

## **A crise das fundamentações universalistas: religiões universalistas e racionalismo ocidental em questão**

### ***The crisis of universalist foundations: the future of universalist religions and western rationalism***

*Leno Francisco Danner\**

*Recebido em: 06/2015*

*Aprovado em: 04/2015*

**Resumo:** *definirei a crise das religiões institucionalizadas enquanto uma crise das fundamentações universalistas, que afeta com mais força o projeto emancipatório do racionalismo ocidental. O que está em crise, atualmente, é o tipo de fundamentação universalista que pode ser percebido, a seu modo, nas religiões institucionalizadas de cunho missionário e messiânico e no modelo epistemológico-moral e civilizacional desenvolvido desde a modernidade europeia. Com isso, defendo que a crise das religiões universalistas não é tão grave, na medida em que pode ser resolvida por meio de abertura institucional a procedimentos participativos, relaxamento dos controles sexuais e de gênero, bem como moderação da postura missionária; já a crise do racionalismo ocidental, que é muito grave, implica em uma recusa da pretensão universalista própria à cultura moderna, tanto no que diz respeito à fundamentação epistemológico-moral universalista quanto no que tange à colocação da modernidade como horizonte normativo possibilitador da crítica e da elaboração de um projeto ético-político cosmopolita, posto que o racionalismo ocidental em seu intento universalista já não pode mais ser percebido independentemente seja da colonização cultural desenvolvida desde a Europa (como modelo civilizacional e em termos de valores epistemológico-morais universalistas), seja da globalização econômica capitalista. Nesse sentido, o único caminho que resta ao racionalismo ocidental é o de uma crítica interna, recusando qualquer aspiração teórico-prática à universalidade.*

---

\*Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia e Sociologia no departamento da UNIR

*Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 1 (2016), p. 31-71 ISSN 2236-8612  
doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i1.24585>*

**Palavras-Chave:** Paradigma Pós-Religional; Fundamentação Universalista; Religiões Universalistas; Racionalismo Ocidental; Crise.

**Abstract:** *I will define the crisis of institutionalized religions as a crisis of universalist foundations, which affects more strongly the emancipatory project of the western rationalism itself. What is in crisis actually is the type of universalist foundation perceived in the institutionalized religions with missionary and messianic vocation, as well as in the epistemological-moral and civilizational model developed from European modernity. Since that, I will defend that the crisis of universalist institutionalized religions is not so serious, in that it can be resolved by institutional openness to democratic procedures, relaxation of sexual and gender controls, and moderation concerning to missionary posture. However, the crisis of western rationalism is very serious and implies in a refuse of the universalist intention present in the modern culture, referring both to the universalist epistemological-moral foundation, as to the centrality of modernity as normative horizon that enables the critic and a cosmopolitan ethical-political project, because rationalism as an ideal cannot be affirmed independently both of European cultural colonization (the West as civilizational model and in terms of universalist epistemological-moral values), and of the capitalist economic globalization. Therefore, the only way that remains to western rationalism is the way of an internal critic, refusing any theoretic-practical proposal.*

**Key-Words:** *Post-Religional Paradigm; Universalist Foundation; Universalist Religions; Western Rationalism; Crisis.*

### **Considerações iniciais**

Parto da crença de que a configuração institucional das grandes religiões será fundamental para o futuro da sociabilidade neste século XXI, assim como o modo como nos posicionaremos ante a modernização econômico-cultural em curso em nível global. Ambas compartilham de um mesmo fundamento epistemológico, a saber, a crença em uma fundamentação epistemológico-moral universalista e, como consequência, a afirmação de um projeto ético-político ou religioso-cultural universalista, missionário e messiânico, ou progressista e modernizador, que permitam oferecer tanto um paradigma axiológico ajuizador das concepções religioso-culturais particulares quanto uma prática integradora e salvífica

calcada exatamente no universalismo epistemológico-moral. Por isso, conforme penso, a crise das religiões institucionalizadas de pretensão universalista também é uma crise do racionalismo ocidental em seu intento de oferecer uma fundamentação epistemológico-moral universalista que coloca a consciência de mundo europeia moderna enquanto o ideal normativo e o modelo prático a partir do qual todas as outras formas culturais são avaliadas e enquadradas.

Com base nisso, proponho-me, neste texto, refletir sobre tal crise das fundamentações universalistas, que afeta as religiões institucionalizadas de motivação missionária e messiânica e o racionalismo ocidental em seu projeto epistemológico-moral universalista calcado na afirmação da consciência moral desenvolvida desde a Europa. Em relação à crise das religiões institucionalizadas de fundamentação universalista, procurarei reconstruir genericamente alguns de seus princípios centrais, de modo a confrontá-los com algumas especificidades da dinâmica dos processos de socialização e de subjetivação das sociedades democráticas contemporâneas em particular e da globalização econômico-cultural de um modo geral. Isso permitirá uma correta avaliação dessa crise das religiões, no sentido de que há um futuro promissor para as religiões institucionalizadas de pretensão universalista que, entretanto, precisam rejuvenescer algumas de suas práticas e valores.

Também objetivo reconstruir o fundamento do racionalismo ocidental em seu projeto epistemológico-moral universalista a partir da afirmação da superioridade da cultura europeia moderna. Farei isso a partir da retomada da modernização por parte de Habermas, que efetivamente considera a cultura europeia moderna como possibilitando a racionalização da fundamentação dos valores e, assim, gerando uma consciência moral descentrada ou universalista que serviria como critério normativo e como procedimento para a construção de normas axiológicas, mas também de modo a ser utilizada, direta ou indiretamente, como padrão de avaliação das práticas e dos valores de todas as concepções religioso-culturais contextuais. Argumentarei que tal retomada da modernização somente pode se dar a partir de uma cegueira histórico-sociológica que desvincula um ideal romantizado de racionalismo ocidental e a modernização cultural-econômica marcada pelo colonialismo, que está mais atual e pungente do

que nunca. O racionalismo moderno, com sua consciência moral pretensamente universalista, foi o mote para a prossecução da modernização cultural-econômica em nível global, não podendo ser ignorado nessa sua ligação, o que impede sua romantização pura e simples como modelo epistemológico-moral que, em sua pretensão universalista, serve de base para a crítica e para o enquadramento das visões de mundo contextuais.

Por fim, em terceiro lugar, retomarei a ideia de um paradigma pós-religional calcado na afirmação da sociedade do conhecimento como base material da cultura e da economia contemporâneas e como paradigma epistemológico-moral que ofereceria uma fundamentação universalista para as normas e um guarda-chuva normativo capaz de enquadrar os diferentes horizontes religioso-culturais historicamente localizados, em substituição às religiões institucionalizadas de pretensão universalista. Contra o ufanismo em relação ao paradigma pós-religional e, em particular, no que tange ao pretense aspecto revolucionário e emancipatório do paradigma da sociedade do conhecimento, procuro chamar a atenção, em primeiro lugar, para os problemas de uma base material capitalista que, em termos de globalização econômica, reproduz a desigualdade e a dependência entre desenvolvimento e subdesenvolvimento através da monopolização da tecnologia nos grandes centros. Em segundo lugar, e de modo mais enfático, defenderei que o paradigma da sociedade do conhecimento é uma apologia direta à modernização sociocultural ocidental enquanto baluarte de um projeto de integração cosmopolita que, com base na pretensa universalidade e reflexividade da cultura europeia moderna, travestida de cultural científica e cientificizada, deslegitima as visões de mundo mitológicas, arcaicas, primitivas (afirmadas assim desde o racionalismo ocidental, desde a modernização), abrindo espaço, como consequência, para a prossecução incontrolada da modernização econômico-cultural desenvolvida desde o horizonte euronorcêntrico, colonizatória e imperialista, bem como para o cientismo enquanto a base da modernização e de seu abarcamento dos horizontes tradicionais. Ou seja, poucas coisas (mostrarei adiante quais) podem ser levadas a sério no que tange às abordagens do paradigma pós-religional, em particular não pode ser aceita sem uma análise mais acurada a afirmação ingênua da sociedade do conhecimento enquanto paradigma epistemológico-moral de caráter universalista, *próprio de um mundo globalizado*. É preciso, com isso,

combater a tendência à universalidade do paradigma epistemológico-moral racionalista, travestido hoje de paradigma da sociedade do conhecimento (cientificismo), correlatamente à prossecução enlouquecida da modernização cultural-econômica, que está destruindo as culturas a ela contrapostas e a natureza, desestabilizando também, conforme se pode perceber na atual crise socioeconômica, a própria integração das sociedades democráticas, bem como a frágil estabilidade mundial reinante.

### ***Três características do ethos sociocultural contemporâneo***

Conforme penso, a dinâmica sociocultural das sociedades contemporâneas, mormente das sociedades democráticas atuais, é perpassada por três processos correlatos que imprimem uma característica nova aos processos de socialização e de individuação gestados nelas e desde elas, a saber: o pluralismo religioso-cultural; o individualismo dos estilos de vida; e o ceticismo acerca das fundamentações epistemológico-morais objetivas, com cunho universalista. Estas três marcas da sociabilidade contemporânea, em um processo interligado, levam ao enfraquecimento ou mesmo à desconstrução de três pontos-chave caracterizadores de um modo de sociabilidade que, no Ocidente, enquanto herança das culturas greco-latina e judaico-cristã, podemos chamar de *clássico* ou de *tradicional*: a afirmação de uma comunidade de crença ou de sangue enquanto base da pertença individual; o princípio da autoridade institucional de cunho religioso ou cultural, que se sobreporia fortemente às cabeças individuais; e a pretensão à universalidade no que tange à fundamentação epistemológico-moral dos valores (cf.: DANNER, 2013a, p. 116-139; DANNER, 2013b, p. 275-312).

A *sociabilidade clássica ou tradicional* se caracteriza, conforme penso, pela afirmação de que a comunidade de crença se baseia em uma origem ancestral e em uma destinação vital comuns (um futuro aqui e agora ou mais além), religiosamente fundadas, o que conferiria identidade e sentido coletivos. Essa identidade e esse sentido coletivos seriam interpretados e dinamizados por uma instituição específica que, por causa dessa sua capacidade de interpretar e reconstruir a palavra divina (e por monopolizá-la, em grande medida), possuiria autoridade no que tange à legitimação das práticas e dos comportamentos

individuais e grupais. Por meio da instituição religiosa, portanto, a autoridade, revestida de um manto sagrado, torna-se fortemente objetiva, em alguns casos absoluta e inquestionável, e recai sobre *todos os aspectos da vida dos crentes*, que ficam como que subsumidos a ela e à instituição monopolizadora do credo. Esses mesmos crentes têm pouco acesso à legitimação do poder, legitimação essa que está apoiada na interpretação da palavra original por parte dessa mesma instituição monopolizadora do credo, tornando-se inquestionado, dogmático (no sentido de verdade objetiva ou absoluta).

A sociabilidade clássica ou tradicional está calcada basicamente em uma *comunidade de crença, religioso-cultural específica*, e se reproduz afirmando permanentemente essa mesma comunidade religioso-cultural internamente a si mesma e frente ao exterior. Há, além disso, uma forte assimilação sociocultural dos indivíduos ao grupo, que recebe precedência genética e ontológica àqueles e que, portanto, é sua condição de existência. Nesse sentido, embora existam processos de individuação que levem à diferenciação dos indivíduos entre si, a força da coletividade freia, em grande medida, uma independência das identidades individuais em relação à capacidade aglutinadora da coletividade, em relação à moral do grupo, por assim dizer. Por fim, a sociabilidade clássica ou tradicional aspira à universalidade, tanto pelo fato de acreditar que seus valores religioso-culturais básicos são fortemente objetivos, porque fundados em um passado que se remonta à própria divindade, quanto por causa da função missionária e messiânica que seus códigos religioso-culturais adquirem no que tange à integração social. É assim que essa mesma sociabilidade clássica ou tradicional, ao buscar permanentemente a universalidade, ultrapassa o espaço de sua comunidade original, adentrando nos espaços de outras comunidades religioso-culturais, buscando fundi-las ou homogeneizá-las de acordo com aqueles credos religioso-culturais e afirmando uma natureza comum, uma gênese e uma destinação comuns entre estes grupos humanos, que deveriam constituir uma só comunidade, um só povo.

Em contrapartida, as sociedades democráticas contemporâneas, especificamente a partir da segunda metade do século XX em diante, podem ser caracterizadas, no que tange à dinâmica dos seus processos de socialização e de subjetivação, a partir da imbricação daqueles três fatores acima comentados *en*

*passant*, a saber: pluralismo religioso-cultural, individualismo dos estilos de vida e ceticismo em relação às fundamentações epistemológico-morais universalistas e totalizantes. Com efeito, o pluralismo religioso-cultural demonstra um fato básico da vida contemporânea: existem múltiplas formas religioso-culturais de se significar a vida individual e coletiva – e elas estão aí para ficar. Existem inúmeras concepções de mundo e nenhuma delas tem uma primazia absoluta em termos de adesão individual e grupal. É esse o *fato do pluralismo* de que fala o filósofo norte-americano John Rawls: essas concepções de mundo descobrem-se, aos poucos, como apresentando interpretações do mundo e da vida, bem como valores, que se direcionam a coisas semelhantes (o sentido da vida; a postura do homem frente ao mundo, a si mesmo e aos outros; a organização coletiva, etc.), mas que possuem fundamentações totalmente diferentes, incompatíveis, no mais das vezes, umas com as outras (cf.: RAWLS, 2000, p. XI; RAWLS, 2002, p. 24). E o que é mais importante: não há uma base epistemológico-normativa que serviria de paradigma para o ajuizamento de qual dessas concepções é a melhor frente às demais. Além disso, nenhuma delas em particular pode representar tal base objetiva. Uma religião é tão importante e tão bem fundamentada quanto qualquer outra religião. Uma filosofia e uma moral e uma concepção cultural são tão bem estruturadas quanto outras filosofias e outras morais e outras concepções culturais. Ora, o pluralismo religioso-cultural, enquanto fato do mundo contemporâneo, imprime, nos processos de socialização e de subjetivação, as marcas das diferenças, na medida em que, em nosso desenvolvimento, em nossa vida social, nos formamos a partir da percepção e mesmo da mistura dessa pluralidade e heterogeneidade em termos de visões de mundo. Com isso, também passamos a percebê-la enquanto algo corriqueiro, *que faz parte da normalidade de nossa vida cotidiana*, de modo a não ser algo totalmente estranho a nós (ainda que continue sendo ininteligível, incompreensível a partir da visão de mundo ou da crença religioso-cultural que professamos).

O individualismo dos estilos de vida, que é uma das marcas mais basilares da visão de mundo moderna desenvolvida desde a Europa (com a ideia cartesiana de subjetividade reflexiva, apropriada pelas filosofias defensoras do Esclarecimento), separa fortemente a identidade individual de qualquer vinculação ou dependência estrita ao horizonte



sociocultural em que esses mesmos indivíduos emergem e se desenvolvem. Há uma forte orientação à individuação, nas nossas sociedades democráticas ocidentais (e mesmo mais além, em alguns casos), que nos conclama à diferenciação, à construção de estilos de vida e de expressão que diferenciam cada indivíduo em relação aos demais, permitindo-lhe a formação de uma identidade específica como forma de auto-afirmação ante os outros e frente a tudo o que o circunda. Não obstante acusações justificadas de processos de massificação e de alienação enquanto próprios de sociedades de modernização capitalista como as nossas, não é possível ignorar que as sociedades democráticas hodiernas são cada vez mais individualistas e individualizantes, o que significa: os indivíduos, como forma de construção de sua identidade, tendem a separar-se cada vez mais das práticas e dos valores considerados como coletivos; eles tendem, portanto, a valorizarem mais a esfera privada de vida frente à esfera das tradições coletivas e ao âmbito de poder das instituições em geral. Com isso, eles estão menos propensos a aceitar a imposição pura e simples da autoridade das instituições sociais, políticas, religiosas e econômicas, simplesmente por serem instituições tradicionais ou sociais. Também não aceitam mais de maneira inquestionada a monopolização do processo de legitimação dos códigos, das práticas e dos valores internamente às instituições e às suas dinâmicas. Eles querem escolher por si mesmos ou, pelo menos, buscam ser sujeitos do processo de fundamentação desses códigos, práticas e valores. Ora, a desvinculação dos indivíduos em relação ao contexto sociocultural em que surgem e sua recusa da autoridade inquestionada das instituições, que é uma característica basilar para se entender a constituição das sociedades democráticas hodiernas (e mesmo mais além, em muitos casos), é outro fato de nossos tempos, e qualquer proposta política, cultural ou religiosa tem de levar a sério essa forte tendência à individualização presente nessas mesmas sociedades democráticas.

Somando-se os fenômenos do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida, chegamos à terceira característica básica da dinâmica das democracias atuais, a saber, o ceticismo em relação às fundamentações universalistas e totalizantes. Uma fundamentação epistemológico-moral universalista defende a possibilidade de



objetividade forte dos valores, que transcenderiam os contextos de uso particulares, servindo como guarda-chuva normativo a partir do qual se poderia ajuizar criticamente e mesmo orientar as práticas e os valores das comunidades históricas particulares. Uma fundamentação universalista, portanto, acredita que os conceitos de verdade e de moralidade possuem objetividade estrita, para além dos contextos particulares de uso. Por causa disso, seria possível defender-se um ideal ético-político cosmopolita, universal, de caráter messiânico, o que conferiria à instituição garantidora de tal fundamentação universalista uma atividade messiânica frente a todos os contextos e diante das outras concepções religioso-culturais. Entretanto, no que diz respeito à constituição das sociedades democráticas contemporâneas, não é apenas a tarefa da filosofia, da teologia e da ciência que ficou fragilizada nessa sua pretensão de uma fundamentação universalista, objetiva, dos valores de verdade e de moralidade; a própria vida cotidiana, em sua marcada e irreduzível pluralidade, inviabilizou uma homogeneização estrita dos indivíduos e dos grupos sociais com base em uma concepção religioso-cultural específica. Com efeito, o pluralismo religioso-cultural levou a que se percebesse tanto a impossibilidade de uma concepção religioso-cultural servir como base paradigmática para a articulação da vida prática de todas as outras concepções religioso-culturais quanto a inexistência de um horizonte epistemológico que, por seu pretense caráter universalista, pudesse servir como critério ajuizador da estruturação das diferentes concepções de mundo. Assim, um poderoso ceticismo frente às concepções religioso-culturais afirmadoras de um caráter universalista, missionário e messiânico enfraquece tentativas teórico-práticas de homogeneização baseadas na fundamentação universalista dos valores epistemológico-morais. Doravante, o pluralismo religioso-cultural, vencedor, barra tais projetos universalistas ou exige sua moderação.

As democracias contemporâneas, por isso mesmo, são marcadas por um processo que chamarei de  *fusão ou miscigenação de culturas* . Com este conceito, quero significar o fato de que os indivíduos e os grupos, em seus processos de socialização e de subjetivação, apropriam-se seletivamente de códigos, de valores e de práticas de diferentes concepções religioso-culturais, de acordo com seu juízo crítico ou gosto particular. Esses mesmos indivíduos e grupos não

necessariamente seguem ou assumem todos os valores de uma concepção religioso-cultural específica, senão que, a partir de uma postura seletiva, como que de um consumidor em um mercado de ideias, escolhem quais valores, códigos e práticas entendem como importantes de serem seguidos ou vividos, deixando de lado aquilo que consideram defasado ou incompatível com o que querem para si e mesmo para os outros. Esses mesmos indivíduos e grupos, além disso, sintetizam códigos, valores e práticas de diferentes concepções religioso-culturais, não se importando se são contraditórios entre si ou dificilmente fundíveis: eles os escolhem simplesmente porque gostam, porque querem, em última instância. Essa *salada axiológica* permite-lhes seguirem valores e práticas de diferentes concepções religioso-culturais sem necessariamente comprometerem-se com uma concepção religioso-cultural em particular, o que favorece exatamente a promoção do pluralismo.

Desse modo, em termos de sociedades democráticas contemporâneas, a base dos processos de socialização e de subjetivação não é mais representada pelo predomínio de comunidades fechadas, de cunho metafísico-teológico e calcadas na afirmação de uma instituição religioso-cultural enquanto legitimadora do credo. Nas sociedades democráticas hodiernas, os processos de socialização e de subjetivação são detonados a partir da pluralização das concepções religioso-culturais que, em uma situação de crescente individualismo dos estilos de vida, são submetidas a uma atitude crítico-reflexiva sem misericórdia e seletiva por parte dos indivíduos e dos grupos, o que enfraquece aquelas posições com tendência ao universalismo epistemológico-moral, em favor do pluralismo e, aqui, da irreduzibilidade das concepções religioso-culturais umas em relação às outras. Isso também consolida a percepção de que não existe um princípio meta, isto é, um critério epistemológico-moral que, pelo seu grau de universalidade, de formalismo, teria força o suficiente para sobrepor-se às concepções religioso-culturais particulares, permitindo o enquadramento de cada uma delas e seu ajuizamento crítico. Em uma época de pluralismo consolidado, os valores epistemológico-morais nunca valem para além de seu contexto, ao qual estão irremediavelmente presos e comprometidos.

Hoje também já é possível fazer-se um juízo mais claro sobre o fenômeno da globalização e, com isso, sobre o alcance

das concepções religioso-culturais de índole universalista. Por um lado, a globalização cultural e econômica dinamizada desde o Ocidente trouxe à tona o poder destruidor do colonialismo: por onde a modernização capitalista e o ideal de civilização racionalista desse mesmo Ocidente passaram (em uma postura ferreamente imbricada, como acredito), as culturas arcaicas ou primitivas foram ou destruídas ou preponderantemente periferizadas, percebidas e afirmadas como inferiores, como incapazes de um pensamento e de uma prática universais, racionais, portanto como *menores*. Por outro lado, com a globalização econômica e cultural, ressalta-se a escancarada pluralidade religioso-cultural reinante também neste nível, o que dificulta mais ainda qualquer projeto universalista em seu intento homogeneizador, em particular aqueles projetos cosmopolitas dinamizados desde o Ocidente, que exigem uma destruição dos valores e das práticas mais tradicionais, que exigem uma modernização das sociedades consideradas primitivas ou arcaicas – uma modernização que é o critério da inclusão na civilização, em um projeto ético-político cosmopolita. Com efeito, o cerne da cultura europeia pode ser percebido em um duplo movimento que marca também o Cristianismo e o Islamismo, a saber: (a) uma crença na capacidade de se formular e de se fundamentar valores epistemológico-morais fortemente objetivos, dotados de universalidade, formalistas o suficiente para servirem como guarda-chuva normativo e como ajuizadores dos diferentes contextos particulares; e (b), com isso, a necessidade de missionarização desses mesmos contextos particulares por parte daquela concepção universalista, já que ela representaria a verdade e o sentido dos contextos particulares. A missão humanista da Europa ou o sentido missionário do Cristianismo e do Islamismo encontram nessa noção forte de objetividade ou de universalidade o seu sentido. Ora, como venho afirmando, no horizonte global, o pluralismo religioso-cultural é ainda mais latente e pungente do que no contexto das sociedades democráticas ocidentais, o que invalida de maneira peremptória qualquer projeto epistemológico-moral universalista, homogeneizador e totalizante (cf.: DANNER, 2014, p. 70-98).

### ***O que é a crise das religiões?***

A partir destas considerações gerais, penso que a crise das religiões é basicamente uma crise de fundamentação e de pretensão universalistas, que perpassa também o racionalismo ocidental em suas variantes epistemológicas, políticas, culturais e econômicas. De fato, o que está em crise, contemporaneamente, é um determinado modo de fundamentação epistemológico-moral e religioso-cultural que tem pretensões de garantir uma objetividade forte aos valores, concebendo-os como universais ou essencialistas, com validade transcendente aos contextos particulares de uso. Isso implica uma tripla consequência: (a) os contextos particulares de uso são enquadrados a partir de uma concepção epistemológico-moral ou religioso-cultural transcendente e *sobreposta* a eles, que, direta ou indiretamente, coloca-se como um estágio superior em termos de desenvolvimento epistemológico-moral e religioso-cultural, o que supostamente lhe daria legitimidade para uma tarefa educativa e orientadora frente a estes mesmos contextos; (b) a missionarização passa a dar a tônica dos processos de interação entre tais concepções que se pretendem universalistas e aquelas meramente restritas aos contextos, o que também significa que as primeiras assumem uma clara função messiânica (no sentido de representarem a verdade e até o sentido dos contextos particulares); e (c) tais concepções universalistas se pretendem, em grande medida, totalizantes, na medida em que não apenas colocam-se como guarda-chuva normativo a partir do qual as outras posições religioso-culturais e práticas e símbolos são ajuizados criticamente, senão que também buscam orientar e guiar os contextos particulares *exatamente em nome do universalismo* – inclusive, em muitos casos, implicam em um controle direto sobre todos os comportamentos dos crentes.

Portanto, a crise de fundamentação universalista é, em um aspecto, uma *crise das religiões universalistas*. Estas associam objetividade dos valores com validade universal, transcendente aos contextos particulares, uma concepção que é própria das posições metafísico-teológicas. Ainda de acordo com esta posição metafísico-teológica, o ceticismo e o relativismo somente seriam resolvidos por meio dessa objetividade forte (forte porque transcendente aos contextos particulares). Ora, tal postura de defesa do universalismo como condição da objetividade se deve a uma crença teimosa (iniciada com Platão) de que valores meramente contextuais não apenas não permitem

a crítica social, mas também fazem apologia ao relativismo e ao ceticismo, na medida em que somente uma posição universalista pode garantir um ponto de vista objetivo imparcial e forte moralmente falando. Se os valores são contextuais, localizados e determinados histórico-culturalmente, então não existem valores essencialistas ou com pretensão universal; tudo é relativo, perdendo-se um paradigma epistemológico-moral que, em sendo objetivo, permite o ajuizamento, o enquadramento e a regulação das práticas e dos valores de cada contexto (mas de onde sairiam e como se fundamentariam tais valores universalistas?).

Com isso, as concepções religioso-culturais universalistas levam à institucionalização e à consequente monopolização da interpretação do credo, que somente encontra legitimação a partir da dinâmica interna à instituição monopolizadora dele. Forma-se, assim, uma classe intelectual-religiosa que tem por função permanente as tarefas de interpretação e de legitimação dos códigos religioso-culturais em questão, inclusive tendo de arbitrar sobre situações corriqueiras que põem em xeque essa mesma objetividade do credo. Os crentes, por sua vez, apenas indiretamente ou em alguns poucos casos têm condições de definirem o sentido dos preceitos e a dinâmica das práticas religioso-culturais em que estão envolvidos – como disse, a interpretação e a validação do credo, nas concepções religioso-culturais universalistas, é uma questão preponderantemente interna às instituições monopolizadoras do credo e à sua elite intelectual-religiosa.

Nesse sentido, há uma forte noção de autoridade que é assumida pela instituição monopolizadora do credo exatamente pela sua possibilidade de fundamentar objetivamente os valores epistemológico-morais que, uma vez garantidos em sua validade universalista, legitimam aquela autoridade – enquanto forem aceitos como universalistas pelos crentes, aquela autoridade forte se mantém intocada, o que significa que a instituição monopolizadora do credo manterá sua centralidade em termos de orientação dos processos de socialização e de subjetivação. Além disso, e como consequência, a crença em uma objetividade forte dos valores significa que esses mesmos valores epistemológico-morais são afirmados como essencialistas ou dogmáticos (utilizarei o termo *dogma* ou *dogmático* como significando noção forte de objetividade). Enquanto tal, esses valores têm validade universal, servindo, como disse acima, para o ajuizamento de todos os contextos,

mas também dirigem-se, no mais das vezes, a uma orientação completa e totalizante das práticas e, em última instância, da vida dos crentes, individual e coletivamente falando. De um modo geral, as concepções religioso-culturais universalistas, com sua noção forte de objetividade epistemológico-moral, subsumem todos os aspectos da vida individual e coletiva da comunidade que orientam. Isso, inclusive, respalda a autoridade forte da instituição legitimadora do credo, na medida em que a coloca como central e *permanentemente lembrada ou referenciada* nos processos de socialização e de subjetivação que têm lugar nessa mesma comunidade religioso-cultural.

A aspiração à universalidade ou noção forte de objetividade epistemológico-moral também implica em que as posições religioso-culturais de cunho universalista busquem incessantemente o cosmopolitismo, ou seja, a integração de todas as comunidades, de todos os contextos sob um mesmo paradigma axiológico, sob o *seu* paradigma universalista, o que transforma essas mesmas religiões universalistas em missionárias e messiânicas. Elas buscam permanentemente tal homogeneização por dois aspectos: (a) porque acreditam que a objetividade dos valores ou seu caráter essencialista somente pode ser garantida se eles provarem-se universais, o que implica no enfrentamento e na vitória sobre os valores e as práticas das concepções de mundo meramente contextuais, que precisam, por causa disso, ser mostradas como inferiores às posições religioso-culturais universalistas (ou, pelo menos, precisam ser mostrados como dependentes destas); e (b), como consequência, porque a integração universalista sob um mesmo paradigma epistemológico-moral ou religioso-cultural é um trabalho virtuoso, nobre, importante para a realização da verdade, da moralidade, da justiça, da paz, etc. Como disse, a universalidade passa a ser o sinônimo da salvação ou da justiça, o que impele tais posições metafísico-teológicas ao trabalho missionário e messiânico.

A crise da fundamentação epistemológico-moral universalista também é, em outro aspecto, uma crise do racionalismo moderno, de matriz europeia. Este, na esteira da tradição metafísico-teológica da filosofia greco-cristã, concebe a universalidade como a condição da crítica, da normatividade, possibilitando-se, com isso, uma resposta ao ceticismo e à sua consequência, o relativismo epistemológico-moral. Utilizarei, no que se segue, a retomada do racionalismo moderno por

Habermas como forma de exemplificação dessa superestimação da pretensão à universalidade da cultura moderna e, como consequência, a romantização dessa mesma cultura moderna como possibilitando uma consciência moral universalista que garantiria a objetividade das normas, ainda que situada em um contexto pós-metafísico marcado pela historicidade e pela contextualização dos valores, bem como pelo pluralismo religioso-cultural.

Para Habermas a cultura europeia moderna é racional porque separa natureza ou mundo objetivo, cultura e individualidade, garantindo, correlatamente, a instrumentalização da natureza (ao estilo da *res extensa* cartesiana) a historicização da cultura e a ênfase em uma noção de subjetividade reflexiva que é autônoma dos horizontes natural e cultural em que emerge. Diferentemente das visões míticas de mundo, a visão europeia de mundo (que é o padrão societal a partir do qual Habermas compreende a sociedade moderna *tout court*), que é racional, leva a que a sociedade seja percebida como uma construção dos indivíduos e dos grupos, ao mesmo tempo em que os torna independentes do horizonte natural que lhes circunda. As sociedades primitivas, ao contrário, não são racionais pelo fato de que, nelas, a individualidade está completamente subsumida pelas esferas natural e cultural, que, sobrepostas a estes mesmos indivíduos, são percebidas como mágicas, totalizantes. Ora, em seguindo esse raciocínio, Habermas afirma que a racionalidade das sociedades modernas está em que, devido àquela separação entre natureza, cultura e subjetividade acima comentada, essas mesmas sociedades modernas somente evoluem por meio da instauração de procedimentos de legitimação dos valores que requerem consenso, ou seja, que tenham alcance universal. Nas sociedades primitivas, não são necessárias razões no que tange à justificação dos processos de socialização e de subjetivação, à legitimação do poder, posto que não existe subjetividade estritamente falando (os indivíduos estão subsumidos no horizonte natural-cultural em que surgem) e, portanto, não há reflexividade individual e social – aqui, os valores são dogmáticos, não necessitando de justificação construída pelos (e entre os) próprios sujeitos; a justificação existe de antemão por causa da subsunção da individualidade à cultura e desta ao mundo natural ou objetivo (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 97-108, e p. 140). Já nas sociedades modernas, em contrapartida, a



reflexividade é a base desses mesmos processos de socialização e de subjetivação, posto que eles não estão dados nem legitimados de antemão, de modo que a evolução social somente encontra sentido no momento em que for legitimada com base em razões, por meio de um processo de universalização das normas, coletivamente vinculante (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 94).

Nesse sentido, a visão de mundo gestada na Europa moderna é uma visão de mundo que, devido à separação entre natureza, cultura e individualidade, solidifica uma posição epistemológico-moral com fortes pretensões à universalidade, isto é, a consciência moderna somente pode encontrar respaldo normativo na medida em que conseguir justificar-se universalmente, rompendo com o relativismo e o ceticismo próprios de posições epistemológico-morais meramente contextuais (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 140-141). Habermas utiliza, em relação a isso, o termo piagetiano *descentração* com o intuito de mostrar que a consciência moral moderna é universalista, não-etnocêntrica e não-egocêntrica, na medida em que estabelece o procedimento de formalização das normas como o caminho por meio do qual as normas epistemológico-morais são justificadas em sua universalidade (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 146; HONNETH, 2003, p. 271-275; FORST, 2010, p. 14). Aqui estaria o elemento *racional* da cultura moderna gestada desde a Europa: o procedimento imparcial de justificação das normas que, por meio desse processo de discussão intersubjetiva (razão comunicativa), permitiria que, mesmo diante do pluralismo religioso-cultural, se alcance valores epistemológico-morais objetivos, universais. O fundamento das normas e das práticas, nas sociedades modernas, não estaria dado de antemão, não se basearia em uma noção de natureza objetiva ou essencial e nem em Deus, senão que apenas no processo de racionalização discursiva que alcançaria a universalidade dos valores (cf.: HABERMAS, 2012a, p.249). Em síntese, é essa a retomada do racionalismo em sua pretensão à universalidade (mas a partir da substituição da filosofia do sujeito pelo paradigma linguístico ou razão comunicativa) que dá o tom da defesa habermasiana de um projeto filosófico-sociológico crítico calcado na prossecução reflexiva da modernidade cultural (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 142; HABERMAS, 2004, p. 08-20; HABERMAS, 2002, p. 19-22; HONNETH, 2007, p. 61-65; FORST, 2010, p. 210-211).

O interessante desse projeto normativo consiste em que a modernidade – especificamente nessa ideia de que a cultura europeia moderna tem uma inerente pretensão à universalidade – é alçada ao *status* de paradigma axiológico basilar tanto no que tange à avaliação das diferentes concepções de mundo em relação à força de suas pretensões cognitivas quanto no que diz respeito à proposição de um projeto ético-político cosmopolita. Em relação ao primeiro aspecto, Habermas não apenas acredita que o critério cognitivo é a base para a avaliação da consistência teórico-prática de cada cultura, senão que também seria possível, por assim dizer, uma discussão intercultural sobre questões normativas com base nele (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 119-121). Quer dizer, é a consistência com que cada cultura consegue sustentar um conceito objetivo ou universalista de verdade que, no entender de Habermas, serve como paradigma para a avaliação da maturidade ou do caráter arcaico de uma cultura. Nesse sentido, se uma cultura não consegue sustentar objetivamente e com base em razões universalizáveis seus pressupostos teórico-práticos (portanto, sem recorrer à natureza ou à mitologia), então ela possui uma consciência moral e uma postura cognitiva arcaica, primitiva, inferior ao alcance cognitivo e à fundamentação universalista de uma sociedade que alcançou um estágio evolutivo propriamente moderno.

Ora, é surpreendente que um padrão cognitivo e mesmo prático-moral moderno seja colocado por Habermas, não obstante todos os cuidados por ele tomados, como o modelo epistemológico-moral ou normativo a partir do qual diferentes concepções de mundo e posições religioso-culturais são avaliadas. Ele, por ser transcendente aos contextos particulares de uso (ainda que não alheio a eles), por possuir um alto grau de formalismo, permite a descentração da consciência moral em relação ao mundo natural e à cultura da qual ela emerge (ainda que quaisquer noções de moralidade e de verdade dependam sempre de um mundo natural-cultural), levando à afirmação da historicidade e do caráter fabricado da cultura, bem como da noção de subjetividade reflexiva. Estes dois pontos, historicidade da cultura e subjetividade reflexiva, uma vez imbricados, instauram a necessidade de razões intersubjetivas e, portanto, uma pretensão à universalidade cujo único fundamento é a discussão coletiva sobre que práticas e normas instauraríamos reciprocamente (cf.: HABERMAS, 2012a, p.

305; HABERMAS, 2012b, p. 263; HABERMAS, 2003, p. 38, e p. 94; HONNETH, 2003, p. 258; FORST, 2010, p. 196).

Portanto, o racionalismo europeu, moderno, com sua crença na possibilidade de universalização das normas, acredita não apenas poder dar uma resposta consistente ao ceticismo e ao relativismo epistemológico-moral, que ele considera um mal, pois que impossibilitaria a crítica. Esse mesmo racionalismo europeu acredita poder servir como parâmetro normativo para a avaliação crítica de cada cultura particular, que passa a ser enquadrada exatamente a partir de critérios cognitivos (se sustenta ou não pretensões universalistas de racionalidade, de verdade, de moralidade), senão que coloca como básico o diálogo intercultural – *mas calcado no universalismo e na racionalização da fundamentação* – como a forma por excelência tanto da validação das normas quanto, por consequência, de um projeto ético-político cosmopolita, projeto esse que é, acima de tudo, *um processo de modernização calcada no racionalismo europeu*. Isso ocorre porque, no caso de Habermas, assim como já o faziam filósofos modernos do porte de Kant e de Hegel, e sociólogos contemporâneos do *status* de Max Weber, a modernização ocidental, seja ao nível da cultura, seja ao nível da produção material capitalista e da organização científica, jurídica e estatal, é colocada como um processo evolutivo *geral* ao gênero humano, que todas as culturas alcançariam se seguissem uma dinâmica evolutiva (racionalização das imagens de mundo e das posições religiosas) similar ao processo evolutivo europeu. Por outras palavras, a consciência de mundo moderna (racional, descentrada, diferenciadora dos mundos natural, cultural e individual) é o resultado de um processo histórico-universal, o qual todas as culturas, se evoluíssem, inevitavelmente alcançariam (cf.: HABERMAS, 2012a, p. 326, e p. 355).

Ora, por que falei acima de que a crise das religiões com pretensão universalista é acompanhada também da crise do racionalismo moderno? Exatamente porque a noção de uma cultura moderna universalista, que se confunde com a própria compreensão que a cultura europeia tem de si mesma, está na base, direta ou indiretamente, da retomada de um projeto crítico calcado na modernidade ou mesmo, como podemos perceber corriqueiramente na dinâmica da *Realpolitik* hodierna, dos projetos de colonização, de intervenção, no militarismo e nos juízos que são feitos sobre os fundamentalistas ou as culturas

primitivas – pontos esses que são absolutamente explícitos quando se discute sobre valores universalistas, sobre projetos ético-políticos cosmopolitas, sobre as virtudes da democracia, do liberalismo, dos direitos subjetivos próprios das sociedades ocidentais quando da comparação com sociedades que não se regem por esse modelo civilizacional. Como acredito, o universalismo moral gestado na Europa moderna não é neutro em termos de defesa de uma determinada posição cultural, senão que serve como legitimação teórica (ainda que Habermas não concorde com isso) para a continuidade de uma modernização que hoje é calcada na prossecução irrefreável da globalização econômico-social e de supostos valores humanistas ocidentais a todo o globo.

Por isso mesmo, aquilo que chamei de *crise do racionalismo ocidental*, em sua pretensão epistemológico-moral universalista e, como consequência, em seu projeto ético-político cosmopolita significa a crise, em primeiro lugar, dessa tentativa epistemológico-moral de fundamentação universalista que se sobrepõe às visões de mundo consideradas meramente contextualistas, que se sobrepõe tanto no sentido de colocar-se como juiz delas (desde fora) quanto pelo fato de que acredita ser um estágio evolutivo superior em relação a elas, um estágio evolutivo que elas alcançariam se enveredassem por um caminho de modernização cultural. Exatamente por ser superior (seja pela superioridade de uma forma de vida em que há a separação entre natureza, cultura e individualidade, seja correlatamente pela formalização da fundamentação das normas), há uma autoridade explícita ou implícita que acompanha e que legitima o racionalismo ocidental em seus julgamentos axiológicos que, calcados na ideia de que são universais, são mais superiores, porque podem ser justificados com base em razões (ainda que sejam as razões da modernidade cultural europeia) frente às posições religioso-culturais contextuais. É nesse sentido, portanto, que o critério epistemológico desenvolvido pelo racionalismo acaba se tornando o paradigma a partir do qual as práticas e os valores das culturas particulares são enquadrados *criticamente*, isto é, por possuírem alcance universalista, por serem formais, por terem condições de serem defendidos discursivamente (e não dogmaticamente), os padrões de verdade e de moralidade da modernidade cultural, como acredita Habermas, permitem uma avaliação imparcial e objetiva daqueles valores e práticas das

concepções religioso-culturais de mundo que, se forem aprovados no teste da racionalização discursiva, passam a ser considerados como viáveis, ao passo que, se não forem aprovados nesse teste, são invalidados por não possuírem alcance universal.

Ou seja, o racionalismo ocidental é *benévolo* – e eu estou sendo irônico ao falar assim – frente às concepções religioso-culturais contextuais, pois que lhes dá a chance de racionalizarem discursivamente seus valores e práticas, para que os provem universais ou não. Esse, como penso, é um aspecto muito nefasto da pretensão à universalidade da cultura europeia moderna, seja porque ela se afirma como podendo representar ou abarcar normativamente qualquer posição religioso-cultural ou epistemológico-moral particular, seja porque, ainda que implicitamente, há uma pressuposição de sua superioridade frente às concepções religioso-culturais contextuais (por causa de sua universalidade) e, como consequência, uma legitimidade em que, a partir do racionalismo e com base nele, todas os valores e as práticas de todas as concepções religioso-culturais sejam ajuizadas (e se necessário deslegitimadas e mesmo enquadradas praticamente) com base na racionalização discursiva e nos procedimentos de justificação universal. Essa pressuposição implícita da superioridade de uma visão epistemológico-moral universal, como a representada pela cultura europeia moderna, na *Realpolitik* hodierna, é o lado trágico da legitimação da colonização, do militarismo e, em última instância, da prossecução da modernização em suas tarefas civilizacionais universalistas – e os filósofos defensores dessa mesma modernização simplesmente se limitam a dizer, impaciente e impotentemente, que a modernização cultural não os legitima, quando, na verdade, como acredito, ela é seu princípio epistemológico-moral e cultural básico.

A crise do racionalismo ocidental, em segundo lugar, é uma crise ligada à prossecução da modernização enquanto projeto ético-político cosmopolita. Com efeito, este é, por assim dizer, o *lado prático ou material* do universalismo, que está direta ou indiretamente ligado ao tipo de fundamentação universalista que esse mesmo racionalismo europeu coloca na base nos processos de socialização e de subjetivação, a saber: a instrumentalização da natureza (conforme o conceito de *res extensa* cartesiano), que passa a ser submetida a um massivo trabalho de intervenção por meio do trabalho, do industrialismo

e do consumo; a historicização da sociedade e da cultura, que perdem, em grande medida, um valor intrínseco ou normativo enquanto comunidade societal, equitativa, solidária, cooperativa; e a centralidade da subjetividade reflexiva (*res cogitans*), que, conforme o modelo liberal, tem precedência em relação ao social (ênfatisando uma política conservadora e negativa calcada no individualismo possessivo, na meritocracia e no Estado guarda-noturno), possuindo, inclusive, um direito ao usufruto total da natureza, a quem paradoxalmente está sobreposta. Como consequência, a modernização leva (a) à crise ecológica planetária, na medida em que o trabalho de exploração da natureza, seja em vista da satisfação das condições materiais de vida, seja com o objetivo da acumulação de um modo mais geral, ameça com a desestabilização e mesmo com a destruição de nosso ecossistema, um perigo cada vez mais real em nosso dia a dia; (b) à perda dos laços comunitários e da solidariedade social, na medida em que o racionalismo, se por um lado retirou a religião do papel de integração social que ela, no seu tempo, representou exemplarmente, por outro mostrou-se em grande medida incapaz de gerar sentido social vinculante, em parte pela sua incapacidade de controlar o capitalismo globalizado e devido à deslegitimação, com base no ideal de universalismo moral, dos laços religioso-culturais contextuais; e (c) a um individualismo que corre o perigo de perder a ligação com a sociedade, com os demais, seja ao nível de cada contexto, seja mais além, tornando-se, inclusive, insensível à destruição ecológica, tudo em nome dos próprios direitos individuais (cf.: TAVARES, 2012, p. 226-228).

Pois bem, para Habermas, essa crise da modernidade poderia ser enfrentada consistentemente com uma postura reflexiva por parte dessa mesma modernidade, na medida em que, se por um lado há problemas internos à dinâmica cultural colonizatória ocidental e à expansão global do mercado capitalista (esses dois aspectos como representando a face prática da modernização de que falei acima), por outro a cultura moderna ainda teria potencial de regeneração por causa exatamente dessa sua vinculação ao universalismo e, como consequência, à crítica e à emancipação individual e social – universalidade, crítica e emancipação seriam os três eixos de um projeto de retomada reflexiva da modernização. Nesse sentido, uma modernização reflexiva, calcada no universalismo moral, ainda teria condições tanto de colocar-se criticamente frente à

postura cultural colonizatória do Ocidente quanto de controlar (ou domesticar, como fala Habermas) uma globalização econômica desigual, predatória e violenta, que tornou atual, neste início de século XXI, condições de trabalho e situações de marginalização que se julgava resolvidas – a desigualdade acentuada entre ricos e pobres, e entre países ricos e países pobres, voltou à agenda teórico-política, por causa da atual crise socioeconômica (cf.: HABERMAS, 2002b, p. 07-08).

Ora, neste contexto, é possível que uma prossecução reflexiva da modernização possa refrear tanto a postura cultural colonizatória que endeusa o *ethos ocidental* frente a todos os demais contextos quanto a globalização econômica que se coloca como a base de qualquer projeto progressista de desenvolvimento socioeconômico? Não acredito. E penso que essa defesa habermasiana de uma prossecução reflexiva da modernização somente pode ser feita ao preço de uma cegueira histórico-sociológica acerca dessa mesma modernização, ou seja, Habermas somente consegue defender um conceito crítico de modernidade porque desvincula, em grande medida, uma idealização da modernidade cultural (universalismo, descentração, separação entre natureza, cultura e subjetividade) em relação à modernização que aconteceu e que acontece em termos de *Realpolitik*, isto é, a colonização com base no endeusamento da cultura europeia e na promoção global do capitalismo. Somente por meio de tal desvinculação – isto que significa a cegueira histórico-sociológica no pensamento de Habermas em relação à retomada da modernização – é que se pode defender não apenas uma possibilidade de crítica *a partir de um ideal de modernidade*, mas também *sua prossecução reflexiva enquanto projeto cosmopolita*.

Isso leva à *romantização do racionalismo ocidental*, tanto em sua capacidade de sustentar uma posição epistemológico-moral universalista, que sirva para a realização de um projeto reflexivo de modernidade e, portanto, que possa solucionar a própria crise da modernização (reificação, marginalização social, arrefecimento do conservadorismo, degradação da solidariedade social, colonialismo, globalização econômica capitalista desregulada, crise ecológica, etc.), quanto no que diz respeito à propositura de um projeto ético-político que permita a integração mundial a partir de valores e de práticas comuns, não obstante as diferenças existentes entre os contextos religioso-culturais localizados historicamente. Há uma romantização do



racionalismo ocidental como possibilitando o universalismo moral, a reflexividade e a emancipação por causa daquela cegueira histórico-sociológica em relação à modernização, que desvincula um ideal de racionalismo ocidental ou de modernidade cultural (enquanto gerando esse mesmo universalismo moral, por causa da separação entre natureza, cultura e individualidade – descentração e reflexivização), por um lado, e, por outro, a *Realpolitik* da colonização cultural europeia e da modernização econômico-social capitalista.

Essa romantização do racionalismo, baseada em tal cegueira histórico-sociológica, leva a que o universalismo moral seja colocado como a verdade e o critério discricionário dos contextos particulares, por causa da capacidade de abstração daquele, que estes não teriam, bem como, em consequência, como o farol que poderia iluminar ou tornar reflexivas quaisquer práticas e valores cotidianos, possibilitando um projeto ético-político emancipatório e reflexivo em nível cosmopolita, ignorando que é a prossecução teórico-prática da modernização – enquanto fundamentação epistemológico-moral universalista e projeto ético-político-cosmopolita – que carrega inevitavelmente a universalização de um modelo cultural-civilizacional euronocêntrico e de um modo capitalista de produção da vida material totalizante. Não são dois aspectos que possam ser separados, senão que os fundamentos do universalismo moral (separação entre natureza, cultura e individualidade) respaldam a superioridade da cultura europeia moderna (que deslegitima a consciência de mundo mítica) e a produção material capitalista calcada na instrumentalização da natureza e da própria sociedade (que retira a normatividade da natureza e da sociedade, concebendo a primeira como *res extensa* e negando, como o faz o neoliberalismo, objetividade à segunda). Por outras palavras, como não pode ser separada em seus aspectos teóricos (fundamentação universalista) e práticos (a *Realpolitik* da colonização cultural e da globalização econômica), a modernização, por mais reflexiva que seja, não permite nem o controle dos aspectos nefastos gerados dentro dela própria e nem o controle de um processo de globalização econômica e de colonização cultural totalizantes que, conjugados, ameaçam a existência das religiões e das culturas tradicionais, não assimiláveis à dinâmica da modernidade, bem como a estabilidade social e a integridade ecológica, que ficam subsumidas às exigências de desenvolvimento econômico e de

progresso social (industrialismo, acumulação e consumo) aos moldes capitalistas.

### ***Enfrentando a crise das fundamentações universalistas***

Hodiernamente, começou-se a falar muito sobre a emergência de um *paradigma pós-religional* enquanto representando um poderoso golpe em relação às religiões tradicionais institucionalizadas, especificamente aquelas de pretensão universalista, que estariam em franca perda de hegemonia

<sup>1</sup>. E já há algum tempo – pelo menos uns setenta anos, por exemplo com a teoria crítica iniciada pela Escola de Frankfurt ou com a filosofia francesa em Michel Foucault e Jacques Derrida, etc. – a crítica aos fundamentos do racionalismo ocidental faz parte da dinâmica filosófica contemporânea. Ou seja, a crítica às propostas de fundamentação universalista, filosóficas ou religiosas, está presente na reflexão acadêmica corrente, para não se falar na própria prática dos movimentos sociais em sua crítica aos fundamentos da cultura e da economia impostos desde o horizonte euronocêntrico (colonialismo, cientificismo, homofobia, machismo, totalitarismo, destruição do meio ambiente, etc.). Nesse contexto, o que se percebe é exatamente uma dúvida em relação às fundamentações universalistas em sua capacidade de validarem objetivamente um paradigma epistemológico-moral e religioso-cultural dotado de suficiente formalismo para aglutinar, como um guarda-chuva normativo, o relativismo religioso-cultural, as diferentes práticas e os diferentes valores existentes em cada contexto particular, servindo de juiz em relação a eles e enquadrando-os com base nesse mesmo universalismo epistemológico-moral ou religioso-cultural.

Ora, a partir destas colocações, quero, em primeiro lugar, reconstruir algumas das ideias centrais desse paradigma pós-religional para, em segundo lugar, avaliar até que ponto e em que sentido sua consolidação gradativa implica no solapamento das religiões institucionalizadas de pretensão universalista, em virtude da ascensão da sociedade do conhecimento (ou cientismo), seja enquanto base da produção material, seja enquanto paradigma epistemológico-moral. Em um terceiro momento, como consequência, associarei a ideia da emergência

desse mesmo paradigma pós-religional à crise das fundamentações universalistas, de modo a corrigi-lo em alguns pontos que considero excessivamente idealizados e pouco contextualizados nele, particularmente no que diz respeito à colocação da sociedade do conhecimento ou do cientificismo enquanto paradigma epistemológico-moral básico de nossas sociedades e de nossas posições teórico-práticas, enquanto padrão, portanto, a partir do qual se avalia todas as outras posições religioso-culturais ou axiológicas, em uma clara retomada da modernização como o fundamento cognitivo de avaliação de todas as práticas e culturas, com o poder de enquadrá-las teórica e praticamente. Isso me permitirá, por fim, pensar desafios às fundamentações universalistas, religioso-culturais ou filosóficas, bem como novas possibilidades, a partir daqueles fatores que chamei a atenção nas seções anteriores desse texto.

A emergência e paulatina consolidação de um paradigma pós-religional tem relação direta com a consolidação da sociedade do conhecimento, seja enquanto base da vida material, seja enquanto paradigma epistemológico-moral de nossas sociedades em particular, da globalização de um modo geral. Enquanto base da vida material, a sociedade do conhecimento é caracterizada por um incessante revolucionamento técnico-científico da produção e da vida material cotidiana, exigindo, inclusive, um grau de especialização técnico-científica cada vez maior por parte dos indivíduos e dos grupos. Será uma sociedade em que a tecnologia, em seu incessante revolucionamento, levará à centralidade da ciência no que tange à determinação dos caminhos da evolução social – um processo que já está ocorrendo em ritmo bem acelerado. Como consequência, enquanto paradigma epistemológico-moral, a sociedade do conhecimento, acompanhando esse permanente revolucionamento da base material da vida e exigindo cada vez maior especialização por parte dos indivíduos, imprimirá a marca de uma completa mutabilidade dos valores, que acompanharão o ritmo da transformação da base material da vida impresso pela tecnociência, da mesma forma como levará a uma maior reflexivização da vida cotidiana dos indivíduos e dos grupos (cf.: ROBLES, 2012, p. 193-199). Assim, uma das características mais impressionantes dessa sociedade do conhecimento em gradativa consolidação e universalização será

a recusa de valores fortemente objetivos ou absolutos e da autoridade tradicional e institucional neles calcada, colocando a fundamentação desses mesmos valores e práticas basicamente como um processo de racionalização que contaria com a participação de todos os indivíduos e grupos sociais na construção deles, e que cujas construção epistemológica e validação moral teriam um sentido científico, seriam determinadas a partir da configuração e das contribuições da ciência.

E isso significa um poderoso golpe contra as religiões institucionalizadas de pretensão universalista, na medida em que uma série de características delas seriam postas em xeque pelas mudanças epistemológicas, culturais e científicas de nossos tempos. Entre estas características das religiões institucionalizadas universalistas, pode-se destacar: (a) a forte objetividade e universalidade que essas instituições religioso-culturais tradicionais conferem aos valores epistemológico-morais, que se fundam em uma base metafísico-teológica; (b) como consequência, a importância central, em termos de regulação dos processos de socialização e de subjetivação, das próprias instituições monopolizadoras do credo ou da interpretação e da aplicação do credo, que, com isso, possuem uma autoridade que ultrapassa as posições dos próprios crentes, enquadrando-as; (c) a tendência totalizante assumida por parte de tais instituições religiosas, na medida em que elas buscam orientar e por vezes controlar todos os comportamentos dos crentes, desde sexuais, passando pelas questões de gênero e chegando às relações intersubjetivas, etc.; (d) sua pretensão à universalidade, calcada naquela fundamentação metafísico-teológica dos valores, que confere às instituições religioso-culturais de tendência universalista uma postura missionária e messiânica frente a todos os contextos, na medida em que elas seriam as guardiãs da verdade, devendo levá-la a todos os cantos do mundo e fazendo dela a base dos processos de socialização e de subjetivação em todos esses lugares.

O paradigma pós-religional, em contrapartida, fundado na noção de sociedade do conhecimento e, aqui, possuindo como mote uma transformação constante das práticas e dos valores (o que lhes retiraria qualquer noção de objetividade forte), que a rigor se tornariam mais reflexivas, apresenta as seguintes características no que concerne à abordagem das religiões institucionalizadas de pretensão universalista: (a) religiões são

uma forma sociocultural concreta, historicamente localizada, e não algo pré-existente; (b) as religiões são, portanto, uma criação, uma construção humana; (c) por isso, não estamos submetidos a elas, e sim o contrário; (d) as religiões não são eternas, não duram para sempre; (e) há de se separar religião enquanto instituição (que é o foco de abordagem do paradigma pós-religional) em relação à espiritualidade enquanto tendência dos seres humanos, de modo que a religião institucionalizada já não monopoliza mais esta mesma espiritualidade e, por consequência, o caminho para a bem-aventurança ou para uma vida feliz, virtuosa – ou seja, a instituição religiosa já não monopoliza mais o credo de maneira estrita; (f) as religiões institucionalizadas já não têm mais legitimidade no que diz respeito ao exercício do poder político e ideológico sobre toda a sociedade, o que põe fim à ideia de fundamentação dogmática (fortemente objetiva) e à interdependência entre religião e política; (g) também já não podem impor uma moral heterônoma, vinda do alto, que não é submetida a uma abertura e a um ajuizamento democráticos; (h) recusa da monopolização religiosa da Revelação; (i) recusa da ideia de “única religião verdadeira”; e (j) recusa do dualismo moral, existencial, ontológico, bem como de sua interpretação da vida e da morte em termos de castigo e recompensa, em mãos de uma espécie de juiz universal (cf.: EATWOT, 2012, 280-285; ARAGÃO, 2012, p. 43-45; ESTERMANN, 2012, p. 97-102; GRÁCIO DAS NEVES, 2012, p. 129-134; MONTEALEGRE, 2012, p. 140-143; ORTIZ, 2012, p. 173-184; SCHIAVO, 2012, p. 208-212).

Como se pode perceber, o paradigma pós-religional, calcado no conceito de sociedade do conhecimento, recusa a fundamentação universalista dos valores calcada em uma base metafísico-teológica, levada a efeito pelas religiões institucionalizadas de tendência universalista. No paradigma pós-religional, a noção de objetividade forte, que é o que efetivamente significa o universalismo, é posta por terra por causa da mudança permanente dos valores e das práticas fomentada pelo desenvolvimento tecno-científico e pelo crescimento da reflexividade por parte dos indivíduos e dos grupos. Ora, as religiões institucionalizadas de pretensão universalista estão tendo dificuldade de se adequarem aos novos tempos porque continuam reafirmando valores epistemológico-morais fortes, a partir de uma fundamentação metafísico-teológica; mantêm a monopolização da interpretação e da

aplicação do credo religioso, o que lhes dá uma autoridade que se sobrepõe aos crentes; buscam controlar todos os aspectos da vida dos crentes; e fomentam um discurso e uma prática missionários e messiânicos, que pouco levam em conta as diferenças e as especificidades de cada contexto. Isso a rigor as tornaria bastante incapazes de dialogar com estes novos tempos, de relativismo, de subjetivismo, de reflexividade, assim como com o permanente revolucionamento material e cultural instaurado por parte da ciência. É por isso que estariam perdendo terreno – sem contar o fato de que certas mudanças implicam em que a religião institucionalizada tenha de abdicar irremediavelmente de campos de interpretação e de fundamentação que a rigor ela assumiu e monopolizou (questões de gênero, sexualidade, ciência, etc.).

Entretanto, é muito ingênua essa afirmação do paradigma da sociedade do conhecimento como o modelo epistemológico global para a análise e para a orientação dos *novos tempos*, em particular por causa dessa *nova episteme* que ele representa e afirma. Por outras palavras, o paradigma da sociedade do conhecimento é, na verdade, a modernização travestida de outro nome, travestida como cientificismo, e este é o racionalismo europeu moderno em sua versão contemporânea. Esse é o ponto problemático do paradigma da sociedade do conhecimento que, por exemplo, Maria Corbí, em seu artigo “Elementos constitutivos do paradigma pós-religional”, assume de maneira inquestionada, apressada e até entusiasta, colocando-o como base epistemológica e tendência prática de caráter universal, *própria a um mundo globalizado*, que serviria para ajuizá-lo e enquadrá-lo, que serviria também para se pensar o ecumenismo contemporâneo (cf.: CORBÍ, 2012, p. 256). Nos dois aspectos desse mesmo paradigma da sociedade do conhecimento, conhecimento enquanto base material produtiva e conhecimento enquanto paradigma epistemológico-moral, há uma falta de contextualização das relações de poder que estão por trás do advento da tecnologia enquanto o fundamento das dinâmicas político-econômica contemporânea, assim como há uma romantização desse mesmo paradigma epistemológico-moral calcado na sociedade do conhecimento ou cientificismo enquanto representando um estágio mais maduro de organização sociocultural do que aquele representado pelas religiões institucionalizadas de pretensão universalista.

No que tange ao primeiro aspecto, o conhecimento enquanto base material da produção, enquanto o principal fator de dinamização da economia contemporânea, pode-se perceber que a nova divisão entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos reside exatamente na monopolização da ciência e da tecnologia pelos primeiros, ao passo que os segundos ainda ficariam basicamente restritos às atividades do setor primário, produção de matérias-primas aos mercados consumidores da América do Norte e da Europa Central. E o subdesenvolvimento tecnológico não é apenas uma questão de ineficiência e de conservadorismo internos aos países por ele afetados, *senão também o resultado* de relações de poder levadas a efeito em termos de globalização econômica, em que empresas transnacionais monopolizam grandemente a produção de ciência e de tecnologia, estabelecendo, em situações de inexistência de protecionismo político-econômico e de estímulos à emergência de uma economia nacional endógena e autônoma, uma realidade de solapamento do potencial de desenvolvimento desses mesmos países pobres. Ora, em tal situação, o paradigma da sociedade do conhecimento, em seu aspecto de base material da economia atual, aumenta o fosso da desigualdade entre os países, condenando as periferias a uma situação de permanente atraso científico-tecnológico, destruindo sua economia produtiva (na medida em que ela não possui fundamento tecnológico) e levando a uma situação de parco desenvolvimento sociocultural e de grande dependência (cf.: CHESNAIS, 1996; BENAYON, 1998; CHOSSUDOVSKI, 1999; GORZ, 2005; ANTUNES, 2005; KURZ, 2005). Não se trata apenas de que ele seja o novo motor da *economia mundial*, *senão* de que essa economia mundial não é – e não há expectativas de que seja – mais igualitária e menos hierárquica por causa do revolucionamento tecnocientífico. A tecnologia é a nova forma de poder, o que, na prática, significa que ela não será democratizada entre os países, pois que isso destruiria a supremacia econômico-política das grandes potências atuais.

No que diz respeito ao segundo aspecto do paradigma da sociedade do conhecimento, conhecimento enquanto paradigma epistemológico-moral, Corbí apresenta duas ideias importantes sobre ele: será um paradigma próprio a uma sociedade globalizada e abarcará a totalidade da cultura dessa mesma sociedade globalizada, em substituição às fundamentações metafísico-teológicas (cf.: CORBÍ, 2012, p. 255, e p. 257). Ele



implicaria, em termos epistemológico-morais, na racionalização da vida cotidiana, dos valores e das práticas próprios a cada contexto sociocultural historicamente localizado, rompendo com as fundamentações metafísico-teológicas, com a forte autoridade das religiões institucionalizadas de pretensão universalista e com seus dogmas e preconceitos. Como consequência, ele serviria como paradigma epistemológico-moral universalista com capacidade de enquadrar cada contexto religioso-cultural e sócio-histórico particular, servindo como juiz da cultura, validando ou invalidando as práticas simbólicas relativas a cada um desses mesmos contextos; serviria também como paradigma orientador da organização das práticas e dos valores de cada contexto.

Ora, mas o que Corbí não percebe, com essa pressuposição de um paradigma epistemológico-moral universalista e sua associação ao cientificismo, está em que novamente a racionalização calcada nos padrões da cultura europeia é afirmada como a base paradigmática a partir da qual se pode ajuizar e modelar qualquer contexto social, cultural, religioso, desde fora. Isso porque essa mesma racionalização cultural europeia, como já o enfatizava pretensiosamente Habermas, possuiria uma consciência epistemológico-moral que, por causa da separação entre natureza, cultura e individualidade, levaria correlatamente ao ceticismo em relação às fundamentações metafísico-teológicas e à crescente reflexividade individual, o que colocaria exatamente a racionalização discursiva como a base da validação das normas, dos valores e das práticas. Entretanto, como isso pode ser pressuposto como um processo histórico universal ou como um paradigma epistemológico-moral de pretensão universalista? Como essa cultura pode servir enquanto modelo evolutivo e critério normativo para todas as outras culturas? É esta pressuposição apressada que leva Corbí à afirmação de que, com a emergência e a consolidação da sociedade do conhecimento, é o processo de racionalização sociocultural que dará a tônica da construção coletiva dos valores, e não mais as tradições próprias a cada contexto. Isso se reflete no modo com as sociedades, no contexto do paradigma da sociedade do conhecimento, *deveriam se portar* (como se houvesse um padrão universal!) individual e coletivamente, de acordo com María Corbí:

Os coletivos *terão de estar conscientes* de que são eles mesmos que criam seus próprios postulados axiológicos e os próprios projetos coletivos. *E deverão estar vigilantes* para mudá-los ao ritmo do crescimento acelerado de nossas tecnociências e de todas as consequências que as transformações de nossos aparatos tecnocientíficos têm sobre nossos modos de vida e de organização (CORBÍ, 2012, p. 257; os grifos são meus).

Não há autoconsciência em uma sociedade fundada em uma concepção epistemológico-moral e religioso-cultural de cunho metafísico-teológico, como já sugeria Habermas em relação às sociedades míticas? Ou essa autoconsciência é deficitária quando em comparação com a consciência epistemológico-moral europeia moderna, como também sugeria Habermas quando da comparação entre a visão de mundo mítica e a visão de mundo moderna? Além disso, pode a ciência e seu ritmo (também determinado pela necessidade de valorização do capital) determinar todas as nossas mudanças socioculturais? Temos de segui-la, de nos adequarmos a ela pura e simplesmente? Note-se que a autora fala de que os coletivos terão de *estar conscientes e vigilantes* sobre a necessidade de permanente adequação dos valores e das práticas ao processo de consolidação e de desenvolvimento da sociedade do conhecimento. Mas por que terão de estar conscientes? Suas organizações religioso-culturais e sócio-históricas não lhes permitem uma vida boa, não lhes dão sentido individual e coletivo? Quem deve dizer-lhes e mostrar-lhes (ou até mesmo obrigar-lhes) a perceberem que devem estar conscientes e vigilantes em relação à fundamentação dos valores a partir da dinâmica da ciência? Faço essas perguntas para significar exatamente essa romantização do paradigma epistemológico-moral da sociedade do conhecimento, que não apenas é idealizado como um modelo crítico-normativo universal, servindo para ajuizar os diferentes contextos vitais particulares, senão que também é desvinculado das relações de poder político-econômico que envolvem a globalização econômica atual calcada na monopolização da ciência e da tecnologia em mãos das potências centrais – para não se falar dos problemas sociais e ecológicos decorrentes de uma ciência e técnica autonomizadas em relação ao controle e à difusão democráticos. Há uma cegueira histórico-sociológica, aqui, em relação ao

paradigma da sociedade do conhecimento, uma cegueira em dois aspectos: a desvinculação entre um ideal epistemológico-moral universalista e a base material da modernização econômico-social capitalista e da colonização cultural desde o horizonte europeu; e a aplicação indistinta desse mesmo paradigma epistemológico-moral pretensamente universalista a todos os contextos religioso-culturais historicamente localizados.

Mas a modernização, no seu duplo aspecto, de globalização econômico-social capitalista e de centralidade da racionalização epistemológico-moral calcada no modelo da cultura moderna europeia (científica, descentrada, formalista, procedimentalista, marcada pela separação entre natureza, cultura e individualidade), não pode ser pensada como possuindo esses dois momentos enquanto separados um do outro, porque eles não o são. Com efeito, a pretensão ao universalismo própria ao racionalismo moderno é o mote epistemológico-moral e cultural para a justificação da prossecução da modernização enquanto projeto cosmopolita, de alcance universal. Ou seja, a pretensão ao universalismo da cultura europeia moderna (este é o racionalismo ocidental), ao colocar a racionalização epistemológico-moral como a base da fundamentação dos valores universalistas, dos processos de socialização e de subjetivação de um suposto *gênero humano*, leva *diretamente* ao solapamento das concepções de mundo e às posições religioso-culturais tradicionais, próprias de cada contexto histórico particular, o que aponta para o fato de que a modernização cultural enquanto projeto cosmopolita poderia representar e possibilitar uma base sociocultural e epistemológico-moral mais adequada de integração sociocultural e de fundamentação normativa. Não por acaso, os processos de colonização tiveram (e têm) um objetivo econômico e uma motivação cultural enquanto a base de justificação dessa mesma colonização. Como Axel Honneth salienta muito bem, nossa atitude cognitiva frente ao mundo é precedida por uma postura moral frente a ele, ou seja, antes de agirmos econômica ou politicamente, ou mesmo instrumentalmente, temos um fundamento cultural, moral, que legitima nossas práticas (cf.: HONNETH, 2007, p. 61-90). É o caso da modernização capitalista, que esteve basicamente escorada na afirmação do modelo cultural europeu enquanto base disso que se entende por humanidade, com um alcance

universal que lhe permitia enquadrar todos os contextos e, em particular, os contextos arcaicos, primitivos, míticos, de modo a enquadrá-los na dinâmica da modernização, ou seja, destruí-los em nome da modernização, da civilização e da cultura humanística europeia, consideradas superiores e, por isso, dotadas de legitimação normativa para o enquadramento e a regulação de todos os contextos.

Nesse sentido, não compartilho de um ufanismo muito grande, como, ao contrário, o faz Maria Corbí, em relação ao paradigma da sociedade do conhecimento, no seu duplo aspecto de base da produção da vida material contemporânea e de paradigma epistemológico-moral no que tange à fundamentação dos valores e das práticas<sup>2</sup>. Não só não compartilho, como acredito que a situação de mais justiça, liberdade e democracia, afirmada por ela como resultado da paulatina consolidação do paradigma da sociedade do conhecimento (cf.: CORBÍ, 2012, p. 256. Cf., ainda: ROBLES, 2012, p. 198-199), pode se reverter em seu oposto, isto é, em mais injustiça social, mais desigualdade econômica, mais crise ecológica, mais colonialismo e menos liberdade, à medida em que o paradigma da sociedade do conhecimento se consolida na globalização econômica desigual e destrutiva hoje em curso, respaldada por uma cultura moderna que em tudo é afirmada como superior às culturas arcaicas e primitivas. É ingenuidade, acredito eu, tomar a modernização (travestida de sociedade do conhecimento) como paradigma epistemológico-moral e como base da produção material da vida enquanto o elemento salvífico de um mundo globalizado que chegou a tal situação de miséria, injustiça, violência e destruição *por causa dessa mesma modernização*, tanto em termos de modelo cultural-civilizacional com pretensão caráter universalista quanto em termos de base econômica capitalista. Doravante, o único caminho que restaria ao racionalismo ocidental seria uma crítica radical a si mesmo, renunciando a qualquer projeto epistemológico-moral universalista e, com isso, negando a pretensão à universalidade da cultura europeia, hoje euronorcêntrica.

Por isso, a ideia de um paradigma pós-religional calcado na ideia de sociedade do conhecimento não pode ser aceito de maneira simplória, nem em relação às religiões institucionalizadas de aspiração universalista e nem no que diz respeito à afirmação da modernização cultural e de seu

paradigma epistemológico-moral universalista. Certamente, mudanças culturais próprias às democracias contemporâneas e o escancarado pluralismo em nível global impõem a necessidade de renovação às religiões institucionalizadas de perspectiva universalista. Elas já não podem assumir ingenuamente uma postura messiânica e missionária em nível cosmopolita, limitando-a ao máximo tendo em vista a questão do pluralismo religioso-cultural; elas terão de democratizar mais suas práticas institucionais, abrindo-se à participação dos crentes, enfraquecendo essa noção forte de autoridade que possuem e abandonando, em parte, a monopolização exclusiva dos textos religiosos, que ainda mantêm; elas terão de abandonar uma pretensão de controle totalizante sobre a vida dos crentes, talvez renunciando à interpretação das questões de gênero e sexualidade; por fim, elas deveriam combater preconceitos (gênero, sexualidade, religião, etc.) que elas mesmas geraram ou fomentaram enfaticamente com base em interpretações dogmáticas de seus textos sagrados (cf.: CODINA, 2012, p. 60-65; ESTERMANN, 2012, p. 94-97; GEBARA, 2012, p. 113-121; SCHIAVO, 2012, p. 212-214). Se fizerem isso, elas certamente não desaparecerão nem perderão influência, senão que se regenerarão, inclusive mantendo a importância das instituições religiosas no que tange à orientação dos processos de socialização e de subjetivação.

Esta perspectiva otimista em relação ao futuro das religiões, entretanto, não a compartilho em relação ao futuro da modernização econômico-social, seja enquanto base material da vida (economia capitalista, industrialismo, consumismo, ciência, militarismo, etc.), seja enquanto paradigma epistemológico-moral e cultural universalista – este é o aspecto mais dramático do advento do paradigma da sociedade do conhecimento que precisa ser submetido a uma reflexão e a um controle mais severos. Efetivamente, como o estou defendendo, na medida em que se constata a ligação entre a fundamentação epistemológico-moral universalista própria do racionalismo europeu e a defesa direta da superioridade da cultura europeia enquanto possibilitando uma consciência moral universalista, pode-se perceber o quanto, na *Realpolitik* hodierna, julgamentos axiológicos baseados nele e na superioridade da cultura europeia (que lhe serve de suporte) orientam tomadas de posição e intervenções práticas em todos os contextos com base em valores universalistas. Estes valores universalistas são a

justificação da colonização contemporânea, validada com base na defesa e na promoção de valores universalistas. A modernização, portanto, encontra sua legitimação na defesa do racionalismo europeu como o modelo epistemológico-moral que, com seu caráter universalista, permite fundar um projeto de integração cosmopolita e servir correlatamente como um paradigma normativo para a avaliação e o enquadramento de todos os contextos religioso-culturais particulares, historicamente localizados.

Ora, em tal situação, a prossecução da modernização, enquanto base econômico-social da vida contemporânea e enquanto paradigma epistemológico-moral universalista dotado de capacidade normativa para enquadrar todos os contextos religioso-culturais, significa, por um lado, a deslegitimação e a destruição de todas as concepções religioso-culturais que não se enquadrarem aos ditames da modernização, com a afirmação e a imposição direta do modelo cultural euronorcêntrico; e, por outro, a justificação para a globalização econômica e para o imperialismo político, em nome da *defesa da democracia, dos povos livres, dos direitos humanos, do liberalismo, do progresso, do desenvolvimento*, etc. Estes conceitos, na verdade, não são, na *Realpolitik* hodierna, nada mais que maquiagem ideológica da colonização cultural, política, científica e econômica, que destruirá tudo o que se contrapuser a ela, utilizando-se, como justificação, do paradigma epistemológico-moral universalista desenvolvimento em termos de racionalismo ocidental.

### ***Considerações finais***

Por que a configuração institucional das religiões e o modo como enfrentarmos a modernização em seus aspectos teóricos e práticos serão fundamentais para definir o futuro deste século XXI? Exatamente porque os projetos de integração mundial e de formação de paradigmas epistemológico-morais ou religioso-culturais de pretensão universalista partem seja das religiões institucionalizadas de cunho missionário e messiânico, seja do racionalismo ocidental enquanto base paradigmática da modernização cultural-econômica conduzida desde o horizonte euronorcêntrico. Esses projetos cosmopolitas buscam correlatamente (a) afirmar um padrão normativo universalista

que permita o ajuizamento e o enquadramento de todos os contextos sociais e religioso-culturais particulares, localizados historicamente; (b) legitimar instituições, organizações e países que, enquanto representantes desse modelo epistemológico-moral superior e colocando-o como base de suas intervenções práticas, assumem a função de realizar esse projeto cosmopolita ou de intervir praticamente sempre que esse suposto padrão universalista é violado pelas particularidades de cada contexto que não se adequem a ele.

Ora, as grandes tensões socioculturais deste século XXI ocorrerão *por causa da pretensão universalista* desses projetos cosmopolitas, principalmente por causa da prossecução irrefreável e totalizante da modernização econômico-cultural dinamizada desde o âmbito euronorcêntrico. Esta realiza um processo de colonização cultural e de integração econômica capitalista que se utiliza exatamente da fundamentação epistemológico-moral pretensamente universalista e da superioridade da consciência moral europeia como justificação para a defesa direta de que somente a prossecução da modernização cultural e econômica ocidental pode garantir um mundo mais justo, homogêneo e desenvolvido. Ora, essa justificação com base no racionalismo ocidental leva a uma deslegitimação direta das práticas, dos saberes e dos valores das comunidades primitivas ou arcaicas, na medida em que estabelece a separação entre natureza, cultura e subjetividade como o cerne de qualquer processo evolutivo que se possa chamar de maduro, de moderno.

Assim, na medida em que somente a modernidade europeia conseguiu tal separação e, por isso, a formação de uma consciência moral que, por seu grau de formalidade, coloca exatamente a justificação universalista, racionalizada discursivamente, como o procedimento de justificação e de estabelecimento das normas morais, essa mesma modernidade adquire não apenas a legitimidade para a formulação de discursos universalistas e o enquadramento prático das diferentes sociedades com base nele, senão que também é colocada como o modelo basilar ao qual as demais organizações socioculturais devem se adaptar. Por isso, a modernização precisa avançar por todo o globo e em todas as sociedades. Ela, devido à sua pretensão universalista, torna-se totalizante, já que é assumida como o modelo paradigmático de normatividade e de crítica, bem como de integração sociocultural.



A grande tarefa teórico-prática deste início de século XXI, conforme penso, reside na crítica aos projetos cosmopolitas e aos paradigmas epistemológico-morais universalistas que os sustentam. São eles que contribuirão para que uma modernização econômico-cultural euronorcêntrica colonialista e desigual destrua as comunidades primitivas ou arcaicas que não se enquadrem nos ditames dessa mesma modernização, assim como colocarão em perigo a reprodução autônoma e estável das sociedades mundiais e o próprio equilíbrio ecológico. Poderíamos começar essa crítica e contraposição radical à modernização enquanto paradigma epistemológico-moral universalista e enquanto projeto cultural-econômico cosmopolita exatamente associando estes dois momentos, que geralmente aparecem separados, nas análises teórico-práticas de pensadores e de correntes filosófico-sociológicas contemporâneas (como acontece, por exemplo, em Habermas).

Mostraríamos, com isso, que a afirmação do universalismo epistemológico-moral enquanto paradigma normativo capaz de ajuizar e de enquadrar os contextos particulares, carrega diretamente a afirmação da cultura europeia como o lugar privilegiado da crítica e da integração, levando à deslegitimação das práticas e dos valores tradicionais. Mostraríamos, além disso, que não é possível a prossecução de um projeto global de modernização, posto que ela não pode oferecer esse guarda-chuva normativo de cunho universalista capaz de garantir a crítica e a integração de todos os contextos. Com isso, perceberíamos que o único caminho restante à modernização é o de uma crítica radical a si mesma, que implicaria em seu abandono de um projeto cosmopolita e de um paradigma epistemológico-moral universalista. Ou seja, com a percepção de uma irrefreável tendência colonizatória e totalizante travestida de universalismo ou justificada por ele, a modernização entender-se-ia exatamente como não possibilitando esse guarda-chuva normativo de caráter universalista, como sendo um problema para a existência das culturas e sociedades, posto que possui uma ligação imbrincada entre seu paradigma epistemológico-moral universalista e sua base cultural-econômica euronorcêntrica. O aspecto mais importante do século XXI, portanto, é a impossibilidade de projetos cosmopolitas e de paradigmas epistemológico-morais universalistas. A tarefa teórico-prática mais importante deste século XXI, como consequência, é o combate permanente a

ambos. A modernização, nesse seu duplo aspecto (paradigma epistemológico-moral universalista e colonização cultural-econômica) precisa ser freada.

### **Referências**

- ANTUNES, Ricardo. “Eliminar o Desemprego no Capitalismo é Uma Ficção”, *Cadernos IHU em Formação*, Ano 01, n°. 05, 2005.
- ARAGÃO, Gilbraz. “Condição Pós-Religiosa na América Latina: Visão de Um Nordestino”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n°. I, Jan./Mar. 2012, p. 39-46, ISSN: 2222-0763.
- BENAYON, Adriano. *Globalização versus Desenvolvimento*. Brasília: LGE, 1998.
- CHESNAIS, François. *A Mundialização do Capital*. Tradução de Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.
- CHOSSUDOVSKY, Michel. *A Globalização da Pobreza: Impactos das Reformas do FMI e do Banco Mundial*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Moderna, 1999.
- CODINA, Víctor. “Consulta sobre Religião: Pluralismo Religioso”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n°. I, Jan./Mar. 2012, p. 60-66, ISSN: 2222-0763.
- CORBÌ, María. “Elementos Constitutivos do Paradigma Pós-Religional”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n°. I, Jan./Mar. 2012, p. 255-259, ISSN: 2222-0763.
- DANNER, Leno Francisco. “O *Ethos* Sociocultural Contemporâneo: das Culturas Tradicionais à Fusão de Culturas”, *Pensando – Revista de Filosofia (UFPI)*, vol. 4, n°. 8, 2013a, p. 116-139, ISSN: 2178-843x.
- \_\_\_\_\_. “Um Fundamento para o Ecumenismo: a Irredutibilidade do Outro”, *Horizonte*, ISSN 2175-5841, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, jan./mar. 2014, p. 70-98.
- \_\_\_\_\_. “Notas sobre o Processo de Evolução Sociocultural Contemporâneo: da Fusão de Culturas à Erosão da Autoridade”, *Kalagatos - Revista de Filosofia*, Fortaleza (CE), v. 1, n°. 19, 2013b, p. 275-312, ISSN: 1984-9206.
- EATWOT. “Propuesta Teológica: Hacia Un Paradigma Pos-Religional?”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n°. I, Jan./Mar. 2012, p. 275-288, ISSN: 2222-0763.

ESTERMANN, Josef. “La Religión no Redime”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 94-102, ISSN: 2222-0763.

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

GEBARA, Ivone. “Suspeitas e Reflexões Filosóficas em torno da Crise da Religião”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 113-122, ISSN: 2222-0763.

GORZ, André. “A Crise e o Êxodo da Sociedade Salarial”, *Cadernos IHU em Formação*, Ano 01, n.º. 05, 2005.

GRÁCIO DAS NIEVES, Rui Manuel. “Fin de la Religión o Nacimiento de la Espiritualidad?”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 129-134, ISSN: 2222-0763.

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

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

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

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

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

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

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

KURZ, Robert. “A Globalização deve se adaptar às Necessidades das Pessoas, e não o Contrário”, *Cadernos IHU em Formação*, Ano 01, n.º. 05, 2005.

MONTEALEGRE, Deivit. “Cambio: Significación y Desafíos – Una Nueva Visión de la Religión”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 140-144, ISSN: 2222-0763.

ORTIZ, Alejandro. “Paradigma Posreligional? Hacia Una Comprensión Compleja del Fenómeno Religioso Contemporáneo”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 154-160, ISSN: 2222-0763.

ORTIZ, Juan Diego. “Del Teísmo al Posteísmo: Un Cambio en la Cultura Religiosa”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 173-184, ISSN: 2222-0763.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

ROBLES, José Amando. “Cambia Copernicanamente la Religión. Deve Cambiar la Teología”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 193-200, ISSN: 2222-0763.

SCHIAVO, Luigi. “Religión Católica y Cambio Cultural en América Latina y Caribe”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 208-214, ISSN: 2222-0763.

TAVARES, Sinivaldo. “A Religião em Um Mundo Tecnocêntrico e Mercadológico”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I, Jan./Mar. 2012, p. 226-236, ISSN: 2222-0763.

---

<sup>1</sup>Há um conjunto de textos publicado na *Voices* (volume I, 2012), revista teológica da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo, contendo discussões importantes e interessantes acerca do paradigma pós-religional. Ela está disponível no seguinte endereço eletrônico: <http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>. Muitos dos textos ali contidos são citados neste trabalho.

<sup>2</sup>Alejandro Ortiz também não compartilha, como eu, deste ufanismo em torno ao paradigma pós-religional, ainda que sua crítica siga por outro caminho. Ou seja, ao invés de criticar o ideal epistemológico-moral universalista como base do paradigma da sociedade do conhecimento, que é assumida pelo paradigma pós-religional, como eu o faço, ele quer mostrar que não se pode falar *strictu sensu* sobre um paradigma pós-religional, mas

---

*sim da convivência de diferentes paradigmas epistemológico-morais e socioculturais. Há, portanto, implicitamente à sua posição, uma assunção do universalismo epistemológico-moral como critério normativo, em particular porque quase todos os paradigmas por ele nomeados dizem respeito à cultura eurocêntrica, em suas variantes moderna (racionalismo europeu) e contemporânea (capitalismo, ciência, sociedade do conhecimento). Sobre ele, conferir: ORTIZ, 2012, p. 154-160).*