

RÜSEN, Jörn. Culture: Universalism, Relativism or What Else? In: *Does culture makes a difference?* Progress and development in India and its implications for international cooperation. Conference Papers. Calcutta: Seagull Books, 2008. p. 12-19.

**CULTURA:  
UNIVERSALISMO, RELATIVISMO OU O QUE MAIS?**

*Daniel Carlos Knoll (tradutor)<sup>1</sup>  
Pedro Lazaro dos Santos (revisor)<sup>2</sup>*

---

**RESUMO:** Jörn Rüsen discute a questão da cultura considerando a complexidade do movimento de construção/interpretação da identidade/diferença. Situa esta discussão na problemática do etnocentrismo e do relativismo, que expressam duas correntes historiográficas conflitantes.

**Palavras-chave:** Identidade. Diferença. Relativismo. Pós-Moderno. Etnocentrismo.

---

**ABSTRACT:** Jörn Rüsen discusses the culture considering the complexity of the movement of construction / interpretation of identity / difference. This discussion lies in the problem of ethnocentrism and relativism, which express two conflicting historiographical currents.

**Keywords:** Identity. Difference. Relativism. Postmodern. Ethnocentrism.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Educação pela USP.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Piauí.

O desenvolvimento pode ser entendido como um progresso dentro da diferença cultural pelas ciências humanas no processo tópico da chamada comunicação intercultural. Cultura é aquilo que faz sentido na vida humana – as forças que geram o sentido da mente humana. Para responder a pergunta, A Cultura faz a diferença? a cultura faz a diferença e a cultura é uma diferença. O problema essencial da filosofia intercultural é a diferença cultural. Na era da rápida comunicação intensificada entre países diferentes, a comunicação intercultural tornou-se uma questão de muitas dimensões da vida humana – nos negócios, é claro, mas também na vida política e social, bem como nos debates sobre a questão do meio ambiente. Todos esses tipos de comunicação são necessários e eles são um fato, mas eles são caracterizados por um problema fundamental: são condicionados por uma luta pelo poder, e este poder é muito frequentemente relacionado à diferença cultural. Aqui, a cultura funciona como uma arma, como um meio de dominação e supressão por um lado, e luta contra isso e pela liberação por outro. Isto não é novo, mas hoje há uma crescente conscientização deste elemento de poder e violência na branda língua da cultura. E há um perigo crescente de sua mudança de uma violência velada para uma violência aberta.

As Ciências Humanas são o lugar para realizar essa conscientização, para refletir esse perigo e para discutir as possibilidades de resolver este problema. É possível encontrar uma maneira de lidar com a diferença cultural sem cair nas armadilhas das tensões e embates? Eu tive experiências irritantes de comunicação intercultural em minha trajetória acadêmica. Como membro de projetos interculturais em historiografia, eu participei de muitas conferências nas quais pensadores de países Ocidentais e não-Ocidentais discutiram questões de teoria da história e historiografia de interesse comum. Aparentemente, todas essas discussões pareciam ser encontros pacíficos, mas, no nível mais aprofundado de concepções básicas de sentido e significado na História, houve mais diferenças e tensões do que os próprios pensadores supuseram.

No nível aprofundado de geração de sentidos, a história é um meio de lidar com identidade, com unidade e diferença<sup>3</sup>. A identidade é uma inter-relação específica entre si e os outros. É uma coerência de si mesmo nos vários envolvimento na vida prática e teórica, e é ao mesmo tempo uma definição do outro daqueles com os quais nós temos que nos delimitar. A História dá forma à identidade ao criar as chamadas narrativas-mestras ou discursos-mestres. As narrativas-mestras dizem às pessoas quem elas são: indivíduos ou grupos, nações ou mesmo culturas inteiras. Elas contam esta história de uma maneira que aqueles que querem saber quem eles são podem aceitar a autoimagem histórica apresentada. Estas narrativas vão ao encontro e expressam as experiências, bem como as esperanças e ameaças da unidade e da diferença. Elas funcionam como um meio de orientação cultural na mudança temporal dos afazeres humanos. A orientação histórica não apenas significa que as pessoas sabem como manusear a mudança temporal nas circunstâncias de suas vidas, mas também que elas têm que confirmar a inércia e firmeza, a coerência e duração de seu próprio eu, desta frágil relação 'eu' e 'nós' frente à contingência da mudança e as promessas e ameaças das experiências e expectativas.

Para preencher essa função, o pensamento histórico tem que seguir uma lógica específica de geração de sentido ao interpretar e representar o passado como história. É a lógica da autoafirmação e a delimitação de si a partir dos outros usando um conjunto de valores que estão profundamente enraizados na vida cultural típica das pessoas. A história não inventa esta cultura, mas a coleta como uma realidade social pré-dada e dá a ela uma expressão que vai de encontro à experiência típica das pessoas e suas ideias de si mesmas. Para usar o conceito de 'construção' que está na moda e que todos usam, eu gostaria de sublinhar: a história reconstrói o construto cultural pré-dado das pessoas para fazê-lo suportável, ou – em uma versão mais otimista – para agradar as pessoas com uma perspectiva aceitável de suas vidas.

---

<sup>3</sup> Cf. Jörn Rüsen, 'History Overvier', in Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Amsterdam: Elsevier, 2001), p. 6857-64. (Manteve-se a formatação das referências do autor em todas as notas)

---

A diferença cultural é uma questão essencial desta lógica da geração de sentido histórico. A história vive com essa diferença. Ela a expressa, lhe dá forma e a molda de tal maneira que as pessoas podem inscrevê-la em sua própria autoconscientização (ou 'identidade') e na característica de alteridade daqueles dos quais elas se diferenciam.

Esta é uma prática mental fundamental e universal dos seres humanos em todas as épocas e lugares. Não podemos pensar na vida humana sem este trabalho mental de construção de sentidos e de diferenças significantes. Então, onde está o problema? Ele está contido na maneira como valores e normas são usadas para contar as narrativas-mestras que todos precisam para suas próprias identidades. A aceitação das narrativas-mestras depende da inscrição de normas e valores em características históricas de si e do outro. A maneira usual de se fazer isto é o *etnocentrismo*. Resumindo, etnocentrismo significa inscrever valores positivos na imagem histórica de si mesmo e valores negativos e menos positivos na imagem dos outros.

Os exemplos são numerosos. Em épocas arcaicas, as pessoas atribuíam a qualidade de seres humanos exclusivamente a elas mesmas. Todos os outros não eram humanos. Levou milhares de anos para ampliar essa qualidade de maneira que ela incluísse os outros também. Depois, as pessoas atribuíram a civilização a si mesmas e a selvageria e a barbárie aos outros. Em todas essas atribuições assimétricas, a alteridade continuou profundamente ligada ao eu próprio das pessoas, já que ela sempre foi o lugar para o qual esses elementos de si mesmo podiam ser exportados e exterritorializados, o que deu um impacto negativo à autoestima como um princípio necessário de identidade. Para dar apenas um exemplo interessante: os intelectuais da Alemanha Ocidental pós-guerra usaram a teoria do totalitarismo importada dos EUA para exterritorializar seu passado nazista nas características do comunismo do presente e, ao fazer isso, imaginaram a si mesmos sendo o contrário do que eles realmente foram<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. Jörn Rüsen, 'Holocaust-Memory and Identity-Building: Metahistorical Considerations on the Case of (West-) Germany', in Michael S. Roth and Charles S. Salas (eds), *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century* (Los Angeles: The Gerry Research Institute, 2001). p. 252-70.

Para fazer este meio etnocêntrico de avaliação historicamente plausível, ele foi conectado com dois outros princípios de geração de sentido histórico: o centralismo e a teleologia. O *centralismo* significa uma acumulação de vantagens no curso da história de uma pessoa. (Um exemplo: todos conhecemos a tentativa engraçada dos historiadores em dar crédito da invenção de novidades importantes o máximo possível ao seu próprio povo.) Muito frequentemente, essa reivindicação é relacionada à própria origem da pessoa. Desde os primórdios, seu próprio povo fica à frente de algo de alta importância para a humanidade em geral. Isto leva ao terceiro princípio, chamado de uma perspectiva *teleológica* que confirma uma promessa de futuro através das origens do passado.

Seguindo esta lógica do etnocentrismo, o outro é definido por uma derivação negativa dos conjuntos de valores próprios de alguém, ao ser colocado nas margens de seu próprio território e pela continuação de sua diferença desde o início até o futuro. Tradicionalmente, este etnocentrismo é triunfante; hoje, pelo menos no mundo ocidental (mas parece ter se tornado universalizado), ele mudou para a tendência de autovitimização. Mas a lógica em si não mudou: as vítimas são inocentes, os outros são acusados. Mesmo a negação pós-moderna das narrativas-mestras<sup>5</sup> pode ser entendida pela mesma linha: aqueles que a seguem pensam que eles são o único povo ou cultura no mundo que se livrou desse meio cultural de formação de identidade não civilizado e supressivo, a narrativa-mestra.

O etnocentrismo também tem sido um fator poderoso nas ciências humanas. No que concerne a comunicação intercultural, é desastroso. Ele funciona como uma fonte cultural do que Samuel Huntington chamou de 'o choque das civilizações'<sup>6</sup>. O etnocentrismo mantém esse choque vivo. Frente às modernas possibilidades de perseguir este choque não apenas com símbolos e palavras, mas também com armas de destruição em massa, ele tornou-se uma questão de sobrevivência comum na inter-relação de diferentes culturas. À questão de se e como este etnocentrismo pode ser

---

<sup>5</sup> Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (translation from French, 1<sup>st</sup> edn 1979; Vienna: Passagen-Verlag, 1986).

<sup>6</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

superado tem de ser dada a maior importância na maneira como nós lidamos com cultura como objeto de pesquisa e interpretação.

Isto traz a filosofia para o jogo das ciências humanas, uma vez que é – como eu disse no começo – uma questão de princípios, da lógica do pensamento histórico, da pesquisa e da representação de nosso trabalho como intelectuais. Qual princípio está em jogo? O princípio da identidade que combina o sentimento de diferença dos outros com a validade das normas que vigoram para a principal qualidade da vida. Como as pessoas podem reivindicar esta qualidade para si próprias sem definir a diferença como o que lhes falta?

Parece haver uma solução fácil a esta pergunta: os chamados valores universais que podem ser aceitos por todas as culturas. Mas esta solução carrega consigo duas dificuldades:

1. A validade universal muito frequentemente é uma característica interna do sistema de valores de uma cultura pelo qual reivindica sua peculiaridade e diferença dos outros. Isto pode até mesmo ser dito de todos os valores que definem a unicidade da identidade. Cada identidade é logicamente única. A unicidade inclui a universalidade com respeito ao seu caráter normativo enquanto sua posição é a maior em comparação com o sistema de valores que define a diferença. Este é o caso sempre que os outros reivindicam a mesma posição para sua comparação e definição. Para dar um exemplo: se Deus é a máxima referência de identidade, o problema que eu tenho em mente é expresso pelo Primeiro Mandamento da bíblia hebraica: 'Eu sou o Senhor teu Deus, que te libertou da terra do Egito, da casa da escravidão. Não deverá ter outros deuses perante mim.' (Deuteronômio, 5:6-7.) A essência normativa da unicidade tem uma implicação universalista e é esta implicação que faz o etnocentrismo tão amargo e carregado de violência. Isto é, por exemplo, o caso das narrativas-mestras modernas do Ocidente, onde um conjunto de valores universais é apresentado como o centro da identidade histórica. Isto significa que a peculiaridade da cultura ocidental é uma

síntese explosiva do universalismo e da peculiaridade. Em uma forte visão ideologicamente crítica, pode-se dizer que o universalismo ocidental é uma ideologia de peculiaridade cultural que esconde sua reivindicação cultural de dominação sobre o resto do mundo. E alguns intelectuais muito radicais falarão de genocídio cultural pelo universalismo.

2. Se isto pode ser evitado e a igualdade real condiz com o sistema de valores universais, este sistema traz diferença cultural da visão e, portanto, apenas impede o etnocentrismo ao ignorar a diferença cultural (que é, claro, impossível). Além disso, tal universalismo é sempre contextualizado por uma cultura específica e este contexto não pode ser ignorado quando o conjunto de valores é aplicado a relações interculturais.

Parece haver apenas uma consequência para este argumento: o relativismo geral e de princípio. Este é o caso na maneira tradicional de pensar sobre as culturas como conjuntos semânticos – culturas como conjuntos semânticos que apenas se localizam em uma inter-relação externa. Aqui, as ideias de Oswald Spengler e Arnold Toynbee de culturas como conjuntos ou universos semânticos separados são paradigmáticas<sup>7</sup>. Além disso, esta ideia é o caso na maioria das posições pós-modernas. Aqui, cada validade universal na história é negada e apenas multiperspectivismo e pluralismo ilimitados são aceitos. Charles A. Beard já formulou a crítica fundamental das reivindicações de verdade na história a chamando de 'aquele nobre sonho', e Peter Novik repetiu isto com o aplauso do público acadêmico<sup>8</sup>.

Reivindicações pela verdade com uma abordagem universal são, na maioria das vezes, apenas válidas dentro de um discurso histórico devido a

---

<sup>7</sup> Um exemplo recente deste modo de pensar é Johan Galtung, 'Six Cosmologies: An Impressionistic Presentation', in John Galtung (ed.), *Peace by Peaceful Means* (London: Sage, 1996), p. 211-22.

<sup>8</sup> Peter Novick, *That Noble Dream. 'Objectivity-Question' and the American Historical Profession* (New York: Cambridge University Press, 1988).

---

sua semântica fundamental ou jogo linguístico. Com respeito a este individualismo não há história compreensiva, mas apenas, para citar Carl Lotus Becker, 'cada homem seu próprio historiador' ou cada cultura sua própria narrativa-mestra<sup>9</sup>. A verdade definitivamente encontra seu fim exatamente na fronteira da diferença, onde os outros seguem sua própria semântica, que é essencialmente diferente.

Ao mesmo tempo, a filosofia pós-moderna alivia a diferença cultural de sua pressão de experiência. A relação com a experiência tem sido um elemento decisivo da verdade na história. Esta relação é agora substituída pela ideia de que cada significado na história – especialmente o significado relacionado à subjetividade humana – é uma 'construção' ou uma 'invenção'. A identidade perde sua relação com a experiência, com a realidade. Esta perda de realidade é filosoficamente confirmada por um estetização fundamental e ainda ontológica na interpretação do mundo humano. A diferença cultural adquire a fascinação de uma grande variedade de construções criativas – uma questão de prazer intelectual, livre de constrangimentos de auto asserção dos esforços sociais, políticos e econômicos. Conflitos sociais tornam-se dissolvidos em diferenças culturais. Isto pode servir como uma solução? Isto retira o poder ideológico que a história ganha quando ela reivindica a verdade em sua apresentação de unicidade e diferença, mas não finaliza o 'choque das civilizações'; ela simplesmente enuncia isto epistemologicamente como natural. Ao mesmo tempo, ela dissolve o poder orientador da história, que depende da crença das pessoas que suas narrativas-mestras são verdadeiras em um significado universalista e são baseadas na experiência. Talvez essa perda seja um ganho, pois ela cancela a vontade de poder em formar a identidade pela história, mas, ao mesmo tempo, ela também cancela a possibilidade de intervir no esforço contínuo de poder na comunicação intercultural com ideais compreensivas para reconciliar a verdade.

Alguns pensadores pós-modernos até mesmo tentam superar a vontade de poder na formação da identidade ao declarar que o conceito de

---

<sup>9</sup> Carl L. Becker, *Every Man His Own Historian. Essays on History and Politics* (New York: F. S. Crofts and Company, 1935), p. 233-55.

identidade em si é ideológico: a identidade é dita ser um elemento desnecessário do constrangimento e violência no auto-relacionamento humano. Esta atitude crítica em direção à ideia de identidade deve atender as teorias essencialistas de identidade que ignoram seu caráter histórico e seus elementos de construção deliberada, mas não atende de forma nenhuma a necessidade fundamental e geral da diferença nos inter-relacionamentos humanos. Portanto, o problema da comunicação intercultural é deixado aberto.

O esforço para o poder é a última palavra das Ciências Humanas no que diz respeito à diferença cultural e a comunicação intercultural? A resposta pela filosofia da Escola de Frankfurt seria um claro 'não!'<sup>10</sup> Ele aponta para as regras compreensivas da comunicação humana representando as reivindicações de verdade no discurso intercultural. Mas, estas regras são abstratas e circulam nos discursos históricos concretos onde as narrativas-mestras estão em jogo. A história desliza sob a guarda destas regras universais e impõe suas próprias regras de formação de identidade às mentes das pessoas. Este é o caso enquanto a universalidade interna de valores no processo de formação da identidade da história não é sintetizada com a universalidade de regras que constituem a comunicação humana.

Como tal síntese é possível? A lógica de tornar a diferença cultural em construção de identidade pela história demanda uma resposta específica: a universalidade latente das narrativas-mestras tem que ser explicada e refletida como um elemento da comunicação entre o si e o outro, de acordo com a possibilidade de entendimento e reconhecimento mútuos. Ao mesmo tempo, essa reflexão historiciza a universalidade de regras da comunicação.

Fazendo isto, a pragmática universal da comunicação será transformada em filosofia da história. O conjunto latente de normas na característica histórica da identidade será transformado em pragmática da

---

<sup>10</sup> Jürgen Habermas, 'Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen' in Jürgen Habermas (ed.) *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), pp. 153-86.

comunicação intercultural; isto significa comunicação entre o si e os outros, que é realizado historicamente.

A identidade e a diferença são dois lados da mesma moeda. Se a pragmática da comunicação é enraizada no processo de construção de identidade pela memória e a história<sup>11</sup>, ela torna-se temporalizada e ganha a riqueza da experiência histórica. Se o padrão da significância histórica e o critério do sentido histórico que regem o processo de narrativa do pensamento histórico estão enraizados no processo de comunicação da identidade de alguém com os quais ela se diferencia, a história perde sua lógica etnocêntrica. Ao invés de uma avaliação assimétrica, ela torna-se aberta para a ambivalência normativa; ao invés de sua perspectiva centralista, ela torna-se descentrada e multivocal; ao invés de sua teleologia orientada à origem, ela adquire as características de uma reconstrução futurística.<sup>12</sup>

Eu não acho que as Ciências Humanas e especialmente a História podem completamente dissolver o etnocentrismo na formação da identidade. 'Uma pessoa não pode moldar algo absolutamente direto da madeira que seja tão torto quanto aquilo do que o homem é feito.'<sup>13</sup> Mas ela pode civilizar isto fazendo novas perguntas e usando novos esquemas de interpretação.<sup>14</sup> As novas perguntas tentam reconhecer diferenças em

---

<sup>11</sup> Negligenciei a diferença. Cf. nota 1.

<sup>12</sup> Argumentei sobre esta mudança em Jörn Rüsen, '“Cultural Currency”: The Nature of Historical Consciousness in Europe', in Sharon Macdonald, (ed.), *Approaches to European Historical Consciousness: Reflections and Provocations* (Hamburg: Körber-Stiftung, 2000), p. 75-85; Jörn Rüsen, 'Kann gestern besser werden? Über die Verwandlung von Vergangenheit in Geschichte', in *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002): 305-21 [Tradução espanhola 'Puede Mejorar el Ayer? – Sobre la transformación del pasado en historia', in Gustavo Leyva (ed.), *Política, Identidad y Narration* (Mexico City: Universidad Autónoma Metropolitana – Miguel Angel Porrúa, 2002)].

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idea of a Universal History in Cosmopolitan Intent)*, A 397 (Eu citei isto de acordo com a primeira edição: Immanuel Kant, 'Schriften zur Anthropologie', *Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1. Teil (Werke in 10 Bänden, Wilhelm Weischedel, ed., v. 9) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), p. 31-61.

<sup>14</sup> Para o propósito de comparação intercultural, fiz uma proposta para tal quadro de interpretação: Jörn Rüsen, 'Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparison of Historiography', Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective. *History and Theory*, 35(4) (1996): 5-22.

todas as dimensões da vida humana. Esta seria minha pergunta àqueles que elogiam a cultura das pessoas nas cidades: que potencial de reconhecer diferenças de outras pessoas elas têm? Isto aumentará a abordagem crítica da experiência histórica: fatores exclusivos e tendências adquirirão a característica aguçada do sofrimento e da dor. Ao mesmo tempo o passado pode tornar-se uma fonte de uma promessa não cumprida a respeito de todas as tentativas de fatores inclusivos e elementos no mundo humano – pretendidos, realizados ou impedidos no curso do tempo. Isto já indica os novos esquemas de interpretação. Eles dão ao sofrimento uma nova voz e fortalecem os esforços de fazer o sentido histórico do passado. Eles encorajam a ambivalência na experiência histórica contra o heroísmo e a vitimização ao mesmo tempo. Esta ambivalência na identidade histórica deve funcionar como um movimento histórico para mais reconhecimento na comunicação intercultural.

*Tradução autorizada pelo autor em 07 de Setembro de 2012.*