político e não-normativo representado e dinamizado pelos sistemas sociais torna-se, em muitos casos, problemático, dada essa sua constituição e atuação instrumentais. Como consequência, uma modernidade cultural pura e santa não apenas pode sustentar-se como autêntico universalismo epistemológico-

moral pós-metafísico para si e para os outros, como também tem condições de assumir que, não obstante ser um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, eminentemente interno e marcado por uma singularidade absoluta, ela é ápice do gênero humano enquanto universalismo-globalismo. Aqui, por causa desse dualismo, a modernidade cultural não é responsável nem pelas patologias internas à modernização ocidental e nem pelo próprio colonialismo, uma vez que (a) tais problemas podem no máximo ser atribuídos ao Estado e ao mercado, (b) assumindo um sentido basicamente lógico-técnico, não-político e não-normativo (cf.: Habermas, 2012b, pp. 587-588, p. 705).

A teoria da modernidade europeia como universalismo-globalismo, como é o caso de Habermas, pode silenciar sobre e apagar o colonialismo em termos de reconstrução e de compreensão do processo de modernidade-modernização ocidental (da Europa moderna ao Primeiro Mundo – esse é o modelo de modernidade-modernização ocidental de Habermas) por quatro motivos, a saber: primeiro, por causa da separação simplista-purista e da singularidade absoluta da Europa em relação a todo o resto das sociedades-culturas, o que justifica a ideia de que a modernidade-modernização é um processo-movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno, fechado e autônomo, totalmente específico, exclusivo e interno à Europa; segundo, por causa da noção de modernidade dual, como correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida (modernidade cultural) e sistemas sociais (modernização econômico-social), que legitima a ideia de que a explicação da modernização é basicamente esta, correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, solidificando também a ideia de que os problemas da modernização são apenas de ordem técnica, não-política e não-normativa, e, com isso, santificando e purificando a modernidade cultural; terceiro, por associar diretamente modernidade cultural, racionalidade cultural-comunicativa, universalismo e/como gênero humano, em que a modernidade europeia é ápice do gênero humano, o gênero humano é um grande processo de modernidade-modernização e cada sociedade-cultura em particular é uma protomodernidade, o que significa que, como ápice do gênero humano, como modelo civilizacional-societal-cultural, a modernidade cultural europeia sustenta uma base paradigmática universalista e pós-metafísica, na intersecção de racionalização cultural-comunicativa, pluralismo, subjetivação e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal; quarto, porque a inserção e a afirmação do colonialismo como parte constitutiva, dinâmica e consequência do processo de modernidade-modernização ocidental leva à intrínseca união de modernidade cultural e

modernização econômico-social, rompendo com a noção dual de modernidade de Habermas e, assim, também culpando a modernidade cultural pelas patologias da modernização.

Ora, aqui chegados, torna-se explícita e gritantemente claro o sentido de Habermas – e o grosso das teorias da modernidade europeia canônicas, como é o caso de Weber, aqui citado – silenciar sobre e apagar o colonialismo da teoria da modernidade. Como dissemos acima, seu objetivo, com a reconstrução, via discurso filosófico-sociológico, do processo de modernidade-modernização consistiu, por um lado, em enfrentar as concepções totalizantes de modernidade assumidas e utilizadas por Weber e por Adorno & Horkheimer (que compreenderam a modernidade apenas como modernização econômico-social, racionalidade instrumental), enfrentando, ainda, o conservadorismo cultural (que defenderia uma volta ao tradicionalismo, à pré-modernidade) e o pós-modernismo teórico-político (que, no entender de Habermas, apontaria para uma recusa em bloco da modernidade), bem como, por outro, em fazendo isso, assumir a modernidade cultural, e sob a forma de racionalidade cultural-comunicativa, como autêntico, reto e direto universalismo-globalismo civilizacional-societal-cultural e epistemológico-político (cf.: Habermas, 1991, p. 166; Habermas, 1997, pp. 09-27; Habermas, 2002a, pp. 79-84). Habermas silencia sobre e apaga o colonialismo como base, dinâmica, parte constitutiva e consequência da modernidade-modernização ocidental exatamente porque ele (a) não permitiria o dualismo e a separação purista-simplista entre modernidade europeia como racionalização, universalismo, crítica, reflexividade e emancipação *versus* todo o resto como tradicionalismo em geral, essencialista, naturalizado, contextualista, dogmático e fundamentalista, não possibilitando, em consequência, seja a divisão radical entre a modernidade e o outro da modernidade, seja a superioridade da primeira (por causa de seu sentido universalista-globalista pós-metafísico) e a inferioridade do segundo (por causa de suas bases essencialistas, naturalizadas e fundamentalmente contextualistas) – o colonialismo na e como teoria da modernidade ligaria intrinsecamente modernidade e o outro da modernidade, evitando essa divisão purista-simplista e todas as suas consequências em termos de eurocentrismo filosófico, epistemológico e político; (b) não permitiria a defesa, por parte de Weber e, em nosso caso, de Habermas, da singularidade absoluta da Europa moderna em termos civilizacionais, sociais, culturais, de consciência cognitivo-moral e, por isso, paradigmaticamente frente ao outro da modernidade, singularidade absoluta que legitima e viabiliza a construção de um discurso filosófico-sociológico da modernidade por si mesma e para si mesma que compreende, estiliza e justifica o processo de modernidade-modernização europeia como um movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno

e autônomo, a Europa como um mundo fechado e exclusivista, o que significa que, nessa situação, bastariam os princípios, as práticas, os movimentos, os valores, os processos e os sujeitos internos à modernização central para entendê-la, para reconstruí-la – aqui, o outro da modernidade, que está totalmente fora dela, sem qualquer relação com ela, não seria necessário para a compreensão e o enquadramento da modernidade; (c) não permitiria a consequente afirmação tanto da modernidade como um mundo fechado e exclusivo dotado de um movimento constitutivo-evolutivo endógeno, interno e autorreferencial, que pode ser explicada de si por si mesma, sem qualquer menção ao outro da modernidade, quanto, a partir daqui, da correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, mundo da vida e sistemas sociais, o que significa que a exclusão do colonialismo da teoria da modernidade possibilita que esta mesma modernidade-modernização europeia, como movimento autorreferencial, fechado e exclusivista, tenha como núcleo ontogenético, dinâmica basilar e princípio explicativo a intersecção de modernidade cultural e modernização econômico-social tão-somente, mais uma vez elidindo qualquer contato e dependência para com o outro da modernidade, já que a modernidade é um processo totalmente singular que aponta para uma explicação endógena e interna, a partir dessa sua autorreferencialidade, dessa sua endogenia e dessa sua exclusividade; (d) não permitiria nem este dualismo entre modernidade cultural e modernização econômico-social e nem, em consequência, a pureza e a santidade da modernidade cultural (dada sua independência em relação à modernização econômico-social) e a condenação exclusiva da modernização econômico-social, o que significa que, ligada diretamente à modernização econômico-social e ao colonialismo, a modernidade cultural legitimaria as patologias psicossociais modernas – portanto, somente silenciando-se sobre e apagando-se o colonialismo da teoria da modernidade se pode separar modernidade cultural e modernização econômico-social, defendendo-se o caráter imaculado daquela e condenando-se a esta e, a partir disso, apontando-se para o sentido autorreflexivo, auto-corretivo e, assim, emancipatório da modernidade cultural (por causa da sua independência em relação à modernização econômico-social e ao colonialismo); (e) ao não permitir a construção de uma separação purista-simplista entre modernidade e todo o resto e a defesa da singularidade absoluta da modernidade frente ao restante das sociedades-culturas, ao negar a compreensão da modernidade-modernização europeia como um processo-movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, fechado e exclusivo, não permitiria

também o argumento, como Habermas o faz, de que o processo de modernidade-modernização europeia vai reta, direta e linearmente da Europa moderna ao Primeiro Mundo (e ao Segundo Mundo), excluindo-se qualquer menção ao Terceiro Mundo, como se este fosse independente, diferenciado e estranho à modernidade-modernização ocidental – o exclusivismo da Europa e essa evolução direta da Europa ao Primeiro mundo como o núcleo constitutivo e como o modelo explicativo e epistemológico-político paradigmáticos para a compreensão, o entendimento e a legitimação do conceito de modernização ocidental seriam implodidos por meio da afirmação do colonialismo como parte constitutiva, dinâmica e consequência da modernidade-modernização europeia; e, por fim, (f) não permitiria a associação e a correlação de modernidade-modernização cultural, racionalização cultural-comunicativa, universalismo e/como gênero humano, recusando, no mesmo sentido, a outra associação-correlação fundamental dali adveniente, a saber, entre modernidade-modernização, racionalização, crítica, reflexividade, emancipação e/como universalismo-globalismo – a modernidade cultural europeia somente pode ser afirmada como universalismo-globalismo pós-metafísico para si e para o outro da modernidade por meio do silenciamento sobre e do apagamento do colonialismo na e como teoria da modernidade, uma vez que somente assim se pode sustentar os dualismos (modernidade e o outro da modernidade, modernidade cultural e modernização econômico-social), as simplificações e os purismos (modernidade como racionalização e universalismo, como reflexividade, criticismo e emancipação *versus* tradicionalismo como fundamentações essencialistas, naturalizadas e contextualistas, como dogmatismo e fundamentalismo, modernidade cultural como pura e santa *versus* modernização econômico-social decaída etc.), bem como a noção de gênero humano como racionalidade cultural-comunicativa e, assim, a ideia de que a constituição e a evolução do gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular representam um grande processo de modernidade-modernização europeia.

Ora, a inserção do colonialismo na e como teoria da modernidade levaria à necessidade de reconstrução do discurso filosófico-sociológico da modernidade para além desses dualismos e maniqueísmos, dessas simplificações e dos purismos espúrios e generalizantes, o que exigiria a intersecção entre modernidade e colonialismo como o eixo epistemológico-político para a explicação da modernização enquanto universalismo-globalismo via colonialismo (não mais via racionalização). Nesse sentido, conforme pensamos, é necessário substituímos a categoria da racionalização de um modo geral (racionalidade cultural e racionalidade instrumental) e a categoria de modernidade cultural em particular pela categoria do

colonialismo como chave explicativa para a modernização, bem como para a reconstrução do processo de modernidade-modernização ocidental como universalismo-globalismo. Aqui, o colonialismo não negaria a racionalização e nem o universalismo-globalismo respectivamente como núcleo e como movimento-dinâmica da modernidade-modernização, não negaria sequer a ideia de universalismo epistemológico-moral (que, de todo modo, já não se restringiria mais à e nem seria mais baseado exclusivamente na modernidade cultural), mas negaria as bases em que eles estão fundados, isto é, os dualismos, as oposições e as simplificações grosseiras entre modernidade e outro da modernidade; no mesmo sentido, ele negaria a ideia da modernidade-modernização enquanto um processo-movimento autorreferencial e auto-subsistente, endógeno e autônomo, fechado e exclusivista, processo-movimento que começa na Europa moderna e vai diretamente ao Primeiro Mundo, sem qualquer menção ao outro da modernidade e ao Terceiro Mundo (cf.: Bhabha, 1998, pp. 22-59; Said, 1990, pp. 207-231; Chakrabarty, 2000, pp. 97-116). O colonialismo na e como teoria da modernidade, ao atacar, desvelar, criticar e desconstruir a correlação de cegueira histórico-sociológica e de romantização filosófica do racionalismo ocidental, imbrica modernidade cultural, modernização econômico-social e colonialismo como bases e eixos constitutivos e dinamizadores da modernidade-modernização ocidental como universalismo-globalismo, trazendo o outro da modernidade para o cerne da explicação e da crítica à modernidade.

7. O COLONIALISMO COMO TEORIA DA MODERNIDADE ENQUANTO DESVELAMENTO DA CEGUEIRA HISTÓRICO-SOCIOLÓGICA DAS TEORIAS DA MODERNIDADE EUROPEIA CANÔNICAS

O primeiro argumento viabilizado pelo colonialismo na e como teoria da modernidade está em que o universalismo-globalismo da modernidade somente foi possível por meio do próprio colonialismo em nível *teórico-normativo e prático-político*. Nesse sentido, o colonialismo como teoria da modernidade coloca a correlação de modernidade-modernização e/como colonialismo como o eixo epistemológico-político para a reconstrução do discurso filosófico-sociológico da modernização ocidental como universalismo-globalismo, recusando (a) a separação purista-simplista entre modernidade europeia versus todo o resto, (b) a singularidade absoluta da modernidade europeia em termos civilizacionais-sociais-culturais-paradigmáticos em relação ao tradicionalismo em geral, (c) a separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social, (d) o silenciamento sobre e o apagamento

do colonialismo como parte constitutiva, dinâmica e resultado da modernidade-modernização ocidental, o que também significa que ele nega (e) a correlação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/ou como gênero humano, (f) a associação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo, crítica, reflexividade e emancipação, bem como as ideias (g) de que a modernidade-modernização ocidental começa na e com a Europa moderna e dirige-se direta e linearmente ao padrão evolutivo e constitutivo das sociedades industrializadas desenvolvidas da Europa ocidental e da América do Norte (e também no Segundo Mundo que, entretanto, já ruiu, restando somente esse padrão e esse caminho da modernidade-modernização ocidental que é o Primeiro Mundo), e de que, portanto, (h) a modernidade-modernização europeia e, depois, o padrão evolutivo e constitutivo do Primeiro Mundo possam ser explicados plenamente por meio do recurso a princípios, práticas, valores, dinâmicas, movimentos e atores exclusivos a eles, internos e endógenos a eles, exatamente porque a modernidade-modernização europeia e sua consequência, o Primeiro Mundo, são processos, movimentos e dinâmicas autorreferenciais, auto-subsistentes, endógenos e autônomos relativamente ao outro da modernidade, um processo civilizacional-societal-cultural-institucional-paradigmático único, exclusivo, singular, interno, sem qualquer paralelo antes e depois na evolução do gênero humano de um modo geral e de cada sociedade-cultura em particular. Note-se bem que não estamos recusando a existência de especificidades à sociedade europeia moderna e nem ao padrão evolutivo-constitutivo das sociedades do Primeiro Mundo, senão que estamos criticando seja essa autorreferencialidade como o ponto basilar para a reconstrução do processo constitutivo-evolutivo da Europa moderna, seja sua consequência, a saber, de ela vai da Europa moderna para o Primeiro Mundo, seja, por fim, o paradoxo construído por Habermas não obstante esse juízo, a saber, de que a Europa moderna é ápice do próprio gênero humano, gênero humano que passa a ser associado a e como um grande processo de modernidade-modernização em que todas as sociedades-culturas são percebidas como modernidades potenciais.

Conforme pensamos, as teorias da modernidade europeias de um modo geral e a teoria da modernidade de Habermas em particular sofrem de uma cegueira histórico-sociológica e, em consequência, de uma romantização filosófica do racionalismo ocidental que lhes impede não apenas de compreenderem e reconstruírem adequadamente o processo de modernidade-modernização ocidental a partir da correlação entre modernidade e colonialismo como eixos imbricados e mutuamente dependentes nesse processo de universalismo-globalismo instaurado pela modernidade, associado com ela, senão que também as incapacita

de construir um conceito de normatividade social calcado em uma noção pós-metafísica de universalismo epistemológico-moral garantidor de uma teoria social crítica e do diálogo-*práxis* intercultural – intenções centrais da teoria da modernidade de Habermas que acredita que, por meio da reconstrução da modernidade-modernização europeia desde a perspectiva dualista desenvolvida acima, seria possível compreender melhor esse processo constitutivo e evolutivo da modernidade e, com isso, a fundamentação de um conceito objetivo-intersubjetivo de normatividade social vinculante para todos, que tem por núcleo a racionalidade cultural-comunicativa (própria ao mundo da vida, à modernidade cultural) e que se processa sob a forma de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal. Com efeito, como desenvolvemos acima, a cegueira histórico-sociológica implica em uma estilização totalmente ingênua e de cunho fortemente eurocêntrico, uma vez que exige essa divisão purista-simplista entre modernidade e todo o resto, com a associação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/como gênero humano, bem como de modernidade-modernização, racionalização, universalismo, crítica, reflexividade e emancipação; ela também leva, em consequência, à ideia de uma singularidade absoluta da modernidade em relação ao tradicionalismo em geral, o que significa que, correlatamente, ela transforma a modernidade europeia em um modelo exclusivista e homogênea totalmente o resto das sociedades-culturas sob o conceito de tradicionalismo em geral, viabilizando que a modernidade-modernização europeia seja explicada como um movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, possuidor de princípios, práticas, valores, dinâmicas e atores basicamente internos, próprios apenas à Europa – em um movimento em que também “coloca no mesmo saco”, por assim, dizer, indistintamente todas as demais sociedades-culturas, subsumidas nessa noção de tradicionalismo em geral. Nesse sentido, a modernidade-modernização europeia é não apenas um esforço de si sobre si mesma, sem qualquer contato com o outro da modernidade, mas também um movimento reto, direto e linear que vai da Europa moderna para o Primeiro Mundo, como sua consequência e seu caminho mais fundamentais, o que implica no silenciamento sobre o e no apagamento do colonialismo na e como teoria da modernidade. Ora, há uma cegueira histórico-sociológica aqui pelo fato de que esse discurso filosófico-sociológico da modernidade estiliza, simplifica e eurocentriza a modernidade-modernização ocidental de um modo tão radical que simplesmente perde grande parte do contato com a realidade histórica e sociológica da constituição, do desenvolvimento e da expansão da modernidade como universalismo-globalismo via colonialismo. Nesse discurso filosófico-sociológico se-

letivo, a modernidade-modernização europeia aparece não apenas como um caminho naturalizado e essencialista, mas também enquanto possuindo um sentido basicamente salvífico, uma vez recusando-se como colonialista, uma vez elidindo o colonialismo frente ao outro da modernidade (outro da modernidade como criação da própria modernidade) – em termos normativos, culturais, políticos, institucionais e econômicos. Como dissemos, na teoria da modernidade de Habermas, se quisermos compreender o processo de modernidade-modernização europeu e sua consequência, o Primeiro Mundo, então nos basta lançar um olhar ao interior da modernidade europeia enquanto processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, o que significa que nos é suficiente assumir seus processos, princípios, valores, movimentos e atores internos, não sendo necessária a menção ao outro da modernidade como forma de complementação e de explicação da modernidade. E, o que é ainda mais impressionante, se quisermos fundamentar uma noção vinculante de normatividade social sob a forma de universalismo epistemológico-moral pós-metafísico para uma teoria social crítica da modernidade por si mesma e para o diálogo-*práxis* intercultural entre modernidade e o outro da modernidade, também nos basta essa análise filosófico-sociológica da modernidade cultural europeia enquanto singularidade absoluta, enquanto horizonte e processo autorreferenciais, auto-subsistentes, endógenos e autônomos, em sua exclusividade e inter-nalidade – novamente aqui, portanto, o outro da modernidade também não é necessário para a construção de uma posição universalista-globalista que, para Habermas, não apenas estaria fundada em bases antropológicas comuns (a racionalidade cultural-comunicativa), senão que também serviria para o enquadramento, a crítica e a orientação de todas as sociedades-culturas, da modernidade e do outro da modernidade. Em consequência dessa cegueira histórico-sociológica, a modernidade europeia e sua consequência e continuidade, o Primeiro Mundo, aparecem como processos ao mesmo tempo singulares, exclusivistas e internos, autorreferenciais, auto-subsistentes, endógenos e autônomos e, não obstante isso, como movimentos e dinâmicas universalistas-globalistas, dotados de princípios, valores, práticas e sujeitos universalistas-globalistas. Ora, por causa da cegueira histórico-sociológica, o outro da modernidade pode ser deixado em segundo plano, periférico, excluído e marginalizado da construção do discurso filosófico-sociológico da modernidade, tornando-se um mero coadjuvante no palco da modernização ocidental em particular (uma vez que esta vai da Europa ao Primeiro Mundo) e na evolução do gênero humano de um modo geral (uma vez que este é um grande processo de modernidade-modernização, o qual a modernidade, por já o ter alcan-

çado em sua plenitude e sob a forma de uma sociedade-cultura e de uma consciência cognitivo-moral racionais e pós-metafísicas, explica, representa e assume). Por isso, no paradigma normativo da modernidade, a Europa moderna é salvífica para si e para o outro da modernidade, podendo tanto explicar e conduzir justificadamente a si mesma e desde si mesma quanto explicar, enquadrar e orientar o outro da modernidade desde a modernidade central (cf.: Dussel, 1993, pp. 07-24; Mignolo, 2007, pp. 15-25; Latour, 1994, pp. 07-17; Danner, Bavaresco & Danner, 2017a, pp. 149-201; Danner, Bavaresco & Danner, 2017b, pp. 17-47).

Tem-se, com isso, o que chamamos, aqui, de *romantização filosófica do racionalismo ocidental* não apenas como o lugar da crítica, da reflexividade e da emancipação para a modernidade europeia e por parte desta, mas também para o outro da modernidade. Essa romantização filosófica do racionalismo europeu foi possível porque Habermas separou a modernidade cultural em relação à modernização econômico-social, definindo aquela como um horizonte eminentemente normativo e esta como uma esfera basicamente instrumental ou lógico-técnica. Nesse sentido, a modernização ocidental começa como modernidade cultural, isto é, como desencantamento do mundo, como consolidação da racionalização cultural-institucional, e só depois torna-se modernização econômico-social, isto é, consolidação de âmbitos sociais-institucionais marcados por racionalidade instrumental, lógico-técnica. Ora, em primeiro lugar, com esse arcabouço conceitual, Habermas pode explicar o processo de modernização ocidental da Europa moderna ao Primeiro Mundo e sob a forma de modernidade-modernização dual, caracterizada pela correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, mundo da vida e sistemas sociais (o que justifica, mais uma vez, a modernidade-modernização europeia como um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo que vai da Europa moderna ao Primeiro Mundo direta e exclusivamente). No mesmo sentido, com este arcabouço conceitual (modernidade cultural, modernização econômico-social, mundo da vida, sistemas sociais) e sob a forma de modernidade dual, Habermas pode, em segundo lugar, mostrar, como desenvolvemos acima, que a modernidade cultural gera a modernização econômico-social e esta, por sua vez, ao gradativamente separar-se daquela, também a coloniza em termos de racionalidade instrumental. Logo, com esse modelo explicativo, Habermas pode argumentar que, se por um lado a modernidade cultural possibilitou a emergência da modernização econômico-social por meio da descentralização da sociedade e da separação e da consolidação das múltiplas esferas de valor

societais-culturais-institucionais, por outro ela não é responsável pelos problemas de integração social gerados pelo mercado capitalista e pelo Estado burocrático. Estes são problemas de ordem fundamentalmente lógico-técnica, não-política e não-normativa, apenas instrumental, ao passo que a modernidade cultural é, em verdade, um horizonte basicamente normativo, político-politizante, moral, comunicativo. Ora, essa separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social e o fato de que esta está contida no amplo horizonte normativo representado por aquela (embora, é claro, a modernização econômico-social possua uma dinâmica autorreferencial e auto-subsistente, endógena, autônoma e exclusiva que é marcada pela racionalidade instrumental própria aos sistemas sociais), possibilitam a Habermas afirmar que, por meio da modernidade cultural e sob a forma de racionalidade cultural-comunicativa ou de mundo da vida, é possível uma postura de autocrítica e de autorreflexividade da modernidade por si mesma e desde si mesma, uma vez que há essa separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social e a localização desta naquela. Nessa estilização do processo de modernidade-modernização ocidental via discurso filosófico-sociológico da modernidade, por conseguinte, a cegueira histórico-sociológica própria a esse modelo dual de modernidade leva Habermas a construir o seu grande núcleo normativo em termos de teoria da modernidade como universalismo-globalismo, a saber, leva-o à defesa de que, se as sociedades tradicionais não são capazes de autorreflexividade e de autocorreção em sentido estrito – posto que são marcadas pela férrea imbricação de natureza, sociedade-cultura e subjetividade, que naturaliza a sociedade-cultura e apaga o indivíduo enquanto sujeito político –, a modernidade europeia o é em toda a sua efetividade, uma vez que essa separação entre cultura e civilização material, entre modernidade cultural e modernização econômico-social, aponta para a pureza, a castidade e a santidade dessa mesma modernidade cultural e para a condenação da modernização econômico-social, o que transforma a modernidade cultural, enquanto esfera fundamentalmente normativa, na base paradigmática da crítica, da reflexividade, da justificação e da emancipação da modernidade por si mesma e desde si mesma – Habermas considera que a modernidade cultural, em sua separação relativamente à modernização econômico-social e dado seu sentido ontogeneticamente primário em relação a esta, permite a construção de um modelo imaculado de normatividade social, de uma noção primigênia e puramente moral de sociabilidade e de personalidade que garante o enquadramento crítico da constituição, do funcionamento e da dinâmica lógico-técnica dos sistemas sociais que estão inseridos no mundo da vida (uma noção de intersub-

jetividade e de subjetividade intactas, sadias, não-colonizadas tecnicamente, instrumentalmente). Ora, mas a estilização ainda não terminou. Com efeito, se lembrarmos da correlação de modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/ou como gênero humano, perceberemos que Habermas afirma que a modernidade cultural (e sob a forma de racionalidade-cultural comunicativa) é parte constitutiva fundamental de cada sociedade-cultura e base ontogenética do gênero humano. Essa ideia do gênero humano como um grande processo de modernidade-modernização e de cada sociedade-cultura em particular como uma protomodernidade, aliada ao próprio conceito de modernidade-modernização enquanto correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistema, modernidade cultural e modernização econômico-social, essa ideia, como dizíamos, possibilita que Habermas universalize a modernidade cultural, a racionalidade cultural-comunicativa como a base, o núcleo ontogenético do universalismo-globalismo, isto é, ela não apenas é pura, casta e santa, base da crítica, da reflexividade e da emancipação da modernidade por si mesma e desde si mesma, internamente à modernidade, mas também é o núcleo ontogenético e normativo do gênero humano e, assim, para o outro da modernidade. Como dissemos acima, a modernidade-modernização europeia, por meio da secularização cultural-institucional, do pluralismo de formas de vida, de valores e de práticas e da formação de uma noção fundante de subjetividade reflexiva, instituiu gradativamente uma estrutura societal-cultural e uma forma de consciência cognitivo-moral descentradas, pós-convencionais, pós-tradicionais, sob a forma de uma *práxis* não-egocêntrica e não-etnocêntrica calcada direta e basicamente na correlação de racionalização axiológica e de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal. Ora, essa estrutura societal-cultural e essa consciência cognitivo-moral descentradas são a forma por excelência de fundamentação pós-metafísica, de modo que, como quer Habermas, somente o paradigma normativo da modernidade, que é marcado por essa correlação de racionalização cultural-comunicativa e de procedimentalismo neutro, formal, imparcial e impessoal, tem condições de servir como base paradigmática do diálogo-*práxis* intercultural, e não o tradicionalismo em geral, dada a constituição essencialista, naturalizada e meramente contextualista deste, que, por causa disso, se torna dogmático, fundamentalista e irreflexivo. Note-se, portanto, que (a) a separação entre modernidade cultural pura e santa e modernização econômico-social decaída, (b) a correlação de modernidade-modernização, racionalidade cultural-comunicativa e/ou como gênero humano, bem como (c) a associação de modernidade-cultural, racionalização cultural-comunicativa, procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impes-

soal e/como universalismo-globalismo pós-metafísico, fazem como que o racionalismo ocidental não apenas tenha esse sentido autocorretivo e autorreflexivo desde si mesmo, para si mesmo e dentro de si mesmo, mas também assuma uma vocação, um direcionamento e um alcance universalistas-globalistas, em que o paradigma normativo da modernidade se torna a base epistemológico-política da crítica, da reflexividade, da integração e da orientação do outro da modernidade pela modernidade, a única ponte possível para o diálogo-*práxis* intercultural, assim como o processo de modernidade-modernização europeu e, depois, o padrão evolutivo-constitutivo do Primeiro Mundo se tornam o modelo antropológico-civilizacional para a integração prático-política em termos de universalismo-globalismo. É por isso que, não obstante ser um processo autorreferencial e auto-subsistente, endógeno e autônomo, marcado pela dualidade entre modernidade cultural e modernização econômico-social, a modernidade cultural também é universalista-globalista, no sentido de que se torna a base fundante da crítica, do enquadramento e da reflexividade do outro da modernidade, assim como seu juiz e guia (cf.: Quijano, 1992, pp. 11-20; Mbembe, 2014, pp. 84-92; Santos, 2011, pp. 60-68; Danner, 2016, pp. 45-72).

Com isso, nenhuma crítica atinge e deslegitima a modernidade cultural, que tanto pode eximir-se de quaisquer culpa e responsabilidade referentemente aos problemas de integração social gerados pela modernidade-modernização ocidental internamente a si mesma, negando, inclusive, o colonialismo como parte constitutiva, dinâmica e consequência da expansão da modernidade em termos universalistas-globalistas, quanto tem condições de assumir-se como autêntico universalismo-globalismo epistemológico-moral pós-metafísico, como ápice do gênero humano em termos civilizacionais-sociais-culturais-paradigmáticos, sustentando essa ideia de que a modernidade-modernização central é reto, direto e linear universalismo-globalismo. Nesse modelo dual de modernidade-modernização ocidental proposto por Habermas, qualquer acusação de irracionalidade à modernidade é direcionada à modernização econômico-social, de modo que a modernidade cultural permanece pura, santa, casta e intocada, fonte e caminho para toda legitimação, para toda reflexividade, para toda crítica e para toda emancipação. Para Habermas, nesse sentido, não existe patologia psicossocial referendada normativamente, mas apenas instrumentalmente, logo a modernidade cultural, dadas sua independência em relação à modernização econômico-social e sua constituição eminentemente normativa (ao passo que a modernização econômico-social é basicamente instrumental, lógico-técnica, não-política e não-normativa), não gera e nem sustenta patologias psicossociais de cunho instrumental, senão que a única culpada destas é a

modernização econômico-social. No mesmo diapasão, Habermas pode sustentar, ainda tendo por base esse modelo de modernidade dual e, portanto, o conceito de modernização ocidental enquanto correlação, separação e tensão-contradição entre mundo da vida e sistemas sociais, uma análise dessa mesma modernização ocidental que, como dissemos, parte da compreensão de que ela é um processo constitutivo-evolutivo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo da Europa sobre si mesma e por si mesma, que descamba diretamente no Primeiro Mundo. Ora, ainda aqui, o ponto de partida da modernização ocidental é a Europa dos séculos XVI ao XVIII e seu caminho evolutivo e ponto de chegada consiste exatamente no Primeiro Mundo, o que significa que o colonialismo em primeiro lugar e a questão do subdesenvolvimento em segundo lugar podem ser eliminados, apagados, negados no que tange à construção da teoria da modernidade europeia enquanto universalismo-globalismo, de modo que o outro da modernidade em primeiro lugar e a modernização periférica ou o Terceiro Mundo em segundo lugar passam a ser vistos como outra coisa que não a modernização ocidental, como algo desconectado desta, como algo que não tem correlação e dependência para com esta, que segue sendo e possuindo um caminho e uma dinâmica absolutamente centrais, a saber, do Eurocentrismo (Europa ocidental) ao Euronorcentrismo (Europa ocidental e América do Norte), ou seja, da Europa moderna ao Primeiro Mundo. Ora, a teoria da modernidade de Habermas começou do e sustentou-se com o dualismo entre Europa e todo o resto como tradicionalismo em geral, o que sustentou tanto a ideia de uma singularidade absoluta da Europa moderna em relação a todo o resto quanto a compreensão do processo de modernidade-modernização europeu como um movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo da Europa sobre si mesma e por si mesma; passou pelo dualismo entre modernidade cultural e modernização econômico-social, o que levou à purificação e à santificação da modernidade cultural, à condenação exclusiva da modernização econômico-social e ao silenciamento sobre o e ao apagamento do colonialismo como parte constitutiva, dinâmica e consequência da evolução da modernidade europeia como universalismo-globalismo; associou modernidade-modernização, racionalização, universalismo e/ou como gênero humano, de modo a conceber a Europa moderna como ápice evolutivo do gênero humano, este como um grande processo de modernidade-modernização e cada sociedade-cultura em particular como uma protomodernidade, dando razão à modernidade como universalismo-globalismo via racionalidade cultural-comunicativa; e chegou ao Primeiro Mundo como consequência reta, direta e linear da evolução da modernidade europeia, deixando em segundo plano o Terceiro Mundo e a ligação da modernidade central para

com a modernização periférica representada por este terceiro mundo. Nesse sentido, na teoria da modernidade de Habermas, a evolução e a história do gênero humano como autoconsciência e universalismo-globalismo via racionalização começa na Europa e vai diretamente ao Primeiro Mundo, em um movimento evolutivo puro, direto e linear que não mantém quaisquer laços, correlações e dependências para com o outro da modernidade, para com o Terceiro Mundo, mantendo-se a separação e a oposição puristas e simplistas e a singularidade absoluta que demarcaram a própria construção e o próprio caminho da teoria da modernidade de Habermas.

É por isso, aliás, que Habermas pode falar, em seus escritos da década de 1990 para cá acerca da globalização econômica, que todos os países e povos estão no mesmo barco devido à transnacionalização do capital, isto é, como vítimas dessa transnacionalização econômica, de modo que se faria necessário a construção de um modelo de política supranacional que pudesse acompanhar essa mesma transnacionalização do capital, um modelo tomado do Primeiro Mundo sob a forma de Estado de bem-estar social (cf.: Habermas, 2009, p. 57, p. 106; Habermas, 2003c, pp. 24-46, p. 219; Habermas, 2000, pp. 70-83, p. 107). Ora, o que se percebe nessa ideia de que, com a globalização econômica, todos os países e todos os povos estão no mesmo barco, como vítimas dela, sendo igualmente atingidos pela internacionalização do capital (e em termos de enfraquecimento e de crise do Estado nacional, de desnacionalização da economia, desindustrialização, desemprego estrutural, crise fiscal etc.)? Se percebe exatamente, primeiro, a simplificação de que a situação do Brasil ou de um país africano é a mesma situação da Alemanha ou dos Estados Unidos, por exemplo, o que não é verdade. Em segundo lugar, podemos ver novamente o apagamento das relações entre modernidade central e modernização periférica, entre desenvolvimento e subdesenvolvimento, como se a globalização não significasse uma renovação, sob a forma de transnacionalização do capital, das relações entre modernização central e modernização periférica, entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Em terceiro lugar, também pode ser argumentado, contra essa simplificação feita por Habermas sobre a realidade da globalização atual, que equipara e coloca na mesma condição todos os países-povos, apagando a relação entre modernização central e modernização periférica, desenvolvimento e subdesenvolvimento, que não existe apenas a transnacionalização do capital, sob a forma de capitais anômicos, sem fronteiras e sem raízes; existem também países com uma política internacional universalista-globalista, isto é, que sustentam a expansão do capital em âmbito global, que dão respaldo

política, cultural, ideológica e militarmente a essa ordem globalizada, legitimada por tais países expansionistas como o caminho reto, direto, linear e salvífico do gênero humano em termos de universalismo-globalismo. Nesse sentido, contrariamente ao que pensa Habermas, não existem capitais transnacionais anômicos, sem enraizamento nacional, senão que existem capitais transnacionais sustentados por países expansionistas que também assumem esse movimento universalista-globalista em relação a outros países-povos. Logo, a globalização atual não é apenas transnacionalização do capital, mas também, e como condição disso, *transnacionalização do expansionismo político, do colonialismo político sob a forma de universalismo-globalismo calcado na modernidade-modernização central, fundado dela, dinamizado por ela* (cf.: Dussel, 1998, pp. 411-493; Danner, Bavaresco & Danner, 2017c, pp. 49-67). É por isso que, conforme defendemos, o colonialismo é um conceito-processo-valor epistemológico-político mais consistente para a construção de uma teoria da modernidade-modernização ocidental como universalismo-globalismo via exatamente o colonialismo – sendo superior em relação à correlação de modernidade dual e modernidade cultural (ou racionalidade cultural-comunicativa) como eixo normativo para a compreensão não apenas da modernização central, mas também de seu contato e submissão do outro da modernidade a partir da sua autoconstituição em termos universalistas-globalistas. Por isso, o colonialismo é uma categoria epistemológico-política que deve ser retomada para a reconstrução do discurso filosófico-sociológico da modernização ocidental como universalismo-globalismo – mas um universalismo-globalismo realizado por meio do colonialismo, e não a partir da racionalização –, enquanto alternativa epistemológico-política e metodológico-programática às teorias da modernidade europeia canônicas, marcadas pela intersecção de cegueira histórico-sociológica relativamente ao processo de modernidade-modernização ocidental e de romantização filosófica do racionalismo ocidental, tal como desenvolvido nesse texto (cf.: Fanon, 1968, pp. 23-74; Mbembe, 2001, pp. 173-210; Danner, Bavaresco & Danner, 2017b, pp. 17-47).

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PELA RETOMADA DA CATEGORIA DO COLONIALISMO COMO BASE PARA A CRÍTICA DA MODERNIDADE-MODERNIZAÇÃO

Com efeito, conforme pensamos, o colonialismo é mais efetivo que a imbricação entre modernidade dual como estratégia metodológico-programática e a categoria de modernidade cultural europeia como conceito normativo no que se refere tanto à compreensão

geral do processo de modernização ocidental quanto à formação de uma teoria social crítica que também sirva como universalismo epistemológico-moral. Como desenvolvemos ao longo do texto, a noção de modernidade dual enquanto correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental, mundo da vida e sistemas sociais, somente pode ser sustentada por meio de uma cegueira histórico-sociológica que exige simplificações, purismos, oposições e maniqueísmos ingênuos, atitude epistemológico-política que marginaliza, periferiza e, ao fim e ao cabo, apaga qualquer protagonismo do outro da modernidade no que se refere ao processo de modernização ocidental, deletando também a ligação entre modernidade central e modernidade periférica, uma vez que tais simplificações, purismos, oposições e maniqueísmos ingênuos singularizam a modernidade europeia a um ponto tal que ela aparece como esse movimento autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo de si sobre si mesma, com uma dinâmica totalmente interna e exclusivista que tanto exclui o outro da modernidade da teoria da modernidade e exclui a ligação entre modernização central e modernização periférica quanto concebe o processo de modernização ocidental, de modo reto, direto e linear, como uma dinâmica constitutiva-evolutiva que vai da Europa moderna ao Primeiro Mundo e deste à globalização como uma realidade mundial paritária, em que todos os países e povos estão no mesmo barco, na mesma situação, como iguais vítimas de uma modernização econômico-social transnacionalizada, marcada por capitais sem raízes, sem vínculos e basicamente anômicos. Como consequência da cegueira histórico-sociológica assumida como ponto de partida epistemológico-político e estrutura metodológico-programática para a construção da teoria da modernidade e para a compreensão do processo de modernização ocidental, a categoria da modernidade cultural como universalismo epistemológico-moral pós-metafísico é romantizada filosoficamente ao ponto de ser afirmada como a única base paradigmática possibilitadora da crítica, da reflexividade, da integração, do enquadramento e da emancipação tanto dentro quanto fora da modernidade, uma vez conceber-se como o próprio núcleo ontogenético do gênero humano, possibilitando – ela e somente ela – o diálogo-*práxis* intercultural e os projetos éticos-políticos cosmopolitas em termos de integração.

Ora, o colonialismo na e como teoria da modernidade contribui primeiramente para a crítica, o desvelamento e a desconstrução dessa cegueira histórico-sociológica das teorias da modernidade referentemente ao processo de modernização ocidental e de sua romantização filosófica do racionalismo ocidental, uma vez que recusa as separações, as oposições e

os maniqueísmos puristas e simplistas, fundamentalmente etnocêntricos, que fundam e dinamizam o discurso filosófico-sociológico da modernidade. Nesse sentido, a segunda contribuição fundamental da utilização do colonialismo na e como teoria da modernidade consiste em interligar, de um lado, modernidade e o outro da modernidade, modernização central e modernização periférica, bem como, por outro, modernidade cultural, modernização econômico-social e colonialismo como eixos constitutivos imbricados, mutuamente dependentes. Aqui, a modernização central já não é mais um processo autorreferencial, auto-subsistente, endógeno e autônomo, interno e totalmente exclusivo à Europa moderna enquanto singularidade absoluta, senão que somente se desenvolve e se consolida *em seus múltiplos caminhos constitutivos-evolutivos* na correlação e na interligação entre centros e periferias, modernização central e modernização periférica, modernidade e o outro da modernidade enquanto processos concomitantes, correlatos, mutuamente dependentes. Do mesmo modo e como consequência, o colonialismo na e como teoria da modernidade recusa que o caminho constitutivo e evolutivo da Europa moderna enquanto singularidade absoluta descambe reta, direta e linearmente no Primeiro Mundo, afirmando, em contrapartida, que o processo de modernização ocidental possui, nessa correlação e mútua dependência entre modernização central e modernização periférica *via colonialismo* (e não mais, como se pode perceber, via modernidade cultural), caminhos constitutivos-evolutivos imbricados e mutuamente excludentes, que são exatamente essa modernização central e essa modernização periférica, o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo, o desenvolvimento e o subdesenvolvimento, situações possibilitadas e provadas pelo próprio movimento universalista-globalista da modernidade sob a forma de colonialismo epistemológico, político, cultural e econômico. Assim, a utilização do colonialismo na e como teoria da modernidade permite uma terceira contribuição fundamental para a compreensão do processo de modernização ocidental, que é a reestilização da categoria de universalismo-globalismo epistemológico-moral como ponto de partida e dinâmica do diálogo-*práxis* intercultural, como base para a resolução de problemas de integração sociopolítica internamente a cada sociedade e em termos de realidade internacional. Aqui, o universalismo epistemológico-moral já não é mais caudatário de uma estilização antropológica de um gênero humano formal que se associa diretamente à modernidade europeia e é por esta desvelado, fundado e representado, mas sim exatamente *em um fato material* histórica, cultural e epistemologicamente datado, que não apenas pode ser reconstruído cientificamente e problematizado epistemológica e politicamente, senão que também pode servir como base comum para discussões sobre reparação, direitos, justiça e verdade por todos os envolvidos

e atingidos por ele. Em outras palavras, ao contrário de uma ideia formal e etnocêntrica como a categoria da modernidade cultural europeia enquanto universalismo epistemológico-moral pós-metafísico e ao contrário do conceito de racionalidade cultural-comunicativa que estiliza a evolução do gênero humano e a constituição de cada sociedade-cultura respectivamente como um grande processo de modernização e como uma protomodernidade, o colonialismo como universalismo-globalismo é um fato material datável e até quantificável (se pode saber com muita exatidão, por exemplo, quantos indivíduos e grupos foram mortos e quanta riqueza foi roubada ao longo do processo de colonização, como se deu o processo de assimilação do outro da modernidade pela modernidade, pode-se também relatar as intervenções estratégicas dos EUA e OTAN nos países periféricos, como as guerras do Afeganistão e do Iraque etc.) que engendra reivindicações normativas e que legitima epistemológica, política e moralmente às vítimas da modernização a exigirem reparação por todas as violências e genocídios praticados pela modernidade e em nome dela. Nesse sentido, a *reparação pelo colonialismo moderno* passa para primeiro plano em termos de crítica, de enquadramento e de transformação da modernização ocidental enquanto universalismo-globalismo colonialista, o que significa que o outro da modernidade, e tendo por base a categoria do colonialismo, torna-se sujeito epistemológico-político, valor e contexto fundamentais para a construção do discurso filosófico-sociológico da modernidade e para a compreensão do conceito de modernização ocidental. Essa, em verdade, é a quarta contribuição fundamental da afirmação do colonialismo na e como teoria da modernidade, a saber, a percepção de que é o outro da modernidade, marginalizado, oprimido, deslegitimado e silenciado, quem esclarece a modernidade de sua constituição e de seu movimento universalistas-globalistas como colonialismo, desconstruindo a cegueira histórico-sociológica e a romantização filosófica utilizadas pelas teorias da modernidade europeias canônicas, mostrando não mais a singularidade absoluta da Europa e seu caminho reto e direto ao Primeiro Mundo, mas a interligação e a imbricação primigênicas, via colonialismo, entre modernização central e modernização periférica, modernidade e o outro da modernidade, modernidade cultural, modernização econômico-social e colonialismo (cf.: Spivak, 2010, pp. 19-126; Chakrabarty, 2002, pp. 20-37). Ora, o colonialismo na e como teoria da modernidade, que significa o mesmo que o fato de que o outro da modernidade esclarece a modernidade, de que este outro do Esclarecimento esclarece o Esclarecimento (modernidade cultural), faz jus a uma ideia fundamental da cultura europeia e de seu pensamento filosófico, que é base de sua autocompreensão normativa, a saber, de que

são as diferenças, as alteridades que efetivamente possibilitam, viabilizam criticismo social, resistência cultural, *práxis* política e processos educacionais emancipatórios.

Por isso a necessidade de se construir uma teoria da modernidade em que o colonialismo seja a categoria e o processo centrais para a compreensão e o enquadramento da modernização ocidental, superando (a) a separação, a estilização e a oposição puristas-simplistas entre modernidade e todo o resto, que sobrevaloriza a primeira e deprecia, marginaliza e exclui o segundo; (b) a singularidade absoluta do processo de modernização em relação ao tradicionalismo, que enseja tanto sua compreensão enquanto um movimento constitutivo-evolutivo autorreferencial e auto-subsistente, interno e exclusivista da e por parte da Europa, quanto sua tematização como dinâmica constitutiva-evolutiva basicamente linear que vai da Europa moderna ao Primeiro Mundo; e (c) a separação entre modernidade cultural e modernização econômico-social, que legitima a autorreferencialidade e a auto-subsistência da modernidade-modernização europeia enquanto um movimento basicamente interno, sob a forma de correlação, separação e tensão-contradição entre modernidade cultural e modernização econômico-social, purificando a modernidade cultural como a base da crítica, do enquadramento e da transformação (e como universalismo epistemológico-moral estrito, direto), condenando exclusivamente a modernização econômico-social e apagando o colonialismo como parte constitutiva, movimento e consequência da modernidade-modernização ocidental. Como consequência, o colonialismo na e como teoria da modernidade, ao imbricar modernidade e o outro da modernidade, modernidade-modernização central e modernidade-modernização periférica, bem como os processos de modernidade cultural, modernização econômico-social e colonialismo, coloca como centrais, na construção de uma teoria da modernidade relativa à compreensão e ao enquadramento do processo de modernização ocidental, as vozes, as práticas, os valores e as experiências das vítimas da modernização, que, como estamos argumentando, têm condições – elas e somente elas – de esclarecer o Esclarecimento sobre suas ilusões e processos de violência normativo-material, instituindo-se uma forma de universalismo epistemológico-moral que, calcado na categoria do colonialismo, imbricando centros e periferias e dependente da voz-*práxis* do outro da modernidade, coloca a reparação pelo colonialismo enquanto núcleo epistemológico, político e normativo para o repensar da globalização e para a fundamentação de projetos de desenvolvimento em nível nacional e internacional.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Érico. “A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna”, *Kriterion*, v. 58, n. 137, pp. 291-309, 2017.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of modernity: essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- DANNER, Leno Francisco. “A teoria da modernidade de Habermas e a questão do racionalismo ocidental: uma crítica à cegueira e à romantização do racionalismo”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 26, n. 1, pp. 45-72, 2016.
- DANNER, Leno Francisco; BAVARESCO, Agemir; DANNER, Fernando. “O colonialismo como teoria da modernidade: esboço de uma pesquisa interdisciplinar em teoria social crítica”, *Ágora Filosófica*, v. 1, n. 1, pp. 149-201, 2017a.
- DANNER, Leno Francisco; BAVARESCO, Agemir; DANNER, Fernando. “Modernity and colonialism: on the historical-sociological blindness of the theories of modernity”, *Sofia (UFES)*, v. 6, n. 1, pp. 17-47, 2017b.
- DANNER, Leno Francisco; BAVARESCO, Agemir; DANNER, Fernando. “State and economic crisis in the time of the globalization hypothesis: in defense of a nationalist and interventionist politics”, *Synesis (UCP)*, v. 9, n. 2, pp. 49-67, 2017c.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa* (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. *Ay, Europa!* Madrid: Editorial Trotta, 2009.

- HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo: cinco ensaios*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade (Vol. II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HABERMAS, Jürgen. *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Península, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- MBEMBE, Achille. *On the postcolony*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MIGNOLO, Walter D. *La idea de América latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indig.*, vol. 13, n.º. 29, p. 11-20, 1992.

- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2011.
- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión* (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



DANNER, Leno Francisco; BAVARESCO, Agemir; DANNER, Fernando. Pode o colonialismo servir como teoria da modernidade? Reflexões desde a teoria da modernidade de Jürgen Habermas. *Synesis*, v. 11, n. 1, jul. 2019. ISSN 1984-6754. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1434>>
