

GÊNERO HUMANO ENTRE PRESENTE E PASSADO: MODERNIDADE-COLONIALISMO, MEMÓRIA E O DISCURSO SOBRE O FUTURO

LENO FRANCISCO DANNER¹

UNIR, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-2332-3182>

FERNANDO DANNER²

UNIR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>

RESUMO: Neste artigo, desenvolvemos, a partir da análise de pressupostos epistêmicos de teorias da modernidade/modernização europeia, a correlação feita entre modernidade/modernização e/como gênero humano, a partir da ideia de que a evolução humana vai do tradicional (no caso, representado pelo negro e pelo indígena) ao pós-tradicional (representado pelo branco/europeu); e, assim, de que a modernidade/modernização representaria o presente efetivo que, enquanto autoconsciência, seria – apenas ela e desde dentro para fora – o paradigma capaz de entender e estratificar o passado, entender-se como sujeito atual e projetar-se para o futuro. Nesse sentido, ela não apenas monopolizaria a história (passado) do gênero humano, mas também, ao conceber-se como o presente desse mesmo gênero humano, assumir-se-ia como o único sujeito e rota para o futuro. Aqui, os outros da modernidade seriam invisibilizados, deslegitimados e, ao fim e ao cabo, apagados por ela, perdendo qualquer importância efetiva em termos de justificação, de diálogo, de reciprocidade sobre os caminhos do humano.

PALAVRAS-CHAVE: Eurocentrismo-Colonialismo; Gênero Humano; Memória; Passado; História; Minorias.

ABSTRACT: In this paper, based on an analysis of epistemic assumptions of theories of European modernity/modernization, we develop the correlation between modernity/modernization and/as human gender. This is grounded on the idea that human evolution goes from the traditional (in this case, represented by Black and Indigenous peoples) to the post-traditional (represented by White/European peoples). Thus, modernity/modernization represents the effective present that, as self-consciousness, is – only modernity/modernization, from inside to out—the paradigm capable of understanding and stratifying the past, understanding itself as a current subject, and projecting itself into the future. In this sense, it not only monopolizes the history (past) of the human gender, but also, by conceiving itself as the present of this same human gender, assumes itself as the sole subject and route to the future. Here, the others of modernity would be made invisible, delegitimized and, ultimately, erased by it, losing any effective importance in terms of justification, dialogue, and reciprocity regarding human paths.

KEY-WORDS: Eurocentrism-Colonialism; Human Gender; Memory; Past. History; Minorities.

¹ Doutor em Filosofia (PUC-RS). Professor de Filosofia e de Sociologia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

² Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Ética no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Considerações iniciais

Reconstruir e entender a relação entre modernidade-modernização europeia e os outros da modernidade (por exemplo: negros, indígenas etc.), ou entre modernidade e colonialismo, é uma tarefa ingente e implica, conforme pensamos, em imbricarmo-nos no bem estruturado sistema de justificação teórico-normativa próprio às teorias da modernidade – no nosso caso, aqui, tendo como pano de fundo G. W. F. Hegel, Max Weber, Jürgen Habermas e Axel Honneth (cf. Hegel, 2004; Weber, 1984; Habermas, 2012; Honneth, 2003). Reconstruir e entender essa relação, aliás, é fundamental não apenas para compreendermos o nosso lugar nelas – porque nós ali estamos com todas as letras, por assim dizer, ainda que mais por silenciamento, invisibilização e deslegitimação normativa –, mas também para entrevermos a própria construção simbólica que emerge dessas bem elaboradas teorias.

Por exemplo: por que o colonialismo não é citado uma vez sequer nas quatro teorias da modernidade acima mencionadas? De que modo e por que a modernidade-modernização europeia se compreende como universalismo pós-tradicional por meio da racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo e qual o papel (ou a falta de papel) que os outros da modernidade (colonialismo-racismo) têm no próprio desenvolvimento da Europa? Por que esse universalismo pós-tradicional via racionalização é colocado, ao mesmo tempo, como uma característica exclusiva, endógena, autorreferencial e autossubsistente (um esforço interno, de si sobre si mesma) da Europa, mas também como o núcleo estrutural da evolução do gênero humano como um todo, ao ponto de permitir que a Europa seja concebida como presente efetivo e abertura e caminho para o futuro e os outros da modernidade enquanto passado antropológico pura e simplesmente?

Nosso texto tenta oferecer uma perspectiva de resposta a essas perguntas, a qual aponta para o fato de que as referidas teorias da modernidade têm de assumir, concomitantemente, uma série de pressuposições que conduzem à nossa constatação de *permanência de uma herança colonial e racista* no bojo de suas estruturas epistêmico-normativas. Com efeito, a primeira pressuposição de fundo está exatamente na ideia de que o único universalismo epistemológico-moral verdadeiro é o representado pela visão de mundo pós-tradicional da/como Europa, via racionalização cultural-comunicativa. A partir de dinâmicas eminentemente internas, endógenas, autorreferenciais e autossubsistentes, e sob a forma de herança grega, latina, judaica e cristã exclusivamente, a Europa supera o tradicionalismo e se consolida como modernidade/modernização. A segunda pressuposição de fundo consiste na separação absoluta, por assim dizer, entre modernidade-modernização e os outros da modernidade (para o nosso caso: negros e indígenas), o que conduz tanto à sua deslegitimação quanto ao silenciamento e apagamento do colonialismo como uma consequência da expansão da própria modernidade. Os outros da modernidade nada teriam a dizer ou a ensinar a ela (inclusive porque não seriam capazes de racionalização), e o colonialismo não possuiria qualquer papel explicativo nas dinâmicas constitutivas e expansivas dessa mesma modernidade-modernização. Finalmente, a terceira pressuposição aponta

para a ideia de que, como o caminho evolutivo do gênero humano é o universalismo epistemológico-moral via racionalização social, a Europa – ela e somente ela – se alçaria a presente efetivo, o qual, exatamente por ser presente, tem condições tanto de compreender e escalonar o passado, isto é, todos os outros da modernidade, quanto de abrir-se, de projetar e de conduzir ao futuro antropológico.

Nosso objetivo, com essa reconstrução, consiste em apontar para a centralidade da crítica anticolonial ou decolonial (usamos os termos, aqui, com o mesmo sentido, de crítica da modernidade-modernização ocidental pelos outros da modernidade) no que se refere à clarificação das teorias da modernidade europeia, da noção de Ocidente que se desenvolveu à revelia das relações, dos laços e das consequências do eurocentrismo-colonialismo-racismo que perpassa essa mesma modernidade-modernização europeia, ocidental. Compreender os próprios meandros epistêmico-normativos das teorias da modernidade ocidental permite situar consistentemente as posições antirracistas e, assim, solidificar o debate das minorias político-culturais no eixo de uma efetiva crítica da modernidade que tem na tríade modernidade-colonialismo-racismo seu eixo estruturante. Com isso, nós inverteríamos a premissa central dessas mesmas teorias da modernidade: não é a modernidade que explica, esclarece, classifica e ensina aos outros da modernidade, senão que são os outros da modernidade, sob a forma de voz-*práxis* antirracista, anticolonial e antitotalitária, que a depurariam de sua herança colonialista e racista, com o que se superaria o egocentrismo antropológico e a cegueira histórico-sociológica dessas mesmas posições modernas.

Quanto ao percurso metodológico no que concerne à seleção e à análise das obras aqui abordadas – sobretudo no caso de Hegel, Weber, Habermas e Honneth –, queremos destacar o seguinte ponto: buscamos uma análise sistemática das referidas teorias da modernidade que ressalte esse núcleo por elas oculto (e que, entretanto, lhes é fundamental) quanto à interpretação do fenômeno da modernidade-modernização ocidental e sua associação com a racionalização cultural e o universalismo pós-tradicional, a saber, a negação das contribuições negras e indígenas para a formação da própria modernidade e para a leitura de suas contradições. Queremos ressaltar essas pressuposições internas, próprias às referidas teorias, que lhes levam a continuar indiretamente com traços coloniais e racistas no bojo de suas posições normativas, sobretudo em termos de invisibilização, silenciamento e esquecimento do eurocentrismo-colonialismo-racismo como uma consequência da expansão da modernidade, bem como uma injustificada negação do papel central que África e América tiveram para o desenvolvimento da Europa.

Evolução humana comum, estratificação antropológico-cultural e o sujeito universal: sobre o paradigma normativo da modernização-colonização

Na filosofia e na teoria social europeias, a justificação do método de abordagem das diferentes normatividades sociais e, assim, dos heterogêneos

contextos antropológicos consiste em assumir um critério epistemológico que parte do pressuposto de que o estágio último em termos de evolução pode olhar para trás, para o passado, e reconstruir, escalonar e interpretar as etapas, os princípios, as práticas, os valores e os tipos de grupos-sujeitos-sociedades-culturas que efetivamente constituíram essa grande odisséia que é o gênero humano, enquanto unidade e ao mesmo tempo diferenciação, particularidade. Nesse aspecto, existe uma civilização-sociedade-cultura atual, resultado desse processo amplo de desenvolvimento, progresso e evolução da espécie humana como um todo, situação que justifica, como consequência, a ideia de um sujeito universal que, enquanto produto dessa civilização-sociedade-cultura universal, pode, embasado nela e justificado por ela, sintetizar todos os tipos de sujeitos *anteriores a ele*, a ele que é um sujeito atual, do presente, e que, enquanto tal, pode mais uma vez interpretar, escalonar e categorizar todos os demais sujeitos, uma vez que o estágio último é, por obviedade, o sujeito universal que contempla os sujeitos particulares, contextuais.

Ora, aqui se desenha uma tendência comum nas filosofias e nas teorias sociais europeias em termos de fundamentação e de justificação seja da objetividade epistemológico-moral, seja do que constitui o gênero humano como condição universal, seja, por fim, do significado do sujeito epistemológico-político da fala, da ação, da interpretação: (a) a evolução humana tem um sentido comum, progressivo e unilinear, que vai do inferior para superior; (b) há, em consequência, uma estratificação e uma diferenciação evolutivas, que vão do menos para o mais, do particular-contextual para o universal, do menor para o maior; (c), com isso, tem-se a assunção de que o contexto-sujeito do presente, atual, pode reconstruir, interpretar e estratificar as etapas e os sujeitos do passado, transformando-se em sujeito universal, em intérprete, estratificador e guia universais, exatamente porque sua civilização-sociedade-cultura é ápice, estágio último, universalidade em relação a todas as outras sociedades-culturas como particularidade-contextualidade; e (d) somente essa condição e essa postura universais permitem, possibilitam a justificação do (e o protagonismo no) presente, viabilizados pelo fato de que, como atitude epistemológico-política básica, tem-se antes e como condição para isso um caminho evolutivo e uma identidade humana que, em um movimento progressivo e imbricado, vai de estágios ínfimos de consciência e de cultura para essa autoconsciência e essa universalidade plenas, conferindo reflexividade do (e sobre o) presente e, antes disso e como condição para isso, reflexividade e visão de conjunto do (e sobre o) passado do gênero humano como um todo.

Naturalmente, é o sujeito maior, próprio ao contexto antropológico último, que se afirma como universal e que coloca esse modelo de compreensão e de justificação como critério epistemológico-político-cultural paradigmático; naturalmente, é a civilização-sociedade-cultura do presente, que se compreende como a atualidade, a contemporaneidade do caminho (passado) evolutivo humano, que se assume como tal, o contexto político que possibilita esse escalonamento, essa estratificação e essa evolução universais. Assim, o presente interpreta sintética, uniforme e linearmente o passado e, como atualidade que é, estabelece as linhas evolutivas rumo ao

futuro, assumindo-se como protagonista delas, isto é, como sociedade-cultura-sujeito universal.

Dessa perspectiva autoassumida e imposta verticalmente ao/à colonizado/a de que a cultura-sociedade e o sujeito atuais, do presente, podem, enquanto síntese da evolução humana, olhar para trás e reconstruir os passos evolutivos e os modelos antropológicos passados e, ao fazer isso, assumir o discurso e a prática do (e sobre o) futuro, tornando-se o sujeito, o caminho e o bonde que conduzem ao futuro e que atrelam a eles, essa cultura e esse sujeito contemporâneos, como universalidade, todas as demais sociedades-culturas e sujeitos, dessa perspectiva eurocêntrica, como dizíamos, tem-se três consequências básicas, a saber: (a) o contexto-sujeito atual é o intérprete e o estratificador universais; (b) ele monopoliza a memória, o passado e a história; (c) ele é o protagonista e o ponta-de-lança, o desbravador do futuro, a cabeça que pensa e carrega todos os demais sujeitos particulares rumo a esse mesmo futuro, rumo à atualidade.

Note-se, aqui, que o grande aspecto justificador da sociedade-cultura-sujeito presente, atual, consiste exatamente na sua monopolização e na sua estilização da memória, do passado e da história, que passam a ser percebidos como sendo marcados por um *fio condutor comum*, o gênero ou a espécie humana; por um *progresso qualitativo*, a superação da minoridade e a consolidação da maioria, a saída da selvageria e a conquista da civilização, a superação do tradicionalismo e a efetivação da modernidade; e por um *estágio último ou presente*, a Europa e o europeu, a modernidade e o moderno, que permite a autoconsciência de todo esse processo evolutivo próprio ao gênero humano e a construção de sua síntese que liga o passado mais ínfimo à atualidade mais pujante, imbricando todos os passos civilizacionais, todos os sujeitos histórico-culturais e todos os valores e práticas na grande cadeia do gênero humano, cujo ápice é essa cultura e esse sujeito universais, a modernidade europeia e o europeu moderno.

Com isso, primeiramente, pode-se correlacionar as sociedades humanas e organizá-las em uma hierarquia cultural e cognitiva (o quanto se aproximam dos valores, das práticas e dos modelos antropológicos próprios à sociedade-cultura-sujeito atual); em segundo lugar e como consequência, pode-se estabelecer uma história evolutiva do gênero humano que tenha começo, meio e fim, esse fim sendo definido, evidentemente, como estamos argumentando, pela sociedade-cultura-sujeito do presente, atual; e, como terceiro momento, essa sociedade-cultura-sujeito do presente, ao se constituir no estágio presente, atual, enquanto atualidade substantiva, consciente, viva, pujante, como síntese da evolução humana como um todo, e ao poder reconstruir de modo consciente e sintético esse processo amplo, do mais ínfimo para o mais superior, esse processo do qual ela é a consequência direta, esse processo que ela é, tem-se condições de se gerar um sujeito, um intérprete, um juiz e um guia universais, fundados em um processo evolutivo universal ao gênero humano, que são subsumidos, representados e efetivados exatamente pelo sujeito do presente, por esse sujeito universal que é resultado da evolução do gênero humano como um todo da minoridade para a maioria, do obscurantismo para a razão, e que envolve, une e dinamiza todos os contextos antropológicos humanos.

Essa é a epopeia do gênero humano como um todo: sair do tradicionalismo e consolidar-se como modernidade-modernização, sair do mito e tornar-se razão, sair do fundamentalismo contextualista e consolidar-se como universalismo descentrado, não-egocêntrico e não-etnocêntrico. Naturalmente, quem define e estiliza a epopeia é exatamente a sociedade-cultura-sujeito que se afirma como esse estágio último e que, por isso, como dissemos, se outorga a prerrogativa, se autolegitima como tal estágio último e como sujeito universal.

Note-se, conforme nosso argumento central, que a grande especificidade e a dinâmica basilar da odisseia do gênero humano apresentadas por filosofias e teorias sociais europeias – de um processo-progresso amplo da espécie ou do gênero humano que vai do tradicionalismo para a modernidade, do selvagem para o moderno, a modernidade como presente e síntese atual do passado e, então, a modernidade como protagonista do futuro, como modelo e bonde que conduz em suas costas todas as restantes sociedades-culturas-sujeitos – consiste na monopolização e na centralização da memória, do passado e da história evolutivos, isto é, no fato de que o eurocentrismo é, antes de tudo, uma apropriação excludente e uma monopolização totalitária da memória, do passado e da história, que lhe permite concomitantemente (a) construí-la e defini-la enquanto uma história do gênero humano como um todo, (b) assumi-la como um processo progressivo de desenvolvimento e de maturação qualitativa, da menoridade para a maioridade, e, finalmente, (c) constituir-se, ver-se, compreender-se e portar-se como resultado último, como atualidade direta e presente efetivo-substantivo do passado.

Como consequência e síntese desse processo, o passado explicita-se nele e por ele, fala nele, por ele, desde ele, descamba nele e torna-se ele, ou seja, presente, passado superado, presente efetivo, da inessencialidade parcial e deficitária para a atualidade direta, substantiva, pura, pujante, viva. É isso que significa afirmar-se como resultado último, atualidade pura e direta e presente efetivo-substantivo, ou seja, tornar-se o centro epistemológico e político que é resultado de toda a evolução e/como superação do passado; tornar-se o resultado de um grande processo antropológico que imbrica e une – mas também apaga – todo o passado, posto que o passado é a menoridade superada, que deixou de existir ou que, se existe, já não pode mais ensinar, justificar e enquadrar nada, em particular para esse contexto-sujeito presente, atual; tornar-se, por fim, o fundamento normativo, propositivo e protagonista do futuro, de um futuro que somente esse sujeito universal pode, tem condições de definir, uma vez que o passado como menoridade simplesmente não tem nada a dizer sobre isso.

Tem-se, com essa apropriação e essa monopolização da memória, do passado e da história pela Europa, pela modernidade, pelo sujeito moderno, a correlação de modernidade e/como presente, atualidade, efetividade, maturidade, maioridade de um passado do qual ela é síntese e herdeira, resultado final que, ao ser contemporaneidade, atualidade e síntese, não só centraliza e define o que é o passado, mas também o apaga como passado, o anula como tal; logo, com essa condição como presente e atualidade, como síntese do passado como um todo, o sujeito do presente, de resultado final

que é, uma vez que nele se funde e se presentifica todo o passado superado como modernização clarificadora e iluminadora das trevas, torna-se intérprete e juiz universal desse mesmo passado que ele contém, desse passado já superado e modernizado, bem como, em consequência, ele se transforma em protagonista, valor e caminho para o futuro. O futuro é programado por ele; o caminho do futuro é definido e passa por ele, que se transforma na cabeça, no bonde desse mesmo futuro, como o herdeiro da história passada que, enquanto presente e atualidade, está fadado – ele e somente ele – a tornar-se futuro, a fazer o futuro, a conduzir ao futuro.

A apropriação e a monopolização totalitárias, colonialistas da memória, do passado e da história, com as consequentes estilização, escrita e compreensão do passado como uma unidade e um progresso unilineares do gênero humano do inferior ao superior, do primitivo ao moderno, com todos os momentos, sujeitos, passos, valores e práticas consequentes, leva exatamente à correlação de passado e/como menoridade e/como negatividade, passado e/como inessencialidade, e/como parcialidade-fragilidade (quando comparado com a sociedade-cultura-sujeito presente, atual – ela que serve de parâmetro, como presente e atualidade que é, para a rememoração do passado e, com isso, para a projeção do futuro, ela e somente ela).

Com efeito, em primeiro lugar, essa apropriação e essa monopolização da memória significam a – e levam de modo direto e pungente à – unidimensionalização do passado e da história, ou seja, só há uma memória, um passado e uma história aos quais se ligam todas as sociedades-culturas e todos os modelos antropológicos, dos quais estes se tornam dependentes e pelos quais estes podem ser enquadrados, metrificados, situados no seu devido lugar, julgados. Só há uma memória, um passado e uma história, logo só há um processo evolutivo amplo que imbrica um único gênero humano, isto é, todas as sociedades-culturas-sujeitos em um único e linear caminho evolutivo, que, como dissemos, vai da menoridade à maioridade, do tradicionalismo à modernidade-modernização, do selvagem à civilização.

Nesse sentido, ao ser uma condição comum ao gênero humano e a cada sociedade-cultura-consciência em particular (e destas umas relativamente às outras), o passado – uma vez que se fala da modernização como superação, atualização, progresso, maturação do passado – também é, quando se fala do gênero humano como um todo, sempre um caminho e uma condição de menoridade que gradativamente são maturados e melhorados pela modernidade, como modernidade. E esse é o verdadeiro significado da modernidade: superação do passado do gênero humano como um todo enquanto negatividade-menoridade pela modernidade como maioridade e universalismo; o passado é, portanto, algo de negativo, e por causa disso ele é superado pela modernidade, como modernização enquanto atualidade, atualização, maturação qualitativa, presente efetivo e substantivo. A modernidade se institui e, em consequência, atualiza o passado, eliminando-o, apagando-o enquanto tal.

A partir de agora, existe uma condição, um valor, uma prática, um caminho e um sujeito sem volta: a modernidade-modernização, o moderno, a maioridade; e somente ele tem condições, como presente que é, como síntese qualitativamente maturada e resultado último da evolução do gênero

humano, de reconstruir o passado, de interpretá-lo, de julgá-lo – o passado é um monopólio da modernidade, assim como o presente e o futuro (todos os outros vivem – e não sabem que vivem – o passado como pseudo-presente, não sendo, por conseguinte, sujeitos para o futuro, plataforma para o futuro). Veja-se, portanto, que apropriação e a monopolização totalitárias e colonialistas da memória possibilitam uma interpretação e uma estilização unidimensionais, nas quais há um único gênero humano que subsume todas as sociedades-culturas-sujeitos particulares em um todo estratificado e linear, avaliado antropológica e normativamente a partir da condição societal-cultural-antropológica atual e, assim, enquadrado a partir de critérios normativos e organizado em termos qualitativos, do inferior ao superior, do tradicionalismo à modernidade, e tudo isso pela própria modernidade, como modernidade.

Só há, com isso, uma memória, uma história, um sujeito, um caminho, um presente e, como veremos mais adiante, um único futuro. Nesse sentido, inclusive, a história humana é uma grande odisseia que implanta gradativamente o melhor como modernização, pela modernidade: a modernidade é o fim da história como presente efetivo e substantivo, como autoconsciência da atualidade, de sua (somente de sua, não dos outros, que não têm) atualidade. Logo, ela é o fim da história, em termos de processo evolutivo maturado, totalmente sabedor de si, totalmente desejo de e por si mesmo, sem instintividade, sem determinação externa, sem heteronomia, como autoconsciência e protagonismo plenos; a partir de agora, o futuro não possui mais mistérios e, na verdade, tem seu caminho claramente definido, definitivo, assim como sua condição antropológica e seu sujeito epistemológico-político basilares. A Europa como presente direto, como síntese e resultado último do passado humano e como atualidade efetiva e substantiva, ao ter adquirido consciência plena da evolução humana e, assim, maturidade e autonomia pujantes, torna-se completamente artifice de suas condições, de seu futuro; e o europeu, como sujeito-intérprete-juiz-condutor universal, é protagonista autônomo e reflexivo de si, do seu presente e do seu futuro. A partir da modernidade, portanto, tudo é feito com a total consciência e com o pleno controle e protagonismo dos homens sobre si e sobre seu mundo circundante. Esse é o significado de nossa afirmação, acima, da modernidade-modernização como o fim da história e, por consequência, do sujeito epistemológico-político europeu como o último homem: consciência plena e domínio de si, síntese do passado, vida presente efetiva, protagonista do futuro – eles e somente eles.

A apropriação e a monopolização totalitárias e colonialistas da memória, do passado e da história, com sua consequente unidimensionalização do gênero humano, de sua identidade, de seu caminho evolutivo e de seu estágio final, leva à sociedade, à cultura e ao sujeito modernos como atualidade direta e como presente efetivo. A modernidade e o sujeito moderno não apenas se compreendem como esse presente e essa atualidade que são síntese do conjunto total do passado humano. Olhando para si e para seu caminho evolutivo, para sua odisseia do tradicionalismo à/como modernidade, ela vê ao restante do gênero humano; reconstruindo a si mesma e ao seu caminho constitutivo-evolutivo, ela reconstrói a todas as

sociedades-culturas-sujeitos que, enquanto fazendo parte do gênero humano como um todo, levam a ela. Todos os caminhos, todos os sujeitos e todas as práticas e valores levam metaforicamente a Roma, isto é, ao eurocentrismo; de Roma, isto é, do eurocentrismo, tem-se a luz que ilumina ao passado humano, a lupa que permite entender, isto é, enquadrar, estratificar e julgar o presente (e o passado, por óbvio), o farol que serve como orientação diante das tempestades da evolução humana e, por fim, o paradigma-sujeito que conduz à verdade, que realiza o futuro. Compreendendo-se e afirmando-se como atualidade direta e efetiva e como presente substantivo e sintético do passado, a modernidade e o sujeito moderno compreendem e afirmam, isto é, estratificam hierarquicamente, todas as demais sociedades-culturas-sujeitos humanos; compreendendo-se e afirmando-se como presente direto, como síntese madura do passado humano e como atualidade efetiva e substantiva, a modernidade e o sujeito moderno compreendem-se e afirmam-se como o paradigma, o caminho e o protagonista do futuro, para o futuro, sem necessidade, em ambos os casos, de contato e de reciprocidade com o passado todo que superaram.

Ou seja, a sociedade-cultura-sujeito moderna se torna autorreferencial, autossubsistente, endógena e autônoma em relação às demais sociedades-culturas-sujeitos, na medida em que, ao compreender-se a si mesma desde suas condições atuais e caminhos evolutivos internos, pode compreender, enquadrar, julgar e estratificar às demais sociedades-culturas-sujeitos como um todo, enquanto partes superadas, próprias ao passado do gênero humano, gênero este do qual a modernidade é a atualidade, o presente, a síntese hodierna. Ou seja, a modernidade é egocentrismo absoluto, e assim se afirma, se compreende, se justifica e se constitui por meio da correlação de apropriação e de monopolização totalitárias e colonialistas da memória e de unidimensionalização e massificação da história humana em um único processo que descamba em um único sujeito, uma única história, um único presente que se colocam como sujeito, sociedade-cultura, presente e história universais.

Com efeito, não é esta a justificativa mais plausível para o fato de que as filosofias e as teorias sociais europeias tradicionais – pense-se, por exemplo, em Hegel, Weber e Habermas – compreendem o processo de constituição, de desenvolvimento e de evolução da Europa (a) enquanto um movimento autorreferencial, autossubsistente, endógeno, autônomo e interno da Europa por si mesma e desde si mesma, que vai da superação do tradicionalismo como menoridade, como contextualismo fundamentalista, fanaticista e dogmático, para a modernidade-modernização como uma sociedade-cultura-consciência universais, marcadas por maioridade, isto é, pela descentração, pela constituição de uma sociedade-cultura-consciência não-egocêntrica e não-etnocêntrica que já não depende mais de bases essencialistas e naturalizadas, mas tão somente da racionalização linguístico-cultural; (b) enquanto um caminho direto que vai da Europa moderna para as sociedades do capitalismo tardio ou Primeiro Mundo (para utilizar-se um jargão da Guerra Fria), sem qualquer referência ao Terceiro Mundo, ao subdesenvolvimento, ao colonialismo etc.; (c) enquanto possuindo uma dinâmica marcada fundamentalmente pela correlação, pela separação e pela tensão entre modernidade cultural e modernização

econômico-social, entre racionalidade cultural e racionalidade instrumental, entre mundo da vida e sistemas sociais (ou, no caso de Hegel, a questão da liberdade como movimento interno ao gênero humano como um todo e como condição plenificada pela Europa moderna; ou em Weber a racionalização tecnicista e burocrática de um modo geral como característica básica da Europa); e, finalmente, como fecho de abóboda de tudo isso, (d) enquanto um processo evolutivo que representa, na verdade, todo o gênero humano, em que todas as sociedades-culturas particulares, subsumidas nessa grande condição e dinâmica geral que é o gênero humano como um todo, são proto-modernidades, modelos inessenciais ou ainda imperfeitos, embora em caminho progressivo à modernidade-modernização, daquilo que a Europa como modernidade é o presente direto, o resultado sintético, a atualidade efetiva-substantiva?

Nesse sentido, a ideia que está por trás dessa compreensão estilizada da modernidade-modernização europeia consiste em que a Europa e o sujeito epistemológico-político europeu são o extrato último de um processo evolutivo que caracteriza todo o gênero humano e cada sociedade-cultura-consciência em particular, de modo que este mesmo gênero humano pode ser definido como um processo gradativo de desenvolvimento e de maturação da modernidade-modernização, que encontra a Europa como sua síntese última, seu presente, sua atualidade, e que, portanto, (esse mesmo gênero humano) se vê como modernidade-modernização, como Europa. Duas passagens da teoria da modernidade de Habermas são muito sintomáticas desse egocentrismo absoluto que é caudatário da apropriação excludente e da monopolização colonialista da memória. Vejamos a primeira delas:

Quando partimos de que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas de seus integrantes, e de que essa coordenação precisa ser gestada por meio da comunicação, e em algumas áreas centrais por uma comunicação que almeja o comum acordo, então a reprodução do gênero humano *também* exige que se cumpram as condições de uma racionalidade inerente ao agir comunicativo. Na modernidade – com a descentração da compreensão de mundo e a diferenciação e a autonomização das diversas pretensões universais –, essas condições tornam-se palpáveis (Habermas, 2012a, p. 683, destaque do autor; cf. ainda: Habermas, 2002a; Habermas, 2002b).

Note-se, na passagem acima, que a teoria da modernidade de Habermas, depois de ter pressuposto que o processo de constituição e de desenvolvimento da modernidade-modernização europeia teria uma dinâmica interna, endógena e autônoma em relação ao outro da modernidade, de caráter autossubsistente e autorreferencial (como correlação, separação e tensão entre modernidade cultural e modernização econômico-social, racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental), conclui argumentando exatamente o contrário, de que ele faz parte de uma tendência mais geral, inerente ao gênero humano como um todo e a cada sociedade-cultura em particular, que consiste na centralidade

da racionalidade cultural-comunicativa como uma condição antropológica basilar na constituição, na justificação e na evolução de cada sociedade-cultura particular e, por conseguinte, desse mesmo gênero humano em geral.

E note-se a consequência direta ou indireta a essa afirmação: há (a) uma evolução humana *comum, linear, progressiva*, que imbrica todas as sociedades-culturas-consciências humanas desde uma condição, um caminho, um princípio e uma rota comuns; (b) esse princípio interno básico que determina essa evolução de todo o gênero humano e de cada sociedade-cultura em particular, é a racionalidade cultural-comunicativa; (c) esse fim último que direciona essa mesma evolução é a constituição de uma sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, descentrada, racionalizada, não-etnocêntrica e não-egocêntrica; (d) estabelece-se, então, uma estratificação normativa e uma construção de etapas evolutivas que permitem situar o lugar de cada sociedade-cultura-consciência em termos de distanciamento ou de aproximação em torno a esse ideal de universalismo pós-metafísico; (e) tem-se a afirmação de um resultado último, o presente, a atualidade; e (f) justifica-se a afirmação de um sujeito epistemológico-político último que, na maturidade plena e enquanto efetividade e substantificação plenas dessa evolução de todo o gênero humano, olha para trás e interpreta, estratifica, julga, conceitua, e, desde o presente e como atualidade, projeta, conduz e impulsiona ao futuro.

Ora, essa condição de sujeito presente e atual, de correlatamente interpretar o passado como um todo e de colocar-se, por isso, como ponta de lança para o futuro, do futuro, depende que se alcance essa condição de descentração da consciência e de diferenciação das esferas de valor, situação que só na Europa aconteceu, foi desenvolvida, foi maturada. A legitimidade da reconstrução histórico-normativa do gênero humano e de projeção do futuro depende, por conseguinte, de uma auto-suposição da sociedade-cultura-sujeito europeia-europeu que se concebe como presente, que se vê como o ápice, como o estágio último de um passado que ela superou, que ela maturou e, portanto, que ela não é mais, embora todos os outros ainda sejam. Lembremos: a Europa como modernização é maturidade enquanto condição, princípio, valor e sujeito pós-tradicionais, racionalizados; as demais sociedades-culturas são proto-modernidades e, portanto, ainda presas a formas de tradicionalismo que impedem exatamente essa condição pós-tradicional da sociedade-cultura-sujeito.

Logo, é a sociedade-cultura-sujeito moderna que tem condições – e legitimidade e justificativa – para estabelecer um olhar sintético e reflexivo sobre o passado, avaliando, estratificando e situando em seu justo lugar as demais sociedades culturas-consciências e, por isso mesmo, assumindo-se como ponta-de-lança do futuro. E, com isso, chegamos à segunda afirmação impactante da teoria da modernidade de Habermas, presente na passagem acima, a saber, de que a evolução das sociedades-culturas-consciências pré-modernas dará exatamente razão a essa condição última e a esse protagonismo em relação ao futuro da e por parte da modernidade europeia, o que, mais uma vez, justifica, não só no caso de Habermas, mas de toda a teoria social europeia calcada na e dependente da centralidade e do caráter original do processo de modernidade-modernização ocidental, a

auto-atribuição de universalidade, de pioneirismo, de presente direto, de síntese evolutiva e de atualidade efetiva-substantiva que a Europa é e, assim, como paradigma de todos os paradigmas, sujeito de todos os sujeitos, história de todas as histórias, memória de todas as memórias. Habermas diz, quanto a essa autoatribuição de universalidade da e pela Europa – isto é, de condição última da evolução do gênero humano como um todo enquanto sociedade-cultura-consciência pós-tradicional via racionalidade cultural-comunicativa –, o seguinte:

O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio da qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia se realizar se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e se as manifestações bizarras das culturas estranhas se esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que “nos” separam “delas”, mas também o que *desaprendemos* no decorrer de nossos processos de aprendizagem. Uma teoria da sociedade que não pode excluir *a priori* a possibilidade de desaprender é obrigada a assumir uma atitude crítica em relação à pré-compreensão que ela mesma adquire a partir do meio social em que está inserida, ou seja, tem de estar aberta à autocrítica. E a crítica só consegue detectar processos de “desaprendizagem” nas deformações resultantes da exploração seletiva de um potencial de racionalidade e de entendimento, acessível outrora, mas hoje soterrado (Habermas, 2012b, p. 721, grifos do autor).

Essa passagem é importante por dois pontos. Primeiro, exatamente nessa afirmativa de que, caso as sociedades-culturas-consciências pré-modernas se modernizarem, isto é, se europeizarem, se racionalizarem – afinal esse é o significado da afirmação “se iluminassem”, por Habermas – elas dariam razão ao tipo de condição presente e atual que é a sociedade-cultura-consciência europeia como modernização, o que mostra, inclusive, que esse “se iluminassem” implica em uma continuidade antropológica e em um caminho evolutivo linear, reto e direto em termos de condição, caminho, princípio e direcionamento evolutivos, como modernização do gênero humano, que se constitui e progride por estágios, a modernização europeia como estágio último, presente, atual. Note-se, portanto, que a evolução do gênero humano dará razão à autocompreensão normativa da modernidade-modernização europeia como presente puro, como síntese evolutiva e como atualidade efetiva e substantiva do gênero humano como um todo; ou seja, a evolução das sociedades-culturas particulares – e somente haveria, de um lado, a Europa como modernidade e, de outro, todas as outras sociedades-culturas-consciências como tradicionalismo em geral – justificará esse ponto de partida das teorias da modernidade europeia e, com isso, sua própria pressuposição de que a Europa é uma sociedade-cultura-consciência universal por causa da plenitude, nela, da racionalidade cultural-comunicativa, que a leva a consolidar-se como uma perspectiva pós-tradicional.

Essa condição pós-tradicional é colocada, pela Europa, como sua característica mais básica: só ela a tem; e ela teve tal condição, tal característica e tal princípio pela primeira vez, tornando-se, portanto, original, protagonista, ponta-de-lança no que tange a essa condição última, ou seja, presente, atualidade, do gênero humano. Aqui aparece, portanto, o verdadeiro espanto de um leitor não-europeu relativamente à autocompreensão normativa dessa mesma modernidade europeia, a saber, de que, em um primeiro momento, o filho da modernidade assumiu que ele é presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva da evolução do gênero humano como um todo, como universalismo pós-metafísico via racionalidade cultural-comunicativa.

Mas o filho da modernidade europeia assumiu tal premissa, tal pré-conceito exatamente a partir da ideia de que o processo de modernização europeu é endógeno, interno, autônomo, autorreferencial e autossustentado, da Europa por si mesma e desde si mesma, sem correlação com os outros da modernidade, que foram todos ensacados sob essa rubrica de tradicionalismo em geral. A Europa é o que é, isto é, presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva, por si mesma e desde si mesma e, portanto, sua história, sua odisseia pode ser reconstruída desde dentro, apenas desde dentro, por seus próprios meios, uma vez que o pré-moderno simplesmente não consegue apreender, compreender e sintetizar uma condição que lhe está além, à qual ele não tem acesso.

Ademais, a Europa, como autorreferencialidade, autossustentação, endogenia e autonomia absolutas, sequer precisou do pré-moderno, da relacionalidade com ele, para constituir-se e evoluir ao que é hoje, presente e atualidade – ela já tinha dentro de si mesma todos os passos do gênero humano de um modo mais geral, os quais ela pode ver, olhando retrospectivamente, nas outras sociedades-culturas-consciências. Mas, no fim das contas, a pressuposição da modernidade-modernização europeia como universalismo pós-metafísico ou pós-tradicional, como descentração da sociedade-cultura-consciência, é apenas isso, autoafirmação, crença própria do europeu por si mesmo, pressuposição, pré-conceito. Ele não conversou com o outro da modernidade para estabelecer isso, ele não lhe ouviu a voz e nem tomou conhecimento de suas experiências, que no máximo foram anexadas depois pelo olhar *imparcial, impessoal e neutro do antropólogo europeu* curioso, que vai observar as sociedades pré-modernas para descrevê-las a partir de métodos científicos próprios às ciências sociais aos europeus também curiosos de si e dos outros que ainda não são ele, que são o passado do que ele é.

Posteriormente, tal diferenciação absoluta e tal originalidade-singularidade da Europa moderna em relação a todas as outras sociedades-culturas-consciências (só a Europa é presente e atualidade; todas as outras sociedades-culturas-consciências são passado) tiveram de ser complementados com o fato de que há um gênero humano que aglutina evolutiva e estratificadamente, por graus de maturidade societal-cultural-cognitiva (relativamente a essa condição pós-tradicional), todas e cada uma das sociedades-culturas-consciências, descambando diretamente na modernidade-modernização europeia como esse presente e essa atualidade, como essa efetividade plena e essa maturidade pujante que

estamos falando, enquanto universalismo pós-metafísico via racionalização cultural-comunicativa. Assim, uma vez que cada sociedade-cultura-consciência é uma proto-modernidade e evolui de modo linear, ela naturalmente dará razão ao universalismo pós-metafísico ou pós-tradicional ou descentrado da Europa moderna – afinal outra possibilidade não há! – e, então, essa pressuposição eurocêntrica, da sociedade-cultura-consciência europeia como estágio final, como síntese evolutiva, como presente puro e direto e como atualidade efetiva e substantiva, deixará de ser apenas uma pressuposição justificada na psicologia moral, na antropologia cultural e até na economia política e se tornará um fato comprovado exatamente a partir da condição modernizada e modernizante das outras sociedades-culturas-consciências humanas, dos outros da modernidade, eles que, em um primeiro momento, sequer foram lembrados, a não ser como negatividade e menoridade, pelas teorias da modernidade, pela autocompreensão normativa da modernidade europeia.

De negatividade e menoridade básicas, que foram as únicas características atribuídas aos outros da modernidade no início da teoria da modernidade de Habermas (o moderno estratifica, avalia, julga, enquadra, isto é, deslegitima, negativa, memoriza aos não-modernos), eles gradativamente se tornam proto-modernidades que darão razão à pressuposição e ao pré-conceito eurocêntricos de condição presente e atual da modernidade europeia como síntese do passado do gênero humano, como, em verdade, resultado último da evolução desse gênero humano como um todo como caminho e condição modernizantes.

Mas a passagem anterior tem outro ponto fundamental, que consiste na afirmação de que, mesmo a teoria da modernidade reconhecendo que parte de uma interpretação de um dado contexto humano (a Europa) como moderno, como reflexividade e autoconsciência plenas e, portanto, como sujeito presente que atualiza-se permanentemente; mesmo a modernidade sendo presente efetivo e substantivo que vê de modo completo ao passado e a si mesma como atualidade (sendo capaz, portanto, por seus próprios meios, de estar consciente de todas as suas potencialidades e contradições, radicalizando as primeiras e resolvendo de si por si mesma as segundas), a condição do outro da modernidade é fundamental para que a Europa possa compreender coisas que ela eventualmente tenha desaprendido ao longo de sua evolução como modernização e em termos de superação, apagamento e esquecimento dessa condição que ainda é própria aos outros da modernidade como modernidade deficitária, inessencial, parcial, frágil, como negatividade.

A modernidade, portanto, mesmo sendo presente e atualidade, *pode* ter algo a aprender com os outros da modernidade como passado superado, como menoridade. Essa afirmação, entretanto, é, no mínimo, deveras curiosa. Se a modernidade como presente, atualidade e efetividade tem algo a aprender com o seu passado, com sua negatividade, com sua menoridade, porque, então, os outros da modernidade foram excluídos da autocompreensão normativa da modernidade enquanto um processo, movimento, caminho, condição e princípio autorreferenciais, autossustentados, endógenos, autônomos e internos? Por que o discurso filosófico-sociológico da modernidade consiste em uma compreensão

exclusivista da Europa por si mesma e desde si mesma, desde dentro, mas ao mesmo tempo também é uma compreensão, uma avaliação e um escalonamento do outro da modernidade pela sociedade-cultura-consciência moderna? Por que esse discurso realiza uma pressuposição, um pré-conceito, uma autoafirmação de universalidade de si e uma pressuposição, um pré-conceito e uma autoafirmação de particularidade, de deficiência e de inessencialidade, de passado das sociedades-culturas-consciências pré-modernas? Por que, portanto, a sociedade-cultura-consciência europeia é presente puro e direto e atualidade efetiva e substantiva, conforme autojulgamento e auto-pressuposição, e as sociedades-culturas-consciências não-modernas são passado, condição deficitária, não-madura, conforme julgamento da própria modernidade?

Se os outros da modernidade podem esclarecer a modernidade europeia, deve haver algo mais do que um contato externo e extemporâneo entre aqueles e esta; e certamente esse contato não pode restringir-se ao fato de que eles têm em comum a racionalidade cultural-comunicativa, porque, se for somente isso, os outros da modernidade apenas podem justificar o eurocentrismo, essa auto-atribuição, essa pressuposição, esse pré-conceito de que a Europa é universal por si mesma e desde si mesma, um microcosmo do gênero humano cujo macrocosmo é exatamente a modernização, isto é, a europeização, à qual todas as sociedades-culturas-consciências estão fadadas a se tornar e da qual elas são obrigadas a recorrer para dialogar, ensinar a modernidade-modernização europeia.

Com efeito, para que a modernidade possa, como quer Habermas, fazer jus à crítica e à abertura relativamente ao outro da modernidade, para que ela possa aprender com os outros, por meio dos outros, e não apenas por si mesma e desde si mesma (embora, com isso, ela possa julgar, escalonar e enquadrar esses outros de modo extemporâneo, pela aplicação de sua condição como presente e atualidade e, assim, como protagonista, cabeça, ponta-de-lança do futuro), ela não pode simplesmente assumir que há um gênero humano em comum que imbrica, mas, ao mesmo tempo, escalona, estratifica e metrifica, em uma grande teia ou cadeia antropológica, o lugar, o valor e o grau de maturidade de cada sociedade-cultura-consciência a partir do paradigma que a própria Europa é como presente, atualidade e efetividade desses outros da modernidade que são passado.

Como dissemos acima, a pressuposição dessa cadeia evolutiva que subsume todas as sociedades-culturas-consciências em um processo progressivo, comum, linear e direto rumo à modernização e, assim, como apagamento dos outros da modernidade apenas justificará o eurocentrismo, a auto-atribuição, a pressuposição e o pré-conceito assumidos, dinamizados, legitimados como base dessa condição especial, original, única e última da Europa moderna em termos evolutivos, uma autocompreensão que, paradoxalmente, se entende e se afirma basicamente como interna, endógena, autorreferencial, autossustentada e, portanto, autônoma em relação aos outros da modernidade – embora, depois, tenha de assumir essa cadeia antropológica em termos de evolução do gênero humano, escalonada, estratificada, cujo presente, cuja atualidade, cuja efetividade é a Europa.

Da autopressuposição como universalismo enquanto egocentrismo epistêmico-político e cegueira histórico-filosófica

Tal autopressuposição não permite autoconsciência, autorreflexividade, capacidade de aprender, de mudar, de dialogar e de cooperar com os outros da modernidade; ela é apenas uma confirmação do próprio egocentrismo, ou seja, uma legitimação do próprio eurocentrismo, que pode dominar à vontade e dormir em paz, crente de que tudo conduz a ele que, como presente e atualidade, como maturidade daquilo que os outros ainda são menores, pode enquadrá-los, julgá-los, sintetizá-los e conduzi-los. É nesse sentido que falamos de que a Europa é egocentrismo absoluto, eurocentrismo epistemológico-político, uma vez que (a) se compreende como única e primeira, como estágio último e como sociedade-cultura-sujeito do presente, estabelecendo todas as demais sociedades-culturas-sujeitos como passado, como condição menor, negativa e deficitária daquilo em que ela é maturidade plena (a condição pós-metafísica, pós-tradicional e descentrada); (b) unifica o gênero humano em um processo evolutivo estratificado, em que cada sociedade-cultura-consciência, avaliada pela modernidade europeia a partir de sua (da sociedade-cultura-consciência europeia) própria condição (a sociedade-cultura-consciência europeia como seu próprio paradigma e como o paradigma dos e para os outros, todos eles); (c) assume-se como base paradigmática para sintetizar, escalonar e avaliar o passado e como sujeito protagonista do (e condutor ao) futuro por causa de sua condição presente e atual, enquanto todos os demais são passado, uma vez que se vê e se atribui a condição de ápice, de resultado último, como presente, atualidade e maturidade, do processo evolutivo humano, concebendo aos seus outros como passado, de modo unilateral; (d) coloca-se, com isso, como paradigma de todos os paradigmas, como a base de compreensão, de enquadramento e de direcionamento de todas as sociedades-culturas-consciências em termos de avaliação, crítica e orientação acerca de sua maturidade normativa, de seu desenvolvimento social e do que precisam fazer para alcançar a condição de modernização.

Neste caso, como pudemos ver pela passagem de Habermas acima, não há diálogo algum, não há qualquer cooperação e, principalmente, não há quaisquer possibilidades de crítica, de reflexividade e de aprendizado que possam ser viabilizadas e dinamizadas pelos outros da modernidade, porque eles são apenas, são simplesmente passado que dará razão à modernidade como atualidade e presente autoatribuídos e auto impostos a todos. A modernidade não tem nada a aprender com os outros da modernidade pelo fato de que, de antemão, os deslegitimou, os concebeu como negatividade, como passado do presente, da atualidade, da efetividade que ela é. A única coisa que os outros da modernidade podem e certamente vão fazer, na perspectiva das teorias da modernidade, é fortalecer o egocentrismo, o eurocentrismo da modernidade europeia, na medida em que, ao tornarem-se modernos, transformar-se-ão, mas já em termos de atraso evolutivo, na própria modernidade, em um espelho desta, ou em sua cópia imperfeita.

Os outros da modernidade apenas reforçarão o ego da modernidade, ao tornarem-se modernidade mestiça, posto que não branca-maioridade, mas

indígena-menoridade, negra-menoridade, amarela-menoridade, azeitonada-menoridade etc. Esse é o resultado, como estamos argumentando, de uma apropriação excludente e de uma monopolização colonialista da memória, do passado e da história, isto é, a centralização do protagonismo epistemológico-político, do processo evolutivo-constitutivo humano e da atualidade e da presentificação do que fomos e do que somos, incluindo-se a projeção do futuro, na e pela sociedade-cultura-consciência europeia. Aqui, o único sujeito da fala é o europeu, o único caminho que resta é o europeu, o único presente e o único futuro que temos consistem exatamente na modernização gradativa, ainda que mestiça, normatizada, encabeçada e dirigida pela sociedade-cultura-consciência moderna-europeia.

Com isso, temos o apagamento dos outros da modernidade, bem como de outras possibilidades, sujeitos e caminhos de constituição e de evolução humanas, pela apropriação, centralização e monopolização eurocêntricas da compreensão e do processo evolutivo do gênero humano, que são vistos pela modernidade europeia como modernização ampla, como europeização direta, levando conseqüentemente a uma apropriação, monopolização e centralização do futuro, que teve como sua base a unidimensionalização do passado como menoridade superada pela modernização – o não-europeu como passado-menoridade, a Europa como maioridade-presente-atualidade. Aqui, a modernidade fala pelos outros, uma vez que é a síntese última deles, embora, nas teorias da modernidade, tenha aparecido e sido afirmada como um processo endógeno, autônomo, autorreferencial e autossubsistente, o que, por outro lado, não impede que a modernidade enquadre, julgue e guie os outros, por ser presente e atualidade deles que são passado, e, ao fazer isso, estabeleça o caminho, as coordenadas e os sujeitos epistemológico-políticos básicos que conduzirão a humanidade como um todo ao futuro, ao futuro como mais modernização, isto é, como apagamento dos outros da modernidade, como seu esquecimento, suas anulação, sua deslegitimação, sua invisibilização.

Inclusive a tensão, ainda hoje vigente, entre modernidade-modernização com presente-atualidade-efetividade e os outros da modernidade como passado-menoridade-negatividade mostra, nas teorias da modernidade, o quanto a modernidade precisa universalizar-se, o quanto ainda nos falta de modernização para, então, instauramos de fato o grande gênero humano como modernização, isto é, como europeização – assim, todos os grandes problemas que temos, nas teorias da modernidade europeias, ou são causados por uma modernização deficitária dos outros, que precisa ser maturada como modernização, ou são gerados por problemas internos à modernização central, podendo a modernidade, por seus próprios meios e desde dentro, resolvê-los. Temos somente uma condição, um caminho, um princípio constitutivos e evolutivos do gênero humano, a modernização, a europeização, a luz do universal, contra todo o peso de negatividade, de menoridade e de atraso próprio aos (e gerados pelos) outros da modernidade, o que mostra exatamente esse caráter urgente de se implantar a modernização como universalidade-globalidade, correlata à – caso a modernização não vingar – permanência e até radicalização do obscurantismo e do atraso gerado pelo pré-moderno.

É nesse sentido, ou seja, por sumarizar, representar e maturar o pré-moderno via processo de modernização, como europeização, que a sociedade-cultura-consciência moderna se transforma no ápice evolutivo, síntese dos caminhos e descaminhos do gênero humano, falando por todos e para todos, vendo a todos e a cada um em seu lugar específico, enquadrando a tudo e todos, julgando de modo objetivo a tudo e todos, uma vez que o pré-tradicional tem uma falsa consciência, herdeira de uma cultura de não-liberdade, de menoridade e de negatividade, que não lhe fomenta autoconsciência e que não possibilita uma socialização racionalizada, esclarecida, não-etnocêntrica e não-egocêntrica; e o sujeito epistemológico-político moderno passa a ser o protagonista, a cabeça, o bonde que abre o caminho do futuro e que conduz ao futuro, todos atrelados, os contextos-sujeitos remanescentes, pré-civilizatórios, em processo de modernização, não-conscientes de sua condição, não-livres, menoridade-negatividade-atraso-obscurantismo.

Desse modo, o sujeito epistemológico-político moderno, como presente e atualidade, justifica-se como o intérprete, o estratificador e o guia universais, fundado em uma cultura, herdeiro de uma cultura que é presente e atualidade, isto é, superação e maturação do passado e, como presente autoconsciente e protagonista, como sujeito não mais determinado de modo extemporâneo e heterônomo, sobrepõe-se a todos os outros modelos de sujeitos epistemológico-políticos, tornando-se seu juiz, seu intérprete e seu guia, que fala e age por todos e para todos.

Como dissemos, essa autoafirmação da sociedade-cultura-consciência europeia moderna como ápice evolutivo da evolução do gênero humano como um todo, como síntese do passado, presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva, mas ao mesmo tempo como autorreferencialidade, autossustentância, autonomia e endogenia, como internalidade e autoesforço de si sobre si mesma, por si mesma, permite-na correlatamente sustentar-se, pura e santa, como universalismo-globalismo pós-metafísico e transformar todos os outros de si em passado-menoridade-negatividade, como algo já superado ou, se ainda existir, a ser superado pela modernidade-modernização, uma vez que, na prática, já estão na rota da modernização, da europeização.

Ora, nosso argumento, aqui chegados, está em que essa apropriação exclusivista, essa monopolização colonialista e essa centralização excludente da memória, do passado e da história são herdeiras exatamente do eurocentrismo-colonialismo e, nele, da racialização da sociedade-cultura-consciência. Pois é com o eurocentrismo-colonialismo que essa ideia de um progresso unidimensional, imbricado e interdependente do gênero humano emerge, legitimando não apenas a sociedade-cultura-consciência europeia como estágio final, maturidade do desenvolvimento humano como um todo, presente-atualidade do outro da modernidade como passado, inessencialidade, negatividade, menoridade, mas também o enquadramento, o julgamento, a orientação e, se for o caso, o combate sem tréguas a essa menoridade-negatividade que são os outros da modernidade.

Com efeito, é a correlação de eurocentrismo-colonialismo e de racialização da sociedade-cultura-consciência que demarca gradativamente a

constituição dessa ideia de uma europeização que, correlacionada à brancura do macho heterossexual proprietário, conduz em tudo à civilização, à humanização e à razão, situação que é desenvolvida e justificada, nas filosofias e nas teorias sociais europeias, por meio da análise desde fora e, portanto, pela comparação simplista e verticalizada dos outros da modernidade, em particular os negros africanos, os indígenas americanos e mesmo essa grande metáfora do “Oriente” (como sincretismo amplo) enquanto antítese do Ocidente que a Europa é (como racionalização ampla). De fato, é praxe na construção da autocompreensão normativa da sociedade-cultura-consciência europeia exatamente o exercício de reconstrução interna da própria história, dos próprios sujeitos, das próprias condições, das próprias práticas e dos próprios valores que efetivamente permitiram, desde essa perspectiva endógena e autônoma, autorreferencial e autossubsistente, que a Europa seguisse, na afirmação de Max Weber, um caminho totalmente singular, único e especial quando comparada com todas as outras sociedades-culturas-consciências, um caminho só seu, mas que, ao mesmo tempo, lhe permite compreender-se tanto como síntese do passado humano, como presente direto e atualidade efetiva-substantiva quanto como vocação de modernização para o outro da modernidade.

Nesse momento epistemológico-político, a Europa é vista como singular, especial e única por causa de suas condições, de seus sujeitos, de suas práticas, de seus valores e de seus princípios internos, como um esforço de si sobre si mesma que supera sua menoridade como tradicionalismo e alcança esse estágio societal-cultural-cognitivo maduro como perspectiva pós-tradicional, como maioridade – aqui, os outros da modernidade não aparecem e não representam nenhum tipo de mutualidade e de relacionalidade, posto que essa condição universal dela se deve exatamente ao esforço interno da Europa por si mesma, desde si mesma, para si mesma.

Ora, nessa reconstrução endógena, autônoma, autorreferencial e autossubsistente, há também esse outro momento fundamental, para a justificação última da Europa como ápice, como universalismo via racionalização, de utilização de sua antítese absoluta, de seu outro absoluto, que em tudo é diferente da modernidade europeia e, principalmente, que serve como negatividade e menoridade que justifica esse estágio avançado da sociedade-cultura-consciência europeia. Por isso, mais uma vez, os outros da modernidade são inultrapassáveis às próprias filosofias e teorias sociais europeias em termos (a) de se entender essa singularidade, esse caráter único, especial, que não encontra similitude em nenhuma sociedade-cultura-consciência anterior; (b) de se afirmar, portanto, essa condição da Europa como ápice evolutivo, isto é, como presente e atualidade, que sintetiza de modo pleno ao passado, estabelecendo uma evolução linear e progressiva marcada por um princípio interno que, ao mesmo tempo em que demarca a evolução em comum de todas as sociedades-culturas-consciências constituintes de nosso gênero humano, também as estratifica e as mensura, localizando-as em seu próprio lugar; e (c) de a Europa se assumir como intérprete, guia e juiz absolutos dos outros da modernidade.

As filosofias e teorias sociais europeias (veja-se Hegel, Weber, Habermas e Honneth) trabalham com essa *dinâmica dupla*, de *autorreconstrução interna* das condições, do caminho, dos sujeitos, das práticas e dos valores da modernização, e de *comparação extemporânea e simplista dos outros da modernidade* como forma de reforço daquela reconstrução interna e, com isso, desse caráter singular e único da Europa, dessa imbricação básica do gênero humano, dessa apropriação, monopolização e centralização da memória, do passado e da história da humanidade como um todo na, pela e como Europa, que a transformam em sujeito para o futuro e que justificam aos outros da modernidade como sujeitos do passado.

Note-se, por conseguinte, que não se pode fazer esse tipo de afirmação sem pressupor-se implicitamente o colonialismo da modernidade europeia em relação aos outros da modernidade e, como consequência, a produção racial desses outros – o negro, o índio, o amarelo, o azeitonado etc. – como menoridade, negatividade, passado (cf. Quijano, 1992; Quijano, 2005; Mignolo, 2017; Memmi, 1967; Mbembe, 2014a; Mbembe, 2014b; Fanon, 2008; Césaire, 1978). E, por isso mesmo, conforme nosso argumento, essa fantasiosa autorreconstrução da modernidade europeia de si por si mesma, em termos de autonomia, endogenia, autossubsistência e autorreferencialidade, se mostra como insuficiente para essas mesmas filosofias e teorias sociais europeias, exigindo que elas lancem mão, mesmo que o neguem peremptoriamente, do eurocentrismo-colonialismo como justificação fundante e última dos discursos filosóficos-sociológicos da modernidade-modernização europeia.

De fato, esse é o procedimento fundamental e, do mesmo modo, o calcanhar de Aquiles, por assim dizer, dessas mesmas teorias da modernidade europeias. Por um lado, para justificarem sua universalidade, precisam recorrer a condições, sujeitos, práticas, valores e princípios internos, o que significa a afirmação de que a Europa moderna é uma sociedade-cultura-consciência autorreferencial e autossubsistente, isto é, capaz de si por si mesma de desenvolver-se ao longo do tempo sem necessidade de apelo aos outros da modernidade, aparentemente sem qualquer contato com eles, como um trabalho de superação de sua própria menoridade e de construção de sua maioridade por seus próprios meios, por seus próprios esforços. A Europa, aqui, é seu próprio tutor, é a protagonista de si mesma, desde suas próprias condições internas.

De outro, isso aparentemente não é suficiente, uma vez que sua autoatribuição de universalidade necessita ligar-se ao fato de que tal universalidade é não apenas para si, mas também para os outros, de que os outros estão profundamente ligados à modernidade europeia e esta a eles, de modo verticalizado, evidentemente. É aqui que surge esse movimento consequente de concepção de um gênero humano como um todo que imbrica passado, presente e futuro, isto é, os outros da modernidade como passado, a Europa como presente e a modernização como futuro, permitindo-se seja a unidimensionalização, a unilinearidade, o escalonamento e a metrificação da condição e da evolução de todas as sociedades-culturas-consciências (e de cada uma delas em particular), seja então essa afirmação de que a universalidade da e pela Europa (sua condição

como presente e atualidade) dá-se correlatamente à atribuição de particularidade aos outros da modernidade (como passado, menoridade e negatividade), definindo-se, então, o futuro como um processo amplo de modernização cujo protagonismo cabe exclusivamente ao sujeito atual e presente, à Europa, que deve conduzir esses outros da modernidade à modernização.

Desse modo, as teorias da modernidade europeias têm de recorrer diretamente ao eurocentrismo-colonialismo, pois é exatamente como colonialismo e por meio do processo de colonização que se dá a produção dos outros da modernidade como essa menoridade, essa negatividade e esse passado de que estamos falando ao longo do texto. A compreensão básica e a justificação última da modernidade-modernização europeia não podem ser construídas sem que o colonialismo seja por ela utilizado como substrato último, como fecho de abóboda que legitima em primeiro lugar essa compreensão de uma evolução humana que, se por um lado é linear, imbricada e progressiva, por outro está escalonada e estratificada conforme graus de maturidade e de desenvolvimento em termos de cada sociedade-cultura-consciência.

Assim, o eurocentrismo-colonialismo permite a naturalização e, com isso, a despolitização da relação da modernidade com o outro da modernidade, da imbricação de modernidade e colonialismo, uma vez que há uma ligação antropológica entre todas as sociedades-culturas-consciências, que justifica o falar-se no gênero humano como um todo; e, no mesmo diapasão, esse gênero humano como um todo, interpretado e definido a partir de uma categoria epistemológica, normativa e antropológica específica e, de modo muito interessante, totalmente correlacionada à Europa (a razão, a liberdade, a racionalidade cultural-comunicativa), pode ser apropriado, monopolizado e centralizado em termos de sociedade-cultura-consciência europeia, que se transforma no apogeu, na maturidade, no presente e na atualidade desse grande processo de modernização que é o gênero humano, o que implica diretamente na atribuição da condição e do *status* de passado a todas as demais sociedades-culturas-consciências.

O procedimento básico e a herança do eurocentrismo-colonialismo consistem exatamente na produção dos outros da modernidade – o negro, o índio, o amarelo, o azeitonado e, direta ou indiretamente, a mulher, o homossexual, a transexual etc. – como menoridade, negatividade, condição antinatural, anormal, decaída, pré-civilizacional. Esse é o ponto importante: é a produção de negatividade, menoridade e de anormalidade que constitui e que dinamiza o eurocentrismo-colonialismo com o duplo objetivo de humanizar a colonização e o colonizador, transformando-a em vocação civilizadora e concebendo-o como um desbravador, como um missionário do humanismo e da civilização, apagando, invisibilizando a violência simbólico-material que eles são, que lhes constituem e dinamizam, bem como de diminuir e de deslegitimar aos outros da modernidade como se tivessem uma condição biológica e, depois, cultural inferiores, que justificariam esse predomínio, esse enquadramento e essa orientação por seus irmãos maiores.

Nesse sentido, os outros da modernidade são vistos como um produto de sua adaptação ao meio, ou seja, como naturalização pura e simples, em

que o contato, a mutualidade e a reciprocidade políticos, normativos, culturais, epistemológicos entre eurocentrismo-colonialismo e esses outros não teve nem tem nenhuma influência negativa, mas apenas positiva, de implantação da civilização nos trópicos, de branqueamento cultural, social e econômico da vermelhidão indígena, da negritude africana, produzindo mestiçagem ampla enquanto a característica ampla da modernização periférica capitaneada pelo eurocentrismo-colonialismo – e, mais à frente, Darwin estilizará esse mito moderno de um contato apolítico, civilizador e humanista do desbravador frente ao selvagem com a afirmação de que a seleção sexual e a seleção natural, que perpassam a constituição das diferentes raças humanas, determinam seu grau de evolução societal-cultural-cognitiva, o que significa, mais uma vez, a completa exclusão do contato como eurocentrismo-colonialismo, como violência simbólico-material direta, como produção de menoridade, enquanto a verdadeira causa das assimetrias próprias à modernidade-colonialismo (cf. Darwin, 1974; Fanon, 1968; Quijano, 1992; Quijano, 2005; Dussel, 1993).

No discurso filosófico-sociológico da modernidade-modernização ocidental, portanto, consolidam-se três momentos fundamentais em termos de auto justificação dessa condição pós-metafísica, pós-tradicional, descentrada ou universal própria apenas à modernidade, que lhe confere esse status de sociedade-cultura-consciência presente e atual, intérprete, avaliadora, juiz e guia universais, absolutos e, por isso mesmo, como ponta-de-lança relativamente ao futuro do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular (estas concebidas pela Europa como passado; a Europa afirmando-se como paradigma compreensivo e legitimador destas) – ou seja, a sociedade-cultura-consciência europeia como o paradigma de todos os paradigmas, como o guarda-chuva universal de todos os demais contextos-sujeitos-condições particulares.

Esses três momentos fundamentais e dinamizadores do processo de autojustificação e, depois, de imposição da modernidade-modernização ocidental como paradigma universal, como intérprete-escalonadora do passado, como sujeito presente e atual e como protagonista do futuro evolutivo humano, consistem (a) na reconstrução interna de sua singularidade, que, como singularidade, para manter-se como singularidade, elabora uma imagem da modernidade como autoesforço, como autoformação, apontando, portanto, para a autonomia, para a endogenia, para a autorreferencialidade e para a autossubsistência da modernidade-modernização ocidental relativamente ao outro da modernidade (aqui, a modernidade-modernização ocidental pode ser explicada apenas por seus próprios meios, sujeitos, história, passos, princípios e valores internos); (b) a comparação com o outro da modernidade, que passa a ser assumido pela modernidade-modernização europeia como negatividade, como menoridade, como deficiência, como inessencialidade, como passado, ou seja, como índio, negro, amarelo, azeitonado – essa comparação permite não apenas perceber-se quais aspectos e como a modernidade europeia se diferencia dos outros da modernidade, mas também justificar a escala evolutiva e a metrificação das sociedades-culturas-consciências em uma grande cadeia ou teia humana

constituída de modo vertical, do inferior (negro, índio, amarelo, azeitonado) ao superior (a sociedade-cultura-consciência europeia, a brancura), uma cadeia ou teia racialmente constituída –; e (c) a correlação de todas as sociedades-culturas-consciências em um grande processo, caminho e princípio evolutivos formadores do gênero humano como um todo, cujo desenvolvimento ao longo do tempo significa e leva à modernidade-modernização europeia, permitindo-se, portanto, sustentar a modernidade como síntese, estágio-sujeito presente e atual dessa evolução humana, os outros da modernidade como passado e, mais uma vez, a modernidade-modernização ocidental como a base, o protagonista e o caminho para o futuro.

Note-se, assim, os três eixos constitutivos do processo de modernidade-modernização ocidental, conforme expresso diretamente pelas filosofias e teorias sociais europeias, para justificar a universalidade, a atualidade e a singularidade da Europa exigem, ainda que contraditoriamente, a endogenia, a autorreferencialidade, a autossubsistência e a autonomia absolutas como primeiro passo; a comparação com (e a construção do) outro da modernidade como negatividade, como menoridade, como antítese enquanto segundo passo; e, como terceiro momento, a reafirmação da ligação umbilical entre modernidade-modernização europeia e gênero humano, da modernidade-modernização europeia com cada sociedade-cultura-consciência particular, de modo a permitir-se a construção dessa teia constitutiva-evolutiva-progressiva humana que vai do menos para o mais, da menoridade para a maioridade, do passado para o presente, do inferior para o superior, do outro da modernidade para a modernidade. Esse triplo passo, por conseguinte, é o que demarca o eurocentrismo-colonialismo e, assim, liga de modo imbricado modernidade e colonialismo, modernização como colonização, como produtora direta dessa negatividade, dessa menoridade, dessa antítese que são o índio, o negro, o amarelo, o azeitonado etc., enquanto o quadro referencial do que é a modernidade e do que os outros da modernidade não são, do que aquela pode e do que estes não podem.

Aqui, a modernidade não pode abrir mão dessa relação de dominação, dessa assimetria política, cultural, epistemológica e normativa que produz esse outro em tudo como inferioridade e que, ao fazer isso, legitima a modernidade-modernização europeia como presente e atualidade, como síntese e estágio último dos outros da modernidade como passado. Ou seja, essa construção do outro da modernidade como negatividade, menoridade e passado justifica exatamente a modernidade como verdade, como intérprete, juiz e guia dessa antítese, como presente que enquadra, julga e orienta aos menores representados por esses outros da modernidade. Vejamos, a título de exemplo para nossas discussões, esses três momentos constitutivos da autocompreensão normativa da modernidade-modernização ocidental tal como aparecem na teoria da modernidade de Jürgen Habermas.

Primeiramente, portanto, Habermas concebe a modernidade-modernização europeia como esse processo autônomo, endógeno, autorreferencial e autossubsistente, totalmente interno e constituído e dinamizado por sujeitos, dinâmicas, princípios, práticas e

valores próprios, como um movimento evolutivo e constitutivo da Europa por si mesma e desde si mesma que pode ser explicado internamente, desde dentro, sem necessidade de reciprocidade, mutualidade e correlação com o outro da modernidade (o que, entretanto, não ocorre com os outros da modernidade, que são explicados exatamente pela modernidade como presente, como universalidade, como atualidade daqueles, que são passado). Na teoria da modernidade de Habermas, desse modo, a modernidade-modernização europeia pode ser descrita do seguinte modo:

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

Perceba-se, nessa passagem, que a dinâmica constitutiva, dinamizadora e evolutiva da Europa moderna – que leva, aliás, diretamente ao Primeiro Mundo ou às sociedades do capitalismo tardio (Europa ocidental e América do Norte) – consiste na correlação, tensão e contradição entre modernidade cultural ou racionalidade cultural-comunicativa ou mundo da vida e/*versus* modernização econômico-social ou racionalidade instrumental ou sistemas sociais modernos (Estado burocrático-administrativo e mercado capitalista). Trata-se, como se pode ver, de um movimento basicamente endógeno, de dependência-mutualidade e de separação-contradição entre cultura e instituições, normatividade e técnica como condições, princípios e dinâmicas amplos que determinam as potencialidades e os problemas próprios à modernidade-modernização ocidental como uma sociedade-cultura-consciência endógena, autônoma e autorreferencial em relação aos outros da modernidade.

Aqui não apenas o colonialismo não aparece, senão que, como pudemos ver pela passagem acima, essa sociedade-cultura-consciência europeia é constituída e dinamizada por apenas dois princípios fundantes, *ambos internos*, ambos muito próprios e que conduzem exatamente a essa singularidade da Europa como universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização cultural-comunicativa. E, principalmente, são esses dois princípios, de caráter endógeno (ou seja, só a Europa os possui, os atualizou) que permitem às filosofias e teorias sociais europeias, a justificação de que a modernidade-modernização ocidental é um processo realizado pela Europa por si mesma e desde si mesma, de dentro para fora, sem qualquer contato, mediação e interdependência com o outro da modernidade.

Esse não aparece na teoria da modernidade como mutualidade-reciprocidade da sociedade-cultura-consciência moderna; não assume e não representa nenhum protagonismo e nenhuma condição fundante; e, como fecho de abóboda de tudo isso, o colonialismo é apagado como condição, princípio e consequência do processo de modernidade-modernização ocidental. A compreensão da Europa e pela Europa – posto que o outro da modernidade como passado, como pré-modernidade ou proto-modernidade não possibilita o entendimento da modernidade pelo outro da modernidade, mas, ao contrário, a modernidade

como presente daquilo que os outros da modernidade são passado viabiliza a compreensão destes por aquela –, nesse sentido, aponta para a existência dessa perspectiva dual e integrada em que a racionalidade cultural-comunicativa e a racionalidade instrumental são os núcleos epistemológicos, políticos e antropológicos para o entendimento primeiramente dessa condição singular – posto o universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalidade cultural-comunicativa –, e, depois, desses problemas próprios à modernização (monetarização e burocratização da vida social-individual por causa da racionalidade instrumental).

E, com isso, a reconstrução interna do processo de evolução da Europa aponta diretamente para essa autonomia, endogenia, internalidade, autossubsistência e autorreferencialidade da Europa por si mesma e desde si mesma, um processo constituído, dinamizado e definido por seus meios internos, no caso essa correlação-mutualidade, essa separação e essa tensão-contradição entre cultura e civilização material. O colonialismo e, portanto, os outros da modernidade não aparecem enquanto parte constitutiva da modernidade-modernização europeia como essa autorreferencialidade e essa independência absolutas, e muito menos são vistos como uma produção normativo-cultural da modernidade em termos de colonização, como colonização. A modernidade-modernização ocidental ou europeia significa apenas e fundamentalmente correlação, separação e tensão entre modernidade cultural e modernização econômico-social enquanto princípios, condições e dinâmicas internas à própria modernidade, pela modernidade – nenhum outro princípio e nenhuma outra dinâmica são necessárias para a compreensão desse processo interno, endógeno, autônomo, autorreferencial e autossubsistente.

E aqui emerge outra perspectiva muito curiosa relativamente à constituição da teoria da modernidade de Habermas em relação às raízes da Europa. Da mesma forma como Hegel havia visto a evolução até à Europa como um processo que começava no Oriente próximo, passava por Grécia e Roma e chegava às sociedades-culturas da Europa ocidental, em especial isso que ele chamava de povos germânicos (cf. Hegel, 2004, p. 65), Habermas, de sua parte, percebe como herança da Europa moderna basicamente as tradições judaico-cristãs e árabes, apagando mais uma vez o peso e a influência do negro e do índio como antíteses fundamentais produzidas em termos de colonização como justificativa básica dessa singularidade da Europa como presente, atualidade e síntese do passado e, com isso, como protagonista, guia do e para o futuro do gênero humano. Com efeito, ele diz:

O potencial cognitivo gerado com as imagens de mundo racionalizadas *de maneira plena e consequente* não se torna efetivo já nas sociedades tradicionais dentro das quais se cumpre o processo de desencantamento. *Somente nas sociedades modernas ele vem à luz.* E esse processo de implementação significa a modernização da sociedade. Com isso, vinculam-se entre si, de um lado, os fatores externos que favorecem a diferenciação e a autonomização de um aparato estatal complementar e de um sistema econômico dirigido pelo mercado, e, de outro, as *estruturas de consciência nascidas de sínteses das tradições judaico-cristãs,*

árabe e grega (todas elas já bastante tensas) e já disponíveis, por assim dizer, em um plano cultural (Habermas, 2012a, p. 383-384, grifos nossos).

Nessa passagem, complementar à passagem acima sobre a especificidade-singularidade da Europa e de seu caráter interno, endógeno, autônomo, autorreferencial e autossubsistente, nós podemos perceber primeiramente o reforço da ideia de que a modernidade-modernização ocidental como europeização da sociedade-cultura-consciência é marcada pela centralidade e pelo dinamismo da racionalidade cultural-comunicativa que, ao gerar a separação entre natureza ou mundo objetivo, sociedade ou cultura e consciência ou subjetividade via racionalização, leva consequentemente à diferenciação das esferas de valor constitutivas de uma sociedade moderna, isto é, entre outras coisas, à diferenciação entre normatividade (cultura) e técnica (instituições), ou mesmo à objetificação da natureza (como *res extensa*), à desnaturalização e politização da sociedade e à consolidação da subjetividade reflexiva (*res cogitans*) como base dessa universalidade, dessa politicidade e dessa historicidade dinâmicas que constituem a Europa e que a diferenciam de todas as outras sociedades-culturas-consciências como tradicionalismo em geral.

É esse protagonismo interno da racionalidade cultural-comunicativa que conduz gradativamente ao universalismo cultural, à secularização, ao laicismo e à consolidação da subjetividade reflexiva, gerando também as instituições lógico-técnicas modernas, o Estado e o mercado, que, enquanto fundadas em racionalidade instrumental, gerarão as contradições próprias à modernidade, ou seja, colonização sistêmica do mundo da vida. Mas note-se o outro ponto importante, impactante, na verdade, da passagem acima: a base normativo-cultural geradora da modernidade europeia provém exclusivamente das tradições judaico-cristãs e árabes – tanto em Hegel quanto em Habermas, portanto, tal herança normativo-cultural e tal movimento histórico progressivo vão do Oriente para o Ocidente, das culturas judaica, cristã e árabe para a modernidade racionalizada. Nenhuma palavra sobre a África e sobre a América, nenhuma palavra sobre o colonialismo, nenhuma palavra sobre o negro e o indígena. Eles são não-sujeitos, invisíveis; eles foram apagados como parte constitutiva do processo de modernidade-modernização ocidental.

Porém, aqui chegados, isto é, tendo afirmada sua endogenia, sua autonomia, sua internalidade, sua autossubsistência e sua autorreferencialidade, que lhe conferem não apenas uma total singularidade em relação aos outros da modernidade, senão que também lhe possibilitam compreender-se e explicar-se apenas a partir de princípios (racionalidade cultural-comunicativa e racionalidade instrumental) e de dinâmicas (correlação, separação e tensão entre modernidade cultural e modernização econômico-social) internos, somos impactados com uma mudança de rumos epistemológico-políticos tremenda e surpreendente. Com efeito, nos damos conta de que a reconstrução interna, essa pressuposição da modernidade como um esforço de si por si mesma ainda não é suficiente para sua

autojustificação como universalidade, como presente e atualidade efetivos e substantivos.

É necessário um segundo momento de autolegitimação e esse momento, no caso da teoria da modernidade de Habermas, consiste na comparação com o outro da modernidade, no sentido de mostrar que a modernidade é universal e os outros da modernidade são contextuais e particulares, de que aquela é racional e estes possuem uma estruturação mítica. Por outras palavras, é necessário às teorias da modernidade europeias um segundo passo epistemológico-político, talvez até mais importante do que a ideia da internalidade própria à modernização que vimos acima e que seria seu primeiro passo epistemológico-político; e este segundo passo é a produção do outro da modernidade como negatividade, como menoridade, como passado, como antítese da modernidade, que a justifica como universalidade, racionalidade, maioridade e presente do gênero humano.

Portanto, para além da auto-atribuição de universalidade, para além da auto-suposição de sua singularidade absoluta e como autonomia, internalidade, endogenia, autorreferencialidade e autossustentação fundantes, é necessário que a teoria da modernidade europeia assuma também, de modo inultrapassável, a comparação extemporânea para com o outro da modernidade, esse outro genérico que ela de início descartou em termos de reciprocidade, de mutualidade e de correlação – o outro da modernidade não ajudou em nada à modernidade tornar-se o que ela é (e, assim, a modernidade não construiu, não tornou esse outro da modernidade o que ele é), mas acaba sendo fundamental em termos dessa autojustificação de universalidade que depende, então, da negação de que os outros da modernidade possam efetivamente representar um estágio compatível, uma condição e um sujeito em igualdade de condições à própria modernidade. Para legitimar o ego absoluto da modernidade, o outro da modernidade, genérico e caricato, acaba se tornando necessário. Senão vejamos:

À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão 'racional', tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos da consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, *relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade. Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica*. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar

orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições da condução racional da vida no sentido anteriormente apontado, *constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna*. Portanto, na face do pensamento mítico não teriam de se fazer visíveis os pressupostos do pensamento moderno tematizados até o momento (Habermas, 2012a, p. 94-95, grifos nossos; cf. ainda: Habermas, 2002a, p. 03-04).

Nessa passagem, Habermas associa diretamente racionalização e universalismo, racionalidade cultural-comunicativa e universalismo-globalismo pós-metafísico, afirmando que esta é uma condição exclusiva da Europa moderna. Com a intenção de provar esse, como ele mesmo reconhece, pressuposto ingênuo, isto é, essa autoatribuição da Europa por si mesma e desde si mesma, Habermas objetiva realizar uma comparação – note-se os termos que ele usa a partir de agora – com *sociedades arcaicas* baseadas em *mitologia*, de modo a mostrar que, nessas sociedades e, em verdade, nessa base cultural mítica, não há racionalização cultural-comunicativa e, como consequência, não há universalismo-globalismo pós-metafísico.

Dessa passagem emergem três ideias fundamentais que estamos desenvolvendo ao longo do texto, a saber: de que os outros da modernidade são arcaicos, isto é, pré-modernos, passado evolutivo puro e simplesmente daquilo que a modernidade é presente direto e puro e atualidade efetiva e substantiva; de que os outros da modernidade são indiferenciados e generalizados ao ponto de serem ensacados em um único conceito, sem qualquer sensibilidade e moderação relativamente às suas diferenças (assim, por exemplo, indígenas e negros são jogados no mesmo balaio, tendo negadas, invisibilizadas e apagadas suas especificidades próprias, suas singularidades antropológicas); de que só há, em consequência, a modernidade como universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalização de um lado e, de outro, todos os outros da modernidade como sociedades-culturas-consciências arcaicas.

Nesse sentido, a comparação da modernidade-modernização europeia com os outros da modernidade permite sustentar exatamente esse caráter totalmente singular, único e inovador da racionalidade cultural-comunicativa enquanto base dos processos de socialização e de subjetivação europeus, que, ao permitir a objetificação da natureza, a desnaturalização e a politização da cultura e a consolidação de uma subjetividade reflexiva e independente em relação ao meio social e natural, gera uma perspectiva societal-cultural-cognitiva descentrada, não-etnocêntrica e não-egocêntrica, marcada e dinamizada por uma constituição metodológico-axiológica imparcial, impessoal, neutra e formal relativamente às formas de vida práticas, independente, sobreposta e autônoma frente aos contextos vitais particulares.

Em contrapartida, sociedades míticas, ao não serem marcadas por racionalização cultural-comunicativa ampla, naturalizam e despolitizam a cultura, impedem a emergência de uma noção reflexiva e autônoma de subjetividade e compreendem a natureza de modo antropomórfico e

mágico-animista, impedindo a diferenciação de esferas de valor (técnica, normatividade e gosto) e, com isso, a modernização da sociedade-cultura-consciência. Em sociedades míticas, não há crítica e mobilidade sociais e transformação política porque a sociedade não é vista como uma construção humana e os indivíduos, ao mesmo tempo em que não veem sua cultura como independente do horizonte mítico-religioso amplo, também não se veem e nem se afirmam como unidades epistemológico-políticas autônomas – e criadoras e dinamizadoras – desse contexto geral no qual estão inseridos.

Por isso, sociedades-culturas-consciências míticas pertencem ao passado, são pré-modernas e, nesse sentido, dão razão a essa autopressuposição da sociedade-cultura-consciência moderna como universalidade, como condição presente e como atualidade, como síntese e maturidade da evolução do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, vistas, como se pôde ver acima, enquanto pré, enquanto anteriores, enquanto passado superado e maturado pela modernidade, enquanto passado transformado em modernidade-modernização.

Com isso, surge exatamente essa figura da sociedade-cultura-consciência moderna como intérprete, juiz e guia absolutos, últimos, seja pelo fato de que todas as outras sociedades-culturas-consciências são passado evolutivo disso que a sociedade-cultura-consciência moderna é presente e atualidade, síntese última, seja, como consequência, pelo fato de que, como universalidade, como autoconsciência plena daquilo que os outros da modernidade não têm consciência, a modernidade-modernização europeia pode interpretar-se (e justificar-se e corrigir-se) de modo pleno e, por isso mesmo, também pode interpretar (e justificar e corrigir e orientar) aos outros da modernidade como tradicionalismo em geral, uma vez que eles em rigor não têm consciência do que são por não haver nem racionalização cultural-comunicativa, nem reflexividade epistemológico-política internas às sociedades míticas.

Ora, a comparação da universalidade moderna com esse caráter arcaico das sociedades míticas leva a duas consequências fundamentais, a saber, a afirmação de que os outros da modernidade são passado evolutivo humano, são pré, anteriores à modernidade em termos constitutivos, progressivos e evolutivos; e de que esses outros são despersonalizados, caricaturizados e generalizados ao ponto de se perder de vista suas singularidades e, nesse caso, suas condições e suas potencialidades antropológicas. A modernidade é presente, atualidade, síntese final, maturidade cultural-cognitiva, autoconsciência, maioridade; e os outros da modernidade são negatividade, menoridade, passado. A modernidade europeia é única e todos os outros são iguais entre si.

Note-se, assim, que tal antítese, como segundo passo epistemológico-político da construção e da legitimação dessa autopressuposição de universalidade, de singularidade da sociedade-cultura-consciência moderna desde si mesma e por si mesma, soma-se àquela primeira atitude, de autoafirmação de uma autonomia, de uma internalidade, de uma endogenia, de uma autorreferencialidade e de uma autossubsistência absolutas da Europa, levando, por conseguinte, em

ambos os casos, à construção genérica, caricata e estilizada dos outros da modernidade como antítese da sociedade-cultura-consciência moderna e permitindo-se, gradativamente, a justificação de um processo evolutivo próprio ao gênero humano como um todo enquanto modernização progressiva, linear e unidirecional, um processo para o qual os outros da modernidade são passado, inessencialidade, condição deficitária, menoridade, negatividade, selvageria, ao contrário da modernidade que, como nova e singular condição do gênero humano, representa maturidade, maioridade, razão, autoconsciência, universalidade, presente e atualidade.

Mas continua faltando um último passo, uma vez que estas duas escolhas epistemológico-políticas ainda não religaram modernidade e gênero humano, modernidade como gênero humano, a modernidade e as outras sociedades-culturas-consciências, permitindo uma legitimação definitiva e consolidada da ligação umbilical entre todas as sociedades-culturas-consciências como gênero humano e, assim, a construção de uma cadeia antropológica estruturada qualitativamente, verticalizada em termos de maturidade evolutivo-civilizacional e, assim, ordenada conforme graus de desenvolvimento que vão do inferior ao superior, do particular e contextual ao universal, do arcaico para o moderno, colocando a modernidade como esse estágio e síntese últimas, como esse presente e essa atualidade daquilo que as sociedades-culturas-consciências arcaicas são passado – e, com isso, justificando a modernidade-modernização como protagonista do futuro e orientada para o futuro, tornando-a intérprete, juiz e guia dos outros da modernidade e deslegitimando-os nessas funções de intérprete, juiz e guia da modernidade pelo outro da modernidade.

É aqui que emerge o terceiro – e mais surpreendente – passo epistemológico-político assumido pelas teorias da modernidade europeias como seu fecho de abóboda, a saber, a afirmação de que aquele princípio que caracterizava a Europa como singularidade absoluta e que, por conseguinte, a diferenciava de modo radical relativamente a todas as outras sociedades-culturas-consciências, ou seja, a racionalidade cultural-comunicativa é, na verdade, o núcleo ontogenético do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular. Isso mesmo: se antes a racionalidade cultural-comunicativa era uma propriedade exclusiva da Europa, que o outro da modernidade não possuía – e que servia inclusive e concomitantemente para rebaixá-lo e elevá-la –, agora ela é vista como base, princípio e dinâmica fundantes, constitutivas e evolutivas do gênero humano como um todo, permitindo não apenas falar-se desse gênero humano como núcleo comum a todas as sociedades-culturas-consciências, mas também escaloná-lo e escaloná-las em termos de maturidade societal-cultural-cognitiva a partir dessa condição do universalismo-globalismo pós-metafísico via racionalidade cultural-comunicativa.

E, com isso, há uma reformulação muito importante dessa antiga posse exclusivista da racionalidade cultural-comunicativa pela Europa e de sua recusa ao outro da modernidade: só a Europa a possui em sua integralidade, em sua maturidade e em sua completa potência, ao passo que, nos outros da modernidade, ela aparece de modo parcial, frágil, deficitário – ou seja, a

Europa é presente porque possui a completa potência dessa mesma racionalidade cultural-comunicativa, ao passo que os outros da modernidade são passado porque a possuem em grau deficitário, parcial, inessencial.

A questão não está mais em que a modernidade possui exclusivamente a racionalidade cultural-comunicativa como seu princípio estruturante e singularizador, mas, a partir da afirmação de que todo o gênero humano a tem, sendo constituído em cheio por ela como seu núcleo vital ontogenético, que cada sociedade-cultura-consciência humana é perpassada por racionalidade cultural-comunicativa, *ainda que* segundo graus de desenvolvimento e de maturação específicos, não-homogêneos, que podem ser mensurados e estratificados a partir dessa plenitude da racionalidade cultural-comunicativa no contexto da e pela sociedade-cultura-consciência moderna, todas as sociedades-culturas-consciências têm racionalidade cultural-comunicativa, conclui agora o filho da modernidade europeia, mas a têm de modo deficitário, ao contrário da própria modernidade europeia, que a possui de modo maduro, efetivo, pleno. Vejamos a afirmação de Habermas, a fim de situarmos melhor nossa argumentação.

Se não delineamos o racionalismo ocidental a partir da perspectiva conceitual da racionalidade propositada e da dominação do mundo e, mais que isso, se tomamos como ponto de partida a racionalização de mundo descentralizada, impõem-se as seguintes perguntas: onde se expressa um acervo formal de estruturas universais da consciência? Não é, afinal, nas esferas de valor culturais desenvolvidas de maneira obstinada sob os parâmetros valorativos abstratos de verdade, correção normativa e autenticidade? O que constitui, afinal, o patrimônio da "comunidade dos homens de cultura", presente como ideia reguladora? Não são as estruturas do pensamento científico, das noções jurídicas e morais pós-tradicionais e da arte autônoma – tal como formadas no âmbito da cultura ocidental? A posição universalista não precisa negar o pluralismo e a incompatibilidade das marcas históricas da "condição cultural própria ao ser humano", mas percebe que essa multiplicidade das formas de vida está *restrita aos conteúdos culturais* e afirma que toda cultura, se fosse o caso de alcançar um certo grau de "conscientização" ou de "sublimação", teria de compartilhar certas qualidades formais da compreensão de mundo moderna. A assunção universalista refere-se, portanto, a algumas características estruturais e necessárias próprias a mundos da vida modernos. Por outro lado, quando tomamos essa concepção universalista como coerciva somente *para nós*, o relativismo que se refuta no plano teórico acaba retornando no plano metateórico. Não creio que um relativismo de primeiro ou de segundo grau possa conciliar-se com o âmbito conceitual em que Weber situa a problemática da racionalização. No entanto, Weber faz restrições relativistas. Elas se devem a um motivo que só teria deixado de existir se Weber não tivesse atribuído o que há de especial no racionalismo ocidental a uma *peculiaridade cultural*, e sim ao *modelo seletivo* que os

processos de racionalização assumiram *sob as condições do capitalismo moderno* (Habermas, 2012a, p. 325-326, grifos do autor).

Para começo de conversa, o contexto dessa passagem consiste na pergunta de se a modernidade europeia (na verdade, não há nenhuma outra modernidade que não a Europa como presente, atualidade, síntese final, estágio último) é uma sociedade-cultura-consciência particular e contextualista, que tem por base a ciência natural e, portanto, a racionalidade instrumental, ou se ela efetivamente é universal e, nesse caso, tem uma correlação direta e efetiva com o gênero humano de um modo geral e, assim, com cada sociedade-cultura-consciência – mesmo a sociedade-cultura-consciência arcaica – em particular. Lembremos, aliás, da autopressuposição própria às teorias da modernidade europeias: a modernidade-modernização é universal e, ademais, constitui-se em estágio último, síntese, presente e atualidade relativamente às demais sociedades-culturas-consciências como passado do gênero humano, como pré, anteriores à modernidade em termos evolutivos e constitutivos.

Nesse sentido, note-se que Habermas quer primeiramente chamar a atenção para o fato de que o racionalismo ocidental ou a cultura ocidental é marcado, de modo preponderante e definidor, não pela racionalidade instrumental, mas pela racionalidade cultural-comunicativa e, assim, é universalista-globalista em termos pós-metafísicos, enquanto uma sociedade-cultura-consciência não-etnocêntrica e não-egocêntrica. Mas, em segundo lugar, a racionalização cultural-comunicativa é rapidamente elevada a núcleo antropológico do gênero humano e, nesse sentido, o pluralismo, embora condição própria à culturalidade de cada sociedade humana, isto é, ao fato de que cada sociedade tem suas próprias manifestações simbólico-culturais internas, é apenas condição superficial por assim dizer, posto que, antes dele, há esse princípio e essa condição ontogenéticos que constituem, definem e dinamizam o gênero humano de um modo geral e cada sociedade-cultura-consciência em particular, ou seja, a racionalidade cultural-comunicativa.

Logo, o racionalismo ocidental ou a cultura ocidental é universalista por causa da racionalidade cultural-comunicativa, mas exatamente porque essa mesma racionalidade cultural-comunicativa não é uma propriedade exclusiva (e excludente) da Europa por si mesma e desde si mesma, senão que faz parte do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular. É por isso que a Europa não é relativista, nem contextualista, nem particularista, mas exatamente universalista, porque se caracteriza pela maturidade, pela efetividade, pela plenitude do desenvolvimento da racionalidade cultural-comunicativa, esse princípio, essa condição e esse fator dinamizador fundamentais do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular.

Agora, já não temos mais a modernidade-modernização europeia como singularidade, endogenia, autonomia, internalidade, autorreferencialidade e autossubsistência absolutas em relação aos outros da modernidade (embora ainda continuemos tendo esses outros da modernidade como generalidade e

caricatura amplas, como simplificação ampla), mas exatamente a modernidade-modernização europeia como presente, como síntese, como atualidade, como maturidade e efetividade plenas dessa mesma racionalidade cultural-comunicativa que os outros da modernidade possuem de modo parcial, deficitário, não plenamente consciente e desenvolvido. Da mesma forma, a partir de agora que temos um gênero humano amplo integrando todas as sociedades-culturas-consciências em uma grande cadeia identitária comum constituída, dinamizada e determinada pela racionalidade cultural-comunicativa, podemos recusar o relativismo cultural e defender que, sim, é possível sustentar-se uma perspectiva universalista entre todos e para todos e, principalmente, que o tradicionalismo em geral é um momento passado, deficiente e provisório da evolução humana como modernização, como europeização gradativas.

Nesse sentido, tem-se a consecução dessa dupla pressuposição que perpassa e determina a autocompreensão normativa da modernidade-modernização ocidental como sua autojustificativa enquanto universalidade, a saber, de que os outros da modernidade estão inseridos em um processo evolutivo como modernização, como europeização e, com isso, de que sua condição como arcaísmo ou tradicionalismo é transitória, passageira, não-permanente, de modo que essa sua estruturação é passado, algo deficitário a ser superado, maturado como modernização da sociedade-cultura-consciência; e de que, por consequência, a modernidade-modernização europeia assume-se como esse estágio atual e como esse presente maduro, pleno e autoconsciente, como esse resultado final e essa síntese ampla do processo evolutivo do gênero humano como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, que se torna autoconsciente dessa evolução ampla e que torna conscientes às demais sociedades-culturas-consciências acerca do que são internamente e em sua relação com esse gênero humano desvelado pela modernidade, bem como do caminho evolutivo, das etapas e dos passos os quais ainda percorrerão rumo à europeização, rumo à modernização.

A modernidade-modernização europeia, por conseguinte, se torna o intérprete, o juiz e o guia universais, exatamente por se conceber como presente, atualidade, síntese última e resultado final, estabelecendo o gênero humano como um progresso permanente, reto e direto rumo à modernização, ou seja, rumo à maturidade plena da racionalidade cultural-comunicativa como universalismo-globalismo pós-metafísico, uma tendência já ínsita e determinante às diferentes formas de socialização humana localizadas no espaço e no tempo históricos.

Daqui, a atribuição de passado, menoridade, deficiência e transitoriedade dos outros da modernidade é um passo simples e totalmente possível, que de antemão os deslegitima, os exclui, os periferiza e os invisibiliza, caricaturizando-os e simplificando-os em suas singularidades, concebendo-os como momento transitório e inessencial, como passado, conforme estamos argumentando. Por isso, para Habermas, a evolução dessas sociedades-culturas-consciências arcaicas implicará – como não poderia deixar de ser – em dar razão à modernidade, em que esses outros assumiriam pressuposições fundamentais próprias à modernidade-modernização europeia, como no caso dessa diferenciação

entre natureza ou mundo objetivo, sociedade-cultura e consciência-subjetividade enquanto momentos integrados, mas separados, de um processo amplo de civilização e de humanização via racionalização cultural-comunicativa.

Ora, da reconstrução interna da modernidade europeia como singularidade absoluta e autonomia, internalidade, endogenia, autorreferencialidade e autossubsistência plenas, como um esforço de si sobre si mesma, que foi o primeiro passo epistemológico-político assumido pelas teorias da modernidade europeias, passamos, então, ao segundo passo epistemológico-político, que consiste na comparação com o outro da modernidade e, assim, na caricaturização, na simplificação, na construção desse outro da modernidade como não-ser genérico, negativo e menor, como deficiência e inessencialidade, que serve como antítese para a autoafirmação da modernidade para si e para o outro da modernidade, modernidade como universalismo, presente e atualidade dos outros da modernidade como passado, particularidade e contextualismo.

Destes dois passos, por fim, chegamos à terceira e definitiva justificativa dessa universalidade da modernidade-modernização europeia, que é o estabelecimento do gênero humano como racionalidade cultural-comunicativa e, com isso, a assunção de que todas as sociedades-culturas-consciências podem ser englobadas por esse princípio, essa condição, essa dinâmica e esse movimento demarcados pela racionalidade cultural-comunicativa, podendo ser estratificadas e localizadas em uma grande cadeia evolutiva que deve ser avaliada qualitativamente a partir do grau de desenvolvimento e de maturação da racionalidade cultural-comunicativa em cada uma delas, indo do inferior para o superior, do arcaico para a modernidade, sempre a partir desse pressuposto de que a sociedade-cultura-consciência pós-tradicional como modernidade-modernização europeia serve como base paradigmática para o autoentendimento e a autocorreção internos da modernidade por si mesma e desde si mesma e, no caso aqui, para o enquadramento, a compreensão, a crítica e a orientação do outro da modernidade (que não tem consciência de si) pela modernidade, como vimos pelas passagens acima, de Habermas.

Esses três passos epistemológico-políticos constituem o núcleo estruturante e justificador dessa autoatribuição da modernidade como ápice, como síntese final, como resultado último e, com isso, como o paradigma de todos os paradigmas. E isso leva ao nosso argumento central: ao assumir-se como presente e atualidade, como sociedade-cultura-sujeito presente e atual, a modernidade-modernização consegue correlatamente produzir o outro da modernidade, genérico e caricato, como negatividade, como deficiência, como menoridade, como estágio transitório a ser superado exatamente pela e como modernização, bem como, por isso mesmo, concebê-lo, afirmá-lo como passado, retirando-lhe qualquer atualidade, presentificação e substantividade, deslegitimando-o como interlocutor e invisibilizando-o como voz, como *práxis*, como alternativa à própria modernidade, que se torna a única condição, a única alternativa, o único paradigma, o único sujeito do e para o futuro humano, futuro que se torna exatamente modernização, europeização.

A modernidade, assim, assume-se como presente, como estratificador, avaliador e orientador universais, exatamente por se apropriar, monopolizar e centralizar o passado do gênero humano e, como consequência disso, se coloca como a protagonista exclusiva e o caminho único do e para o futuro. Trata-se, aqui, da reestilização do eurocentrismo-colonialismo que, com as devidas proporções, Aníbal Quijano chamou de colonialidade cultural, isto é, (a) a autopressuposição de universalidade da modernidade por si mesma e desde si mesma, com a consequente exclusão do outro da modernidade pela modernidade, de modo a sustentar-se uma perspectiva dualista em que só existem duas formas de sociedade-cultura-consciência, a Europa como modernização (racionalização, descentramento, liberdade, universalidade) e os outros da modernidade como tradicionalismo em geral (particularismo, contextualismo, fundamentalismo, fanatismo); (b) o estabelecimento de um processo evolutivo e de uma grande cadeia do gênero humano em que cada sociedade-cultura-consciência pode ser localizada, avaliada, estratificada e mensurada em termos de quanto se aproxima ou se distancia do grau de desenvolvimento da sociedade-cultura-consciência moderna; (c) a afirmação de uma condição ampla, significada como racionalidade cultural-comunicativa, como racionalização, que constitui e dinamiza o sentido e a evolução do gênero humano e, portanto, de cada sociedade-cultura-consciência em particular, em um desenvolvimento permanente que vai do arcaico ao moderno, do tradicional ao pós-tradicional, ou seja, um gênero humano que é modernização, que é europeização, cuja base ontogenética é a modernização, cujo caminho é a modernização e que, portanto, em ambos os casos, vai dos outros da modernidade como passado, como menoridade, como negatividade, como condição deficitária e inessencial, à modernidade como potência e maturidade plenas em termos de racionalidade cultural-comunicativa, o que significa a associação direta entre modernidade e/como gênero humano, como síntese final, como resultado último, como apogeu deste; e (d), com isso, a definição dos outros da modernidade como passado, da modernidade como presente e, a partir dessa estratificação, a modernização como o sujeito, o caminho e a meta em termos de futuro, de modo que a modernidade se torna, como presente e atualidade que é, o intérprete, o estratificador, o juiz e o guia do passado e a protagonista fundamental do futuro – o paradigma de todos os paradigmas, o sujeito de todos os sujeitos, o caminho central para onde confluem todas as estradas vicinais.

Isso permite a autojustificação da modernidade para si mesma e desde si mesma, e sua imposição direta ao outro da modernidade, esse ser genérico, caricato e simplificado, nem negro, nem índio, nem amarelo, nem azeitonado etc., mas simplesmente sociedade-cultura-consciência arcaica, pré-moderna, tradicional, negatividade, inessencialidade, menoridade. Com efeito, enquanto o sujeito universal, a síntese final e o caminho central, a modernidade-modernização europeia pode apropriar-se, monopolizar e centralizar a reconstrução da história humana e o lugar de cada sociedade-cultura-consciência pré-moderna nesse grande processo evolutivo e nessa uniforme, unilinear e unidirecional cadeia do gênero humano dos quais ela é esse presente e essa atualidade, esse resultado último e essa síntese final que permitem autoconsciência e autodomínio maduro de si por

si mesma, desde si mesma, situação que não é possível de ser representada e dinamizada pelo outro da modernidade por si mesmo e desde si mesmo, uma vez que ele não possui um autodesenvolvimento interno maduro e efetivo, não sendo presente-atualidade como autoconsciência, autoconstrução e autodomínio, mas exatamente passado como inessencialidade, como déficit, como incapacidade (de autoconsciência, de autodomínio, de autotransformação), como experiência de “[...] um abandono indefeso às contingências de um entorno indominado” (Habermas, 2012a, p. 99-100).

A modernidade se autojustifica como presente e atualidade, como ápice, apogeu e síntese final do gênero humano e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, portanto, por meio da apropriação, da monopolização e da centralização da memória, do passado e da história da humanidade, realizando um corte radical entre esse passado, o arcaico, o pré-moderno, o tradicional, e ela mesma como presente-atualidade, conforme dissemos logo acima. Nesse corte radical entre a modernidade e o outro da modernidade, desse modo, é instituída a correlata diferenciação entre presente como superação do passado e passado como estágio transitório e passageiro carregado de indeterminação, de inessencialidade e de escuridão sociocultural, no sentido de que a sociedade-cultura-consciência passada não possui maturidade e autoconsciência, sendo determinada e sentindo-se determinada por forças exteriores à própria história, à própria política, à própria atuação dos sujeitos sociais – como diz Habermas, sociedades-culturas-consciências arcaicas não são (ou são pouco) racionais, de modo a não haver mobilidade, crítica e transformação internas, ao passo que a modernidade europeia é racional e detona racionalização social abrangente e intensificada, fomentando exatamente crítica, reflexividade e transformação internas. Assim, a modernidade é sociedade-cultura-consciência presente, como atualidade, isto é, maturidade cultural (racionalização, secularização, politização) e autoconsciência plena de si, autodomínio forte de si por si mesma, ao passo que os outros da modernidade são passado, estão no passado, não se conhecem, não se dominam, não dominam as circunstâncias contextuais próprias e, como fecho de abóboda de tudo isso, não se libertam do meio em que estão inseridos, ao ponto de não conseguirem se conceber nem conceber ao gênero humano como (e desde) uma perspectiva não-etnocêntrica e não-egocêntrica.

Com isso, ela se torna o paradigma de todos os paradigmas, a condição básica em termos de autocompreensão, de discurso e de prática, de intersubjetividade: se quisermos falar do e sobre o gênero humano, temos de adotar o estágio paradigmático último, porque é por ele que não apenas somos conscientes do presente, que conseguimos capacidade de autoconhecimento, de autocritica, de autocorreção e de autotransformação, mas também, e por consequência, que temos condições de ver, analisar, enquadrar, criticar e estratificar o passado humano, ou seja, todos os outros da modernidade. Com efeito, é essa pressuposição de fundo, ora implícita, ora explícita, que nos permite exatamente compreender, falar, agir e justificar, ou seja, somente assumindo o estágio epistemológico, político e normativo maduro em termos da consciência cognitivo-moral temos e

teremos condições seja de entender o processo evolutivo humano, o que ele é, de onde ele veio e para ele onde vai, seja de justificarmos normas, práticas e valores vinculantes, de fundarmos uma perspectiva crítico-criativa relativamente à correlação de intersubjetividade-subjetivação, *em todo e qualquer contexto humano, para todo e qualquer contexto humano*. Por que ela se torna o paradigma de todos os paradigmas e, devido a isso, por que a condição básica da compreensão, da fala, da *práxis*, da justificação intersubjetiva é dada por essa perspectiva descentrada e pós-tradicional - procedimentalismo imparcial, impessoal, neutro e formal - própria à e gerada pela modernidade-modernização europeia?

Porque, como dissemos, a Europa se concebe enquanto presente, como autoconsciência plena de si por si mesma, como estágio atual. Só o estágio atual, presente, tem condições de autorreflexividade, de autocompreensão e de autodomínio em termos epistemológico-morais; e somente ele, por causa dessa condição como presente e atualidade, pode olhar de modo sintético e sistemático para o passado humano, vendo-o como um processo de conjunto, definindo em suas etapas e caminhos e estabelecendo o lugar próprio a cada grupo humano nessa grande e direta cadeia do ser que vai do passado para o presente e, desde este, se direciona ao futuro. Por isso mesmo, a evolução do gênero humano como modernização-europeização é um processo permanente de superação, de apagamento dos outros da modernidade, que se tornarão gradativamente modernidade-modernização ao estilo da Europa, orientados e representados por essa mesma Europa.

É nesse sentido que o passado é avaliado, interpretado e mensurado pelo presente, mas não o contrário; é nesse sentido que a condição atual desse presente, transformada agora em paradigma básico para a compreensão de si e para a reconstrução do passado, assume-se tanto como chave interpretativa e avaliadora do passado evolutivo humano, isto é, os outros da modernidade como arcaicos, quanto como o caminho último que permite reconstruir os passos evolutivos e constitutivos prévios dos outros da modernidade, como os outros da modernidade, autojustificando-se como presente-atualidade nesse duplo movimento, de falar de si e de utilizar a si como base paradigmática para a compreensão do gênero humano em geral e da definição, da avaliação e da estratificação de cada sociedade-cultura-consciência em particular. Falar de si é falar do gênero humano em geral, falar de si e por si é resumir, sintetizar, estilizar a evolução humana em que o si mesmo é o estágio último, presente-atualidade do passado, superação, maturação e, por isso, apagamento do passado, do pré-moderno ou arcaico.

Note-se, sobre isso, uma passagem muito interessante da teoria do reconhecimento proposta por Axel Honneth como exemplificando nosso argumento acima. Ele diz, em seu livro *Luta por reconhecimento*:

Por conseguinte, o *quadro interpretativo geral de que dependemos descreve o processo de formação moral através do qual se desdobrou o potencial normativo do reconhecimento recíproco ao longo de uma sequência idealizada de lutas*. Nas distinções teóricas que puderam ser

obtidas das reflexões de Hegel e Mead, uma semelhante construção encontra seu ponto de partida sistemático. De acordo com isso, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos; pois *só graças à acumulação gradativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima*, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de *se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado* e de se identificar com seus objetivos e desejos. Ora, *essa tripartição se deve a uma retroprojeção teórica de diferenciações que só puderam ser obtidas em sociedades modernas sobre um estado inicial aceito hipoteticamente*; pois em nossa análise vimos que a relação jurídica só pôde se desligar do quadro ético da estima social no momento em que é submetida às *pretensões de uma moral pós-convencional*. Nesse sentido, *é natural adotar para a situação inicial do processo de formação a ser descrito uma forma de interação social em que aqueles três padrões de reconhecimento estavam ainda entrelaçados uns nos outros de maneira indistinta; a favor disso pode depor a existência de uma moral arcaica e interna de grupo*, no interior da qual os aspectos da assistência não estavam separados completamente nem dos direitos de membro da tribo nem de sua estima social. Por isso, o processo de aprendizado moral, que o quadro interpretativo em vista deve expor como modelo, teve de render duas idealizações inteiramente distintas de uma vez só: provocar uma diferenciação dos diversos padrões de reconhecimento e, ao mesmo tempo, dentro das esferas de interação assim criadas, liberar o respectivo potencial internamente inscrito (Honneth, 2003, p. 266-267, grifos nossos).

Na passagem acima, Honneth afirma que a base da compreensão do processo de evolução e de história humanas, como um caminho progressivo e gradativo de lutas por reconhecimento que se dão nas esferas da família, do direito e da sociabilidade-política, necessita de um *quadro inicial hipotético* que explica o que se assume de antemão como princípio, condição e caminho constitutivos e evolutivos das sociedades-culturas-consciências humanas e de um *contraponto* societal-cultural-cognitivo que, como antítese e passado, permite exatamente o reforço dessa que é, antes de tudo, uma auto-suposição do – mais uma vez – europeu por si mesmo e desde si mesmo, da autocompreensão normativa da Europa por si mesma e desde si mesma. Esse quadro inicial hipotético é dado pela centralidade da sociedade moderna e pela sua correlação direta com uma perspectiva societal-cultural-cognitiva pós-convencional ou pós-tradicional ou pós-metafísica, de caráter não-etnocêntrico e não-egocêntrico, tal como vimos acima também em Habermas (e Weber).

Essa perspectiva de uma sociedade-cultura-consciência moderna de cunho pós-convencional permite a Honneth, como já havia permitido a Weber e a Habermas, assumir alguns pontos básicos que justificam o reconhecimento e as lutas em torno a ele como eixos estruturantes da evolução humana como um todo e de cada sociedade-cultura-consciência em particular, a saber: a diferenciação, própria à sociedade moderna, entre família, direito e sociabilidade-política, tal como, em Habermas, a diferenciação entre natureza ou mundo objetivo, sociedade-cultura e subjetividade-indivíduo, enquanto caminho gradativo e estágio presente e atual do processo evolutivo humano, consolidado em termos de modernidade-modernização, que leva a um universalismo epistemológico-moral pós-metafísico ou pós-tradicional, ou pós-convencional ou descentrado, via racionalidade cultural-comunicativa, via reconhecimento e lutas por reconhecimento; a maturação do processo de evolução humana e, assim, a instauração de um movimento em que o par socialização-subjetivação, nas três esferas acima descritas por Honneth, possui um caráter plenamente autoconsciente, com autodomínio efetivo e capacidade forte de autocritica, de autocorreção, de autonomia, situação que somente é possível em toda a sua pujança, efetividade e atualidade na (e como) sociedade moderna enquanto perspectiva pós-convencional; e, como fecho de abóboda de tudo isso, essa afirmação de que a evolução humana – não só como modernidade-modernização europeia, mas do próprio gênero humano em geral e de cada sociedade-cultura-consciência em particular – ocorre enquanto *uma sequência idealizada de lutas por reconhecimento* que podem ser inseridas em uma grande cadeia humana estratificada, unidirecional (embora com eventuais retrocessos) e direta (embora com possíveis desvios provisórios), que vai do arcaico ao moderno, do tradicional ao pós-tradicional, saindo de um contextualismo cego às diferenças para uma posição basicamente universalista aberta, promotora e protetora das diferenças.

E é exatamente por isso que o contraponto que justifica essa autoatribuição pressuposta ou, para usar novamente um termo de Honneth, o estado inicial hipotético por ele assumido – assumido também pelo paradigma normativo da modernidade como um todo – consiste na assunção da moral arcaica como um momento pré-moderno, como um estágio passado e deficiente dessa diferenciação plena entre as três esferas de reconhecimento viabilizadas e constituídas pela correlação de sociedades modernas e/ou moral pós-convencional. Com efeito, aqui, a moral arcaica tem uma dupla função, uma dupla utilidade a essa autopressuposição assumida por Honneth de que a modernidade tanto desenvolve, possui uma moral pós-convencional (que permite a autoconsciência e o autodomínio plenos do ser humano por si mesmo, por suas próprias capacidades) quanto se constitui no presente, na atualidade, na síntese, na superação, no resultado final da evolução humana como reconhecimento pleno, como possibilidade plena de reconhecimento, da qual a moral arcaica é um estágio primário, não-efetivo.

A sua primeira utilidade consiste em servir como negatividade, como condição deficitária que, nesses autores, não permite as diferenciações sociais que são geradas em termos de modernidade e que são fundamentais

para possibilitarem essa maturidade, essa autoconsciência e esse protagonismo autônomo plenos dos e pelos sujeitos modernos. A moral arcaica vista como fechada, particularista e dogmática, uma moral de grupo pura e simplesmente (e não uma moral universal como a moderna, de cunho não-etnocêntrico e não-etnocêntrico), justifica a abertura, a radicalidade, a universalidade da moral pós-convencional que é própria, como estágio último, como presente e atualidade efetivos, como apogeu em termos de desenvolvimento do gênero humano, somente da Europa, do Ocidente (isto é, da Europa ocidental e da América do Norte).

Assim, a segunda utilidade da moral arcaica consiste em permitir à modernidade justificar, também em Honneth, a existência de um gênero humano comum que se constitui, se desenvolve e se dinamiza, que evolui direta e sistematicamente a partir de *um princípio*, de *um caminho* e com *uma orientação básica*, ou seja, do arcaico para a modernidade, do tradicional para o pós-tradicional ou pós-convencional, dos outros da modernidade para a modernidade, permitindo-se, por conseguinte, (a) explicar o progresso moral do gênero humano como superação do arcaico e consolidação da modernidade-modernização enquanto exatamente uma sociedade-cultura-consciência pós-tradicional, pós-metafísica ou pós-convencional; (b) justificar a modernidade-modernização como presente e atualidade daquilo que o arcaico, o pré-moderno é passado; (c) legitimar a pretensão e a auto-atribuição de universalidade da modernidade por si mesma e desde si mesma a partir de sua condição presente, atual e última, bem como definir desde a modernidade para o outro da modernidade a estratificação e a localização desses outros da modernidade no passado, como arcaísmo que não gera o reconhecimento em sentido pleno, que não gera subjetivação reflexiva e, assim, mobilidade, crítica e transformações sociopolíticas (ao desnaturalizar e politizar a cultura, ao fomentar, via racionalidade cultural-comunicativa, a emergência de um processo intenso de subjetivação), desde essa diferenciação entre as esferas do amor, do direito e da política, da família, do direito e da sociabilidade-política, próprias apenas à modernidade como sociedade-cultura-consciência pós-convencional; e (d) entender-se a modernização sempre como algo eminentemente positivo e qualitativamente superior, o que significa sua despolitização e, assim, sua justificação absoluta, sua colocação como o paradigma de todos os paradigmas, em que nenhuma contradição a deslegitima e, principalmente, em que o outro da modernidade, além de passado, negatividade, menoridade e inessencialidade ou infetividade, sempre anda atrelado àquela, sempre depende dos impulsos básicos da modernidade, tornando-se, com isso, periferia permanente da modernidade-modernização (cf. Krenak, 2015, p. 239; Jecupé, 2002, p. 22; Jecupé, 2020, p. 17-23; Esbell, 2018, p. 89).

Nesse caso, a moral pós-convencional como modernidade é o presente e o caminho-sujeito do futuro próprios ao gênero humano e a cada sociedade-cultura-consciência em particular, assim como, em Habermas, a racionalidade cultural-comunicativa sob a forma de estrutura societal-cultural-cognitiva pós-tradicional ou não-etnocêntrica e não-egocêntrica seria o estágio presente, atual e último da evolução do gênero humano e de cada sociedade-cultura-consciência – inclusive dos

outros da modernidade – em particular. Note-se, desse modo, que tanto em Honneth quanto em Habermas a autopressuposição da modernidade por si mesma e desde si mesma de que seria presente e atualidade, estágio último daquilo que os outros da modernidade (o arcaico em geral) seriam o passado implica não apenas na auto-atribuição de universalidade de si mesma, por si mesma, desde si mesma, mas também, e antes de tudo, a construção de uma noção de gênero humano que imbrica, perpassa e orienta a evolução de cada sociedade-cultura-consciência, permitindo seu escalonamento, sua estratificação e sua avaliação qualitativa nessa grande cadeia evolutiva cujo presente, futuro e estágio último é a modernidade – portanto, esse gênero humano atualizado e presentificado pela própria modernidade tem condições, como estágio último e síntese final que é, de mensurar, definir e colocar nos seus devidos lugares aos outros da modernidade, embora estes não possam fazê-lo em relação àquela.

É nesse sentido que, repetimos mais uma vez, dissemos acima que o discurso filosófico-sociológico-normativo da modernidade-modernização europeia como universalismo, como perspectiva pós-convencional, como presente e atualidade da evolução do gênero humano, não precisa e nem vai justificar-se a si mesmo, mas vai sempre e permanentemente construir o outro da modernidade como esse ser, essa condição e esse sujeito do passado, deficitário, parcial, não-consciente de si e incapaz de autonomia, de reflexividade, de autotransformação. Logo, a moral pós-convencional que é a Europa, que é explicitada e representada pela Europa, consiste no próprio gênero humano, no próprio auto discurso do gênero humano sobre si mesmo desde a Europa, como europeização, o que implica também em um discurso europeizador sobre os outros da modernidade que constituem essa condição passada, esse estágio deficitário e esse sujeito inefetivo próprios ao passado, como passado, *conforme vistos, definidos e representados pela própria modernidade, extemporaneamente*, isto é, sem diálogo, sem reciprocidade, sem mutualidade, sem reconhecimento.

Evolução humana, no caso do paradigma normativo da modernidade, significa não-simultaneidade, melhoramento, superação do passado pelo presente, ou seja, só o presente é atualidade efetiva e, se ainda existe hodiernamente resquícios do passado, temos tanto a incapacidade de esses seres do passado representarem alternativa à modernidade (no máximo, como já dizia Habermas, se se iluminarem, darão razão à modernidade-modernização europeia) quanto o fato de que são elementos exóticos de um passado arcaico, fadados ao desaparecimento – como já estavam de antemão fadados ao desaparecimento, a partir da autopressuposição de que essa cultura-consciência pós-tradicional é presente e atualidade que supera, suprassume o passado e instaura *definitivamente* a modernidade-modernização como uma condição sem volta, cujo futuro é mais e mais modernização.

Assim, o passado não diz nada sobre o presente e para o presente, mas este para o passado e sobre o passado; o passado não permite em nada a atualização do presente e sobre o presente, mas este define o sentido evolutivo – os potenciais e as contradições – daquele, maturando o que é positivo, abandonando o que é contraditório, isto é, o que a modernidade considera como passado e, então, o que ela define como positivo e negativo.

Aqui se dá efetivamente a consequência última da auto-suposição da modernidade-modernização europeia como presente e atualidade dos outros da modernidade enquanto passado, a partir dessa formulação de uma grande, vertical e estratificada escada que vai dos outros da modernidade como passado arcaico e chega à modernidade como presente e atualidade. Essa consequência última é exatamente a impossibilidade de os outros da modernidade falarem à modernidade, enquadrarem à modernidade, o que somente pode ser feito a partir do estágio, contexto, paradigma e sujeito presentes e atuais, e não por meio do estágio, contexto, paradigma e sujeito do passado.

Como vimos em Honneth e também em Habermas, é a assunção desse estado inicial hipotético ou dessa antecipação de um estágio último (Honneth), ou desse pressuposto ingênuo (Habermas), que permite não apenas reconstruir-se a história do gênero humano como um caminho ascendente, qualitativamente estruturado e estratificado, de movimento evolutivo permanente rumo ao universalismo, que imbrica passado (os outros da modernidade), presente (a modernidade) e futuro (mais modernização), mas também oferece – ele e somente ele – a base paradigmática, os conceitos, os valores, as práticas e os discursos capazes de inteligibilidade da modernidade sobre si, do outro da modernidade pela modernidade. O outro da modernidade, portanto, se quiser falar da, sobre e para a modernidade, se quiser inclusive falar sobre si para si e para a modernidade, deve modernizar-se, assumir essa perspectiva epistemológico-normativa própria à modernidade-modernização, ou seja, europeizar-se, negar-se, apagar-se, invisibilizar-se em sua singularidade. E isso também significa, como já falou Habermas: dar razão à modernidade como presente e atualidade, como colonialismo epistêmico-político em que esse outro da modernidade, ser genérico, ser caricato, ser inessencial, foi construído extemporaneamente e agora se auto afirma internamente como negatividade, como déficit, como menoridade, permanecendo irremediavelmente como ser do passado.

Considerações finais

Procuramos reconstruir, no texto, a correlação, assumida pelas teorias da modernidade/modernização europeia, entre Europa, universalismo pós-tradicional e gênero humano, no sentido de explicitar três passos epistêmicos fundamentais dessa justificação normativa, a saber: primeiramente, a ideia de que a modernidade/modernização europeia representa uma estrutura societal-cultural-cognitiva única, quando comparada com as outras formas de sociedade-cultura-consciência, demarcada pela racionalização cultural-comunicativa e, assim, pela separação entre natureza, cultura e sociedade, pela desnaturalização, pela historicização e pela politização dessa mesma sociedade-cultura-consciência; em segundo lugar, pela ideia de que a modernidade-modernização europeia é um processo endógeno, autorreferencial, autossuficiente e autossubsistente de construção de si sobre si mesma, sem qualquer contato e interrelação com os outros da Europa, o que significa o apagamento destes

e, obviamente, o silenciamento sobre o colonialismo-racismo-fascismo como uma consequência da expansão globalizante da modernidade-modernização europeia; em terceiro lugar, a referida correlação de modernidade/modernização e/como gênero humano, a Europa, em termos de racionalização das imagens metafísico-teológicas de mundo e de universalismo pós-tradicional, que se concebe como o presente evolutivo e a ponta de lança para o futuro do gênero humano, capaz de entender, explicar, enquadrar e estruturar todas as formas anteriores (isto é, todos os outros da modernidade) de humanização, definindo seu lugar e, ao mesmo tempo, ossificando-as no e como passado antropológico, incapazes de presentificação, de crítica, de reflexividade e de emancipação.

Desse modo, as referidas teorias da modernidade/modernização europeia têm de assumir a herança do colonialismo-racismo-fascismo, ainda que por outros meios, a saber: necessitam produzir os outros da modernidade como menoridade, isto é, como passado antropológico, condição pré-moderna, anti-moderna e anti-modernizante e, ao fim e ao cabo, entendê-los como um processo deficitário e engessado de modernização, como uma proto-modernidade, a ser superada com a própria evolução humana. Aqui, os outros da modernidade, se tiverem a oportunidade de se desenvolver (o que significa: racionalizar-se, europeizar-se), terão inevitavelmente de tornar-se modernos, portanto, de apagarem sua alteridade e tornarem-se europeus, brancos pura e simplesmente. Nesse diapasão, a pretensão reflexiva e emancipatória do paradigma normativo da modernidade – na correlação de racionalização cultural-comunicativa e universalismo pós-tradicional – acaba sendo poderosamente prejudicada e minimizada exatamente pela exigência basilar, a essas teorias da modernidade, de transformarem esses outros da modernidade – nos exemplos estudados por Weber, Habermas e Honneth, ou mesmo por Darwin, nomeadamente, os indígenas e negros – em sociedades, culturas e sujeitos do passado, como tradicionalismo em geral, incapazes de universalização, presos ao contexto antropológico e ao suposto dogmatismo dali decorrente.

Dito de outro modo, essas teorias da modernidade somente conseguem sustentar a pretensão da Europa em constituir-se como universalismo pós-tradicional através da racionalização cultural-comunicativa *por meio da produção continuada e pungente de minorias político-culturais*, como herança fundamental do colonialismo-racismo-fascismo. É por meio da deslegitimação desses outros da modernidade – por exemplo, o negro e o indígena – que elas têm condições de assumirem-se como esse universalismo epistemológico-moral pós-universalista via racionalização. Com isso, a produção e a deslegitimação das minorias políticas leva a que a modernidade-modernização conceba-se como presente efetivo e único caminho-sujeito do e para o futuro, a ponta de lança capaz de interpretar todos os sujeitos e contextos, de enquadrá-los e escaloná-los (devido a ser o único sujeito do presente, isto é, autoconsciência efetiva porque razão pós-tradicional) e capaz, com isso, de pensar projetos e caminhos evolutivos à humanidade. A Europa, como ápice do universalismo pós-tradicional via racionalização cultural-comunicativa, por conseguinte, monopoliza, sintetiza e define a própria noção de gênero humano que todos somos – mas que

todos somos *apenas porque ela é*, nem mais e nem menos. Aqui, negros e indígenas, ou os outros da modernidade de um modo mais geral, não têm presente nem futuro, apenas um lugar engessado no passado, como passado, e estão ferreamente presos ao bonde da modernidade-modernização, como periferias.

Referências bibliográficas

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. São Paulo: Hemus, 1974.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Rio de Janeiro: Tembetá, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **A inclusão do outros: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. **Teoria do agir comunicativo (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do agir comunicativo (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**. São Paulo: Centauro, 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

JECUPÉ, Kaká Werá. **Todas as vezes que dissemos adeus**. São Paulo: TRIOM, 2002.

_____. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Edições Mulemba, 2014a.

_____. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014b.

MEMMI, Aimé. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MIGNOLO, Walter D.. Colonialidade: O Lado Mais Escuro Da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y Modernidad/Racionalidade”, **Perú Indígena**, vol. 13, nº. 29, p. 11-20, 1992.

_____. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, p. 125-142. *In*: CLACSO (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO Editora, 2005.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión** (Vol. I). Madri: Taurus, 1984.

Recebido em: 15/07/2025 * Aprovado em: 07/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026
