

## DA CRÍTICA KANTIANA À CRISE DA RACIONALIDADE CIENTÍFICA: BREVES TESSITURAS, DE KANT À JEAN-MARC ELA

Petrina Rúbria Nogueira Avelar<sup>1</sup>

Marcel de Almeida Freitas<sup>2</sup>

**Resumo:** Esse artigo apresenta, a partir de um recorte histórico-filosófico, reflexões sobre a racionalidade científica enquanto problema contemporâneo que permeia a Educação. Embasado no campo da Filosofia da Ciência, o texto busca conexões com aportes teóricos epistemológicos que visam a uma Educação comprometida e responsável, que se posiciona contra as invisibilidades que a Educação veio promovendo em nome da racionalidade científica. De Kant à Jean-Marc Ela, os referenciais teóricos deste texto também contemplam pensadores como Nietzsche, Habermas, Foucault e Boaventura Sousa Santos. Por fim, o artigo convida a uma reflexão quanto à possibilidade de uma ciência que valorize a diversidade e que reconheça as sutilezas do “racismo epistemológico” embutido na racionalidade científica ocidental.

**Palavras-chave:** Filosofia da Ciência. Epistemologia e Educação. “Racismo Epistemológico”.

### FROM THE KANTIAN CRITIQUE TO THE CRISIS OF SCIENTIFIC RATIONALITY: BRIEF DIGRESSIONS, FROM KANT TO JEAN-MARC ELA

**Abstract:** This article presents, from a historical-philosophical point of view, reflections on scientific rationality as a contemporary problem that permeates Education. Grounded in the field of Philosophy of Science, it seeks connections with epistemological theoretical contributions that aim a committed and responsible Education, which takes a stand against the invisibilities that education promotes in the name of a scientific rationality. From Kant to Jean-Marc Ela, the theoretical references of this paper involve thinkers such as Nietzsche, Habermas, Foucault and Boaventura Sousa Santos. Finally, the article invites to reflect on the possibility of a science that values diversity and that recognizes the subtleties of “epistemological racism” embedded in the western scientific rationality.

**Keywords:** Philosophy of Science. Epistemology and Education. “Epistemological Racism”.

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação (UFSCar). Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais, UEMG. E-mail: [petrina.avelar@uemg.br](mailto:petrina.avelar@uemg.br).

<sup>2</sup> Doutor em Educação (UFMG). Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais, UEMG. E-mail: [marcel.freitas@uemg.br](mailto:marcel.freitas@uemg.br).

## DE LA CRÍTICA KANTIANA A LA CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA:

### BREVES DIGRESIONES, DE KANT A JEAN-MARC ELA

**Resumen:** Este artículo presenta, desde un punto de vista histórico-filosófico, reflexiones sobre la racionalidad científica como problema contemporáneo que atraviesa la Educación. Radicado en el campo de la Filosofía de la Ciencia, el texto busca conexiones con aportes teóricos epistemológicos que vislumbran una Educación comprometida y responsable, que se posiciona frente a las invisibilidades que la educación ha venido promoviendo en nombre de la racionalidad científica. Desde Kant hasta Jean-Marc Ela, las referencias teóricas de este texto incluyen también pensadores como Nietzsche, Habermas, Foucault y Boaventura Sousa Santos. Finalmente, el artículo invita a reflexionar sobre la posibilidad de una ciencia que valore la diversidad y que reconozca las sutilezas del “racismo epistemológico” incrustado en la racionalidad científica occidental.

**Palabras clave:** Filosofía de La Ciencia. Epistemología y Educación. “Racismo Epistemológico”.

## INTRODUÇÃO

Após a morte de mais de 650 mil brasileiros e brasileiras, indicadores estatísticos apontam para o fim da pandemia do coronavírus. O mundo, durante quase dois anos, esperou ansiosamente pelos resultados das pesquisas científicas de várias universidades para o desenvolvimento de vacinas que se mostrassem eficazes para a imunização da população. Atualmente vivenciamos a mídia enfatizar o conflito armado entre Rússia e Ucrânia, com uma nítida e desprezível invisibilidade para outros conflitos armados existentes no Planeta. Violentas cenas de racismos, intolerância religiosa e cultural, homofobia, genocídio indígena, feminicídio, homofobia, degradações ambientais, injustiças sociais marcaram frequentemente os noticiários do Brasil e do mundo. Qual é o futuro que a humanidade está construindo? Que conhecimentos acadêmicos devem ser articulados/produzidos/valorizados para que a humanidade possa esperar no amanhã, um futuro melhor que o hoje?

Partindo da razão kantiana, seguida por apontamentos de Foucault e de Habermas indagando os fundamentos da razão, escolhemos seguir o caminho das discussões sobre os jogos de poder impostos pela colonialidade, jogos de poder delimitadores de realidades peculiares que interferem diretamente no modo de enxergar essas realidades e na forma como se constrói o conhecimento, ou seja,

discussões sobre epistemologias. Buscamos em seguida, nos aportes de Boaventura de Sousa Santos, compreender alguns elementos da invisível barreira abissal que divide a realidade social em dois universos distintos. Em Jean-Marc Ela, evidenciamos o “racismo epistemológico”, questionando o eurocentrismo dominante na sociedade e na ciência, silenciador de culturas e de saberes não-ocidentais, particularmente na escola. Santamarina et.al (2019) reforçam a radicalidade que o racismo tem se mostrado abrangendo inclusive o campo epistemológico, onde há uma verdadeira recusa em reconhecer como válidos e legítimos os conhecimentos produzidos pelos povos dominados pelos ocidentais; ou seja, o racismo também está presente em uma dimensão epistemológica.

Diante disso, este texto busca, a partir de algumas leituras cruciais dentro do campo da Filosofia da Ciência, desenvolver conexões com aportes teóricos epistemológicos que visionam uma Educação comprometida e responsável com um futuro melhor para a humanidade.

## **ESCLARECIMENTO, LUZES E AUFKLÄRUNG**

Essa tessitura inicia quando o mundo vive, no século XVIII (conhecido como “Século das Luzes” ou Iluminismo), um cenário histórico marcado por acontecimentos importantes como a Independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789 a 1799). É um período delicado na filosofia, marcado por discussões na metafísica, com atritos entre os racionalistas e os empiristas, mas é também uma fase caracterizada por avanços na ciência, especialmente, na Física, com a mecânica de Newton e, na Matemática, com a geometria Euclidiana.

Nessa época, Immanuel Kant, no prefácio do livro *A crítica da razão pura*, de 1781, afirma que pretende fazer em relação ao entendimento humano uma revolução próxima a que teria feito Copérnico, alterando o eixo principal de análise para a razão antes do objeto (KANT, 2001). Para os empiristas, todo conhecimento deve ter uma correspondência com a experiência, mas Kant propõe uma inversão e diz que toda experiência corresponde ao conhecimento (GRECA; FREIRE JR., 2004).

Para Kant, não é o ser humano que deve entender o mundo, mas sim o mundo que é percebido pelo ser humano. Nós não enxergamos o mundo como ele é, mas sim como nós o percebemos; esse raciocínio seria análogo, para Kant, à Revolução Copernicana (passagem do antropocentrismo ao heliocentrismo no que diz respeito ao centro do universo). Para Kant, nós não temos acesso ao mundo como ele é de fato, o *númeno* – a coisa em si, mas como ele nos é mostrado, ou seja, temos acesso ao fenômeno.

A ideia kantiana de que não temos acesso ao mundo provocou inquietação na Filosofia. Alguns filósofos, como forma de compreender a ligação do ser humano com o mundo, chamam esse elo de inconsciente, outros de linguagem, outros falam em ideologias, e a estrutura que Kant cria, a de chamar de sujeito transcendental, reverbera e cria pontos de (re)posicionamentos filosóficos no pensamento de vários pensadores e pesquisadores até os dias atuais. Em 1784 Kant publica o texto intitulado *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?*, que é considerado um artigo que inaugura a modernidade. Kant (2010) o inicia dizendo que

[...] esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O *homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. (KANT, 2010, p. 100)

Kant associa a ideia de ausência de autonomia com a ausência de vontade do ser humano de usar seu próprio entendimento; assim o entendimento está ligado à Crítica da razão prática. A menoridade vem associada ao comodismo, à incapacidade de assumir autonomia dos seus atos, podendo ser expressa em situações cotidianas, como aceitar a prescrição de uma dieta sem questioná-la ou a aceitação de imposições de um tutor religioso. “É difícil, portanto, para um homem em particular, desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza” (KANT, 2010, p. 102), no entanto, Kant diz que é possível sair da menoridade:

Porém, um público que se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. Pois,

encontrar-se-ão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo. (KANT, 2010, p. 102)

Para Kant, atingir tal esclarecimento, [*Aufklärung*] requer liberdade. “É a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (KANT, 2010, p. 102). O uso público é aquele que usa a razão, autonomia com caráter ético; é o universal que é válido para todos e não para uma pessoa em particular. O uso privado é quando a ação tem interesse pessoal, no entanto, o uso privado da razão não descarta o uso público. Assim, entendemos que o processo de esclarecimento é o uso permanente da razão em uma função universal.

O método kantiano é reflexivo. A reflexão seria o movimento pelo qual o sujeito, a partir de suas próprias operações mentais, se volta sobre si mesmo. Está diretamente relacionada ao conceito de crítica. Os juízos pressupõem uma condição de verdade, isto é, uma concordância entre o entendimento e o objeto. É como submeter tudo ao tribunal da razão sobre o que é entendimento, em um exercício de se debruçar sob o próprio entendimento para formar os seus próprios juízos. Então cabe indagar em que medida a experiência permite entendimento? Como esse entendimento se constitui se ele parte da experiência?

Com uma espécie de aparato transcendental, que todo ser humano possui, o conhecimento é adquirido com a experiência; assim, o conhecimento seria uma mistura de razão e experiência. A crítica (*Kritik*), na concepção kantiana, é formalmente definida como um exame criterioso e, no caso da razão, aponta suas fontes e limites, e a razão pura diz de uma razão sem experiências. Dessa forma, Kant procura entender como a razão pode produzir conhecimento. É quando ele formula o conceito de sujeito transcendental, um sujeito genérico, que possui as condições de possibilidade da experiência. Sujeito transcendental é aquele que é capaz de compreender os sujeitos de uma certa cultura (FOUREZ, 1995).

Porém, desde Kant pelo menos, a subjetividade remete primeiramente a uma construção. O termo “sujeito” designa então o conjunto das atividades estruturantes necessárias à observação. Este conjunto de atividades estruturantes forma aquilo que Kant denomina um “sujeito transcendental”. E, como observar é sempre construir e estruturar, pode-se dizer que a observação é a atividade do sujeito ou subjetiva (mas não no sentido corrente da palavra, que acabamos de recordar). E subjetiva no sentido de que observar é organizar a nossa visão segundo regras que são sociais e ligadas à historicidade de uma cultura. (FOUREZ, 1995, p. 50).

Na relação da razão kantiana com o mundo ficou o substrato da coisa em si, ou seja, a razão tem limite. A coisa em si está fora dos limites da razão, do entendimento e da experiência, que é o problema que Hegel vai tentar resolver.

## **DE NIETZSCHE A FOUCAULT, CRÍTICAS À RAZÃO OCIDENTAL**

Neste ponto da discussão pode ser introduzido o pensamento nietzschiniano. De início, se faz necessário perguntar: por que a filosofia de Nietzsche é importante para a problematização do conceito de ciência moderna? Nietzsche (2003; 2015) inaugura na Filosofia as primeiras críticas aos paradigmas cientificistas modernos, o que mais tarde influenciará diversos/as pensadores/as. O filósofo antecipa várias reflexões que só eclodirão de forma mais robusta a partir da segunda metade do século XX, por exemplo, em Simone de Beauvoir, Michel de Certeau, Paul Ricoeur, entre outros/as. Daí que Nietzsche é o filósofo intempestivo por excelência, ao mesmo tempo dentro e fora do seu tempo (BARROS, 2014).

Com efeito, Nietzsche colocou em debate as desconfianças em ideias consolidadas nos cânones ocidentais como, por exemplo, “progresso e marcha da história”, (de Hegel), “verdade histórica”, (valores cristãos”) etc. Assim, ele pode ser considerado o primeiro filósofo pós-moderno, na medida em que desconstrói os três alicerces do pensamento cristão/hegeliano/positivista instaurado na Modernidade: 1- a crença de que o pensamento dialético consegue coincidir com o real e expressar uma “verdade essencial”; 2- a crença nos valores cristão como favoráveis à vida; 3- a crença hegeliana de que a história se constitui em uma inexorável marcha do espírito em direção à liberdade.

Já na década de 1980, Michel Foucault escreve um texto intitulado *O que são luzes?* em resposta à pergunta kantiana *O que é Esclarecimento?*. Esse texto aborda a questão do presente. Segundo interpretação de Segatto (2017), Foucault sugere que o texto kantiano propõe uma inversão: “não se trata mais de perguntar o que é a filosofia em relação a seu presente, mas de perguntar o que é o presente para a filosofia ou “[...] o que, no presente, faz sentido para a reflexão filosófica?” (SEGATTO, 2017, p. 63).

Foucault (2000) diz que Kant é importante pelo projeto das três críticas da razão, no entanto, pensar no presente de forma diferente, de forma livre. Nesse texto, Foucault (2000) discorre sobre os pontos que julga importantes para compreender como Kant colocou a questão filosófica do presente. O primeiro apontamento diz respeito à libertação da minoridade como sendo o meio para caracterizar o esclarecimento, *Aufklärung* em alemão. “[...] a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (FOUCAULT, 2000, p. 337).

O filósofo argumenta que não basta dizer que *Aufklärung* tem uma divisa em que alguém se faz reconhecer. Para Foucault (2000, p. 338) é necessário considerar que “*Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de ter coragem a realizar pessoalmente. Eles são simultaneamente elementos e agentes do mesmo processo”.

Foucault (2000) assegura que há uma dificuldade no texto kantiano quanto ao emprego da palavra *Menschheit* e alega que é “preciso compreender que é o conjunto da espécie humana que está envolvido no processo da *Aufklärung*? E, nesse caso, é preciso conceber que *Aufklärung* é uma mudança histórica que atinge a vida política e social de todos os homens sobre a superfície da Terra” (p. 338).

As pessoas devem sair do estado da minoridade e apropriarem-se de uma razão para tomar decisões racionais, “*Obedeçam e raciocinem o quanto quiserem*”. Foucault faz um contraponto com Kant quando diz que as relações de saber e de poder têm história, sem abandonar a razão, apropriando da liberdade, busca entender quem somos, nossos costumes, nossas histórias. Foucault (2000) interroga o que Kant nomeia modernidade: “Para saber se a modernidade constitui a

consequência de *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do séc. XVIII”.

Por atitude, Foucault (2000, p. 341) diz que é “um modo de relação que concerne à atualidade: uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Foucault trata da reativação permanente da atitude como “[...] um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”(p. 345), e aponta aspectos positivos para esse *êthos* quando ele pode ser caracterizado como uma atitude-limite

Se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor. Parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revestida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2000, p.348)

No Iluminismo, o ser humano deveria focar na razão para alcançar o esclarecimento, o que levaria o ser humano a um lugar melhor, uma sociedade melhor, fazendo contraponto àqueles que apontam a religião como instrumento que levaria o ser humano a um lugar melhor (FERREIRA, 2002). Para o Iluminismo, o ser humano deveria ser autônomo, ter capacidade de raciocinar, sem misticismo, usar a razão para direcionar seus atos.

Uma das críticas mais incisivas de Nietzsche é direcionada à consciência histórica moderna, pois, segundo ele, a história é uma construção social subjetiva, daí que ele rejeita toda aceção do acontecimento histórico ser uma realidade inata e pronta. Nesta esteira de raciocínio seguiram inúmeros outros historiadores como, por exemplo, Michel de Certeau ao trata da invenção do cotidiano; Roger Chartier ao tratar da história da cultura; Carlo Ginzburg e sua micro-história; Jacques Le Goff e a história cotidiana, entre outros/as (GRECA; FREIRE, 2004). No cerne de todas estas

discussões, desencadeadas por Nietzsche, está o debate sobre a contradição entre experiência e conhecimento.

Segundo Nietzsche (2003), em oposição à sede dos modernos pelo conhecimento entendido como “verdade pura”, há que se buscar a vida enquanto experiência. Contraditoriamente, para ele, um olhar a-histórico sobre o passado ajuda a compreender a história não como detentora do passado, como os historiadores modernos advogavam, mas sim como herdeira, apropriadora do passado em favor da vida. Ao lado da ciência a verdade se tornou a principal constituidora da cultura histórica moderna, aspecto tão criticado por Nietzsche (BARROS, 2014).

Basicamente, este é o diagnóstico que o filósofo traça de sua época – final do século XIX. Para ele, os modernos eram sem vida, por estarem presos à busca de alcançar um saber que se reduzia à verdade. Na realidade, sua crítica era sobre o que ele nomeou excesso histórico, de cultura histórica trazido pelos historiadores modernos. Nietzsche acredita que o ser humano deveria se aproximar da natureza, de sua parte biológica, no caso, de sua própria vida o que, para ele, foi interrompido pela sua busca da ciência/verdade por meio dos modelos cientificistas desde o Iluminismo e que atingiram seu cume no século XIX. De fato, a principal contribuição de Nietzsche (2003) não é trazer respostas, mas sim problematizar conceitos consolidados no campo da História, tais como: como equalizar método e teoria? A história lida com verdade ou com ficção? A História, enquanto campo acadêmico, é ciência ou narrativa?

Na filosofia contemporânea, o uso da razão parece mobilizar profundas reflexões filosóficas, uma vez que as consequências dessa racionalidade têm causado guerras, desastres ambientais, injustiças sociais etc. Quem define o que seja ou não racional? Quem determina o que é razão ou não? Existe razão oriunda de povos indígenas, polinésios ou de matriz africana? De acordo com Greca e Freire Jr. (2004), a corrente pós-moderna ganha forças ao começar a questionar essa razão ocidental, como se ela fosse uma criação metafísica, uma ilusão filosófica, mas também há quem pense que tudo isso perpassa por discursos sobre realidades, gerando conflitos de narrativas.

De acordo com Nietzsche (2015), o sujeito destinado apenas a lembrar está fadado a fracassar, uma vez que será somente um pastiche de suas memórias, uma cópia do passado. Com o conceito de vida, o pensador cria um elo entre o esquecimento do passado e o amadurecimento do futuro. Para ele, o indivíduo moderno não consegue ou não quer cultivar o esquecimento da mesma maneira que cultura a memória. A partir daí o filósofo critica as ideias de progresso, de finalidade e de totalidade, tão caras à Filosofia da História de Hegel. De acordo com Nietzsche, o conhecimento teleológico e científico assentado na verdade absoluta tem como consequência a perda da História como um saber para a vida.

O que prevalece para os pesquisadores modernos é o acúmulo de informação, no entanto, seria conhecimentos sem vivificação. Em vez de usarem o passado como um saber que provê vida, os pensadores modernos trazem a obstinação pela verdade. Para Nietzsche (2015) são ingênuos os historiadores modernos que acreditam que as representações do passado são completamente objetivas e verdadeiras, tornando a história um conhecimento sem vida.

Em oposição, mais alinhados ao pensamento nietzschiano, para os pós-modernos, a realidade objetiva está em relação a um jogo de narrativas, com discursos de poder. Entretanto, também cabe o questionamento: se tudo é narrativa não temos embasamento para definir realidades, pós-verdades, por exemplo, as *fakesnews* que decidiram as eleições no Brasil em 2018 seriam apenas jogos de narrativas? Assim sendo, num relativismo absoluto, qualquer pessoa pode afirmar que a Terra é plana, pois é uma narrativa.

## **HABERMAS E A CRÍTICA ÀS TEORIAS DA MODERNIDADE**

Para Habermas (1998), não podemos reforçar a ideia que tudo perpassa por simples narrativa, precisamos compreender que a razão existe e é importante para tomarmos decisões na vida. Para ele há dois tipos de razão, a instrumental e a comunicativa.

Os escritos de Habermas se localizam na segunda geração da escola de Frankfurt, uma fase diferente da primeira geração, pois está em um contexto

histórico-cultural diferente, imerso em um cenário do capitalismo dominante, impregnado pelas tecnologias digitais, produção industrial em larga escala etc. Habermas é otimista em relação à razão e acredita na capacidade de emancipação humana, sendo esta a base da teoria comunicativa.

A razão centrada no sujeito encontra os seus (critérios em) padrões de verdade e sucesso que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo dos objetos possíveis ou dos estados de coisas. Quando, pelo contrário, entendemos o saber como transmitido de forma comunicacional, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações de se orientarem em relação a exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjetivo. (HABERMAS, 1998, p. 291)

Para Habermas (1998), a razão tem caráter comunicacional e encontra sua validação no reconhecimento dos critérios das condições de comunicabilidade. O ponto importante é que a razão é ação comunicativa, por isso é práxis, é interação. A racionalidade deve dar base para organizar a comunicação entre os indivíduos. A ação comunicativa se sustenta na noção da linguagem.

Habermas defende a democracia como poder representativo dos votos, ambientes coletivos e que a linguagem está associada ao poder de racionalidade entre as relações. Uma sociedade justa deve ter as mesmas regras para todos os indivíduos, mas a crença em uma sociedade perfeita, como o positivismo propôs, não se concretizou.

No exercício de revisitar as teorias racionalistas, Habermas faz uma ponderação sobre os limites que a racionalidade humana pode alcançar; a Teoria Crítica vai falar um pouco sobre esses limites. Para Habermas (1998) temos o mundo do trabalho e o mundo da vida, um contraponto entre o agir instrumental e o agir comunicacional.

O agir comunicativo está fundamentado na razão comunicativa, que vai produzir uma linguagem sem a intenção de dominação. A finalidade do agir comunicativo é chegar a um consenso, alcançar o bem-estar dos sujeitos; mas, na realidade, nos deparamos com a colonização do mundo da vida pelo mundo do trabalho, do agir instrumental. Habermas (1998) fala do interesse do conhecimento,

técnico, emancipatório. Por vezes, temos uma visão reducionista de ciência, uma visão técnica, numa perspectiva não emancipatória.

Habermas pensa o conceito de sistema e o mundo da vida. Para além do processo de colonização, violência, imposição de relação de poder, ele convida pensar uma razão comunicativa substantiva. Habermas tem uma proposta de uma teoria social calcada na filosofia e na sociologia e, ainda que em nossa sociedade predomine a relação desigual de poder e o autoritarismo, ele enfatiza uma possível razão comunicativa e ecologia dos saberes.

## **BOAVENTURA SOUSA SANTOS E AS DECOLONIALIDADES**

Já para Sousa Santos (2021, p. 28), uma ecologia dos saberes perpassa pelo “reconhecimento da co-presença de diferentes saberes e a necessidade de estudar as afinidades, as divergências, as complementaridades e as contradições que existem entre eles, a fim de maximizar a eficácia das lutas de resistência contra a opressão”.

As ações instrumentais potencializadas no capitalismo desenfreado cotidiano estão há séculos colonizando, dominando e gerando cada vez mais desigualdades sociais. Tanto nos trabalhos de Habermas quanto nos de Sousa Santos há um esforço para pensar em uma perspectiva para além do sistema, para além dessas culturas colonizadoras. Na esteira deles, pensadores contra-hegemônicos e decoloniais têm buscado discutir formas de (re)pensar a dita modernidade ocidental; a cultura, os conhecimentos que são invisibilizados, que são excluídos da ciência; que são considerados ou não verdades científicas, e isso tudo está no âmago de uma disputa epistemológica.

Ainda para Sousa Santos (2007), o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, formado por distinções invisíveis que fundamentam as distinções visíveis.

As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha”

desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. (SOUSA SANTOS, 2007, p. 71)

No pensamento abissal, a filosofia e a teologia são conhecimentos considerados alternativos, enquanto que a ciência determina o que seja verdadeiro ou falso, monopolizando o que é chamado de conhecimento universal. De fato,

[...] a validade universal da verdade científica sempre é reconhecidamente muito relativa — pois só pode ser estabelecida em relação a certos tipos de objetos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos —, de que modo ela se relaciona com outras verdades possíveis que até podem reclamar um estatuto superior, mas que não podem ser estabelecidas conforme o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosas? (SOUSA SANTOS, 2007, p.72).

Sousa Santos (2007) argumenta que a ciência, a filosofia e teologia têm lugar “deste lado da linha”, o ponto de discussão é que suas visibilidades são asseguradas em formas de conhecimentos que foram silenciados, que estão no lugar de invisibilidade e, portanto, não se encaixam em nenhum lugar, como acontece com os conhecimentos populares, de comunidades indígenas, crenças e outros por estarem para além do juízo de verdadeiro ou falso. “Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas”. (SOUSA SANTOS, 2007, p. 73).

O pensamento abissal escancara a suposta neutralidade do conhecimento, que separa de um lado a metrópole e do outro, a colônia, sendo esse sempre o lado silenciado, objeto de violência física, territorial e simbólica.

A apropriação e a violência assumem formas diferentes nas linhas abissais jurídica e epistemológica, mas em geral a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a ligação entre a apropriação e a violência. No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão até a pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, ao passo que a violência é exercida mediante a proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, a adoção forçada de nomes cristãos, a conversão e a destruição de símbolos e lugares de culto e a prática de todo tipo de discriminação cultural e racial. (SOUSA SANTOS, 2007, p. 75).

Essa apropriação do que seja universal cancela violentamente todo o resto, que não é considerado universal. Diversos pontos epistêmicos e histórico-culturais de apropriação e violências são apresentados no trabalho de Jean Marc Ela (2012) ao discorrer sobre investigações científicas que, conseqüentemente, parecem conduzir para uma crise da racionalidade, na ideia que se concebe da razão e da ciência. “Essa crise esconde-se no amago da razão ocidental que, ao fechar-se sobre si mesma, se consagra como razão universal” (ELA, 2012, p. 18).

## **JEAN-MARC ELA: PENSAMENTOS PÓS-COLONIAIS E DO SUL**

Jean-Marc Ela (1936-2008) foi um sociólogo e teólogo camaronês. Ele atuou em vários campos, como pároco e como professor, por exemplo (ASSOGBA, 1999). Ela escreveu livros em diversos campos como Filosofia, Teologia e Ciências Sociais a partir do contexto africano. O militante, religioso e pesquisador é uma das principais referências da Teologia da Libertação na África Subsaariana. Cabe destacar ainda a importância que ele deu à contextualização da sociedade africana mais ampla e, ao mesmo tempo, a centralidade que ele concedeu à realidade comunitária, tanto em seus trabalhos teóricos quanto nos de intervenção prática.

Jean-Marc faz parte de uma geração de intelectuais africanos pós-coloniais, para quem a vida espiritual só tem valor quando alicerçada nos conhecimentos ancestrais e cotidianos da vida diária. Neste sentido, são teóricos e ativistas altamente vigilantes contra as forças externas que podem destruir os modos de vida tradicionais. Segundo Assogba (1999), um dos diferenciais de Ela é criticar a negligência da Igreja Católica em relação às necessidades vitais dos povos africanos. Desta forma, Jean-Marc denuncia como a estrutura do catolicismo contribuiu para a subordinação e dependência da África em relação aos brancos. Ela então advoga outra visão e outra postura por parte do evangelho, que dignifique os povos marginalizados

No bojo desta crítica, Ela (2007; 2012) condena o fato de que a ciência ocidental é marcadamente eurocêntrica, defendendo que os cientistas africanos deveriam estar voltados não somente para a produção de conhecimento e estruturas

voltados à produção industrial e à qualificação tecnológica, mas também para a expansão da infraestrutura de suas nações de origem e para a provisão das necessidades materiais imediatas da população. Desta forma, Ela mostra a inseparabilidade entre conhecimento e poder e a importância de novas práticas políticas, científicas, religiosas e econômicas para o bem-estar dos povos africanos.

Com efeito, o pensador, a partir do pensamento de Edgar Morin (*apud* ELA, 2007) sobre a razão universal, afirma que a racionalidade científica se aparenta a uma racionalização do etnocentrismo ocidental e conclui que “[...] a universalidade assemelha-se à camuflagem ideológica de uma visão limitada e parcial do mundo e de uma prática conquistadora, destruidora das culturas não-ocidentais” (ELA, 2012, p. 18).

Ela (2007) ressalta a contribuição de vários povos não europeus como, por exemplo, a invenção dos caracteres de imprensa pelos chineses, e não por Gutenberg, e as contribuições dos árabes para a história da ciência, após o incêndio da Biblioteca de Alexandria. O autor enfatiza como o Islão da Andaluzia foi importante para a divulgação, aos povos ibéricos, da filosofia grega e também da árabe via ontologia, ciências naturais, psicologia etc.: “O Islão não é um corpo estranho à Europa, que lhe deve algo de fulcral e que se confunde com aquilo de cuja exclusividade se arrogou: a razão” (ELA, 2012, p. 19).

Para Ela (2012), os conhecimentos árabes, tanto na química quanto na medicina ou na filosofia, devem ser diretamente associados ao nome de Averbóis, no século XII. O autor diz que nas principais universidades da Europa, tais como Pádua, Bolonha, Montpellier, Salerno, Sicília dentre outras, os cursos de medicina eram ministrados em árabe corroborando a comprovação da importância dos árabes na sociedade europeia. Logo, “[...] afirmar que a ciência ocidental é descendente da Grécia revela uma memória seletiva do Ocidente. O ocidental não se reconhece na sua herança greco-romana e judaico-cristã. Logo, o que sabe acerca do contributo muçulmano?” (ELA, 2012, p. 20).

Segundo Ela (2012, p. 16), para fazer se ciência “é necessário uma demonstração de força através da qual se decide ver as coisas de certo modo”; ele continua afirmando que “para aspirar à inovação no domínio do conhecimento é

preciso justificar o risco que se assume ao ousar negligenciar aquilo que anteriormente tinha sido admitido por todos” (p.16). A ciência está genuinamente centrada na razão eurocêntrica, hegemônica, colonizadora, capitalista; no entanto, Ela (2012) enfatiza a importância de o cientista libertar sua imaginação e compara o trabalho científico ao trabalho criador artístico, atribuindo valor máximo às artes, reconhecendo a importância da imaginação e do sonho para a formação do espírito científico. “Desenvolver uma crítica da ciência, permite-lhe reconquistar sua autonomia e criatividade” (ELA, 2012, p.122).

Nessa linha de raciocínio, Ela (2012) traz apontamentos históricos, como reconhecimentos científicos de grandes nomes, como por exemplo Newton, contudo, esses mesmos que o reconheceram como alguém que faz ciência, desprezaram o fato de ele ser alquimista. Ela (2012) em toda tessitura histórico cultural para compreender a razão, ela passando da filosofia e da política para a ciência e afirma que seguindo esse percurso, “povos inteiros, designadamente da África negra, correm o risco de se encontrarem massivamente numa verdadeira pré-história da razão”; assim, “não é garantido que a ideia de ciência não seja efetivamente abrangida pelo etnocentrismo” (2012, p.16).

## **PARA NÃO CONCLUIR**

Neste texto apresentamos um recorte sobre alguns aspectos históricos que fundamentaram e ainda fundamentam a ciência. A partir da razão kantiana, buscamos evidenciar como razão, nesta perspectiva, é até hoje muito presente no cenário acadêmico-científico. A escolha pelos apontamentos de Foucault (2000) visou mostrar parte das ideias deste autor que afirma que temos que pensar no presente, a história não tem progresso, temos que construir a mudança agora, mudando a si próprio. Não há totalidade. O real não é racional. O real é resultado de nossas práticas e das relações de poder. As relações de poder são as práticas que nos determinam. Discutir genealogicamente é compreender que não existe um processo histórico unilinear, que a realidade é uma sucessão de rupturas.

Nossa escolha epistemológica visou também apontar brechas para reflexões entre o que seja o conhecimento e o saber, como diz Sousa Santos (2021) separar conhecimento de saber; conhecer com a razão e saber com o corpo e com os sentidos lhe parece “[...] a partir de Platão e Aristóteles, entre razão e corpo, uma distinção exacerbada pelo cristianismo, que separou irremediavelmente o corpo da alma” (p.20). Para ele, “saberes” é mais abrangente que “conhecimentos”, pois os primeiros são nascidos ou aprendidos nas lutas contra opressão, silenciamentos, invisibilização, desprezo de culturas, evidenciando a importância de se falar em ecologia de saberes.

Habermas (1998) nos trouxe o interesse do conhecimento, técnico ou emancipatório; para ele temos uma visão reducionista de ciência, uma visão técnica, numa perspectiva não emancipatória. Foucault (1969) realçou a distinção entre saberes e conhecimento; para ele, saber implica um processo coletivo, anônimo, o não-dito. Para Sousa Santos (2021), os não-ditos foucaultianos desprezam a cultura e a concepção da linha abissal. “O não-dito foucaultiano é, portanto tão falsamente comum à modernidade e tão eurocêntrico quanto a ideia kantiana de racionalidade como emancipação em relação à natureza” (p.21).

Diante disso, escolhemos seguir o caminho promotor de discussões sobre o jogo de poder imposto pela colonialidade, delimitador de realidade(s) peculiares que interferem diretamente no modo de enxergar essa(s) realidade(s) e o mundo, bem como na forma de fazer ciência. Com Ela (2012), evidenciamos historicamente o racismo epistemológico, sob forte domínio do eurocentrismo, em função disso, ele nos deixa a chama acesa para iluminar o imaginário, o sonho de uma possibilidade de brotar um espírito científico diversificado em nossas pesquisas, especialmente daquele espírito que consiga trazer para academia os valores, os mitos, os conhecimentos e saberes das ancestralidades africanas, indígenas etc. Fica-nos a esperança de sermos capazes de fazer a ciência como um saber, na perspectiva de Ela (2007; 2012), como um produto do espírito humano.

## REFERÊNCIAS

ASSOGBA, Yao. *Jean-Marc Ela. Le Sociologique et théologien africain en Boubou*. Paris: L'Hartmann, 1999.

BARROS, José. Nietzsche e as críticas à Filosofia da História e à Historiografia Científica do Século XX. *Revista SapereAude*, v. 5, 2014.

ELA, Jean-Marc. **Investigação científica e crise da racionalidade**. Livro I, Edições Pedagogo – Coleção Reler África, 2012.

ELA, Jean-Marc. **Les cultures africaines dans le champ de la rationalités scientifique**. Livre II. Paris: L'Harmattan, 2007.

FERREIRA, Emerson Benedito. Síntese do artigo "O que são as Luzes" de Michel Foucault. **Revista Jus Navigandi**. 2017. Disponível em <https://jus.com.br/artigos/61256/sintese-do-artigo-o-que-sao-as-luzes-de-michel-foucault>. Acesso em 09 abr. 2022

FOUCAULT, Michel. **Ditos & escritos III**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências**. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

GRECA, Ileana M.; FREIRE JR., Olival. A "crítica forte" da ciência e implicações para a educação em ciências. **Revista Ciência & Educação**, v. 10, n. 3, p. 343-364, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito - razão comunicativa x razão centrada no sujeito. In: HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KANT, Immanuel. O que é o esclarecimento. In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5 ed. Coimbra: Fundação Calouste, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagens para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre a história**. São Paulo: EdFolha, 2015.

SANTAMARINA, Cláudia; ARAÚJO, Marta; SACRAMENTO, Mônica. Dossiê Comunidades Quilombolas, Ciganas e Indígenas na América Latina: Racismo Institucional e Epistemológico. **Cadernos do LEPAARQ**, v. XVI, n.31, p. 53-55, Jan-Jun. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal – Das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 79.p. 71-94, nov. 2007.



Unahce  
Unidade Acadêmica  
de Humanidades,  
Ciências e Educação



Criar Educação, Criciúma, v. 12, nº2, ago/dez 2023.– PPGE – UNESC – ISSN 2317-245

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**. A afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SEGATTO, Antônio I. O que é essa Aufklärung da qual fazemos parte? Considerações sobre o diálogo entre Habermas e Foucault. **Revista Ideias**, v. 7, n. 2, p. 59-80, 2017.

Recebido maio 2023.

Aprovado junho 2023.