

# RUPTURA, DEMARCAÇÃO E POLÍTICA: O OUTRO COMO O LIMITE IRRACIONAL DA CIÊNCIA OCIDENTAL

*Jonathas Ribeiro de Almeida<sup>1</sup>*

*Lucas Lipka Pedron<sup>2</sup>*

## **Resumo**

O presente trabalho desenvolve uma crítica ao modelo epistêmico europeu, nas suas pretensões universais e hegemônicas, partindo da problemática que se apresenta a partir da construção do pensamento científico ocidental na redução do mundo, da natureza e do humano aos caracteres compreensíveis pela razão. Tal processo reducionista da razão estabelece dois problemas que abordamos em nosso texto; por um lado, através negação e silenciamento de outros modelos epistemológicos, a razão europeia ocidental busca afirmar-se como modo único de conhecimento; por outro, na realização do projeto racional ocidental, a razão é instrumentalizada nos fins propostos da dominação econômica da sociedade. Para perfazer tal crítica, partiremos da concepção de ciência de Gastón Bachelard, e nos dirigiremos a crítica lukasciana à razão instrumental burguesa; a partir da necessidade da irracionalidade, tal qual colocada na crítica lukasciana, nos voltamos ao pensamento de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers para uma análise da destruição do outro no modelo epistemológico único, universal e hegemônico da ciência ocidental. Por fim, faremos uma contraposição entre os conceitos de ruptura, de Bachelard, e de demarcação de Stengers, averiguando os limites da alteridade e diversidade no modelo epistemológico ocidental.

1 Bacharel e Licenciado em Filosofia (UFPR); e Gestão Pública (UFPR). SEJUF-PR. E-mail: jhondeal@gmail.com

2 Bacharel e Licenciado em Filosofia (UFPR); Mestre em Filosofia (UFPR-CAPES/DS). Doutorando em Filosofia (UFPR-CAPES/DS) e-mail: llpedron1212@gmail.com

**Palavras-chave:** Filosofia da Ciência, irracionalismo, racionalidade, demarcação, ruptura

## **RUPTURE, DEMARCATION AND POLITICS: THE OTHER AS THE IRRATIONAL LIMIT OF WESTERN SCIENCE**

### **Abstract**

The present work develops a critique of the European epistemic model, in its universal and hegemonic pretensions, starting from the problematic that it presents from the construction of Western scientific thought in the reduction of the world, nature and human beings to characters understandable by reason. Such a reductionist process of reason to two problems that we address in our text; on the one hand, through the denial and silencing of other epistemological models, Western European reason seeks to assert itself as the only way of knowing; on the other hand, in the realization of the Western rational project, reason is instrumentalized in the proposed ends of the economic domination of society. For this critique, we will start from the conception of science of Gastón Bachelard, and will address the Lukastian critique to the bourgeois instrumental reason; from the need of the irrationality, as placed in Lukascian criticism, we turn to the thought of Ilya Prigogine and Isabelle Stengers for an analysis of the destruction of the other in the unique, universal and hegemonic epistemological model of Western science. Finally, we will make a contrast between Bachelard's concepts of rupture and Stengers' demarcation, investigating the limits of otherness and diversity in the Western epistemological model.

**Keywords:** Philosophy of Science, irrationalism, rationality, demarcation, rupture

### **O problema da razão universal**

O período histórico em que vivemos é marcado por disputas de narrativas, conceitos, referências. Época em que o negacionismo, pautado pela desinformação sistêmica ou pela informação seletiva com fins de desinformação, vêm criando obstáculos à própria racionalidade. Mas onde imaginamos encontrar uma irracionalidade na construção de conceitos absurdos, tais como no *terraplanismo* e no movimento antivacina, na realidade não há nada de irracional. O negacionismo não se trata de uma virada epistemológica para a afirmação dos elementos das coisas que escapam (ou se colocam como limite) para o cálculo da razão. O irracional é o limite intransponível da racionalidade; não se trata nesses movimentos de lidar com esse limite, mas antes, consolidar

narrativas forjadas em uma (pseudo) racionalidade, que opera com os mesmos pressupostos da epistemologia da razão europeia/ocidental, pois também silencia outros discursos e epistemologias.

Junto a mecanismos tecnológicos de desinformação em massa, forma-se um aparato ideológico de alienação e subversão da realidade, que passa a ser negada em seus elementos mais evidentes. O negacionismo do presente, constituído nas bases da racionalidade moderna (para antecipar a crítica lukasciana), tornou-se o grande inimigo da episteme hegemônica. Combater este negacionismo e obscurantismo passa por compreender que são necessárias novas formulações epistemológicas que contemplem saberes múltiplos em detrimento a uma ciência única – a epistemologia da razão ocidental eurocentrada, concebida sempre como universal, homogênea e objetiva (um monstro devorador de epistemologias outras). O problema que apontamos, então, se coloca a partir do silenciamento e negação dos conhecimentos de povos autóctones na produção científica (ou, quando reconhecidos, deslocados da ontologia própria de tais povos), por um lado; e a partir da negação dessa ciência construída como conhecimento universal, nas bases da sua própria racionalidade homogeneizadora, que também silencia essas outras epistemologias, por outro. E acrescentamos: por mais que não se possa afirmar que a ciência é um todo homogêneo, o ponto de análise é que o seu projeto, como projeto de racionalização do mundo, de redução do mundo aos caracteres da razão, é. E é esse projeto de homogeneização, que apaga a presença do outro (ou, mais precisamente aqui, de outras epistemologias) do mundo que se aponta como objeto de nossa crítica.

No entanto, uma coisa se faz mister nesse processo; tal crítica a racionalidade científica deve ser demarcada para nos afastarmos justamente do negacionismo e obscurantismo. Nosso intento não é negar a ciência, sua importância e relevância; mas antes mostrar esses elementos da ciência a partir dos seus limites, e do diálogo não hierárquico com outros modos de conhecimento. Assim, partimos da investigação sobre o método racional e a epistemologia que constituem o paradigma científico vigente; eles têm sua demarcação territorial inicialmente na Europa, a partir do século XVI, estendendo-se através das grandes navegações a todos os continentes, até sua completa hegemonia global – como modo de produção e legitimação de conhecimentos. A revolução científica do século XVI apresenta características nítidas, como uma hierarquização dos conhecimentos, a criação de métodos científicos-rationais, que posteriormente estabelecerá uma ligação estreita com os interesses econômicos dominantes (mais uma vez antecipando a crítica lukasciana)<sup>3</sup>. O aparecimento e a consolidação dessa ciência,

3 Muito embora Lukács criticará tal ponto a partir da Razão como elemento intrínseco do que chama de forma mercadoria, trata-se, em um primeiro nível, da constatação de Engels e Marx em *Ideologia Alemã* (1845-1846) de que a filosofia (e a ciência) não se desenvolvem logicamente independentes das condições materiais dos humanos que as criam e desenvolvem: "A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida

juntamente com a revolução industrial que a seguiu, levaram a uma mudança indelével no mundo, criando uma relação indissociável e crescente entre o homem e o desenvolvimento científico, em contraponto à dominação da natureza. A mudança foi tão grande em relação a toda a história anterior da humanidade que é válido afirmar que as revoluções científica e industrial constituem um dos processos históricos mais importantes da humanidade. Este fenômeno tem tamanha amplitude que diferencia profundamente a época contemporânea de todas as épocas anteriores. Paralelamente, as formas de dominação social e econômica cresceram e são hoje muito mais fortes e universais do que foram no passado.

Para perfazer o caminho que até o ponto nevrálgico da crítica, começamos pelas análises das perspectivas conceituais sobre a produção do conhecimento científico e sobre o desenvolvimento do método ao longo da modernidade. Estabeleceremos o diálogo entre autores cujo arcabouço teórico-conceitual não é pré-estabelecido em seu texto; mas cujo elementos de diálogo se contrapõe a partir da exposição dos objetos de suas pesquisas: a ciência (enquanto método e epistemologia) e os conhecimentos científicos (sua produção, legitimidade e validade).

Elencamos como referencial de análise teórica sobre o conceito de ciência Gaston Bachelard (1978) e suas análises sobre o desenvolvimento da ciência moderna, seus obstáculos e rupturas epistemológicas para estabelecer o que estamos chamando de ciência, método científico, epistemologia. No entanto, na análise bachelardiana estabelecemos um limite para pensar o desenvolvimento da filosofia da ciência: ela carece do substrato histórico-material que mostra o desenvolvimento da ciência em relação as necessidades da sociedade. E para perfazer a relação entre ciência e sociedade, pensando o desenvolvimento da epistemologia europeia/ocidental a partir das relações sociais, políticas e econômicas do território europeu, veremos as críticas de Georg Lukács (2012, 2015) à racionalidade burguesa, e como tal princípio de ordenamento do mundo opera em conjunto com um projeto econômico-político: a

real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94). E ainda, como comentará Raymond Williams (2011) "o domínio da atividade econômica sobre todas as demais formas da atividade humana, o domínio de seus valores sobre todos os outros valores, recebia uma explicação histórica precisa: a de que esse domínio, essa deformação, era a característica da sociedade capitalista, e que, na organização do capitalismo moderno, esse domínio – como se pode observar – estava aumentando, de modo que a reificação, essa falsa objetividade, estava penetrando inteiramente em todos os outros tipos de vida e de consciência" (WILLIAMS, 2011, p. 29). E ao penetrar outros tipos de vida e consciência, e toda manifestação vital subjacente a esses modos de vida, a forma mercadoria os reorganiza a sua imagem e semelhança. Esse princípio reorganizador da forma mercadoria que Lukács chamará de razão, a possibilidade de cálculo de tudo e de todos.

Muito embora Marx, Engels, Lukács e Williams pensaram nas questões da religião, do direito, da filosofia e da cultura, a ciência, como epistemologia, como modo de produção e disseminação de conhecimentos humano, também tem o mesmo início, na atividade material real, e passa pelas mesmas transformações. Nesse sentido, cabe adiantar, que a divisão da ciência por áreas e especificidades, por mais que necessária internamente para demarcar objetos e nuances metodológicas, já é parte do problema apontado por Lukács: a racionalização e parcialização dos elementos constitutivos da vida humana.

ciência, para o autor, é o desenvolvimento da dominação ideológica-hegemônica da sociedade, segundo os princípios de ordenamento do mundo que o sistema econômico exige. A crítica lukacsiana não tem como alvo Bachelard; no entanto, seu alvo são princípios epistemológicos e a racionalidade que Bachelard descreve no desenvolvimento da sua análise. A essa racionalidade burguesa (europeia, ocidental) Lukács contraporá os elementos irracionais da vida, que se colocam como o limite da razão, dos sistemas filosóficos, da ciência; e é a maneira como a razão (e os demais) lidam com esse limite irracional, pelo processo de aniquilação e absorção, que nos permite pensar formas de ruptura com o elemento homogeneizador da razão.

Em concomitante a crítica lukacsiana, analisaremos as críticas desenvolvidas por Isabelle Stengers (2002, 2017) sobre o conceito científico, seu método e seu caráter hegemônico. A autora nos fornece os conceitos para pensar a dimensão abarcada pelo conceito científico do que é ou não é Ciência, sua delimitação epistemológica e territorial e, portanto, suas divergências. Num estágio final, retomamos o conceito de ruptura de Bachelard, sob a luz do conceito de demarcação de Stengers, para mostrar as insuficiências e o caráter elitista de uma conceituação epistemológica hierárquica, avançando para pensar como é possível o diálogo a outros modos de conhecimentos, como são possíveis epistemologias outras.

*“É preciso forçar a natureza a ir tão longe quanto  
o nosso espírito” (BACHELARD, 1978, p. 21)*

No percurso da história hegemônica da ciência, diferentes lentes foram utilizadas para compreender a natureza e construir conhecimentos. Esta construção se estabeleceu de forma peculiar nos diferentes contextos históricos e comunidades científicas de cada época, sendo caracterizada por métodos distintos de se fazer ciência, os quais se tornaram valiosas formas de legitimação da produção do conhecimento.

A Idade Moderna, em sua racionalidade própria, trouxe a ideia de uma ciência fundamentada por método<sup>4</sup>. E os métodos científicos foram formas bem-sucedidas no *telos* da modernidade, em que o homem pôde superar seus limites e transformar a sua relação com a natureza. A extinção de doenças e o controle de epidemias, a conquista do espaço (tanto do novo mundo, quanto do sideral), a decodificação genética, dentre outras tantas inovações produzidas, têm seus fundamentos na produção de conhecimentos científicos, que, por sua vez, foram desenvolvidas a partir da concepção fundamentada no método racional.

Pensando a complexa e enredada história do desenvolvimento do método racional científico, Gaston Bachelard, procura desenvolver nas obras *Filosofia do Novo Espírito Científico* (1934) e *A Filosofia do Não* (1940),

4 Conjunto de regras para a obtenção do conhecimento durante a investigação científica; pelas etapas seguidas se cria um padrão no desenvolvimento da pesquisa; formulação teórica para o fenômeno observado; a teoria científica é fiável quando a correta aplicação do método pode ser repetida indefinidamente conferindo confiabilidade aos resultados.

as questões referentes à filosofia da ciência presentes na metodologia e na metafísica no pensamento de Newton até Dirac, e tantos outros filósofos e cientistas; sua história da ciência é a história da constituição da ciência moderna. Para Bachelard, os cientistas não procuram esclarecer seus problemas a partir da reflexão metafísica, mas de uma reflexão que é própria da ciência, de sua própria metodologia para o estabelecimento de uma base mais “particularmente rica de conhecimentos bem adquiridos, de conhecimentos bem articulados” (BACHELARD, 1978, p. 9). Deste modo, os fenômenos explicados pela racionalidade não negam a finalidade científica, não se tornam menos fenômenos, mas fenômenos mais ricos porque são também aferidos pela razão. Dessa necessidade de comprovação empírica, os cientistas desconsideram uma reflexão metafísica que esteja além do domínio empírico.

Bachelard começa sua argumentação contrapondo duas grandes linhas, a empirista de Bacon e a racionalista de Descartes. Critica o método cartesiano por considerá-lo não conclusivo, em termos de método científico. Entre os dois, a escolha é por Bacon, porém não como solução, mas caminho para um método científico mais racional. Este momento antecede aquele em que serão determinados limites entre Filosofia e Ciência. Entre Bacon e Descartes têm-se as direções distintas, mas não os limites, somente estabelecidos a partir de Newton. Isto posto, haverá de voltar-se à relação sujeito/objeto através de todo um trabalho que envolve o acréscimo do filtro psicanalítico ao inconsciente<sup>5</sup>, a vigilância racional em relação à consciência. Deste modo, almeja identificar tanto o método, como o perfil daquele que exerce a atividade científica, fundamentado no estudo da relação entre sujeito e objeto: de que o ato de vigilância se refere ao sujeito para buscar identificar o objeto num quadro de menor interferência possível.

Retomando, então, a argumentação bachelardiana, ele vê em como um dos maiores exemplos de um método racional é o desenvolvido por Isaac Newton (1642-1727), que ao publicar o seu livro *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), foi responsável pela grande síntese mecanicista. Este livro tornou-se numa espécie de Bíblia da ciência moderna. Em sua obra, Newton completou o que restava por fazer aos seus antecessores e unificou as descobertas anteriores sob uma única teoria que serviria de explicação a todos os fenômenos físicos, quer ocorressem na Terra ou nos céus. Sua teoria, que tem como princípio fundamental a lei da gravitação universal, explicaria todos os fenômenos naturais dos quais poderiam – recorrendo do cálculo matemático ao cálculo infinitesimal –, deste princípio, ser derivados.

O sistema filosófico, para Bachelard, tem sua eficácia na faculdade do conhecimento pelo plano espiritual. Ele se movimenta desta forma; e perder esta faculdade é como perder certa identidade que lhe é própria. Esta “finalidade íntima” (BACHELARD, 1978, p. 7), de

5 As análises psicanalíticas de Bachelard não serão objetos deste trabalho, pois fogem do escopo pretendido, na medida em que buscamos identificar o caráter demarcacionista e territorial na disputa do conceito científico.

conseguir transcender a experiência quando procura o essencial e universal, é o que dá sentido a um sistema filosófico; acima de tudo, porque o filósofo é aquele que toma consciência da unidade do pensamento. É nesta síntese que o filósofo coloca o problema geral do conhecimento: “O filósofo pede apenas à ciência exemplos para provar a atividade harmoniosa das funções espirituais, mas pensa ter sem a ciência, antes da ciência, o poder de analisar esta atividade harmoniosa” (BACHELARD, 1978, p. 9).

Segundo Bachelard, se pretendermos misturar ciência e filosofia – os experimentos científicos com as reflexões filosóficas – precisamos aplicar uma “filosofia necessariamente finalista e fechada a um pensamento científico aberto” (BACHELARD, 1976, p. 8). Quando o filósofo se propõe a fazer uma “filosofia da ciência”, pensa em limitar-se unicamente aos princípios das ciências. Por um lado, ele precisa transcender a experiência para contemplar esses princípios, almejando articular o princípio das ciências com o princípio de um pensamento puro, preocupando-se com os temas mais gerais. Ele busca manter a sua reflexão do mundo empírico, sempre pronto a relativizar, transformar hipóteses em suposições e axiomas metafísicos em verdades práticas. Por outro lado, a ciência, empírica e factual, recolhe-se a um aspecto mais particular, limita-se a permanecer em seu mundo empírico.

Em contrapartida, vale ressaltar que os métodos e concepções científicas que permearam a filosofia da ciência, apesar de provocarem mudanças no *ethos científico*, muitas vezes criam barreiras e rupturas que geram obstáculos epistemológicos. O objetivo de Bachelard está associado à temática da obra que busca identificar os obstáculos ao conhecimento científico. Porém, não se limita à especulação e reflexão, ele busca concentrar-se na transição do período que ele chama de pré-científico para o científico. Tentando, assim, delimitar num plano mais geral e com a maior precisão possível as fronteiras entre a filosofia e ciência; o que, por seu lado, implicará a delimitação da relação sujeito e objeto, essencial para construção do conhecimento ocidental. De modo que, ao final, o autor pretende reunir os elementos gerais de uma doutrina do conhecimento do objeto (BACHELARD, 1978, p. 293).

### **A racionalização dos pormenores da vida, segundo Georg Lukács**

Várias concepções se formaram ao longo da história da ciência sobre o processo de construção de conhecimentos, isto é, de modelos epistemológicos e métodos de pesquisa. Nesse percurso, apesar de a Ciência receber influências filosóficas que datam desde a Antiguidade, é a partir do século XVI, em um período regido por acontecimentos como a ruptura hegemônica religiosa e a quebra do modelo geocêntrico, que

se instalaram os valores filosóficos<sup>6</sup> que por mais tempo influenciaram a produção de conhecimento científico. Nesse período histórico (séculos XVI – XVIII) com a queda da ordem feudal representada pelo fim do Absolutismo, há a emergência e consolidação de uma nova ordem social, cujo projeto é se tornar universal: a sociedade capitalista. Diante desse novo cenário histórico, a ciência marcada por valores como a quantificação e os testes empíricos, recebe uma forma de legitimação de verdades.

A classe burguesa em ascensão inicia um processo de valorização da ciência, outorgando-lhe a incumbência de construir novas formas de compreensão e dominação da natureza<sup>7</sup>. Essa relação intrínseca entre o desenvolvimento da razão e o desenvolvimento capitalista é descrita por Lukács em *Reificação e Consciência do Proletariado* (LUKÁCS, 2012, p. 193-411), ensaio de *História e Consciência de Classe* (1923). Para Lukács, o desenvolvimento da *forma mercadoria* é o desenvolvimento da sociedade moderna; isto ocorre pois, pela pretensão universal e universalizante, a forma mercadoria (ou mercantil) precisa remodelar a sociedade a sua imagem e semelhança. A ideia central de Lukács é que pela necessidade de domínio econômico, a forma mercantil precisa reestruturar toda a sociedade a sua imagem: a imagem de uma racionalidade precisa e exata. Tal domínio social transforma a razão em puro cálculo, e racionaliza toda a vida para que se torne “calculável”<sup>8</sup>.

6 Universalização, parcialização, calculabilidade, falsa-objetividade, tal como apontado ao longo do desenvolvimento do ensaio *Reificação e Consciência do Proletariado* de Lukács (2012) e que desenvolveremos na sequência.

7 Interessante aqui acompanhar a história do conceito de natureza, tal como exposto por Raymond Williams em seu ensaio *Ideias sobre a natureza* (2011, p. 89-114). Williams mostra como o conceito de natureza muda ao longo do desenvolvimento das forças produtivas, na literatura, na filosofia e no ideário das classes dominantes e dominadas. Em particular, a partir do século XIX, a natureza passa a significar algo distinto do humano: “A natureza estava onde a indústria não estava, e então, naquele sentido real mas limitado, tinha muito pouco a dizer sobre os procedimentos na natureza que estavam ocorrendo alhures. [...] veio o sentido da natureza como refúgio, refúgio do homem; o lugar da cura, do conforto, do recolhimento. À medida que a exploração da natureza continuava em ampla escala, e sobretudo nos novos processos extrativos e industriais, as pessoas que conseguiam maior lucro voltaram-se (e foram bastante engenhosas) para uma natureza ainda virgem, para terras compradas e refúgios rurais. Desde então, passou a existir essa ambiguidade na defesa do que é chamado de natureza e das ideias associadas de conservação, em seu sentido fraco, e de reserva natural. [...] Estabelecidos em posições de poder no próprio processo que cria a desordem, eles trocam as suas roupas nos finais de semana ou quando podem ir ao campo; participam de apelos e campanhas para manter verde e intocado um último pedaço da Inglaterra; e voltam-se espiritualmente refeitos para investir na fumaça e na destruição. [...] Quando a natureza é separada das atividades humanas, ela deixa mesmo de ser natureza, em qualquer sentido pleno e efetivo” (WILLIAMS, 2011, p. 107-108). Interessante notar como tal incumbência inevitavelmente se transforma em formas de consumo e destruição da natureza, pois, afinal, como elencado em Bachelard, trata-se de levar a natureza até o espírito do homem ocidental, em seu telos nihilista, como apontado por Lévi-Strauss nos parágrafos finais de *Tristes Trópicos* (1996). Frente a constatação da falência do projeto da modernidade, e da emergência do Antropoceno como nova era geológica, ele questiona: “De que serve agir se o pensamento que guia a ação conduz à descoberta da ausência de sentido?” (LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996, p. 390-391). A crise da razão ocidental se apresenta, nas linhas de Lévi-Strauss, a ciência, a filosofia, a tecnologia não podem dar uma resposta satisfatória, visto que, conforme constatado, conduzem ao vazio.

8 Max Weber foi certamente uma influência marcante para Lukács; mais do que intelectual, sua relação de amizade era extremamente próxima, como mostra Mészáros em *O conceito de*

É a racionalização, a parcialização, a atomização da vida em seus pormenores, que reconfigura as manifestações vitais. A racionalização se estende sobre todas as manifestações da vida em sociedade: a política, a cultura, a religião, a própria forma de conhecer o mundo. Ela opera com a seguinte ordem: reduzir tudo ao mero cálculo previsível; tudo é reduzido à possibilidade de cálculo. O que não é redutível, aquilo que não é calculável, aquilo que a razão não consegue dar conta, isso é destruído, esquecido, eliminado. Tudo é reduzido à razão, e o irracional é sistematicamente abolido das diversas esferas da vida.

A razão se torna uma forma, externa e estranha, e opera como princípio de alienação dos sujeitos. E como forma, a razão é, para a sociedade em geral, o princípio sem o qual a forma mercantil não se estabelece como forma universal. A universalização da forma mercantil advém da razão como forma universal. A pretensão universal das ciências não é senão a realização da razão como mediador último da verdade; verdade forjada, em última instância, com as cinzas dos vencidos na luta de classes, para a construção de um padrão universal de conformação da vida humana e não humana. Uma forma universal que condiciona e espelha tudo a si mesma, a partir do princípio de ordenação racional do mundo: a mercadoria.

Ao pensar a ciência como mercadoria, tende-se a focar na ideia de venda e financiamento das pesquisas; mas em Lukács o problema é mais contundente: não se trata do processo de venda de mercadorias, mas do de produção. Pensar na mercantilização da ciência, é colocar como alvo da crítica também a maneira como se faz, produz, constrói ciência. Lukács coloca a questão epistemológica necessária para uma crítica da racionalidade moderna, e ela não pode ser lida ou respondida superficialmente; não se trata de pensar o conhecimento como um objeto vendido e produzido com um dado custo, visando um dado lucro; mas como a racionalidade científica é imbuída e construída a partir das necessidades de controle, desenvolvimento e progresso das classes econômica e socialmente dominantes.

Quando Lukács aponta que a ciência é construída à imagem e semelhança da forma mercantil, ele denota não o conhecimento como sendo um objeto posto em troca no mercado, que a racionalidade de

*dialética em Lukács* (2013). Tal relação seria menos íntima a partir de meados da década de 1910, após a publicação de *Teoria do Romance* em 1916, e a transição de Lukács do anticapitalismo romântico para o materialismo histórico. Mesmo assim, cabe ressaltar que tal transição não é uma ruptura, mas antes uma descontinuidade continuada (dialética): "A identificação de Lukács com o marxismo significou uma mudança qualitativa em seu desenvolvimento. No entanto, ela não aconteceu da noite para o dia; não poderia ser descrita com as categorias de 'ruptura radical' e 'radicalmente nova', contra as quais Lukács, em sua defesa da dialética, travou uma batalha durante toda a sua vida. Ao contrário, as raízes dessa mudança devem ser buscadas muito antes, em sua síntese dialética na juventude e nas tensões internas desta" (MÉSZÁROS, 2013, p. 34). Assim, por mais que a transição para a teoria marxista tenha afastado Lukács intelectual e pessoalmente de Weber, as marcas dessa relação não podem ser negadas ou desprezadas. E o conceito de racionalização weberiano é uma dessas marcas no pensamento lukasciano. No entanto, para o desenvolvimento de nossa leitura, ele escapa ao escopo de como abordamos o conceito aqui. Para a influência do conceito de racionalização na leitura weberiana de Marx, ver Caridá (2011); com relação ao conceito de racionalidade e racionalização no interior da obra weberiana, os desdobramentos negativos e positivos de tais conceitos, ver Sell (2012).

uma tal produção de conhecimento (e aqui acrescentamos) burguesa/europeia é construída a partir dos mesmos princípios ontológicos ordenadores do mundo burguês: universalização, parcialização, calculabilidade. Tudo isso ornado da pecha de conhecimento objetivo. Mas a universalidade do conhecimento objetivo não passa de uma corrupção da totalidade só possível nas relações do objeto como singular; mas sendo um conhecimento específico, demarcado pela metodologia epistemológica da especialidade, tal universalidade já se apresenta um universal-parcial. E tudo isso é possível pela racionalização de todo elemento e manifestação vital da sociedade. E essa racionalização é não uma razão que conhece; é uma razão instrumentalizada para pensar a realidade a partir da mais minuciosa possibilidade de cálculo.

Sem precisar avançar na leitura lukasciana de Hegel, em sua dialética universal-particular-singular<sup>9</sup>, apenas é importante denotar que a epistemologia, tal qual se constrói no método científico moderno, europeu, burguês (nos basta aqui a definição de Bachelard), é um constructo da mesma necessidade de dominação da forma mercantil sobre a vida. Seus efeitos na ciência são os mesmos de que em toda outra manifestação vital do ser social: a totalidade racional, constituída da conjunção da irracionalidade dos particulares-singulares que a compõe, é perdida, para a imagem de uma soma arbitrária de processos parciais completamente calculados e racionalizados – as especialidades científicas.

A totalidade desses processos (dos conhecimentos, no caso aqui examinado) se torna irracional; pois esses conhecimentos se anulam, na constituição do mesmo cálculo que os produz. A ciência, então, se torna como qualquer outra mercadoria: fruto de um processo reificado, cujos princípios são alienados, e cujos objetos finais são tão estranhos aos sujeitos de conhecimento, tal qual o produto de uma fábrica o é para os trabalhadores que o produziram.

Mas, para além disso, dessa *forma de racionalização* dos processos da vida, advém formas complementares de objetividade e subjetividade. A forma mercantil determina as formas de objetividade e subjetividade da vida em sociedade. Lukács pensa a relação sujeito-objeto como uma relação dialética em constante transformação, sem nenhuma possível estabilização, nem uma separação nítida entre o que seja cada par da dualidade. Em suas respostas às críticas de Rudas e Deborin, elabora essa necessidade da compreensão do movimento dialético da história e das formas de objetividade e subjetividade em Reboquismo e Dialética. Acusado de subjetivismo, ele necessita definir tal relação para além de uma relação constante e imutável: é necessário introduzir a dialética na relação sujeito-objeto para que o marxismo não se transforme “em sociologia burguesa, com suas leis formais supra-históricas, que exclui toda ‘atividade humana’” (LUKÁCS, 2015, p. 36). Ele aponta que:

9 Para o desenvolvimento da dialética universal-particular-singular na leitura da obra de Lukács e da ontologia do trabalho, ver PASQUALINI (2020), PASQUALINI & MARTINS (2015) e LIPKA PEDRON, 2018, p. 50-51.

[...] para Deborin não existe *luta de classes*. “A sociedade luta contra a natureza” e ponto! O que se desenrola no interior da sociedade é mera aparência, subjetivismo. Por essa razão, para ele – de modo muito coerente –, sujeito = indivíduo e objeto = natureza, ou sujeito – sociedade e objeto – natureza. Deborin não toma conhecimento de que *no interior* da sociedade se desenrola um processo histórico que modifica a relação entre sujeito e objeto (LUKÁCS, 2015, p. 35).

A relação entre sujeito e objeto se modifica historicamente porque sujeito e objeto não são categorias fixas que determinam a existência dos seres no mundo, mas formas que eles e o próprio mundo assumem historicamente. São formas que se co-determinam constantemente e se constituem nessa co-determinação:

Rudas e Deborin permanecem aqui, em parte, do ponto de vista vulgar da vida cotidiana e de sua ciência: eles separam sujeito e objeto de modo rígido e mecânico; consideram como objeto da ciência apenas aquilo que está livre de qualquer participação do sujeito e protestam num tom de extrema indignação científica quando se atribui ao momento subjetivo na história um *papel ativo e positivo*.

[...] quer superestime, quer subestime “o momento subjetivo”, ele sempre o separa meticulosamente do momento “objetivo” e toma o cuidado de não considerar os dois momentos em sua *interação dialética* (LUKÁCS, 2015, p. 35-37).

E essa interação dialética é constante. Nunca é possível separar tão cirurgicamente o sujeito do objeto, e vice-versa. Não é possível compreender as formas de objetividade sem, concomitantemente, compreender a sua relação com a forma correspondente de subjetividade; muito menos compreender esta sem aquela. Justamente porque não é possível que formas de subjetividade se engendrem (ou sejam engendradas) no mundo sem modificar formas de objetividade; e mais, sem desenvolver formas de objetividade que modificarão a própria forma de subjetividade que a modifica. Ideologicamente, essa é a aspiração de Bachelard, mesmo que inconsciente: o apelo a esta objetividade é a forma como a subjetividade hegemônica se estabelece como o padrão factual do mundo. É o sujeito ocidental, se alçando a nível de sujeito universal, para estabelecer os padrões de ordenamento da sociedade. Uma luta de classes, vestida, ornada e armada de progresso intelectual da humanidade.

Sujeito e objeto são, então, formas que surgem no interior da sociedade, se modificam na sua interação dialética e no decorrer do processo histórico que as cria e as destrói. Compreender sujeito e objeto como formas fixas, é compreender todo o desenvolvimento da história e da sociedade como a mera transformação dos conteúdos determinados por essas formas. E a forma específica que assim se fixa é sempre fixada conforme a valoração ideológica produzida pela consciência reificada

de uma classe que domina a sociedade economicamente. Essas formas fixas se colocam como o fim a qual toda a humanidade aspira, uma vez realizada essas formas, a história chegaria ao fim e a humanidade se realizaria enquanto um ser singular. Ou, para usar uma linguagem bachelardiana, uma passagem do animismo para o ultra racionalismo.

No entanto, a história não é o desenvolver perene de formas fixas, cujos conteúdos se moldam até alcançarem sua forma final. Ela é uma batalha sangrenta e constante para a efetivação dessas formas:

[...] ela é, antes, justamente a história dessas formas, sua transformação como formas da reunião dos homens em sociedade, como formas que, iniciadas a partir de relações econômicas objetivas, dominam todas as relações dos homens entre si (e assim também as relações dos homens consigo mesmo, com a natureza, etc.) (LUKÁCS, 2012, p. 135).

Sob tal configuração, o mundo ocidental e sua racionalidade se apresentam como a totalidade de todos os mundos existentes, e o melhor possível. Mas essa é uma falsa totalidade: uma soma de operações parciais e arbitrárias, que não compõem uma imagem singular, pois cada parte se torna independente da totalidade da sociedade. Esse mundo, então, se apresenta racional em seus pormenores, em suas funções parciais, mas incalculável em sua manifestação enquanto um singular – enquanto imagem de totalidade é irracional. E é justamente essa imagem de totalidade que deve ser perdida, para que a forma mercantil, segundo princípio racional, possa se assumir como forma universal de todo ser social.

A racionalização extrema, a previsibilidade, o cálculo, a contabilidade de cada ato e acontecimento é possibilitada pela divisão e atomização de todos os processos sociais em sistemas parciais fechados. A relação entre os sistemas parciais é contingente; sua unidade é o resultado da junção arbitrária de processos que se voltam uns contra os outros. A unidade do sistema racional totalizante, resultante da estrutura social imposta pelo racionalismo, nada mais é do que a supra ordenação e subordinação desses sistemas parciais; de tal forma que o princípio de racionalização, de sistematização do mundo, deve conter em si todas as consequências e desenvolvimentos possíveis do sistema – tudo é suscitado, previsto, calculado a partir do princípio racionalizante.

Esse método racional de controle social é presente desde a fundação das ciências modernas: trata-se da coordenação (supra-ordenação e subordinação) de toda a vida, em todas as suas manifestações, de modo a extinguir do convívio social aquele conteúdo irracional do conceito de humano. Constrói-se a humanidade pela desumanização e extermínio do outro; de tudo aquilo que é outro. A estrutura resultante do processo de produção capitalista efetiva este estranho paradoxo, onde: todo fenômeno social particular está limitado pelas necessidades das leis que o dominam isoladamente; mas na singularização destes fenômenos, estas mesmas leis demonstram-se tão contraditórias a ponto de se anularem.

## Irracionalidade e não-ciência, demarcando o outro da racionalidade ocidental

Lukács aponta a relação entre a dominação econômico-política e o desenvolvimento da racionalidade moderna, e como, a partir, dessa relação, constrói-se um *ethos* de negação do outro (seu ser, seu saber, seu modo próprio e único de viver). O progresso científico *desenvolve-se* silenciando outras formas de conhecimento, produzidas por outros modos de existência. O progresso científico é a expressão epistemológica do progresso econômico nesse sentido. Mas o próprio conceito de progresso se apresenta deturpado pela racionalidade ocidental europeia. O progresso é apresentado como fato objetivo, um desenvolvimento da humanidade, na flecha indelével rumo à civilização e globalização. É, no entanto, um juízo de valor enrustido; essa racionalidade aponta a si mesma como “a forma” do mundo, a imagem a qual tudo deve se conformar; e neste movimento, tudo aquilo que é outro é visto como adversário da razão, ou como um estado primitivo dessa racionalidade. Inevitavelmente o destino do que é outro é ser superado, seja pela sua aniquilação, seja pelo seu desenvolvimento para a forma civilizada da razão. Com o adendo de que este dito progresso tem como única finalidade buscar soluções para problemas que ele mesmo criou: doenças, aquecimento global etc.<sup>10</sup>

Em oposição à perspectiva do projeto da ciência moderna, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991) propõem um modo de entender essa produção sem legitimá-la nos direitos da razão sobre o plano dos fenômenos ou aplicação de métodos racionais sobre objetos. As garantias da racionalidade científica são questionadas em sua suposta autoridade: “A ciência, que descreve as transformações da energia sob o signo da equivalência, deve, contudo, admitir que só a diferença pode ser produtora de efeitos, que sejam por sua vez diferenças” (PRIGOGINE;

10 Durante o episódio 3 da décima temporada de Os Simpsons, intitulado “Bart uma mãe”, há um diálogo final que exemplifica bem a disposição da ciência para criar soluções para problemas que ela mesma cria. Ao final do episódio Bart é condecorado por introduzir uma espécie de lagartos que servem como predadores para os pombos da cidade, considerados uma praga pela população. No entanto, Lisa questiona sobre a necessidade de se livrar de uma praga, introduzindo uma nova, ao que o diretor lhe apresenta uma sequência de introdução de novos problemas como soluções para cada nova praga: “Skinner: Bom, eu estava errado. Os lagartos foram uma benção./ Lisa: Mas aí não tem alguma falta de visão? O que vai acontecer quando formos suplantados pelos lagartos?/ Skinner: Não tem problema. Nós simplesmente soltamos onda após onda de cobras chinesas. Elas vão acabar com os lagartos./ Lisa: Mas as cobras não são piores ainda?/ Skinner: É, mas estamos prontos pra isso. Já aprontamos uma espécie fabulosa de gorilas que adoram carne de serpente./ Lisa: Mas aí os gorilas vão predominar./ Skinner: Não, essa é a melhor parte. Quando o inverno chegar os gorilas simplesmente congelam até morrer” (Excerto retirado do episódio dublado; roteiro original em língua inglesa: “Skinner: Well, I was wrong. The lizards are a godsend./ Lisa: But isn't that a bit short-sighted? What happens when we're overrun by lizards?/ Skinner: No problem. We simply release wave after wave of Chinese needle snakes. They'll wipe out the lizards./ Lisa: But aren't the snakes even worse?/ Skinner: Yes, but we're prepared for that. We've lined up a fabulous type of gorilla that thrives on snake meat./ Lisa: But then we're stuck with gorillas!/ Skinner: No, that's the beautiful part. When wintertime rolls around, the gorillas simply freeze to death”). COHEN, David S. *Bart, the Mother*. Disponível em: <<http://www.simpsonsarchive.com/episodes/5F22.txt>>. Acesso em 18 jan. 2021.

STENGERS, 1991, p. 90). Para Stengers, conhecer implica formar redes, vínculos, humanos e não-humanos, alianças múltiplas e heterogêneas. Trata-se mais de uma instabilidade no conhecer do que de garantias previamente oferecidas.

Essa convicção de que a natureza não é um sistema ordenado, mas a eterna expansão duma força produtora de efeitos antagônicos, postos frente a frente numa luta pela supremacia e dominação, tem por certo, ressonâncias e raízes filosóficas; não é, porém, interdito escutar igualmente o ruído das máquinas, não dos aparelhos de laboratório, mas das máquinas industriais que, em menos de um século, haviam produzido efeitos sem comparação com as máquinas simples, movidas a água, vento e força animal ou humana, que inspiraram a ciência clássica (PRIGOGINE e STENGERS, 1991, p. 90).

Deste modo, a produção do conhecimento científico é *forjada* na relação de conquista, dominação e extermínio de outros povos e formas de conhecimento, tal qual o projeto da razão universal enunciado por Lukács, e como é acentuado por Federici:

[...] nos ajuda a entender que no século XVI já existia na Europa uma classe dominante implicada em termos práticos, políticos e ideológicos na formação de um proletariado mundial – e que, portanto, elaborava seus modelos de dominação de acordo com o conhecimento que continuamente adquiria em outras partes do mundo (FEDERICI, 2017, p. 410).

Neste sentido, a cientificidade é remetida à inteligibilidade de sua prática, não sendo mais legitimada pela referência a princípios e métodos a priori, ou seja, o discurso científico é utilizado como mecanismo de controle, dominação, extermínio e apropriação. Demonstrando seu caráter hegemônico e colonizador. No que diz respeito às investigações científicas, Stengers (2002) apresenta-nos uma perspectiva que não pode ser confundida com o enfoque epistemológico. A epistemologia consiste num certo modo de entender as ciências cuja referência é a sua fatualidade empírica, sua positividade. O foco de atenção é dirigido ao caráter autóctone dos princípios em que se constrói uma ciência e ao caráter singular de sua montagem teórica.

Enquanto, em uma observação reflexiva, as ciências são tomadas como exemplo de uma razão homogênea e abstrata, no estilo epistemológico o que está em jogo é a maneira singular pela qual uma ciência constrói seus princípios, suas regras, sua racionalidade. Neste sentido, pode-se dizer que só há epistemologia positivista, ou que só há epistemologia a partir do positivismo (entendendo-se este termo num sentido genérico, como a decisão radical de só reconhecer pertinência nas proposições da ciência empírica positiva). A epistemologia assim entendida é sempre demarcacionista, isto é, distingue radical e normativamente ciência e não ciência, o que resulta numa caracterização da primeira como um domínio autônomo e singular.

E é neste sentido que, para Bachelard (1978), a epistemologia se constitui em torno do não, da ruptura. De modo que a razão científica se desenvolve negando a opinião, rompendo com a inércia dos hábitos daquilo que ela categoriza como não ciência. Neste escopo se enquadram os conhecimentos tradicionais de comunidades autóctones. O termo ruptura epistemológica tem a função estratégica de estabelecer uma distinção entre a ciência e o que a precede. Assim, é produzido um domínio conceitual independente, autônomo em relação ao que é negado. Em um enfoque desse tipo, uma ciência se funda a partir do *não* que diz aos saberes da opinião e é esse não que, em si, dá à ciência o seu valor, o seu *privilégio*. Neste sentido, o conceito é o juiz. É ele quem permite demarcar a fronteira entre o que lhe é próprio e os campos da opinião das demais práticas. A epistemologia, ao descartar do discurso científico tudo o que é da ordem da opinião, da ideologia, do senso comum, dos saberes outros, inviabiliza qualquer tipo de contra-argumentação às suas demarcações, já que tais contra-argumentações são consideradas pela racionalidade científica do resto da atividade científica – o irracional lukacsiano.

Na obra *A Formação do Espírito Científico*, Bachelard (1978) estabelece os obstáculos epistemológicos, e a necessidade de superá-los dialeticamente para o desenvolvimento e evolução científica. As noções e conceitos científicos (por exemplo, os conceitos de átomo, de massa, de energia) não são adquiridos de uma vez por todas, pois elas estão em constante ruptura consigo mesmas. Essas noções e conceitos sofrem transformações violentas, de tal modo que a do átomo do século XX, por exemplo, embora compartilhe da mesma designação anteriormente empregada, já nada tem em comum com as concepções de átomos anteriores; ela nasce como a negação dessas concepções.

Em *A Filosofia do Não*, Bachelard (1978) apresenta a análise da evolução de noções fundamentais da física, como a de massa e energia, e da química, como a de substância. Ora, essas rupturas, segundo Bachelard, obedecem a certas etapas metafísicas. Elas são categorizadas em um espectro hierárquico metafísico, seguindo uma ordem do desenvolvimento positivo da razão. Parte do animismo para o realismo ingênuo (junção de animismo e de realismo), para o empirismo (junção de realismo e de positivismo, no qual importa a balança e a medida), posteriormente para o racionalismo clássico (mecânica de Newton; fórmulas matemáticas), para o racionalismo complexo (física da relatividade de Einstein; relatividade do espaço-tempo) e chegando ao racionalismo dialético ou ultra-racionalismo (mecânica de Dirac; conceito de massa negativa). Nesse sentido, uma leitura epistemológica da atividade científica, quando tenta formalizar e mesmo corrigir os critérios a partir dos quais se pode obter uma definição formal do que faz uma ciência ser ciência, supõe uma referência a um poder de julgar mais lúcido, mais coerente, mais racional: uma indução transcendente (BACHELARD, 1978, p. 269). A racionalidade do conceito justifica e legitima a prática.

Em contraponto ao pensamento bachelardiano, Stengers (2002) não fala da ciência em nome de qualquer princípio a priori, o que está em jogo é analisar como uma prática produz uma certa racionalidade. Neste sentido, ela pretende estabelecer uma leitura política das práticas científicas, e isso significa dizer que a distinção entre ciência e não ciência não é tomada como ponto de partida – como axioma. A autora pretende criar um espaço problemático onde a construção da diferença entre ciência e não ciência pode ser seguida, acompanhada no âmbito mesmo da prática. Não há de saída uma concepção prévia acerca do que é uma ciência; o ponto de partida é sempre simétrico, isto é, coloca num mesmo plano ciência e não-ciência, sendo o problema então mostrar como se constrói tal distinção.

A definição da “ciência” nunca é neutra, já que, desde que a ciência dita moderna existe, o título de ciência confere àquele que se diz “cientista” direitos e deveres. Toda definição, aqui, exclui e inclui, justifica ou questiona, cria ou proíbe um modelo. Deste ponto de vista, as estratégias de definição por ruptura ou por procura de um critério de demarcação distinguem-se de maneira muito interessante. A “ruptura” procede estabelecendo um contraste entre “antes” e “depois” que desqualifica o “antes”. A busca de um critério de demarcação procura qualificar positivamente os pretendentes legítimos ao título de ciência (STENGERS, 2002, p. 35).

Há, neste sentido, uma dimensão política inerente, constitutiva à atividade científica. A disputa pela demarcação territorial da definição do conceito de ciência, é uma disputa antropológica, na qual, nos critérios estabelecidos por Bachelard (1978), de ruptura e obstáculos epistemológicos, demonstram o caráter xenófobo e estritamente antrópico do modo de produção da ciência ocidental, e, por conseguinte, da filosofia que busca justificá-la. O sentido político a que se refere este modo de ser das ciências, refere-se a toda a rede que a compõem, à sua prática, e, de que forma se estabelece esta prática, com tudo que ela comporta de inventivo e contingente, como se constrói tanto o objeto a ser conhecido quanto o seu modo de inteligibilidade.

A perspectiva de Stengers (2017) acerca da ciência tem seu enfoque epistemológico amparado pelo projeto que constitui a modernidade, e que consiste em práticas de purificação que criam zonas ontológicas distintas: aquela dos humanos<sup>11</sup> e a dos não-humanos, de tal modo que o problema da modernidade é produzir, através de uma racionalidade dada, certa inteligibilidade do real. No entanto, tal tarefa se vê permanentemente abalada e interrogada pela emergência de objetos não redutíveis inteiramente ao domínio do sujeito nem ao domínio dos objetos. A dialética da eterna transformação da relação sujeito-objeto, e do movimento das coisas entre estas duas formas, impossibilita

11 Sendo também problemática a noção de uma zona ontológica universal e homogênea que comporte a diversidade humana. Tal pressuposto parte sempre da determinação e definição de uma essência humana, que, a partir do projeto da modernidade, sempre foi o homem branco europeu.

sua racionalização; e quando o irracional é irreduzível à razão, antes de ser compreendido como limite do sistema, é compreendido como obstáculo, a ser superado pela eliminação – como elaborado na crítica lukacsiana. E esses limites irracionais são encontrados nas misturas indissociáveis de natureza e cultura, quase-objetos, quase-sujeitos. Não é possível purificar nessa aliança o que é essencialmente humano, subjetivo, ou essencialmente objetivo: permanecerá num eterno bailado das formas, um misto indissociável entre sujeito e objeto, sobrepondo-se um ao outro, sem nunca deixarem se definir unicamente em um dos polos deste escopo.

Dito de outro modo, há um híbrido, um misto indissociável entre sujeito e objeto. A emergência de tais híbridos, ao contrário de ser uma exceção, um resíduo, é tudo o que há. Todo embate da modernidade consiste em tentar fazer com que os híbridos sejam reduzidos a uma das duas zonas ontológicas que lhes são constitutivas. Afirmar que tudo o que há são quase-objetos, quase-sujeitos significa questionar o projeto da modernidade.

Stengers (2002) ainda aponta o caráter *antropológico* daquilo que Bachelard (1978) chama de *não-ciência*, evidenciando o racismo epistemológico da filosofia da ciência ocidental:

Por que traço, nessa perspectiva, se reconhece uma definição positivista da ciência? Pelo fato de que esta age, antes de mais nada, pela desqualificação da “não ciência” a qual sucede. Essa desqualificação, para Gaston Bachelard, está associada à noção de “opinião” que “pensa mal”, “não pensa”, “traduz necessidades em conhecimento”. A ciência constitui-se, portanto, sempre “contra” o obstáculo constituído pela opinião, um obstáculo que Bachelard definiu como um dado quase antropológico. A luta da ciência contra a opinião torna-se, nos momentos mais líricos, o confronto entre os “interesses da vida” (aos quais a opinião está sujeita) e os “interesses do espírito” (vetores da ciência; STENGERS, 2002, p. 36).

Neste sentido, não é possível purificar nesta aliança um dado essencialmente humano, subjetivo (*interesses da vida*) e outro essencialmente objetivo (*interesses do espírito*). E apontar os interesses do espírito como um estágio epistemológico hierarquicamente superior ao do interesse da vida somente aponta o caráter colonizador de um tal conceito de ciência. E aqui, demarcando uma última vez o caráter elitista que uma conceituação epistemológica hierárquica possui, e sempre busca esconder atrás de uma aparência de objetividade – alçando seu próprio espírito (sujeito) como padrão do mundo –, lembramos da quarta tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin:

A luta de classes, que um historiador formado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e as espirituais. E, apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de

classes de modo diverso da ideia dos despojos que cabem ao vencedor depois do saque. [...] Elas porão permanentemente em causa todas as vitórias que algum dia couberam às classes dominantes (BENJAMIN, 2013, p. 11).

## **Diálogos possíveis**

Pensar a relação antropológica da ciência, é pensar a indissociabilidade entre um povo, seu conhecimento e sua linguagem; em suma, é pensar o conhecimento na sua relação direta com a materialidade da vida, mesmo em sua expressão metafísica, da comunidade. Se usássemos uma linguagem lukasciana, seria compreender que vida e modo de vida são sinônimos; uma ontologia é, antes de um discurso universal do ser, um discurso sobre as multiplicidades de seres (humanos e não-humanos). Isto é, não existe uma ontologia; existem ontologias, intrínsecas às condições materiais de existência de um povo (sua história, sua cultura, seu território). Mas retomando os conceitos que usamos até aqui, trata-se de pensar a produção e sistematização de conhecimentos como um processo determinante para a identidade de cada povo, etnia, cultura.

Cabe ressaltar que povo aqui necessita ser pensado a partir de ontologias inclusivas, e não exclusivas<sup>12</sup>. Não se trata de estabelecer as fronteiras do território, os limites da nação; nesse sentido povo sempre será um projeto de dominação e exclusão. Aqui pensamos a partir de uma outra necessidade: tais povos são perspectivas ontológicas que podem ou não estar em contato com outras, mas para afirmarem-se não podem suprimir o outro. O outro é considerado como o limite irracional do eu (ou da consciência de si); esse limite irracional foi entendido comumente pela epistemologia europeia como um limite a ser ultrapassado: organizado e sistematizado, ele é ou absorvido, ou extirpado. Aqui falamos de ontologias que lidam com esse limite irracional de maneira não predatória<sup>13</sup>.

E aqui chamamos atenção para dois perigos conceituais. O primeiro: pensar a ciência como padrão epistemológico é aceitar uma hierarquia, desencadeada pelo próprio método científico, entre o

12 Agradecemos a leitura crítica de Douglas William Langer, que nos apontou como uma não consideração dessa questão poderia servir para justificar ontologias fascistas e conceitos racistas e xenófobos de povo e comunidade.

13 Sobre esse sentido de irracional desenvolvido no texto, cabe ressaltar porque não consideramos o negacionismo e o obscurantismo da ciência como irracional. Eles não se colocam como limite não apropriável da razão; antes, utilizam de métodos (pseudo) científicos para justificar suas crenças e ações. Eles espelham a racionalidade e a epistemologia das ciências; buscam construir uma narrativa amparada em observações empíricas e no método racional. E aqui está nosso ponto: o negacionismo dentro dos limites da razão, de maneira que busca utilizar da razão (como possibilidade de cálculo) para apresentar seus argumentos e hipóteses. Citam artigos científicos (mal interpretados por malícia ou ignorância), constroem experimentos (que no caso de dois terraplanistas, inclusive os provou errados (CLARK, 2018), buscando aquela demarcação de legitimidade para suas crenças. O negacionismo, o obscurantismo e as hipóteses pseudo científicas não são irracionais; são degenerações dos princípios de racionalidade que utilizam para legitimar suas crenças, hipóteses e ações.

conhecimento científico e todo o resto. Saberes tradicionais são ficção, animismo, folclore, mito; são conhecimentos menores de – por consequência (ou antes, em consequência de serem) – seres menores. O segundo: pensar outros conhecimentos pela métrica da ciência ocidental. Seja numa tradutibilidade desses conhecimentos para uma linguagem ocidental, seja pela abstração do sujeito de conhecimento, para pensar uma relação metafísica entre os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos, ou mesmo entre diferentes tradições, etnias, culturas, histórias.

Este segundo apresenta uma perspectiva de trabalho oposta a uma decolonialidade do saber, porque se trata ainda de descaracterizar de um povo sua cultura, descolar os saberes de um povo da sua forma de construir e sistematizar esses saberes. O lastro material desses saberes são as relações sociais nas quais são engendrados e nas quais estão enredados e encarnados. Retirá-los de seu contexto de produção e uso é abstraí-los; e essa abstração serve tão somente ao método científico, que busca sempre na imagem dos objetos universais a instância mediadora de todo conhecimento (e aqui objeto determinado, nem mesmo a coisa em si).

É uma falha em perceber que o perspectivismo não se trata de pontos de vista, de vários discursos sobre a mesma coisa. Uma perspectiva é tão única nas suas relações sociais, territoriais, naturais (em suma, materiais), que até mesmo as coisas de que fala, são coisas únicas para si, por possuírem toda uma teia de conexões com as necessidades materiais (sociais, físicas, espirituais) da vida em comunidade. São mundos diversos, inconciliáveis em suas perspectivas; mas mundos que podem conversar, resguardadas as demarcações epistemológicas e ontológicas que os caracterizam. São diálogos que pressupõe horizontalidade e uma não hierarquia. Mas o encontro que a História nos mostra até hoje é outro; é o encontro do ocidente Leviatã com seus mundos a devorar. E aqui nossa ressalva quanto a abstrair os povos dos seus saberes tradicionais: é uma maneira de destruir seus mundos, na complexa teia de relações extra humanas e extra mundanas que estabelecem para a construção, sistematização e transmissão desses saberes.

Não há como não apontar neste método uma continuidade dos mitos fundacionais da racionalidade científica positivista da intelectualidade brasileira do século XX. Essa miscigenação abstrata-metafísica é o novo encontro das três raças, que promove uma abordagem ainda colonial e racista no encontro com outras formas de vida, de organização política, de construção epistemológica, de formação cultural. É preciso que os diálogos sejam estabelecidos, sem destruir, suprimir ou subsumir os interlocutores ou descaracterizar suas culturas, ou ainda torná-los objeto de apreciação. E compreender que qualquer modelo/padrão único, homogêneo e hegemônico epistemológico/antropológico é um apelo à racionalidade ocidental, que percebe o mundo a partir do caráter da natureza una e universal, forma universal de todo ser, que deve ser reformado e adequado aos seus padrões e exigências.

## Referências

BACHELARD, G. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Tradução: Tradução: Joaquim José Moura Ramos *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Tradução: João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CARIDÁ, A. C. Racionalização e fetichismo no marxismo weberiano. **Em Tese**, v. 8, n. 2, p. 1-18, 27 abr. 2012.

CLARK, D. J. **A Terra É Plana**Netflix, 2018. Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/81015076?source=35>>.

JOHNS HOPKINS UNIVERSITY. **Coronavirus COVID-19 global cases by Johns Hopkins CSSE**. Disponível em: <<https://gisanddata.maps.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

LEVI, P. **É isto um homem**. Tradução: Luigi Dei Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÉVI-STAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Tradução: Rodnei Nascimento. 2. ed. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

LUKÁCS, G. **Reboquismo e dialética: Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe**. Tradução: Nélcio Schneider; Tradução: Michael Löwy; Tradução: Nicolas Tertulian. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Tradução: Rubens Enderle; Tradução: Nélcio Schneider; Tradução: Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. **O conceito de dialética em Lukács**. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

PASQUALINI, J. C. DIALÉTICA SINGULAR-PARTICULAR-UNIVERSAL E SUA EXPRESSÃO NA PEDAGOGIA HISTÓRICO-CRÍTICA: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES. **Simbio-Logias**

**Revista Eletrônica de Educação Filosofia e Nutrição**, v. 12, n. 17, p. 01-16, 2020.

PASQUALINI, J. C.; MARTINS, L. M. DIALÉTICA SINGULAR-PARTICULAR-UNIVERSAL: IMPLICAÇÕES DO MÉTODO MATERIALISTA DIALÉTICO PARA A PSICOLOGIA. **Psicologia & Sociedade**, v. 27, n. 2, p. 362-371, ago. 2015.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **Entre o tempo e a eternidade**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Tradução: Miguel Faria; Tradução: Maria Joaquina Machado Trincadeira. Brasília: UNB, 1997.

SELL, C. E. Racionalidade e racionalização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012.

STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. Tradução: Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, I. **Reativar o animismo**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. Tradução: André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.