

Modernidade, Transmodernidade e Eurocentrismo: Mutações Conceituais

[Modernity, Transmodernity and Eurocentrism: Conceptual Changes]

Sullivan Ferreira de Souza*; Ivanilde Apoluceno de Oliveira**

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre os conceitos de Modernidade Eurocêntrica, Modernidade Planetária e Transmodernidade, apresentando duas visões históricas sobre a modernidade. A primeira, a intraeuropeia, cuja base é a consolidação da cultura, da ciência no Ocidente e na racionalidade europeia, sendo Hegel, uma das principais referências e a segunda, planetária e transmoderna, cujos fundamentos são Enrique Dussel e intelectuais da rede Modernidade/Colonialidade. Metodologicamente, é um estudo bibliográfico, por meio do qual se dialoga com autores que tratam o fenômeno da modernidade. Entre os resultados destacamos que a visão moderna eurocêntrica mantém a lógica do pensamento colonial, enquanto a concepção moderna planetária busca desconstruí-la, de forma crítica, deslocando o olhar para o outro negado e excluído, trazendo para debate o discurso ético da diferença e da alteridade.

Palavras-chave: modernidade; eurocentrismo; transmodernidade; planetário.

Abstract: The aim of this article is to reflect on the concepts of Eurocentric Modernity, Planetary Modernity and Transmodernity, presenting two historical views on modernity. The first, intra-European, whose basis is the consolidation of culture, science in the West and European rationality, being Hegel, one of the main references and the second, planetary and transmodern, whose foundations are Enrique Dussel and intellectuals of the Modernity/Coloniality network. Methodologically it is a bibliographic study, through which one dialogues with authors who treat the phenomenon of modernity. Among the results we highlight that the modern Eurocentric vision maintains the logic of colonial thought, while the modern planetary conception seeks to deconstruct it, critically, shifting the gaze to the other denied and excluded, bringing to debate the ethical discourse of difference and otherness.

Keywords: modernity; eurocentrism; transmodernity; planetary.

*Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Atualmente realiza doutorado em Educação na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire. Bolsista CNPq e membro do GESTRADO/UFMG. E-mail: sullivantris@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3391-0265>.

**Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Realizou estágio de pós-doutorado em Educação na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Coordenadora do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: ivanilde.apoluceno@pesquisador.cnpq.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3458-584X>.

1 - Introdução

Este artigo faz parte de uma pesquisa maior intitulada “Educação, Modernidade e Transmodernidade: mutações conceituais (UFMG\ UEPA)”. Metodologicamente, ele é um estudo bibliográfico, por meio do qual se dialoga com autores que tratam o fenômeno da modernidade. Compreendemos a Modernidade como um fenômeno cultural, econômico, e filosófico, constituída pela Colonialidade, que se apresentam como duas faces da mesma moeda.

A rede Modernidade/Colonialidade é constituída por intelectuais de diferentes campos do saber, organizados em uma comunidade de argumentação, que trabalham de forma coletiva em conceitos e estratégias (ESCOBAR, 2003), estabelecendo crítica ao pensamento moderno eurocêntrico, às consequências do colonialismo associado à modernidade e construindo os pressupostos do pensamento decolonial e do pensamento planetário moderno.

Assim, neste estudo, inicialmente serão analisadas as duas concepções de modernidade: a intraeuropeia e a planetária, apresentando os seus pressupostos epistemológicos e refletindo sobre os principais conceitos que envolvem o tema. Em seguida será

explicitado o projeto ético, político e epistêmico, denominado de transmodernidade, perspectiva essa adotada pela rede Modernidade/Colonialidade.

2 - Modernidade: conceitos e concepções

Para compreender a palavra modernidade e suas variações semânticas utilizamos uma conceituação mais usual explanada pelo filósofo Marcondes (2007, p.142):

A etimologia de “moderno” parece ser o advérbio latino “modo”, que significa “agora mesmo”, “neste instante”, “no momento”, portanto designando o que nos é contemporâneo, e é este o sentido que “moderno” capta, opondo-se ao que é anterior, é traçado, por assim dizer, uma linha, ou divisão entre os dois períodos.

Nesta perspectiva, a Modernidade está sempre atrelada à mudança de um estágio antigo para o novo, associada ao contemporâneo e uma visão atrelada ao conceito de progresso, cujo indicador é o desenvolvimento econômico, vinculado a uma determinada ele-

vação intelectual, moral e social.

Porém, há um ponto cego, pois a Modernidade enquanto movimento histórico, fenômeno cultural e produtor de narrativas e epistemologias em determinadas leituras é concebida como um processo unívoco, na medida em que existem elementos históricos, filosóficos e pedagógicos que são dados como “*a priori*”, cristalizando os pressupostos da modernidade ou modernidade tardia ou pós-modernidade.

Essa visão unívoca de modernidade é problematizada pela rede Modernidade/Colonialidade, que destaca a existência de concepções de modernidade diferenciadas do ponto de vista histórico e político. Esta rede critica a concepção intra-europeia, por ser eurocêntrica, e aponta a perspectiva planetária em uma dimensão transmoderna.

2.1 - A Modernidade Intraeuropeia (Eurocêntrica)

A Modernidade, na perspectiva intraeuropeia, possui uma estrutura narrativa histórica que compartilha de determinados eventos como: o renascentismo, a reforma protestante, a revolução francesa, a revolução industrial e o surgimento da ciência moderna. A compreensão é de que a filoso-

fia moderna e as suas diversas tendências gnosiológicas (racionalismo, empirismo, dogmatismo, criticismos entre outros) engendraram os pilares para o entendimento da produção do conhecimento; e a filosofia europeia subsidia os fundamentos da racionalidade moderna.

Em termos gerais os teóricos da modernidade partilham desses alicerces comuns, isso não significa que, as suas concepções são homogêneas, pelo contrário, há muitas divergências sobre o peso de cada um dos eventos históricos em relação aos alcances da modernidade, e, principalmente, em suas consequências e nos desdobramentos dessas implicações. Por isso, destacamos quatro autores, que representam a visão eurocêntrica de modernidade: Max Weber (1864-1920); Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831); Auguste Comte (1798-1857) e Jürgen Habermas (1929). Evidente que o presente texto não objetiva esgotar os debates realizados nas obras dos referidos autores, muito menos reduzir suas ideias às críticas aqui apresentadas com base em uma epistemologia decolonial.

Começamos com o trabalho de Jürgen Habermas, que transita por célebres obras de pensadores, como Max Weber, Hegel, Schiller, Nietzsche, Horkheimer, Adorno,

Heidegger, Derrida, Foucault, entre outros, ou seja, a sua excursão centra-se nos grandes nomes do pensamento filosófico e social da cultura europeia ocidental (HABERMAS, 2000).

Uma das grandes produções de Habermas é *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), na qual delinea o passo a passo da edificação do discurso filosófico da modernidade. “Nesse discurso, a modernidade foi elevada, desde os fins do século XVIII, a tema *filosófico*” (HABERMAS, 2000, p.01).

Habermas centra as suas investigações apenas nos cânones eurocêntricos, o seu debate sobre a modernidade eclode tomando como base histórica exclusivamente a percepção linear que entende a história moderna tem origem no renascentismo, isto é, ele toma como marco referencial apenas as narrativas eurocêntricas da história e da filosofia.

Weber (1992), em seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, afirma que, no ocidente, e mais especificamente na civilização europeia, surgem fenômenos culturais de extremo valor, pois, pelo significativo desenvolvimento da civilização ocidental, lograram-se valores universais. Isto significa que “Weber associa a modernidade ao contexto histórico da civilização e do racionalismo ocidental, pois no Oci-

dente, diferentemente das civilizações orientais, os fenômenos culturais são dotados de valores e significados universais” (OLIVEIRA, 2016, p.51).

Para Weber (1992), ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir ao fato de que, na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais. Elenca os pontos avançados da civilização ocidental, reivindicando as culturas grega e romana como pilares iniciais que ajudaram a formatação da sociedade moderna.

Para Weber (1992, p.02), apenas no Ocidente:

existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido. O conhecimento empírico, as reflexões sobre o universo e a vida, a sabedoria filosófica e teológica das mais profundas não estão aqui confinadas [...] Em poucas palavras, conhecimento e observação de grande finura sempre existiram

em toda parte, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas à astronomia da Babilônia e às demais faltavam – o que torna seu desenvolvimento mais assombroso – as bases matemáticas recebidas primeiramente dos gregos. A geometria hindu não tinha provas racionais, que foram outro produto do intelecto grego, criador também da mecânica e da física. As ciências naturais da Índia, embora de todo desenvolvidas sobre a observação, careciam de método de experimentação o que foi, longe de seus alvares na Antiguidade, um produto essencialmente do Renascimento, assim como o moderno laboratório. A medicina, especialmente na Índia, embora altamente desenvolvida quanto às técnicas empíricas, carecia de fundamentos biológicos e particularmente bioquímicos. Uma química racional tem estado ausente de todas as áreas da cultura que não a ocidental.

Conforme Habermas (2000), Weber demonstra como ocorreu na

Europa o processo de racionalização e fomento das esferas culturais de uma organização social, como as ciências empíricas, teorias morais, teorias jurídicas, artes, isto é, esferas culturais do desenvolvimento das sociedades modernas.

O que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da cultura ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das sociedades modernas. As novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação daqueles dois sistemas, funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins. (HABERMAS, 2000, p. 004).

A modernidade na obra de Weber está relacionada à constituição da cultura ocidental, europeia, a qual está dotada de ciência, mo-

ralidade e conhecimentos embasados em métodos sistemáticos, racionais e associados à ética capitalista.

Habermas (2000) e Marcondes (2007) assinalam que Hegel foi um dos primeiros filósofos a conceituar a modernidade, definindo-a em termos históricos, ou seja, refere-se a ela como sinônimo de novos tempos ou tempos modernos, significando ser a modernidade, em Hegel, um conceito de época.

Hegel é responsável por sistematizar a história da filosofia, sendo conhecido como o primeiro historiador da filosofia. Ele organiza e classifica em períodos nomeados: Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna, divisão ainda muito usual na contemporaneidade em várias áreas do conhecimento (MARCONDES, 2007; CHAUÍ, 1990).

O filósofo alemão organiza a filosofia em três períodos:

Primeiro período. Começa nos tempos de Tales, cerca do ano 600 a. C. e estende-se até ao apogeu da filosofia neoplatônica com Plotino, no século III d. C. e sua ulterior continuação e evolução por meio de Proclo, no século V, até a extinção de toda a filosofia. A filosofia neoplatônica

penetrou mais tarde no cristianismo, e muitas filosofias dentro do cristianismo não têm outra base além desta. Temos aqui um período de pouco mais ou menos mil anos, cujo fim coincide com as emigrações de povos e com a queda do Império Romano.

Segundo período. É o da Idade Média, o dos autores escolásticos. Historicamente merecem também ser mencionados os árabes e os judeus. Mas esta filosofia desenvolve-se principalmente dentro da Igreja cristã: período que abarca pouco mais de um milênio.

Terceiro período. A filosofia dos tempos modernos consolidou-se apenas ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, com Bacon, com Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no *Cogito, ergo sum*. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é, todavia algo de novo. (HEGEL, 2005, p. 393).

A divisão histórica do filósofo alemão compreende que a Idade Moderna é precedida por períodos preparatórios, logo a história universal se inicia na Idade Antiga, passando pela Idade Média e chegando aos novos tempos, isto é, aos tempos modernos.

A trajetória da filosofia que conhecemos, utilizamos e estamos lendo, nesse exato momento, reafirma uma série de complexos narrativos eurocêntricos. Esta dimensão histórica filosófica expande para outras áreas do pensamento como a educação, a sociologia, a geografia, a política entre outras.

No pensamento social vamos destacar Auguste Comte, pensador francês do século XIX, que contribuiu para a formação de uma nova ciência, as Ciências Sociais ou Sociologia. Em seus trabalhos estavam presentes as suas concepções de ciência e a formação do espírito científico, ou espírito positivo. O ideário do espírito positivo, isto é, científico, está expresso em suas obras *Curso de Filosofia Positiva* (1830) e *Discurso sobre o espírito positivo* (1844). Nas palavras de Comte:

De um lado, a grande crise inicial da positividade moderna só deixou essencialmente fora do movimento científico propriamente dito teo-

rias morais e sociais, largadas então a um isolamento irracional, sob a estéril dominação do espírito teológico-metafísico. Consiste, pois, em levá-las também, em nossos dias, ao estado positivo, a última prova do verdadeiro espírito filosófico, cuja extensão sucessiva a todos os outros fenômenos fundamentais já se encontrava suficientemente esboçada. Mas, de outro lado, essa última expansão da filosofia natural tendia espontaneamente a sistematizá-la logo, constituindo o único ponto de vista, científico ou lógico, que pode dominar o conjunto de nossas especulações reais, sempre necessariamente redutíveis ao aspecto humano, isto é, social, o único suscetível duma ativa universalidade. (COMTE, 1978, p. 65).

Para Comte, os aspectos humanos poderiam ser tratados como objetos importantes para a ciência moderna, poderiam ser mensuráveis, observáveis, além de ser possível a criação de leis gerais para a compreensão dos fatos sociais. Caberia apenas desenvolver uma

ciência rigorosa para essas complexidades de investigar a sociedade.

Do século XVIII ao XIX, então, travam-se debates sobre o caráter científico ao se estudar os seres humanos e os mais variados aspectos da humanidade. Entretanto, pretendemos destacar aqui como Comte compreendia a modernidade, já que viveu no momento de consolidação da ciência moderna. Ele busca adaptar os métodos, as experimentações e os usos da racionalidade instrumental, elencados como quesitos necessários para se conhecer a realidade.

Comte (1978) acreditava que a evolução de estágios míticos, pré-científicos e especulativos para o estágio científico ou positivo, caracterizado por ele como estágio definitivo da positividade racional da humanidade, é um movimento exclusivamente da Europa ocidental. Esclarece Comte que o:

[...] conjunto de nossa evolução mental, e, sobretudo o grande movimento realizado na Europa ocidental desde Descartes e Bacon, não deixa, pois, a partir de agora, outra saída possível a não ser constituir enfim, depois de tantos preâmbulos necessários, o estado ver-

dadeiramente normal da razão humana. (COMTE, 1978, p. 6).

Observamos que há uma convergência histórica entre Hegel, Comte, Weber e Habermas, uma vez que os trabalhos apresentam pilares históricos comuns, isto é, consideram que a consolidação da cultura e ciência da civilização moderna fora antecedida por eventos históricos cruciais e exclusivamente europeus para a construção desse designado “estado verdadeiramente normal da razão humana”.

norte do globo terrestre (sem desconsiderar a própria história eurocentrada da cartografia), com pretensões monolíticas de representação do mundo e das sociedades. É notório que as etapas históricas, os fenômenos culturais, o desenvolvimento do modo de produção capitalista, a evolução tecnológica e a constituição do Estado Moderno dentre outros fenômenos constituem o que somos hoje.

A pensadora Chauí (1990) destaca que o Renascimento é um período de transição, de conflitos intelectuais, confusões políticas, tensões entre Igreja e Estado, entre protestantes e católicos, humanistas ateus e humanistas cristãos, entre organizações feudais e cidades burguesas emergentes.

O movimento humanista ergue-se no Renascimento. Para Marcondes (2007, p.144), o humanismo:

rompe assim com a visão teocêntrica e com a concepção filosófico-teológico medieval, valorizando o interesse pelo homem considerado em si mesmo; por outro lado, significa também uma ruptura com a importância dada às ciências naturais após a redescoberta de Aristóteles ao final do séc. XII.

A visão teocêntrica é corroída pelo humanismo, pondo os seres humanos no centro, ou seja, os interesses do ser humano são prioridades que passam a arquitetar a sua autonomia, logo derrubando o monopólio do conhecimento que a igreja católica possuía.

O humanismo contou com auxílio de outro movimento religioso que surge de conflitos internos da Igreja, isto é, a reforma protestante, que adquiriu relevante papel nesse processo de rebeldia contra autoridade quase inquestionável da instituição católica, pois:

a reforma aparece neste momento como representante da defesa da liber-

dade individual e da consciência como lugar da certeza, sendo o indivíduo capaz pela sua luz natural de chegar à verdade (em questões religiosas) e contestar a autoridade institucional e o saber tradicional, posições que se generalizarão além do campo religioso e serão fundamentais no desenvolvimento do pensamento moderno, encontrando-se expressa um século depois em seu mais importante representante, René Descartes. (MARCONDES, 2007, p.153).

Segundo Marcondes (2007), apesar de ser um movimento religioso, a reforma forneceu as bases para a liberdade individual como ferramenta para se chegar à “verdade”. Veracidade essa que não precisa mais da legitimidade ou autorização do Vaticano, uma vez que a reforma fomentou o questionamento das estruturas institucionais imperiosas da Igreja Católica, autoridade essa que durou muitos séculos.

Outro movimento intelectual importante foi o Iluminismo, que contribuiu na produção do alicerce filosófico da modernidade, formando a filosofia moderna.

De acordo com Chauí (1990,

p.60), a filosofia moderna é:

aquele saber que se desenvolve na Europa durante o século XVII tendo como referencias principais o cartesianismo – isto é, a filosofia de René Descartes –, a ciência da natureza galilaica – isto é, a mecânica de Galileu Galilei –, a nova ideia do conhecimento como síntese entre observação, experimentação e razão teórica baconiana – isto é, a filosofia de Francis Bacon – e as elaborações acerca da origem e das formas da soberania política a partir das ideias de direito natural e direito civil hobbesianas – isto é, do filósofo Thomas Hobbes.

A filosofia moderna, então, consolida as concepções epistêmicas, antropológicas, políticas constituindo assim uma racionalidade condizente como os fenômenos dos “tempos modernos”.

O papel da ciência moderna é imprescindível, pois irá ultrapassar as acepções teológicas e especulativas da realidade, o método científico e os princípios reguladores, generalizantes e sistêmicos da ciência moderna levam

a humanidade ao “conhecimento verdadeiro” do real. Para Marcondes (2007), isso ocorreu, porque a ciência moderna:

surge quando se torna mais importante salvar os fenômenos e quando a observação, a experimentação e a verificação de hipóteses tornam-se critérios decisivos, suplantando o argumento metafísico. (MARCONDES, 2007, p.156).

Todos esses argumentos, ressaltados pelos filósofos e pelos cientistas dos tempos modernos, evidenciam que a modernidade é um fenômeno histórico e intelectual que surgiu na Europa ocidental, isto quer dizer, os fenômenos da modernidade são acontecimentos exclusivamente europeus, como ilustra Hegel (1997, p.309):

346 - Porque a história é a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, os graus de evolução são dados como princípios naturais imediatos e estes princípios, enquanto naturais, existem como uma pluralidade de termos exteriores de modo a cada

povo receber um. É a existência geográfica e antropológica do espírito.

347 - O povo que recebe tal princípio como seu princípio natural fica com a missão de aplicá-lo no decorrer do progresso e na consciência de si do espírito universal que se desenvolve. Tal povo é o povo que, na época correspondente, domina a história universal. Mas só uma vez pode ser o povo dominante (§ 346a), e em face do direito absoluto que lhe cabe como representante do grau atual do desenvolvimento do espírito do mundo, nenhum direito têm os outros povos que, tais como aqueles que já representaram uma época passada, nada são na história universal.

Segundo Hegel (1997), a história universal chega ao ápice com a Europa ocidental. A modernidade, na perspectiva de Hegel refere-se aos “tempos modernos”, como passagem para um novo período, cujo início histórico é o iluminismo.

Inferimos, então, que as caracterizações sobre a moderni-

dade, modernidade tardia ou pós-modernidade estão atreladas a fatores históricos exclusivamente da cultura europeia. Isto significa: o que aconteceu antes é considerado período preparatório para os “novos tempos” e o que ocorrer depois é resultado da expansão dessa cultura moderna europeia ocidental.

2.2 - A Modernidade Planetária

Oliveira (2016, p.52) explica que Dussel contrapõe-se a visão histórica hegeliana da modernidade de que a modernidade emerge do iluminismo. “A sua tese é de que 1492 é a data de nascimento da modernidade como um conceito”, porque “com o descobrimento da América, a Europa se confrontou com o outro e pode se definir como ‘um ego descobridor, conquistador, colonizador’”.

A conquista da América, em 12 de outubro de 1492, é para Dussel (1994) um fator constituinte da modernidade

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del "Descu-

brimiento", sino especialmente de la "Conquista" será esencial en la constitución del "ego" moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad "centro" y "fin" de la historia. (DUSSEL, 1994, p. 21).

Dussel (1994) critica a visão de modernidade intraeuropeia por ser eurocêntrica, isto é, centra nos grandes eventos históricos da Europa. Isto implica dizer que, o

desenvolvimento científico, a revolução industrial, a expansão capitalista, a implantação e a ampliação das colônias na América são consequências da modernidade europeia ocidental.

O Paradigma eurocêntrico, então, se configura por períodos históricos, entre os quais o Renascimento, o Iluminismo, a Reforma Protestante, que consolidaram o pensamento moderno tendo como centro geográfico e cultural a Europa, conforme figura 1, a seguir.

Figura 01- Paradigma Eurocêntrico



Fonte: Dussel (1994)

Dussel (1994, p. 20) explica que os europeus se autodenominaram como possuidores de um direito absoluto, o direito de poder, ser e ter.

Es la mejor definición no sólo de "eurocentrismo"

sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro, sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios.

Entretanto, por mais brilhante que seja a exposição dos teóricos eurocêntricos, considera que há nesses estudos uma lacuna epistêmica. É como se a Europa nada tivesse a aprender com os outros povos, pois, já dizia Hegel (1997, p. 309): “nenhum direito têm os outros povos que, tais como aqueles que já representaram uma época passada, nada são na história universal”.

Assim, Dussel destaca, em concordância com a rede Modernidade/Decolonialidade, que a concepção de modernidade está mergulhada na colonialidade, isto é, a história, a ciência, a filosofia, a linguagem, as normas e as religiões estão enraizadas nas culturas europeias como “centro do mundo”. Por isso, o processo de colonização necessita ser lido como fenômeno importante nas análises sobre a modernidade.

Conforme Quijano (2007, p. 93):

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los

planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América.

A colonialidade é essa matriz de poder / saber que invade as relações de caráter tanto macrosociais quanto microsociais e atua no cotidiano, bem como constrói ao longo dos séculos um imaginário social.

Nesta perspectiva, desde o “descobrimento” da América, a Europa vem se relacionado com outras culturas, mundos e pessoas como o “Outro que é o Mesmo”, pois esse outro é um objeto que pode ser controlado, é uma coisa manipulável, ou seja, o outro não é compreendido como outro, é concebido apenas como o “Mesmo”. O Eu (Eurocentrismo) interpela os povos ameríndios como uma “versão selvagem”, como um estágio “mítico da sociedade” ou como “uma pré-história” que necessita ser desenvolvida.

Nessa relação, entre Eu (Europa) e o Outro (América), é que ocorre a constituição das subjetividades, do colonizador como ser superior e do colonizado como ser inferior. A América é a “descoberta” para ser civilizada por “el ser europeo de la Cultura Oc-

cidental", pero "en-cubierta" en su Alteridad" (DUSSEL, 1994, p. 37).

O encobrimento da alteridade dos sujeitos que habitavam a América antes da conquista, isto é, os ameríndios (povos múltiplos e diversos), produz, para Dussel (1994), a constituição de imagens, representações negativas desses povos, o europeu caracterizava-os como bárbaros incultos e como bestas.

Explica Dussel que os espanhóis, lusitanos, franceses, holandeses, entre outros europeus, tinham a árdua missão civilizadora de retirar da "selvageria" as populações ameríndias. Da colônia ao mundo contemporâneo, os europeus e Estados Unidos (que entra cena séculos depois) são as grandes potências econômicas que nos "salvarão" da barbárie e do subdesenvolvimento. Destaca ainda que a Modernidade é justificativa de uma práxis colonizadora, irracional e violenta sobre os Outros, os "não modernos" (DUSSEL, 2005).

Dussel (1994), então, adverte que a acepção eurocêntrica da modernidade é um grande mito, cujo discurso é falaz e excludente, pois essa narrativa ideológica, histórica e filosófica tanto produz quanto legitima o encobrimento do "Outro".

O mito da Modernidade elucidada que:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).

2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.

3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a falácia desenvolvimentista).

4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).

5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de se-

rem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (por opor-se ao processo civilizador) que permite à Modernidade apresentar-se não apenas como inocente, mas como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas.

7. Por último, e pelo caráter civilizatório da Modernidade, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados. (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2005, p.29).

Desta forma, a práxis dominadora da Modernidade forjou na conquista, a subalternização política, epistêmica e ontológica dos povos ameríndios. A Colonialidade é a face oculta da modernidade. A chegada do homem europeu, branco, heterossexual, patriarcal, estabeleceu hierarquias no mundo do trabalho, na organização política, militar, étnica, sexual, es-

piritual, linguística e epistêmica (GROSFOGUEL, 2010).

A Modernidade eurocêntrica elaborou uma narrativa de “história universal”, uma cronologia geopolítica, diria Dussel (2005), que engendra uma sequência histórica ideológica, que parte da história da Ásia como pré-história europeia, passando pelo mundo Grego, Mundo Romano Pagão e Cristão, Mundo Cristão Medieval, chegando até ao Mundo Europeu Moderno. A partir do mundo moderno, são constituídas as periferias, sendo a primeira delas a América Latina.

Dussel (2007), então, desconstruiu essa história universal, afirmando que a história não parte da Europa, mas se inicia com sistemas Inter-regionais. Destaca que há quatro estágios destes sistemas: (a) Egípcio-mesopotâmico (desde o IV milênio a.C.); (b) Indo-europeu (desde o século XX a.C.); (c) Asiático-afro-mediterrâneo (desde o século IV a.C.); (d) Sistema-mundo. Ele explica, ainda, que, antes da conquista, antes da espoliação material e humana da Europa sobre a América, a Europa era apenas uma periferia do sistema inter-regional Asiático-Afro-Mediterrâneo, mais especificamente, o mundo Otomano-Mulçumano.

Assim, o sistema-mundo atual nasce com a conquista do con-

tinente americano, o “novo mundo”. A exploração dos corpos, das mentes, principalmente dos recursos materiais, proporciona um salto quantitativo e qualitativo para a Europa, que passa a rivalizar com as potências do sistema inter-regional Asiático-afro-mediterrâneo, o mundo otomano-mulçumano, Índia e China (DUSSEL, 1994, 2005, 2007).

Como explicita Dussel (2005, 2007), no sistema-mundo, a Europa ganha centralidade, o que não acontece pela “superioridade natural” interna da cultura europeia em relação às outras culturas, (também não se nega a importância dessa cultura para humanidade, mas o que se problematiza é esse discurso que naturaliza uma suposta superioridade), por dois motivos: o primeiro porque não há um purismo cultural, houve influências de outras culturas asiáticas, mediterrâneas entre outras, por mais que não assumam isso, e, segundo, o acúmulo de recursos extraídos das colônias ofereceu vantagens econômicas e militares aos europeus.

Por isso o paradigma planetário da modernidade, na visão de Dussel (2007, p.52), é estruturado:

a partir do horizonte mundial, concebe a modernidade como a cultura do centro do "sistema-

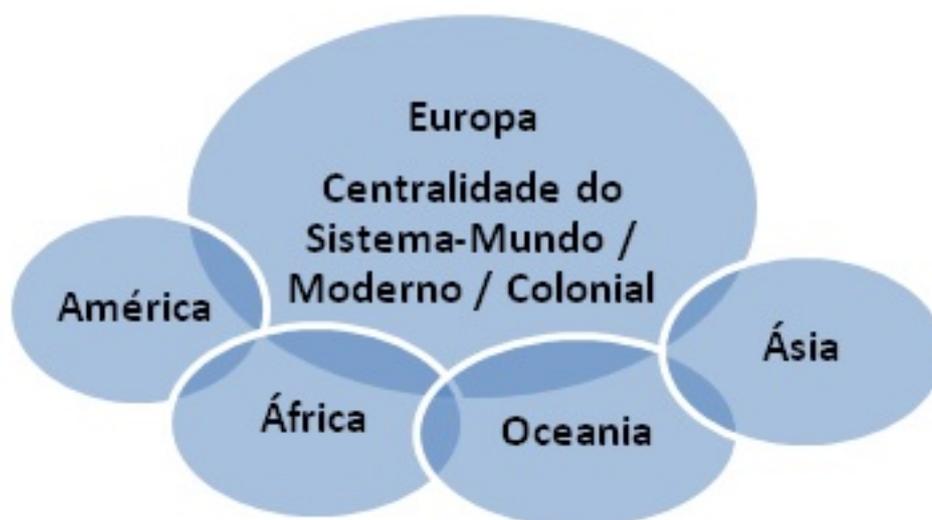
mundo”, do primeiro "sistema-mundo" pela incorporação da Ameríndia, e como resultado da questão da dita "centralidade". Quer dizer, a modernidade europeia não é um sistema independente autopoietico, auto-referente, mas é uma "parte" do "sistema-mundo": seu centro. A modernidade, então, é um fenômeno que vai se mundializando; começa pela constituição simultânea da Espanha com referência a sua "periferia" (a primeira de todas. propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). Simultaneamente, a Europa (com uma diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se transformando no "centro" (com um poder superhegemônico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França...) sobre uma "periferia" crescente (Ameríndia, Brasil e as costas africanas de escravos, Polônia, no século XVIII; afiançamento de América Latina, América do Norte, o Caribe,

as costas da África e da Ásia e a Europa oriental, no século XVII". o Império Otomano, Rússia, alguns reinos da Índia, Sudeste Asiático e primeira penetração na África continental, até à primeira metade do século XIX). Então a modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do "sistema" com "centro e periferia", Esta simples hipótese muda absolutamente o conceito de modernidade, sua origem, desenvolvimento e sua atual crise; e, por isso, também o conteúdo da modernidade tardia ou pós-modernidade.

Para Restrepo e Rojas (2010), o "sistema-mundo moderno" implica em dizer que as sociedades estão organizadas e estruturadas por processos de escala mundial. Essas estruturas moldam as relações entre as sociedades e essas relações acontecem entre centros e periferias. Neste sentido, a Modernidade é a cultura que está no centro do sistema-mundo, ou seja, a cultura que está conduzindo as relações entre centro e periferia.

Como demonstra a figura abaixo, às outras regiões são geridas pelas concepções modernas eurocentradas. Sem desconsiderar a complexidade e as tensões estabelecidas nessa centralidade (é uma hegemonia, contudo não significa que há passividade unânime, a imposição é constituída por conflitos e hierarquizações).

Figura 02 - Paradigma Planetário



Fonte: Dussel (1994)

Dussel (2007) alerta que a conquista e integração da América produz a centralidade e a autoridade europeia, ou seja, a modernidade é produto desse acontecimento histórico e não origem.

A “gestão” da centralidade do “sistema-mundo” permitirá que a Europa se transforme em algo como a “consciência reflexiva” (a filosofia moderna) da história mundial; e muitos valores, invenções, descobertas, tecnologias, instituições políticas, etc., que atribui a si mesma como sua produção exclusiva. (DUSSEL, 2007, p. 52).

É importante enfatizar que, de acordo com Dussel (2007), existem dois processos na constituição da modernidade. A primeira modernidade é hispânica, humanista, renascentista, e incluímos também, como complementar, a modernidade lusitana; a segunda corresponde a do centro da Europa, que inicia com Holanda, depois se expande para França, Inglaterra e Alemanha. É relevante sublinhar que a segunda é fruto da primeira. Dussel (2005, p.28) expressa que:

o *ego cogito* moderno foi

antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira, Vontade-de-poder moderna) sobre o índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do *ego* moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca, etc., em especial por suas armas de ferro presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como *trampolim* para tirar uma vantagem comparativa determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina.

É proeminente ressaltar o lado obscuro da modernidade, que é

o nascimento da Colonialidade junto com a modernidade, cujo projeto moderno, com retórica salvacionista, esconde a sua face subalternizadora, injusta e violenta (DUSSEL, 1994; RESTREPO E ROJAS, 2010).

A crítica à modernidade, seja à primeira ou à segunda, é uma crítica à práxis da racionalidade violenta. É preciso ficar claro, que não se pode reduzir a modernidade apenas aos males, aos infortúnios. Existem positivities, porém nosso objetivo aqui é problematizar a violência ontológica, epistêmica e política da modernidade eurocêntrica.

É importante destacar que tanto o coletivo decolonial quanto Dussel (1994, 2007) não negam os aspectos criativos do pensamento moderno, mas com base na irracionalidade da violência do mito é que afirmam a razão do outro como pressuposto da mundialidade transmoderna.

No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la "razón del Otro" hacia una mundialidad Transmoderna. (DUSSEL, 1994, p.22).

Ainda de acordo com Dussel (2005) e a coletividade de argumentação Modernidade/Colonialidade, para superar os processos desumanizantes modernos, é necessário negar o mito da modernidade e a violência sacrificadora, afirmando a Alteridade do Outro, as Alteridades dos oprimidos, das vítimas do Sistema-Mundo/Moderno/Colonial/Capitalista.

3 - O projeto de transmodernidade

O movimento Decolonial nos faz repensar os processos de produção de conhecimentos, as relações de saberes, os modelos educacionais, os processos educativos, as indagações filosóficas dentre outros campos da vida humana, no contexto latino-americano, apontando para a necessidade de superar a Modernidade/Colonialidade e decolonizar nossa história e nosso presente. Encoraja-nos a assumir um projeto Transmoderno.

Dussel (2001, 2007) esclarece o conceito de transmodernidade, distinguindo-o das concepções eurocêntricas de modernidade e pós-modernidade.

Hablar de "Post"-modernidad es indicar que hay un

proceso que surge "desde-dentro" de la Modernidad, y significa un estado de crisis actual en el horizonte de la globalización. Hablar en cambio de "Trans"-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará "desde-fuera" de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva exterioridad a la Modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados "fuera" de dicha Modernidad. Para ello habrá que superar una interpretación que supone todavía un "segundo" y muy sutil eurocentrismo, pasando a una interpretación no-eurocéntrica de la historia del sistema mundial, sólo hegemónico por Europa

por algo más de 200 años – y no 500 –, por lo que el hecho de que otras culturas hasta ahora despreciadas, no valorizadas, estén emergiendo desde un "más-allá" del horizonte de la Modernidad europea no es un mero milagro de su surgimiento desde la nada, sino el retorno a ser los actores que ya lo han sido en esa historia en otras épocas recientes. Aunque la cultura occidental se globaliza – en un cierto nivel técnico, económico, político, militar – no agota por ello otros momentos de enorme creatividad en esos mismos niveles que afirman desde su "Exterioridad" otras culturas vivientes, resistentes, crecientes. (DUSSEL, 2001, p.390-391).

Nesta perspectiva, o projeto da transmodernidade não se constitui apenas uma guinada terminológica, constitui um giro epistemológico que emerge desde as vítimas da modernidade, desde os subalternos.

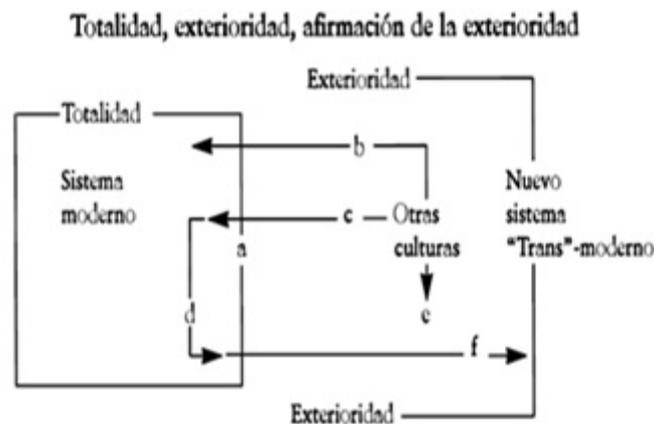
Para Grosfoguel (2010, p.482), o filósofo Enrique Dussel propõe:

que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partem das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo mundo [...] a transmodernidade seria equivalente à ‘diversalidade enquanto projeto universal’, que é resultado do “pensamento crítico de fronteira” enquanto intervenção epistêmica dos diversos subalternos.

A Transmodernidade é um projeto de sociedade ético-político, utópico, que eclode da fronteira, isto é, dos espaços-tempo que não foram totalmente violentados, destruídos ou desfigurados pela Modernidade Eurocêntrica. Consiste em um projeto planetário que se fundamenta no diálogo e na solidariedade das populações oprimidas, da América latina, da Ásia, da África, da Oceania e da Europa.

Por meio do esquema (Figura 3) a seguir, Dussel explica a afirmação da exterioridade, que possibilita a construção da transmodernidade.

Figura 03 - Esquema de Afirmação da Exterioridade de acordo com Enrique Dussel



Fonte: Dussel (2001)

O Esquema da Figura 03 representa: a) “Pós-Modernidade” (é o limite da Modernidade e da Totalidade); b) Inclusão do Outro no mesmo (no sistema antigo); c) Interpelação inovadora frente à Modernidade; d) Subsunção do po-

sitivo da modernidade; e) Afirmação do Outro em sua Exterioridade; f) Construção da “Trans”-modernidade inovadora (como síntese de c+d+e).

Assim, a construção de epistemologias, saberes e práticas

educativas, de subjetividades e indagações filosóficas, em uma perspectiva transmoderna, significa pensar e fazer a partir da exterioridade, ou seja, cultivar práxis que vão além da totalidade opressora eurocêntrica e “estadunidocêntrica” de produzir conhecimento, de promover ciência, de fazer filosofia, de elaborar pedagogias, criar e recriar saberes e possibilitar a emergência de outras subjetividades.

Considerações Finais

Neste artigo o debate centra-se no tema da modernidade, que envolve duas concepções que se contrapõem em termos de períodos históricos e de argumentações em termos filosóficos e políticos.

A visão intraeuropeia é criticada por Dussel e intelectuais da rede Modernidade/Colonialidade pelo eurocentrismo, que coloca a Europa como centro da cultura mundial em função de seu caráter civilizatório, e pelo discurso excludente e irracional de violência construído pelo mito da modernidade, que nega as demais culturas, criando uma linha abissal en-

tre as populações do Norte e as do Sul. Estas na situação de periféricas.

O filósofo Enrique Dussel é uma das principais referências no debate sobre a modernidade, porque desconstrói o discurso histórico hegeliano do nascimento da modernidade no período do iluminismo e defende a tese de que a modernidade surge, no período do descobrimento da América, no processo de colonização europeia, no qual o outro é negado em seus saberes e cultura, sendo construído um discurso de superioridade de uns (homem branco, cristão e com posses financeiras) e inferioridade de outros, pessoas vinculadas a outras culturas, costumes, gênero, raça e religiões.

A visão moderna eurocêntrica, então, mantém a lógica do pensamento colonial enquanto a concepção moderna planetária busca desconstruir criticamente a mentalidade colonial, deslocando o olhar para o outro negado e excluído, trazendo para debate o discurso ético da diferença e da alteridade, sendo, portanto, engajado ética e politicamente com as classes e culturas historicamente negadas.

Referências

- CHAUÍ, Marilena. Filosofia Moderna. In: OLIVEIRA, Armando *et al.* *Primeira filosofia: aspectos da história da filosofia*. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva / Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DUSSEL, Enrique. 1492 - *El encubrimiento del Otro Hacia El origen del "mito de La Modernidad"*. Conferencias de Frankfurt, Outubro 1992. Colección Academia. La Paz: Plural Editores – Faculdade de Humanidades y Ciencias de La Educación – UMSA, 1994.
- _____. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- _____. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- _____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas*. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.
- _____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brower, 2001.
- ESCOBAR, Arturo. "Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano". *Revista Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N1, p. 51-86, 2003. Disponível em: www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf. Acesso em: 05.06.2019.
- GROFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Nova Cultura, 2005.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2.ed.rev.ampl. - Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Epistemologia e Educação: bases conceituais e racionalidades científicas e históricas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROFOGUEL Ramón (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia - Popayán: Universidad del Cuenca, 2010.
- WEBER, Max. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 7.ed. São Paulo: Pioneira, 1992.

Recebido: 03/09/2019

Aprovado: 13/01/2019

Publicado: 26/01/2020

