

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Departamento de Graduação

Anarquismo Epistemológico de Paul Feyerabend: alternativa para afirmação do pluralismo epistémico

Maputo

Março de 2024

Isaquel Ângelo Airone

Anarquismo Epistemológico de Paul Feyerabend: alternativa para afirmação do pluralismo epistémico

Monografia científica apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane, como requisito parcial para obtenção do grau de licenciatura em Filosofia.

Supervisor: *Mestre* Elias Judite Macuácuá

Maputo

Março de 2024

DECLARAÇÃO SOB COMPROMISSO DE HONRA

Eu, **Isaquel Ângelo Airone**, filho de Ângelo Airone e de Isabel Américo, natural de Chemba, província de Sofala, distrito de Chemba, portador de B.I. n° 070408866763A, emitido pelo arquivo de identificação da cidade da Beira, aos 19/10/2019. Declaro por minha honra que esta monografia é fruto da minha investigação, sob orientação do meu tutor. O conteúdo nela existente é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto e nas referências bibliográficas. Declaro ainda que, a mesma nunca foi apresentada em nenhum outro âmbito para obtenção de qualquer grau académico. Por ser verdade, passo a presente declaração que será por mim assinada como prova da minha palavra.

O estudante

(Isaquel Ângelo Airone)

Maputo, aos 05 de Março de 2024

DEDICATÓRIA

Aos meus pais: Ângelo Airone e Isabel Américo;
Em memória, ao meu irmão Chadreque Ângelo Airone.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus todo-poderoso, pelo dom da vida e por ter-me cuidado durante a caminhada académica;

À minha família, em especial, aos meus pais, pelo apoio incondicional;

Ao meu irmão, Josérote Ângelo Airone, pela companhia na vida académica, e na vida em geral;

Esta monografia não seria possível, sem o suporte e a orientação do meu supervisor, *Mestre* Elias Judite Macuácuá, a quem endereço os meus agradecimentos;

À Universidade Eduardo Mondlane, de modo especial, aos docentes da Faculdade de Filosofia, por me terem concedido este longo percurso académico e de bastante aprendizado;

Aos colegas da Faculdade de Filosofia, em especial, à turma da geração 2020, pelos aprendizados interculturais e académicos;

Aos meus amigos: Istai Fiosse, Ussene Lima, Baptista Nfino e Aniva Tomás, por sempre lidarmos juntos com as adversidades académicas e da vida em geral;

Por fim, a todos que, de alguma forma, contribuíram para que os meus estudos fossem possíveis.

“Se desejamos compreender a natureza, se desejamos dominar a circunstância física, devemos recorrer a todas as ideias, todos os métodos e não apenas a reduzido número deles”.

(FEYERABEND, 1977: 462).

RESUMO

A presente monografia visa reflectir em torno do anarquismo epistemológico enquanto alternativa para afirmação do pluralismo epistémico. Esta pesquisa parte da crítica à postura epistémica da modernidade ocidental, que pretendeu universalizar os princípios e métodos no campo epistémico, tendo engendrado o monismo metodológico e o etnocentrismo epistemológico. Esta postura epistémica tencionou colocar o Ocidente como centro do conhecimento e da razão, culminando com a monopolização epistemológica. Contudo, para erradicar essa violência epistemológica, recorre-se ao anarquismo epistemológico, uma teoria anárquica do conhecimento, isto é, a defesa de ausência de autoridade no âmbito epistemológico. Eis o problema da pesquisa: até que ponto o anarquismo epistemológico proposto por Paul Feyerabend constitui alternativa para afirmação do pluralismo epistémico? A pesquisa tem como objectivo geral: reflectir sobre o anarquismo epistemológico enquanto alternativa para afirmação do pluralismo epistémico. O quadro teórico desta monografia baseia-se no anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend, que ganha corpo com as obras do autor. A pesquisa tem como método a revisão bibliográfica, sustentada pela hermenêutica textual e comparativa. O anarquismo epistemológico propõe o abandono do monismo metodológico e teórico, pois, este procedimento conduz à uniformidade de teorias e, conseqüentemente, à monopolização epistémica. Por isso, deve-se adoptar o pluralismo metodológico, uma postura que conduz ao pluralismo teórico, possibilitando a diversidade epistemológica. A estrutura do trabalho compreende três (3) capítulos.

Palavras-chave: ciência moderna; anarquismo epistemológico; tudo vale; pluralismo epistémico.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO DA EMERGÊNCIA DO ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO	
1. Concepção da ciência na modernidade.....	10
2. A questão do método	12
3. A negação das outras epistemologias	16
4. A racionalidade após a crise da ciência moderna.....	19
CAPÍTULO II: O ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO COMO ALTERNATIVA À HEGEMONIA DA MODERNIDADE OCIDENTAL	
1. Noção de anarquismo e seu enquadramento na epistemologia	21
2. O significado do anarquismo epistemológico	22
3. O sentido do princípio “Tudo vale”.....	28
4. Ciência como empreendimento anárquico	30
5. A defesa de proliferação de teorias.....	33
6. A decadência do império cognitivo: a ciência na sociedade livre	35
CAPÍTULO III: O PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO COMO CONSEQUÊNCIA DO ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO	
1. A compreensão anárquica da ciência como abertura para os saberes locais	38
2. A questão das línguas na produção do conhecimento	40
3. Da colonialidade à decolonialidade do saber	42
4. Contra o racismo epistêmico: em busca da diversidade epistemológica.....	47
CONCLUSÃO	52
BIBLIOGRAFIA	54

INTRODUÇÃO

Esta Monografia científica subordina-se ao tema *Anarquismo Epistemológico de Paul Feyerabend: alternativa para afirmação do pluralismo epistémico*. A escolha deste tema surge da constatação da soberania epistémica na modernidade ocidental. A moderna racionalidade engendrou um procedimento epistemológico determinístico e monopolista na produção do conhecimento, na medida em que estabeleceu princípios metodológicos universalmente válidos para toda a humanidade. Esta postura epistémica intentou firmar o Ocidente como centro do conhecimento e da razão, culminando com a monopolização epistémica. A hegemonia epistemológica ocidental deslegitima os conhecimentos produzidos fora dos padrões da racionalidade moderna. Posto isso, urge abraçar-se o anarquismo epistemológico, uma concepção que reconhece o pluralismo teórico.

A pesquisa toma como problema: até que ponto o anarquismo epistemológico proposto por Paul Feyerabend constitui alternativa para afirmação do pluralismo epistémico? Do problema exposto, a pesquisa será norteadada pelas seguintes questões de partida: em que contexto emerge o debate sobre o anarquismo epistemológico? Em que medida o anarquismo epistemológico mostra-se como alternativa para deslegitimação da hegemonia da modernidade ocidental? Até que ponto o anarquismo epistemológico frutifica o pluralismo epistemológico?

O trabalho tem como objectivo geral: reflectir sobre o anarquismo epistemológico enquanto alternativa para afirmação do pluralismo epistémico. Do objectivo geral, extraiu-se três (3) objectivos específicos: apresentar o contexto da emergência do debate sobre o anarquismo epistemológico; apontar o anarquismo epistemológico como alternativa para deslegitimação da hegemonia da modernidade ocidental e; analisar até que ponto o anarquismo epistemológico frutifica o pluralismo epistemológico.

Este tema é pertinente na medida em que: à categoria pessoal, oferece uma nova perspectiva do conhecimento, em contraposição à dominação epistémica ocidental, neste sentido, supera a hegemonia no campo epistémico. No âmbito académico, estimula os indivíduos a pensar e criar a partir dos seus contextos e, à categoria social, desconstrói o etnocentrismo epistemológico ocidental, permitindo a proliferação de cosmovisões.

O quadro teórico desta monografia baseia-se no anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend, que ganha corpo com as obras: “*Contra o método*”, “*Adeus à razão*”, “*Diálogos sobre o conhecimento*”, “*Como defender a sociedade contra a ciência*”, “*Ciência em sociedade livre*” e “*A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*”. Desta bibliografia, são extraídos os seguintes conceitos: anarquismo epistemológico, pluralismo metodológico, falibilismo científico, proliferação de teorias e o princípio “Tudo vale”.

O termo anarquismo surge no contexto sócio-político, com Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin, entre os séculos XIX a XX, que significa uma forma de organização social na qual há ausência de Estado ou comando. Porém, na obra “*Contra o método*”, Feyerabend incorpora este conceito na epistemologia, para significar ausência de prescrições metodológicas universais.

O conceito pluralismo metodológico, em “*Contra o método*”, é sintetizado como forma de proceder contra o único método da razão moderna (a indução), isto é, a adoção de múltiplas metodologias. O falibilismo científico, nessa bibliografia, é a tomada de consciência de que a ciência também é falível.

Proliferação de teorias, nas obras “*Contra o método*” e “*A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*”, designa a abertura para diversidade de teorias do conhecimento humano. E por fim, o conceito “Tudo vale” é a defesa de que a ciência progride violando as regras, e que todas as formas de vida e do conhecimento contribuem para o progresso da humanidade.

A pesquisa tem como método a revisão bibliográfica, que consistiu na recolha do material necessário para elaboração dessa monografia, sustentada pela hermenêutica textual e comparativa como técnicas que facilitaram na leitura, compreensão e interpretação dos textos obtidos.

A estrutura do trabalho compreende três (3) capítulos. No primeiro capítulo, trata-se do contexto da emergência do anarquismo epistemológico, no qual apresenta-se os fundamentos da racionalidade científica moderna enquanto pressuposto contextual da emergência do anarquismo epistemológico. No segundo capítulo, partindo do pressuposto da hegemonia do racionalismo moderno, aponta-se o anarquismo epistemológico como alternativa para deslegitimação da hegemonia da modernidade ocidental. Por fim, no terceiro capítulo, analisa-se até que ponto o anarquismo epistemológico frutifica o pluralismo epistémico.

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO DA EMERGÊNCIA DO ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO

Neste capítulo, apresenta-se os fundamentos da racionalidade moderna como pressuposto contextual da emergência do anarquismo epistemológico proposto por Paul Feyerabend¹. Entre os séculos XVI e XVII surge uma nova racionalidade, cujos princípios contradizem os fundamentos da época medieval. Foi nesse período em que se pretendeu estabelecer princípios metodológicos universais, no âmbito da epistemologia, tendo-se engendrado a hegemonia e o monismo epistemológico. Contudo, esses princípios são criticados pelas novas concepções científicas do século XX.

1. Concepção da ciência na modernidade

Entre os séculos XVI e XVII, com o advento das revoluções científicas, surge a ciência moderna. Segundo Reale e Antiseri (1990: 185), o período de tempo que compreende entre 1543, a data de publicação da obra *De revolutionibus* de Nicolau Copérnico, à obra de Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, inicialmente publicada em 1687, é chamado o período da revolução científica. Este movimento científico ocorre através das mudanças revolucionárias na física e na astronomia, que causou várias mudanças na forma de conceber o mundo e a ciência, em relação ao período medieval. Este processo sucede com as realizações de Nicolau Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler, Galileu Galilei, e desagua na física newtoniana.

A moderna racionalidade abandona os fundamentos da época medieval. Neste contexto, com a emergência dessa nova forma de pensar, várias concepções do homem também mudam. À vista disso, muda-se a mundividência, isto é, a forma de conceber o mundo, pois, transita-se do organicismo ao mecanicismo. A nova razão contrapõe a visão da natureza enquanto organismo vivo e mãe providente, e passa a conceber o universo como uma máquina, cujas leis devem ser

¹ Paul Karl Feyerabend foi um filósofo da ciência. Desenvolveu sua concepção da epistemologia em contraposição à racionalidade da modernidade ocidental. Nesta monografia, os seus dados biográficos foram retirados da sua autobiografia, patente em *Diálogos sobre o conhecimento*. De acordo com essa cronologia, Feyerabend nasceu em Viena, em 18 de Janeiro de 1924, e morreu em 11 de Fevereiro de 1994. Estudou História, Sociologia, Filosofia, Física, entre outras áreas. Teve influências de Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Karl Popper, Imre Lakatos, Thomas Kuhn, entre outros. Dentre várias suas escrituras, destacam-se: *Contra o método*, *Adeus à razão*, *Diálogos sobre o conhecimento*, *Como defender a sociedade contra a ciência e Ciência em sociedade livre*.

desvendadas. Contudo, estas mudanças causadas pela nova racionalidade científica, orientaram o espírito da razão moderna à uma tendência hegemónica e optimista na produção do conhecimento científico.

Os pioneiros da ciência moderna estabeleceram e aplicaram rigorosamente os princípios do método científico, com a finalidade de descrever o mundo, pela via do experimentalismo e observação. Conforme entende Chassot (1994: 100), na modernidade, a ciência foi marcada por rupturas com a concepção clássica do mundo e com o princípio metodológico aristotélico, ou seja, a dedução aristotélica.

Desde a antiguidade, a ciência era concebida como meio para a compreensão da ordem natural, tendo como objectivo a sabedoria. Entretanto, com o surgimento da modernidade, a ciência passa a ser concebida como conhecimento que pode ser usado para dominar e controlar a natureza.

Segundo Capra (1982:50), a ciência do século XVII fundamentou um novo método de investigação, tendo como grandes pioneiros Francis Bacon, Galileu e Descartes, cujo procedimento consistia na descrição matemática da natureza, experimentação, observação, e o método analítico de raciocínio. Portanto, com a emergência da racionalidade moderna, a concepção da ciência muda.

Bacon, o renascentista, cujo pensamento é considerado projectista do espírito moderno, introduziu uma concepção da ciência enquanto “poder” para interpretar a natureza. *“Ciência e poder do homem coincidem (...), pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece, (...), no trabalho da natureza o homem não pode mais que unir e apartar os corpos”* (BACON, 2008: 14). Do exposto, depreende-se que está patente uma visão instrumentalista da ciência, já que o intuito do homem era de fazer o uso dos procedimentos experimentais e observacionais a fim de descobrir os segredos da natureza. Portanto, em Bacon, o conhecimento da ciência devia ser usado para dominar e controlar a natureza, e, o objectivo do cientista consistia em extrair da natureza, sob poder da ciência, os seus segredos.

A modernidade ocidental foi caracterizada por um espírito de regras e certezas. Esse espírito conduziu o homem moderno à simplificação da realidade e à crença da infalibilidade da ciência. Como afirma Descartes, *“ toda a ciência é um conhecimento certo e evidente”* (DESCARTES,

1938: 14). Essa crença na infalibilidade do conhecimento é o resultado da certeza e exactidão do método científico, pois, este uma vez estabelecido, nunca conduziu ao erro.

Em contraposição a este entendimento da ciência, Feyerabend defende o falibilismo científico. Na perspectiva de Feyerabend (2008: 83), a ciência é um conhecimento susceptível a falhas, por isso, pode-se afirmar que a objectividade não é um aspecto essencial da ciência. Esta defesa é aprofundada no capítulo a seguir.

2. A questão do método

A questão do método científico afigura-se como o problema central na razão moderna. Dado que a preocupação era de encontrar um método eficiente na epistemologia, capaz de conduzir o processo de produção do conhecimento com eficácia. A ânsia pelo método na ciência moderna reside no facto de observar-se a infertilidade da ciência medieval. Isso visto que o homem moderno partiu do pressuposto de que na época medieval houve fraca produtividade científica. Assim sendo, urge que o homem adopte um novo método para investigação científica. Para esta problemática, foram relevantes os contributos de Bacon, Galileu, Descartes e Newton.

Na compreensão de Bacon, o método eficiente na produção do conhecimento é a indução. Como propedêutico da ciência moderna, o inglês tinha como pretensão substituir o método tradicional aristotélico da ciência (a dedução). Para o qual, a dedução era incapaz de contribuir para o progresso do conhecimento. Em função disso, o pensamento de Bacon centra-se na realização prática do saber, isto é, o conhecimento é concebido como meio para a organização e transformação progressiva da vida do homem e da ciência. Nesta senda, o método capaz de conduzir a humanidade à verdade consiste em partir das observações particulares para conclusões gerais.

Só há e só pode haver duas vias para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares, (...), a outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade aos axiomas mais gerais (BACON, 2008: 9).

Do acima exposto, compreende-se que, contrariamente à dedução aristotélica, que parte do geral para o particular, a indução baconiana parte das experimentações e observações de casos

particulares para chegar à formulação de axiomas gerais. Esta é, para o autor, a via mais amplificante do que o procedimento aristotélico, que era, nesta concepção, meramente especulativo. Portanto, fazendo o uso do método indutivo, o homem tinha o instrumento para conhecer, descobrir e explicar os segredos do universo.

A busca pelo método científico está relacionada com a visão mecanicista do mundo, pois, a nova racionalidade tinha como finalidade interpretar e comandar a natureza. “*O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza*” (BACON, 2008: 7). Deste excerto, percebe-se que o método científico, neste caso, a indução, que consiste na observação dos factos particulares, constitui-se o mecanismo necessário para que o homem conheça e interprete a ordem da natureza.

Nesta senda, no entendimento de Mazula, Blaunde e Chirindja (2022: 64), Bacon introduz a indução como novo modo de pensar, que contraria a dedução de Aristóteles. A indução permitia que o homem fizesse o uso da experimentação para interpretar o mundo. Destarte, a indução seria útil para descobertas e demonstrações nas ciências, e para tal, a razão humana devia ser limpa de hábitos pervertidos na mente e no exercício intelectual.

Enquanto Bacon esboça o método indutivo, Galileu, grande pensador da ciência moderna, fundamenta o método matemático- experimental. Neste contexto da ânsia em estabelecer o método para a produtividade do conhecimento, Galileu é considerado o pai da ciência moderna, pois realizou as primeiras demonstrações experimentais.

No século XVII, Galileu realizou várias experiências para fundamentar o método científico. No entendimento de Galileu (2011: 117), o método científico possui três princípios. O primeiro consiste na observação dos fenómenos naturais tais como eles ocorrem, sem que o cientista se deixe perturbar por preconceitos extra-científicos. O segundo princípio do método científico consistia na experimentação. Segundo esse princípio galileano, nenhuma afirmação sobre fenómenos naturais, que se pretendia científica pode prescindir da verificabilidade de sua legitimidade, portanto, todas as afirmações sobre os fenómenos naturais deviam passar pelo experimento. E, o terceiro princípio diz respeito à matematização da natureza.

Em Galileu, o homem conhece descrevendo a natureza, e ela está escrita em caracteres matemáticos, por isso, é necessário que se descubra sua regularidade matemática. Existe um livro aberto, e que sempre permanece aberto diante de nós, este livro é a natureza. Portanto, a filosofia está escrita neste grande livro, ao homem só lhe compete observar e interpretar através do método científico.

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (...), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras. Sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEU, 1983: 120).

Do acima exposto, percebe-se que para se aceder ao conhecimento, na perspectiva do autor, deve-se dominar o método científico, que se fundamenta em princípios matemáticos, sem o qual, não há clareza na investigação de factos. Pois, a filosofia e a ciência estão escritas nesse grande livro: a natureza, que permanece sempre aberto diante dos nossos olhos. Em vista disso, o domínio do método matemático-experimental permite que se torne humanamente possível aceder ao conhecimento da natureza. Esta visão do conhecimento, igualmente, é objectivista, na medida em que confia na infalibilidade do método.

Os primeiros séculos da racionalidade moderna foram caracterizados por este espírito de fundamentar o método capaz de permitir a produção do conhecimento e a orientação à verdade. Nesta senda, Descartes escreve o discurso do método, para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, no qual procura estabelecer as regras do método para a prática científica. No entendimento de Descartes (2001: 21), o caminho que nos aproxima da verdade é o exercício da dúvida metódica, que comporta demonstrações. Este método está assente em quatro regras, tais como: princípio da dúvida sistemática ou da evidência; o princípio da análise ou de decomposição; o princípio da síntese ou da composição e o da enumeração ou verificação.

Detalhadamente, os princípios que fundamentam o racionalismo-matemático cartesiano consistem em nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem conhecer evidentemente como tal; dividir cada uma das dificuldades a se examinar em tantas parcelas quantas fosse possível e necessária para melhor as resolver; conduzir por ordens os pensamentos, começando pelos

objectos simples e mais fáceis de conhecer, até ao conhecimento dos mais complexos; e, por fim, fazer sempre enumerações tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir.

Dessa forma, Descartes está preocupado com as regras para a direcção do espírito. Para este fim, o método é necessário na procura da verdade.

O método é necessário para a procura da verdade, (...), vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método: é certíssimo, pois, que os estudos feitos desordenadamente e as meditações confusas obscurecem a luz natural (...). Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exactamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber (DESCARTES, 1938: 23).

Do exposto acima, compreende-se que, uma vez estabelecido o método, a observância rigorosa das regras do mesmo é que ditará a certeza da produção e aquisição do conhecimento verdadeiro. Se a humanidade deixar-se guiar por este método, jamais tomaria por verdadeiro algo falso, ou seja, trata-se de um método seguro e eficiente. No mesmo âmbito, o autor argumenta que na busca da verdade, não pode haver diversidades e pluralidade de opiniões, porque as mesmas opiniões diversas acabam sendo contraditórias entre elas, resultando no erro. Portanto, a razão moderna estava convicta que descobriu as vias seguras para se chegar ao conhecimento verdadeiro.

No espírito moderno, o método era concebido como conjunto de regras fáceis e seguras, de forma que, quando seguidas e observadas minuciosamente, jamais se tomaria por verdadeiro algo que é falso. Neste sentido, o método é o caminho seguro, certo e infalível, que conduz o homem ao conhecimento verdadeiro. Portanto, essa é a premissa que move a racionalidade científica moderna, na qual a indução baconiana foi tomada como alicerce.

No mesmo percurso surge Isaac Newton, que leva adiante o projecto da ciência moderna. A sua teoria combina as obras dos seus antecessores: Copérnico, Kepler, Bacon, Galileu e Descartes. Newton dá continuidade com a defesa do método experimental, a descrição matematicista e fisicalista do mundo. O carácter objectivista, de exactidão, infalibilidade e certeza da ciência é consubstancializado em Newton. Conforme entende Newton (2016: 45), há certeza nas leis matemáticas e fisicalistas da descrição da natureza. Assim sendo, através da compreensão e

domínio destas leis mecânicas, seria possível determinar o espaço absoluto, o tempo absoluto, movimentos e lugares absolutos dos fenómenos naturais.

Newton passa a ser, no século XVII, o modelo e fundamento da racionalidade científica. Neste período, continua a vigorar a observação, experimentação e matematização da realidade para chegar-se ao conhecimento claro, simples e certo. Neste estágio da ciência moderna, a matemática e a física tornam-se rainhas da ciência e a lógica da investigação. Assim sendo, prevalece a concepção do universo como um sistema mecânico, onde todo o conhecimento consistia na dedução matemática e experimental, a fim de quantificar, medir e dividir a realidade.

Na mesma problemática moderna do conhecimento, surge John Locke, o empirista. Conforme afirma Locke (1999: 29), nos seus estudos sobre o entendimento e o conhecimento humano, pretendia investigar a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano. Assim, os conhecimentos têm origem nas experiências. Esta forma de conceber a origem do conhecimento influenciou bastante o espírito positivista da racionalidade moderna. À vista disso, a experiência como origem dos conhecimentos passou a significar, do positivismo sociológico ao positivismo lógico, a defesa do conhecimento empírico em detrimento das teorias que não se ajustam às experimentações.

Nos meados do século XVIII, ergue-se uma outra referência no debate sobre o problema do conhecimento: David Hume, continuador da tradição empirista iniciada por Bacon e desenvolvida por Locke. Hume problematiza a indução fundamentada nas bases da experimentação e observação, pela via das quais Bacon, Galileu e Newton construíram a concepção da natureza e do conhecimento. Segundo Hume (2001:468), a indução remete-nos à crença da ligação necessária entre a causa e o efeito, porém, este procedimento é influenciado pelo hábito ou costume, pois, trata-se de uma ligação psicológica. Em função disso, a indução faz transitar das ideias particulares às ideias universais, através da observância da semelhança entre os factos particulares.

A crítica ao racionalismo moderno resulta da constatação de que a ciência moderna inibe a liberdade de pensamento. No entendimento de Feyerabend (1989: 5), a postura epistémica ocidental torna-se hegemónica na medida em que proclamava que a ciência, finalmente, encontrou o método correcto na busca da verdade, isto é, uma defesa da excelência do método.

3. A negação das outras epistemologias

A racionalidade científica moderna tornava-se cada vez mais rigorosa na medida em que se avançava, no âmbito da produção do conhecimento. Nesta senda, Augusto Comte, inspirado com o ambiente científico do século XVIII, desenvolve o positivismo sociológico, com o objectivo de adequar as ciências sociais às ciências naturais, já que estas últimas eram concebidas como detentoras do método exacto. Assim, expandia-se o reducionismo moderno no âmbito epistémico.

Com a criação da lei dos três estados, Comte descreve a evolução do espírito da humanidade. Segundo Comte (2002: 22), o espírito e a capacidade do indivíduo passa por três estados diferentes, tais como: teológico, metafísico e positivo. No estado teológico, o homem dispõe de uma filosofia inicial, sendo as suas concepções do mundo e dos fenómenos naturais primitivas, pois manifestam-se apenas especulações desprovidas do fundamento real, baseando-se nos princípios sobrenaturais.

O estado metafísico ou abstracto, é uma fase um pouco mais avançada da inteligência humana, na qual a explicação dos fenómenos, origem e destino de todas as coisas baseia-se nas especulações e abstracções, com tendência de argumentar em vez de observar. E por fim, a inteligência humana atravessa uma outra fase, passando para o estado positivo. Nesta fase, o conhecimento deve ser fruto dos fenómenos observados e o resultado da eficácia científica.

O positivismo sociológico de Comte, embora tenha hierarquizado o conhecimento, considera o primeiro e o segundo estado como parte do conhecimento humano. Mas mesmo assim, desta forma, supervaloriza o conhecimento científico. A preocupação de Comte em estudar o social aos moldes das ciências nomotéticas está movida pelo facto do espírito da razão moderna pregar o método anti-metafísico, neste sentido, todo o conhecimento devia passar pelos crivos da observação e experimentação. Para não se jogar de fora o social, Comte defende a tese da coisificação do social, isto é, aproximar o social ao mundo empírico. Em suma, devia-se proceder o estudo das ciências sociais com base no quadro teórico das ciências naturais.

Se no positivismo sociológico de Comte, os primeiros dois estados da humanidade eram considerados parte do conhecimento, os positivistas lógicos são mais rigorosos e extremistas, pois eles restringem a noção de conhecimento. Com os logicistas, o conhecimento passa a ser sinônimo de ciência. Desta feita, as teorias sem o fundamento empírico passam a ser concebidas como pseudociências.

Na filosofia analítica, a produção do conhecimento é feita pela via da linguagem empírica. É neste contexto que Wittgenstein entende que *“o método correto em filosofia seria propriamente: nada dizer a não ser o que pode ser dito, isto é, proposições das ciências naturais, (...), deve-se vencer essas proposições para ver o mundo correctamente. O que não se pode falar, deve-se calar”* (WITTGENSTEIN, 1968: 129). Desta afirmação, várias cosmovisões perdem o estatuto de conhecimento, pois só se podia falar sobre as proposições empíricas, uma vez que são verificáveis. O pluralismo teórico, neste contexto, torna-se ameaçado, dado que as proposições filosóficas, metafísicas, éticas, e outras não observáveis eram desprovidas do estatuto epistemológico.

Portanto, da defesa da linguagem verificacionista, capaz de expressar e denotar as proposições, resulta, como consequência, a negação das outras epistemologias que não podem se ajustar aos padrões da ciência moderna. Assim sendo, esta visão do conhecimento influenciou os pensadores do Círculo de Viena².

O rigor da racionalidade científica moderna atinge o seu ponto mais alto no século XX, com a formação do Círculo de Viena. O Círculo de Viena procurou separar a ciência das pseudociências, *“o principal objectivo dos positivistas lógicos que floresceram em Viena durante as décadas de 20 e 30, (...), era fazer a defesa da ciência e distingui-la do discurso metafísico e religioso, (...), eles procuravam construir uma definição ou caracterização geral da ciência”* (CHALMERS, 1994: 14). Desta feita, desenvolve-se a verificabilidade como critério da demarcação entre a ciência e as pseudociências. Assim sendo, o Círculo de Viena conclui que

² Esta foi uma escola epistemológica composta por logicistas, matemáticos, físicos, economistas, entre outros acadêmicos especialistas. Que influenciados pela filosofia analítica, propuseram um programa epistemológico que consistiu em três principais aspectos. Primeiro, a unificação das ciências; Segundo, elaborar uma linguagem própria da ciência: a linguagem anti-metafísica; Por fim, discutir o problema da demarcação entre a ciência e falsos problemas da ciência.

conhecimento é ciência, e ciência são aqueles conhecimentos que se ajustam aos crivos da experimentação, ficando o restante fora do âmbito epistémico.

O Círculo de Viena desenvolveu uma visão científica do mundo, numa perspectiva anti-metafísica. *“O Círculo de Viena se esforça igualmente em entrar em contacto com os movimentos vivos, na medida em que estes são simpáticos à concepção científica do mundo e renegam a metafísica e a teologia”* (HAHN;NEURATH; CARNAP, 1973:9). Esta concepção científica do mundo tem por objectivo uma ciência unificada, sendo as suas características o uso da análise lógica, o espírito empirista e positivista. Nesta perspectiva, a ciência era tida como infalível, por isso, as outras epistemologias incompatíveis com os critérios estabelecidos eram rejeitadas.

Diante deste procedimento que exclui diversidade de conhecimentos, Feyerabend defende uma abertura epistémica para o reconhecimento de outros saberes. Pois *“Há uma realidade e que ela é muito mais útil do que tudo quanto presume a maior parte dos objectivistas. Diversas formas de vida e de conhecimento são possíveis porque a realidade permite isso e até o encoraja”* (FEYERABEND, 2008: 104). Do exposto, depreende-se que a realidade que o homem tenta explicar rejeita os procedimentos objectivistas, e exige uma metodologia que aceita diversas formas de vida e de conhecimento. Sendo assim, é rebatida a concepção moderna da ciência como o único saber humano possível.

4. A racionalidade após a crise da ciência moderna

No século XX, com a descoberta da física quântica, a razão moderna entra em crise. Pois, a exactidão, certeza e indubitabilidade dos procedimentos metodológicos da ciência moderna entram em colapso com a descoberta de outras faces da realidade que escapavam da objectividade da razão moderna, no campo da microfísica. Desta forma, transita-se da física exacta para a física probabilística, a chamada física moderna. É desta constatação, no âmbito da busca humana pela produção do conhecimento, que o homem ganha a consciência da falibilidade da ciência, e da possibilidade de se conceber o mundo e a realidade sob outras cosmovisões. Portanto, neste contexto, começa a se problematizar o optimismo epistemológico ocidental.

Neste contexto epistemológico, Ilya Prigogine anuncia o fim das certezas, rebatendo os fundamentos da racionalidade moderna que pregava a ordem e estabilidade, *“a ciência clássica privilegiava a ordem, a estabilidade, ao passo que em todos os níveis de observação reconhecemos agora o papel primordial das flutuações e da instabilidade”* (PRIGOGINE, 1996:12). Desta forma, emerge uma nova racionalidade que contrapõe a racionalidade clássica. Desta compreensão de que a ciência é susceptível a caos, instabilidades e imprevisibilidade, emana a demanda pelas novas formas de descrição da natureza e do mundo, que tende a rejeitar o determinismo clássico.

O empirismo moderno é criticado pela sua tendência reducionista da realidade. O estadunidense Willard Van Orman Quine entende que o empirismo moderno esteve orientado por dois dogmas. *“O empirismo moderno, foi condicionado, em grande parte, por dois dogmas. Um deles é a crença em uma divisão fundamental entre verdades que são analíticas, (...), o outro dogma é o reducionismo”* (QUINE, 2011: 37). Da citação exposta, pode-se depreender que a ciência moderna simplificou a realidade, na medida em que a mesma só podia ser descrita e explicada através de proposições analíticas ou dos esquemas de medição, quantificação e experimentação.

Os estudos da teoria quântica permitiram descobertas que colocavam em causa a certeza dos experimentos científicos. É neste contexto que surge a formulação do princípio da incerteza de Heisenberg. Segundo Gobbi (2002: 46), em 1905, com a publicação da teoria da relatividade por Einstein, nasce uma nova compreensão conceptual, afirmando que o universo é curvo e está inserido numa relação espaço-temporal contínua.

Em *“como vejo o mundo”*, Albert Einstein projecta uma nova forma de conceber a ciência, que opõe-se à concepção clássica. No entendimento de Einstein (1981: 66), as teses da física newtoniana concebiam a representação do tempo e espaço absolutos. Porém, é preciso instaurar uma nova perspectiva do universo, pois o espaço e tempo são noções relativas. Em função disso, institui-se uma visão probabilística do conhecimento, pois não há certeza e exactidão no desafio de descrição e explicação do universo.

A nova visão do conhecimento, antitética à epistemologia moderna, entende que as teorias são hipotéticas, conjunturais e falíveis. Nesse âmbito, posiciona-se Rubem Alves, para o qual, a ciência é o aperfeiçoamento do senso comum, *“a ciência nada mais é do que o senso comum*

refinado e disciplinado, (...), a ciência é uma especialização de potenciais comuns a todos” (ALVES, 1981: 9). Portanto, no espírito da epistemologia contemporânea abre-se espaço para o reconhecimento de diversidade de conhecimentos, e a ciência deixa de ser concebida como sacrossanta.

Portanto, a nova racionalidade após a crise da ciência moderna surge como consequência do despertar da consciência da falibilidade dos procedimentos científicos, quebrando-se assim, a crença da sua exactidão e certeza. Assim como, surge da constatação da desconfiança em relação aos princípios metodológicos da ciência moderna. Sendo assim, a nova visão epistémica tece críticas ao carácter universalista e determinista da razão moderna. Depois desse debate, importa apontar a proposta que reconhece a falibilidade da ciência, abandona o monismo metodológico e adopta o pluralismo metodológico, no âmbito da epistemologia. Esse é o debate do capítulo a seguir.

CAPÍTULO II: O ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO COMO ALTERNATIVA À HEGEMONIA DA MODERNIDADE OCIDENTAL

Neste capítulo, aponta-se o anarquismo epistemológico como forma de deslegitimação da hegemonia da modernidade ocidental. Depois de discutir-se sobre o paradigma da racionalidade moderna, no âmbito da produção do conhecimento, neste capítulo, discorre-se em torno dos fundamentos do anarquismo epistemológico enquanto crítica à pretensão da moderna racionalidade de estabelecer leis, prescrições e princípios epistemológicos universalistas.

1. Noção de anarquismo e seu enquadramento na epistemologia

Etimologicamente, de acordo com Japiassú e Marcondes (2001: 13), o termo anarquia vem do grego “*anarchia*”, que significa ausência de chefe ou comando. Este conceito é originário do contexto político, e designa a ausência de uma autoridade ou liderança num grupo social. Neste âmbito, anarquismo refere-se a uma doutrina segundo a qual, os homens devem organizar-se sem nenhuma necessidade do Estado ou um governo para impor as leis e ordens. À vista disso, as ideias dos anarquistas no contexto social e político caracterizam-se por negação da existência do Estado; a defesa da existência de outras formas de organização voluntária; a desobediência à ideia de um partido centralizado e valorização da individualidade.

Segundo Samis (2006:2), as origens do anarquismo têm como teóricos Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin, no fim do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, que desenvolveram pensamentos revolucionários no contexto sócio-político. Neste sentido, o pensamento anarquista defendia a destruição da autoridade. Assim sendo, os anarquistas pregavam o princípio de anti-autoritarismo e a defesa da liberdade, nas suas concepções da realidade social e política.

Do contexto social e político, Feyerabend transita para o contexto epistemológico. O autor parte do pressuposto de que o anarquismo, no contexto sócio-político pode não ser uma melhor forma de governo, até porque o anarquismo social e político não resulta no progresso da humanidade. No entanto, no âmbito da epistemologia e da filosofia da ciência, é o tal remédio necessário para o progresso da ciência. “*O anarquismo, embora não constituindo, talvez, a mais atraente*

filosofia política, é, por certo, excelente remédio para a epistemologia e para a filosofia da ciência” (FEYERABEND, 1977: 19).

Do exposto na citação, infere-se que Feyerabend faz empréstimo desse conceito e incorpora-o no âmbito epistemológico, para defender a tese segundo a qual, não deve haver ordens e leis universais na epistemologia. A adesão a este procedimento epistemológico é justificada pela complexidade da história da humanidade e do mundo. Pois, a história das revoluções apresenta-nos a complexidade das acções humanas, e, os eventos históricos não são uniformes, mas sim multiformes. Em função disso, há necessidade de abraçar-se uma ciência anárquica.

O mundo mostra uma história repleta de acidentes, conjecturas e imprevisibilidades, à vista disso, as regras ingénuas e simplistas adoptadas por metodologistas são incapazes de explicar esse labirinto de interacções. Visto que o homem encontra-se inserido num meio complexo, onde há elementos surpreendentes e imprevistos. Assim sendo, urge aplicar-se procedimentos complexos e a recusa de uma análise apoiada em regras que foram estabelecidas de antemão.

À semelhança do anarquismo no contexto sócio-político, Feyerabend rejeita a postura de uma autoridade, neste caso, uma autoridade epistémica, no acto de pesquisa e produção do conhecimento. O anarquismo epistemológico é uma crítica à dogmatização da ciência na modernidade. Em consequência, na ciência, não pode haver regras e ordens pré-estabelecidas, pois este procedimento limita a capacidade de criatividade do indivíduo.

Em contraposição à postura epistémica ocidental, o anarquismo epistemológico é uma crítica ao optimismo epistemológico outrora desenvolvido, que se caracteriza por monismo metodológico e a crença da infalibilidade científica. Esta compreensão da epistemologia entende que a ciência deve ser aberta às novas teorias e métodos e, a mesma também é falível, por isso, o procedimento para a produção do conhecimento não pode ser estabelecido de antemão na epistemologia.

2. O significado do anarquismo epistemológico

Conforme viu-se no capítulo anterior, a racionalidade moderna baseou-se unicamente na indução baconiana. Desde os seus primórdios até o Círculo de Viena, a razão moderna teve como alicerce

a indução, que se fundamenta na observação, experimentação e verificabilidade enquanto critérios infalíveis do conhecimento científico.

O anarquismo epistemológico, enquanto crítica à modernidade ocidental, apresenta duas acepções: o pluralismo metodológico e o falibilismo científico.

Quanto ao pluralismo metodológico, conforme defende o anarquista epistemológico, o método ou procedimento para a produção da ciência não pode ser pré-estabelecido na epistemologia, pois “*é possível fazer avançar a ciência procedendo contra-indutivamente*” (FEYERABEDN, 1977: 37). Deste excerto, percebe-se que a indução não é único método para a produção da ciência, pois uma visão progressista do conhecimento requer uma metodologia pluralista. Assim sendo, o investigador pode, se necessário, violar os métodos conhecidos, de forma a criar algo inovador. A intenção de Feyerabend não é de combater e substituir a indução, mas sim, mostrar que todas as metodologias, inclusive as tidas como mais óbvias e acertadas, têm limitações.

O anarquismo epistemológico tem o carácter humanitário, na medida em que dá a liberdade ao indivíduo de inventar algo novo na ciência. Ou seja, dá liberdade para a criatividade, já que o investigador não deve ser limitado aos cânones epistemológicos pré-estabelecidos.

Os anarquistas profissionais se opõem a qualquer tipo de restrição e exigem que ao indivíduo seja permitido desenvolver-se livremente, desembaraçado de leis, deveres e obrigações (...), a tentativa de fazer crescer a liberdade, de atingir vida completa e gratificadora e a tentativa correspondente de descobrir os segredos da natureza e do homem implicam, portanto, rejeição de todos os padrões universais e de todas as tradições rígidas (*idem*: 22).

Da citação cima, pode-se compreender que na concepção anárquica da epistemologia, o indivíduo não deve ser obrigado a seguir regras pré-criadas no âmbito de pesquisa, mas sim que tenha a liberdade de desenvolver investigações segundo suas inclinações, não tendo como referência uma tradição epistemológica.

No mesmo contexto, defende-se que na incessante tentativa humana de descobrir as leis e os segredos da natureza, deve-se conceber a ciência numa perspectiva anárquica, no sentido de que não podem haver critérios epistemológicos universais que sirvam como guia na actividade de investigação. Na ciência, os indivíduos estão livres de violar certas regras, na tentativa de

inventar algo novo, porque restringir o indivíduo aos padrões universais é limitar a sua capacidade de inovação.

Para sustentar a tese segundo a qual, é possível fazer avançar a ciência procedendo contra-indutivamente, Feyerabend apresenta contra-regras. Segundo Feyerabend (1977: 41), o anarquismo epistemológico compreende duas contra-regras. A primeira consiste em elaborar hipóteses que não se ajustam a teorias firmadas ou a fatos bem estabelecidos. Neste sentido, os indivíduos devem adoptar metodologia pluralista nas suas investigações, dado que nada é mais definitivo, por isso, nenhuma forma de ver e de conceber o mundo deve ser omissa da explicação do mundo e da natureza.

A segunda contra-regra é aquela que favorece as hipóteses desajustadas da observação, dos fatos e dos resultados experimentais. Nessa perspectiva, Feyerabend parte da defesa de que as teorias contra-indutivistas devem ser admitidas na ciência, pois os procedimentos observacionais e experimentais também são susceptíveis a enganos.

O arquitecto da epistemologia anárquica entende que a ciência não dispõe de um método especial, por isso, a determinação do conhecimento sob únicos critérios é uma atitude ideológica. *“Uma ciência que insiste em ser a detentora do único método correcto e dos únicos resultados aceitáveis é ideologia”* (idem: 464). Nesta citação está patente uma crítica ao racionalismo ocidental, que havia prescrito que só é ciência o conhecimento que se baseia nos princípios metodológicos ocidentais.

A racionalidade moderna caracterizou-se por uma obsessão metodológica. O espírito moderno, apegado na busca pelo método científico, acabou por ignorar outras dimensões humanas de aceder ao conhecimento, *“a utilização do método indutivo terá de também ficar isenta de todas as hipóteses metafísicas, mantendo-se inteiramente independente de como se imagina o estabelecimento dos fenómenos que se está observando”* (GADAMER, 1999: 40). Neste âmbito, o autor posiciona-se contra o carácter epistémico de impor preceito metodológico na produção do conhecimento. A hermenêutica gadameriana abre espaço para o reconhecimento de variedades de horizontes de interpretação da realidade.

O anarquismo epistemológico combate o chauvinismo³ da ciência, que é a postura da ciência moderna de deslegitimar outras formas de conhecimento que não sejam científicas. O chauvinismo impede a abertura para o enquadramento de outras formas de vida e de conhecimento. Em contraposição a esse procedimento, o negócio da ciência deve ser compreendido numa perspectiva de que o conhecimento científico não é autoritário em relação às outras formas de explicar o mundo. Assim sendo, os vários tipos do saber humano devem ser considerados como parte dessa disputa humana de descobrir os segredos da natureza e da humanidade.

Contudo, a ciência não tem autoridade maior que a de qualquer outra forma de vida. Seus objetivos não são, por certo, mais importantes que os propósitos orientadores de uma comunidade religiosa ou de uma tribo que se mantém unida graças a um mito. De qualquer modo, não há por que esses objetivos possam restringir as vidas, os pensamentos, a educação dos integrantes de uma sociedade livre, onde cada qual deve ter a possibilidade de decidir por si próprio e de viver de acordo com as crenças sociais que tenha por mais aceitáveis. (FEYERABEND, 1977: 454).

Da citação acima, pode-se compreender que no mundo existem diversas formas de vida e de conceber a realidade, uma das quais é a forma científica. Assim sendo, cada forma de pensar deve ter autonomia própria, no sentido de que nenhuma é superior a outra, pois todas as formas de conhecimento buscam explicar a realidade que nos cerca. Por esse motivo, no âmbito epistémico, não pode haver padrões globais que restringem os pensamentos dos indivíduos.

Na mesma senda, percebe-se que o desafio epistémico de que o homem dispõe, visa compreender e explicar o mundo. Porém, nesta missão, não se pode descobrir o mundo a partir de dentro, isto é, há necessidade de uma abertura para um conjunto de pressupostos alternativos. Pois, todas as metodologias têm limitações, por isso, é benéfico prosseguir por metodologias pluralistas.

³ Segundo Barbosa (2020: 3), conceito chauvinismo deriva do nome de Nicolas Chauvin. Um soldado francês que demonstrou grande patriotismo em combates nos campos de batalha, sob comando de Napoleão Bonaparte. O seu nome foi considerado um símbolo do soldado francês corajoso. Entretanto, com a evolução da história, o termo foi ganhando o sentido negativo, na medida em que Chauvin foi sendo interpretado como fanático de Bonaparte e do nacionalismo francês. Na actualidade, chauvinismo significa todo tipo de opinião exacerbada e agressiva em favor de um país ou grupo. Em outras palavras, indica o entusiasmo excessivo pelo que é nacional e menosprezo pelo que é estrangeiro. Portanto, Feyerabend incorpora esse conceito no âmbito epistemológico, para designar a postura da razão moderna de excluir todos os conhecimentos não compatíveis com a ciência.

Quanto ao falibilismo científico, em Feyerabend, deve-se reconhecer que a ciência é falível, pois ela não é um conhecimento exacto, mas sim uma tentativa de explicar a realidade. Por isso, ela também possui problemas e conflitos de interpretação de factos, “*análise mais profunda mostra que a ciência não conhece factos nus*” (FEYERABEND, 1977: 20). Isto posto, compreende-se que a ciência não explica claramente os factos, pois ela também tem incompreensões e imprecisão na sua tentativa de explanação dos fatos, tanto quanto, analisando a história da ciência, verificam-se algumas contradições nas teorias científicas.

Os epistemólogos contemporâneos defendem a concepção da ciência como um conhecimento falível e susceptível a erros. “*Pode-se dizer, resumidamente, o critério que define o status científico de uma teoria é a sua capacidade de ser refutada ou testada*” (POPPER, 2008: 67). Desta citação, percebe-se que a ciência progride através da testabilidade e superação de erros das teorias. Portanto, a ciência não é um conhecimento infalível, visto que, ela progride por meio de palpites, conjecturas e refutações.

A emergente visão da ciência é inovadora e oposta à rigoridade da razão moderna, pois reconhece o valor do erro no progresso da ciência, dado que “*a experiência científica é portanto uma experiência que contradiz a experiência comum, (...), falta-lhe precisamente esta perspectiva de erros rectificandos, que caracteriza, a nosso ver, o espírito científico*” (BACHELARD, 1996: 14). Neste sentido, a ciência progride superando os obstáculos, e o que caracteriza o conhecimento científico é a rectificação de erros nas teorias. Por conseguinte, esta visão contradiz a concepção moderna do progresso linear da ciência.

A história da ciência mostra que a ciência não consiste na adequação fiel aos factos, pois existem no seio das teorias científicas contradições, problemas criados por interpretações conflitantes e erros. Destarte, a produção da ciência não é linear, mas permeada de falhas e diversidade de ideias contraditórias.

A defesa do falibilismo científico é o resultado da constatação de que nenhuma metodologia científica pode nos conduzir ao conhecimento indubitável. Daí a crítica à indução moderna enquanto método único e seguro. Segundo Hume (2004: 306), a indução força a mente a universalizar as ideias particulares, através de uma conjunção costumeira dos objectos observados. À vista disso, Popper propõe um método baseado em conjecturas e refutações. Na

visão de Popper (1985: 42), a teoria que não for refutada por qualquer acontecimento concebível não é científica, pois, a irrefutabilidade não é uma virtude, mas um vício. Desta forma, o autor defende o hipotetismo na ciência, segundo o qual, as teorias científicas são simples hipóteses ou tentativas de explicação.

Dada a falibilidade da ciência, não há razões de se conceber esta área do saber humano como fechada. Por isso, o reconhecimento do falibilismo científico pressupõe o abandono do chauvinismo científico. Se o anarquismo é o melhor antídoto para a epistemologia e para a filosofia da ciência, a doença em questão é o chauvinismo.

O chauvinismo científico impede o reconhecimento de outras cosmovisões, porque parte da ideia de que “*o compatível com a ciência deve permanecer, o não compatível com a ciência deve perecer*” (FEYERABEND, 1977: 69). Do exposto, depreende-se que o chauvinismo conduz à negação de outras formas de saber que não são compatíveis com os resultados da ciência. Este procedimento deve ser recusado, visto que até a teoria mais avançada na ciência não é invulnerável, pois, o conhecimento científico de hoje, amanhã pode tornar-se um conto de fadas, e o que hoje é tido como mito, amanhã pode vir a ser um pilar explicativo da ciência.

Quando a ciência é concebida e ensinada como o único saber humano possível, afastada de várias concepções do mundo, triunfa o chauvinismo científico. Nesse sentido, ciência significa não só método específico, mas também todos os resultados que o método produziu, por isso, o incompatível com esses resultados deve ser eliminado. Posto isto, há necessidade de se vencer o chauvinismo da ciência e adoptar-se o pluralismo teórico.

A racionalidade científica moderna engendrou um paradigma de simplificação. No entendimento de Morin (2005: 24), é premente que se abandone a visão simplificacionista da realidade, pois a ciência não consiste na acumulação de verdades absolutas, mas sim num campo sempre aberto, onde se combatem não só as teorias científicas, mas também as diversas visões do mundo, incluindo os postulados metafísicos. Sendo assim, contrariamente ao paradigma da ciência moderna, deve-se reconhecer que o mundo é complexo, por isso, exige uma pluralidade de teorias explicativas.

3. O sentido do princípio “Tudo vale”

As teses do anarquismo epistemológico anteriormente apresentadas demonstram que a ideia de conduzir a ciência com auxílio de único método e de considerar a ciência como única forma de conhecimento dificulta o progresso, por isso, “*o único princípio que não inibe o progresso é: tudo vale*” (FEYERABEND, 1977: 27). Pois, olhando para a história, é notório que a humanidade progride violando certas regras consideradas evidentes. Sendo assim, não existindo metodologias invioláveis na produção do conhecimento, e não existindo um conhecimento supremo, é necessário para o progresso, admitir que tudo vale.

Os exemplos da revolução copernicana, o surgimento do atomismo moderno, a teoria cinética, a teoria quântica, mostram que o progresso só é possível quando se transgride os preceitos metodológicos. No caso supra, o progresso tornou-se possível porque alguns pensadores decidiram não se deixar limitar por certas regras metodológicas “óbvias”. Por esse motivo, as violações são necessárias para o progresso, pois não há uma só regra, embora plausível e bem fundada na epistemologia, que deixe de ser violada em algum momento.

Em virtude disso, deve-se quebrar a pretensão de estabelecer regras universais no assunto de conhecimento. Desta forma, Feyerabend rejeita o carácter hegemónico da ciência moderna, defendendo que diversos métodos e formas de conhecimentos são possíveis. Esta concepção, por um lado, abre espaço para o reconhecimento de outras formas de conhecimentos, e por outro lado, promove a liberdade de pesquisa do indivíduo.

Deste ponto de vista humanitário, a visão anarquista de ciência de Feyerabend ganha sustentação porque, no interior da ciência, ele aumenta a liberdade dos indivíduos encorajando a remoção de todas as restrições metodológicas, ao passo que, num contexto mais amplo, ele encoraja a liberdade dos indivíduos de escolher entre a ciência e outras formas do conhecimento (FEYERABEND *apud* CHALMERS, 1993: 186).

Do exposto supra, compreende-se que o anarquismo epistemológico tem duas dimensões. A primeira consiste em admitir no próprio seio da ciência, que não existem regras, padrões, métodos universais e invioláveis na produção do conhecimento. Esse procedimento permite a pluralidade metodológica e teórica. A segunda consiste no reconhecimento da existência de várias formas de pensar, argumentar e explicar a realidade.

No mesmo âmbito, está patente a crítica ao monismo epistémico moderno. Em contraposição à hegemonia epistémica ocidental, deve-se pensar numa metodologia anárquica, dado que, fazendo um exame dos históricos da ciência e da humanidade, demonstra-se que o “tudo vale” é único procedimento compatível com o progresso da ciência e da humanidade. À vista disso, os negócios da ciência não podem ser conduzidos com auxílio de um único método, que apresenta princípios imutáveis e obrigatórios.

O anarquismo epistemológico critica a ideia de uma racionalidade estática, visto que esta baseia-se na concepção simplista do mundo. Porém, olhando para a complexidade da história humana e da natureza, sem tendências de estabelecer princípios objectivistas e simplistas, nota-se que “*só há um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio: tudo vale*” (FEYERABEND, 1977: 34). Este princípio permite a existência de uma abertura epistémica, uma vez que esta perspectiva amplifica o cânone da ciência. Desta forma, o conhecimento torna-se um empreendimento livre, no qual os homens têm a liberdade de criar várias concepções e construções teóricas na tentativa de explicar o mundo.

O racionalismo moderno ocidental pretendeu criar uma tradição epistémica única e intacta, de modo que a produção do conhecimento consista simplesmente na observância daquelas regras restritas. Entretanto, esta visão é antitética ao progresso. O fundamento da crítica à esta postura epistémica reside no facto de que, não se deve conceder ao monismo metodológico direitos exclusivos de manipular o conhecimento em detrimento de tudo mais.

Observando o princípio de tudo vale, o conhecimento não pode ser concebido como correspondência a um sistema de pensamento, porque a pluralidade de teorias, incluindo os mitos, são considerados parte do todo. “*O conhecimento, concebido segundo essas linhas, não é uma série de teorias coerentes, a convergir para uma doutrina ideal, (...), é, antes, um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis*” (*idem*: 40). Portanto, na visão anarquista da epistemologia, o conhecimento não é tido como conjunto de teorias que se ajustam aos princípios pré-estabelecidos, mas sim como um oceano de alternativas.

O único procedimento capaz de cultivar o progresso da humanidade é a rejeição dos ideais da racionalidade que a ciência ocidental impôs. Porque a tentativa de fazer crescer a liberdade, e descobrir os segredos da natureza implica a rejeição de todos os padrões universalistas. Assim sendo, os anarquistas opõem-se a qualquer tipo de restrição e exigem que ao indivíduo seja

permitido desenvolver-se livre de leis, deveres e obrigações, assim como, admitem qualquer actividade capaz de criar ou de alterar o conhecimento.

4. Ciência como empreendimento anárquico

A teoria do anarquismo epistemológico não está contra o desenvolvimento da ciência moderna. Feyerabend reconhece que a produção do conhecimento na razão moderna teve sucesso, isso é incontestável. Os trabalhos de Galileu, Descartes e Newton produziram resultados desejáveis. Porém, pecam na pretensão de serem especialistas, e de universalizar e modelar as metodologias por eles usadas em suas pesquisas, e esperarem que todos (os indivíduos à escala do globo) aceitem a atitude que lhes parece necessária para suas descobertas. Em função disso, Feyerabend entende que não existe centro epistémico, assim sendo, não há necessidade de imitar o Ocidente e encarar o mundo a seu modo.

A visão anarquista da ciência critica a pretensão de universalizar os princípios e procedimentos no âmbito epistémico. Esta crítica fundamenta-se na ideia de que a monopolização metodológica conduz ao monismo teorético, ao passo que o anarquismo epistemológico conduz ao pluralismo teorético. *“A ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teorético é mais humanitário e mais susceptível de estimular o progresso do que suas alternativas representadas por ordem e lei”* (FEYERABEND, 1977: 17). Nesta citação, compreende-se que reside uma crítica à postura de impor ordens e leis no assunto da ciência, pois as ordens e as regras impostas podem conduzir a humanidade ao espírito de uniformidade teorética.

Dada a complexidade do mundo e dos fenómenos que o homem deseja explicar, o espírito de uniformidade de teorias não é benéfico para o progresso. Por isso, deve-se conceber a ciência como um empreendimento anárquico, pois esta postura epistémica trará múltiplas teorias explicativas do mundo. Portanto, o anarquismo teorético conduz à diversidade epistemológica.

A racionalidade científica moderna engendrou uma tradição científica que observava regras restritas. Entretanto, metodologias epistemológicas podem parecer brilhantes quando comparadas às outras, mas ninguém nos assegurará de que são o melhor meio de descobrir os segredos da natureza. À vista disso, é preciso conservar-nos abertos para as opções, diversos saberes e

diversas teorias. Portanto, na ciência, deve-se cultivar o aparecimento de novas concepções do mundo, assim como, que haja a comunicabilidade entre as diversas formas teóricas.

Na concepção de Feyerabend, a ciência pede uma epistemologia anárquica, pois uma racionalidade hegemônica inibe o desenvolvimento da humanidade. Em razão disso, os indivíduos estão livres de lançar-se no campo epistêmico, sem decretos que lhes vão indicar como não-de proceder. Por isso, qualquer ideia, embora antiga e absurda, é capaz de aperfeiçoar o conhecimento.

Compreender a ciência como empreendimento anárquico pressupõe uma abertura da ciência, e admitir que ela pode surgir de múltiplas inclinações humanas, até mesmo das teorias metafísicas. Por exemplo, a explicação sobre o movimento da terra foi um debate prevalente desde a antiguidade. A compreensão antiga sobre este fenômeno foi criticada por Aristóteles. Mas, Copérnico recorreu àquela concepção do mundo e elevou adiante. O mesmo aconteceu em relação à teoria atômica, que tem seus fundamentos na antiguidade, com Demócrito. Esta teoria sofreu várias críticas e reformulações ao longo da história, mas as ideias sobre o átomo forneceram ótimas contribuições à ciência de hoje. Portanto, a metafísica e o mito de hoje, podem constituir a base da ciência vindoura.

Se não existe alguma teoria infalível, então nenhuma teoria pode ser concebida como a descrição perfeita da realidade. É nesta senda que Thomas Kuhn defende que a ciência progride na medida em que se supera uma teoria e adota-se a outra nova. Segundo Kuhn (1998: 125), a ciência progride por meio de revoluções científicas, que são episódios de desenvolvimento não cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é substituído por um outro novo, que explica melhor a realidade.

O anarquista epistemológico entende que não existem critérios científicos universalmente válidos. Pois, os critérios e procedimentos da civilização ocidental para avaliar o que tem sentido, podem não ter sentido numa cultura diferente. Por exemplo, as leis de Kepler, as regras de Descartes, e os demais princípios metodológicos da ciência moderna, não regem o processo de produção do conhecimento em todas culturas do mundo. Isto significa que o conhecimento é um assunto complexo, e por isso, requer uma diversidade epistemológica. Sendo assim, o que

Feyerabend nega é a postura epistémica de aprisionar o conhecimento e a ciência numa simples fórmula.

À conta disso, não deve ser levado avante o projecto da ciência moderna, de estabelecer na ciência regras metodológicas universalistas, insistindo para que todo mundo siga essas regras. “*O meu escopo era, sobretudo, o de deixar falar a ciência por si própria e de não resumir sua mensagem numa teoria ou num sistema metodológico*” (FEYERABEND, 2008: 88). Neste entendimento, fazer ciência não significa seguir um sistema metodológico pré-determinado. Deve-se deixar falar a ciência por si própria, no sentido de que até agora ninguém é perito o suficiente para dirigir-nos através de metodologias mais eficazes na produção científica. Portanto, resumir a ciência num sistema metodológico é criar o monismo epistémico.

A conclusão a que chega a proposta do anarquismo epistemológico é de que, a ciência é o resultado da pesquisa, e não da observação de regras. Diante disso, não se pode julgar a ciência com base em prescrições epistemológicas pré-estabelecidas. Deve-se cultivar uma produção relativista do conhecimento, e uma tolerância epistémica que reconhece as pessoas toleradas enquanto sujeitos que concebem e explicam o mundo por conta própria. Posto que, na diversidade de culturas existentes no mundo, cada uma articula da sua forma explicações sobre a realidade. Destarte, cada cultura tem o seu próprio modo de vida e de pensar.

Feyerabend teve a influência da filosofia de Wittgenstein, sobretudo, o tardio, o autor de *Investigações filosóficas*. De quem herda a compreensão de que há diversas formas de cosmovisões no mundo, e por isso, a ciência não é a única forma do saber humano. No entendimento de Wittgenstein (1999: 48), existe uma pluralidade de jogos de linguagem, isto é, formas de conhecimento sobre o mundo e a realidade, assim sendo, não existe uma compreensão unilateral do mundo.

A concepção anarquista da ciência defende a abertura a novas sugestões, de modo que os mitos e as sugestões se tornem parte da ciência e influenciem o seu desenvolvimento. Na perspectiva de Feyerabend (1992:106), a falha da ciência moderna reside na imposição da pré-condição epistemológica, de modo que qualquer indivíduo que se empenhar no assunto do conhecimento não possa apresentar ideias novas e incomuns. Dessa forma, essa condição epistemológica

afigura-se como um universalismo epistémico, pois engloba os sujeitos de conhecimento do mundo inteiro.

5. A defesa de proliferação de teorias

A concepção anárquica da ciência privilegia a criatividade e a invenção de novas ideias no âmbito do conhecimento. Essas invenções e a tentativa de assegurar-lhes um lugar digno na disputa epistemológica conduzem ao progresso da ciência. Deste modo, Feyerabend defende que este pode ser o único meio possível de impedir que a nossa espécie se estagne, dada a liberdade de cada indivíduo desenvolver-se e ter a possibilidade de inventar algo novo. Portanto, esta concepção possibilita os indivíduos a produzirem o conhecimento seguindo seus múltiplos talentos, não ficando restritos a um domínio estreito de pensamento.

A abertura epistémica é o procedimento necessário para o progresso da ciência e da humanidade. Esta abertura permite que qualquer ideia humana seja considerada como parte das cosmovisões. Este é princípio da proliferação, pois, *“proliferação significa que não há necessidade de suprimir nem o mais estranho produto do cérebro humano. Todos podem seguir suas inclinações e a ciência, concebida como empreendimento crítico, aproveitará essa actividade”* (FEYERABEND, 1979: 260). A adoção do princípio da proliferação concede que cada conhecimento do ser humano seja considerado como contribuinte na explicação do universo. Assim sendo, este princípio estimula os homens não só a seguirem as suas inclinações, mas também a desenvolvê-las, num espírito crítico.

Contrariamente ao paradigma da razão moderna, que estabelecia de antemão uma prescrição metodológica que orienta o investigador, a perspectiva anarquista entende que o que mais importa é que a teoria seja uma explicação coerente sobre o mundo, pois *“só existe uma tarefa que podemos exigir legitimamente de uma teoria, a saber, que ela nos forneça um relato correto do mundo”* (*idem*: 280). Assim, critica-se a violência epistémica desenvolvida na modernidade ocidental, que estava assente no pré-estabelecimento de condições de validade das teorias. Esta concepção privilegia a liberdade metodológica, a valorização da criatividade e a diversidade no assunto epistémico. Portanto, a legitimidade de uma teoria baseia-se na sua coerência na descrição dos factos do mundo.

Tal como Kuhn, Feyerabend admite o ingresso da incomensurabilidade na ciência. Pois, as diversas teorias não podem ser postas à batalha de comparação, no sentido de se questionar qual é a melhor entre elas, uma vez que é essa pluralidade de concepções que faz o progresso. “*O progresso se fez através do mesmo vaguear por campos diferentes*” (FEYERABEND, 1979: 280). Desta citação, percebe-se que o conhecimento progride quando se exploram os diferentes campos de cosmovisões no mundo. Por isso, o avanço epistémico exige o abandono do espírito uniformista e deixar que os sujeitos de conhecimento vagueiem por campos diferentes.

À semelhança de Kuhn, em Feyerabend é aceitável que as teorias estão sujeitas às anomalias. Porém, contrariamente à Kuhn, Feyerabend entende que ciente de que nenhuma teoria permanece inatacável, deve-se dar início imediatamente a proliferação.

O princípio de proliferação de teorias preza que nenhuma forma de ver pode ser omissa de uma explicação abrangente. Por conseguinte, especialistas e leigos, profissionais e amantes da verdade, todos estão convidados a participar na missão epistémica e contribuir para enriquecer a cultura humana. Assim sendo, a ciência deve ser guiada por várias teorias, através do anarquismo teórico.

A proliferação de teorias é produtiva para a própria ciência, visto que essa multiplicidade das teorias faz da ciência um empreendimento crítico. “*A proliferação de teorias é benéfica para a ciência, ao passo que a uniformidade lhe debilita o poder crítico*” (FEYERABEND, 1977: 45). Em função disso, a uniformidade teórica inibe o avanço epistémico, na medida em que só serão aceites os conhecimentos compatíveis com o método estabelecido. Além do mais, a uniformidade de teorias ameaça o livre desenvolvimento dos indivíduos e a liberdade de crítica.

Uma sociedade orientada pelo pluralismo teórico é o ideal do projecto do anarquismo epistemológico. Onde não prevaleçam as relações de subalternidade entre as teorias. É nesta linha de pensamento, em que no entendimento de Prigogine (2002: 12), é preciso que haja a comunicação entre os sujeitos de conhecimento, na qual os cientistas possam dialogar com os humanistas e os humanistas com os cientistas, portanto, um reconhecimento do pluralismo teórico.

Os defensores da epistemologia anárquica são educadores progressistas, pois eles tentam desenvolver a individualidade dos sujeitos de conhecimento, para assegurar que frutifiquem os talentos e convicções particulares. Portanto, nas suas relações com o mundo, os indivíduos não devem ficar submissos a regras, mas sim devem ter o espaço para imaginação, criatividade e invenção.

O relativismo feyerabendiano sofreu várias interpretações. Segundo Feyerabend (2008: 118), alguns teóricos acusam-no de ser um inimigo da ciência ou anti-ciência. Por exemplo, Noam Chomsky entende que esta defesa significa que qualquer ponto de vista é tão bom quanto qualquer outro. Porém, esta perspectiva não significa que “toda coisa está bem”, pois, a ciência se orienta em seus próprios parâmetros de pesquisa, mas, o racionalismo moderno entra em conflito com a própria prática científica, na medida em que prescreve regras que devem ser usadas como condições limite da produção do conhecimento.

Como consequência da defesa de proliferação de teorias, pode-se afirmar que não existe nenhuma definição de ciência que se estenda a todos desenvolvimentos possíveis. Assim sendo, não se pode refutar de longe as outras culturas e concepções de outros povos. À vista disso, não se pode impor soluções científicas e fazer valer os próprios métodos. Os sujeitos de conhecimento, nas suas tentativas de compreender o mundo, devem admitir que nenhuma ideia é jamais completamente desbarata, e que o ponto de vista mais espezinhado pode ser produtivo.

6. A decadência do império cognitivo: a ciência na sociedade livre

Os princípios da visão anarquista da epistemologia derrubam a dominação epistémica do racionalismo ocidental, resultando, desta forma, no que Boaventura de Sousa Santos chamou do fim do império cognitivo. Nesta senda, a crítica às prescrições da modernidade ocidental possibilita a emergência de uma nova compreensão epistémica. Esta passagem é designada, por Santos, do pensamento abissal ao pois-abissal.

A ciência abissal é caracterizada pela exclusão de outros conhecimentos que se encontram fora do seu contexto metodológico, dificultando assim, o compartilhamento de experiências entre sujeitos de conhecimentos. Neste contexto, segundo Santos (1989: 19), a ciência moderna

estabeleceu critérios e princípios epistemológicos universais para a legitimidade do conhecimento científico. Neste sentido, a ciência moderna tornou-se um modelo dominante, na medida em que os seus princípios constituíram-se domínio imperial do mundo.

O fim do império cognitivo pressupõe o reconhecimento de que todo o conhecimento é autoconhecimento. No entendimento de Santos (2008: 83), no paradigma emergente na pós-modernidade, não se considera a ciência moderna como única forma possível de explicação da realidade, e a mesma não pode ser vista como a melhor alternativa em relação aos outros saberes.

A decadência do império cognitivo tem como pressuposto a efectivação do diálogo entre o Sul global⁴ e o Norte global⁵. Este diálogo torna-se possível na medida em que se abraça o pensamento pois-abissal, que possibilita o encontro entre vários conhecimentos produzidos em diversos contextos. Sendo assim, as epistemologias do sul rejeitam a monocultura do saber e buscam por um pensamento que reconheça a justiça cognitiva global.

Estabelecer o diálogo epistémico entre o Norte e o Sul, e ultrapassar a dicotomia hierárquica entre esses dois lados é o objectivo do paradigma epistémico emergente. No entendimento de Santos (2009: 52), o novo paradigma epistemológico rejeita a revindicação do monopólio do saber e a pretensão de considerar a razão moderna como detentora de único conhecimento válido. A quebra dessa pretensão tem como proposta a ecologia de saberes. A ecologia de saberes propõe o diálogo horizontal entre os conhecimentos, e se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos. Em função disso, a ecologia de saberes parte do princípio de que o conhecimento é interconhecimento.

O fim do império cognitivo torna possível o estabelecimento do que Feyerabend entende como ciência numa sociedade livre. Uma sociedade livre é aquela na qual os indivíduos são livres para desenvolverem suas formas de vida, visões científicas e não científicas do mundo, seus talentos

⁴ Sul global é o conceito utilizado em estudos pós-coloniais para referir-se às regiões periféricas dos países do sistema-mundo moderno, e que sofreram pelo colonialismo. Segundo Santos (2019: 17), os conceitos Sul e Norte, nos estudos pós-coloniais, referem-se ao Sul e Norte epistemológicos, e não geográficos. Portanto, no âmbito epistemológico, as epistemologias do sul são aquelas cujos conhecimentos foram produzidos no contexto de colonialismo e combate contra o capitalismo, por isso, foram subalternizados e considerados como saberes periféricos, isto é, que estão fora do centro epistémico (a razão moderna).

⁵ Norte global refere-se às regiões onde opera o paradigma da modernidade ocidental, que é totalizante e universal.

e imaginações. Portanto, numa sociedade livre, há espaço para muitas crenças, doutrinas e teorias em diferentes contextos, pois, nesta forma de sociedade, a ciência não é uma instituição particular.

Na sociedade livre, a ciência não pode configurar-se como uma ideologia. Daí a crítica à concepção duma ciência que se afirma ser única detentora do conhecimento válido. Visto que, uma ciência que se proclama detentora de único método válido e universal é ideológica.

A proclamação da relação de igualdade entre os conhecimentos, significa que a ciência deve ser removida da posição hegemónica, pois ela não é sacrossanta. No entendimento de Feyerabend (1978: 9), uma sociedade livre é aquela em que todas as formas de conhecimento e todas as tradições têm direitos iguais e igual acesso ao poder explicativo.

Portanto, a crítica ao chauvinismo da ciência, a consciência da falibilidade da ciência, a defesa do pluralismo metodológico e da proliferação de teorias conduzem ao reconhecimento de uma epistemologia aberta, ou seja, de um pluralismo epistémico. No próximo capítulo, avança-se esse debate, no qual também faz-se dialogar o anarquismo epistemológico com os estudos pós-coloniais.

CAPÍTULO III: O PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO COMO CONSEQUÊNCIA DO ANARQUISMO EPISTEMOLÓGICO

Depois de discutir-se sobre a proposta do anarquismo epistemológico, viu-se a necessidade da epistemologia ser um campo aberto. Partindo desse pressuposto, neste capítulo, analisa-se até que ponto o anarquismo epistemológico gera o pluralismo epistemológico. Tendo em conta que foi pregada uma visão anarquista do conhecimento, que contrapõe o racionalismo moderno, quer-se, nesta última parte da pesquisa, analisar em que medida esta visão do conhecimento desfaz a monopolização epistémica e frutifica uma abertura epistémica. Para este fim, também faz-se dialogar o anarquismo epistemológico com os estudos pós-colonialistas.

1. A compreensão anárquica da ciência como abertura para os saberes locais

O esboço da teoria anárquica do conhecimento pressupõe a ruptura com a ideia de hierarquização dos conhecimentos. Essa ruptura consiste em conceber todas as formas de conhecimento produzido à escala do globo numa visão igualitária. Nesta perspectiva, os conhecimentos do senso comum, religioso, científico, metafísico, filosófico e todas outras formas de saber são vistas como diversas formas de explicar a realidade. Portanto, a compreensão anárquica da ciência constitui uma abertura para os saberes locais, na medida em que concebe a ciência como um dos saberes humanos, não diferente, mas igual a outras formas de conceber o mundo.

Na concepção do anarquismo epistemológico, não se deve entender o conhecimento científico como a única forma do conhecimento humano possível de ser produzido, e sim, como uma das muitas cosmovisões, “ *a ciência é uma das muitas formas de pensamento desenvolvidas pelo homem e não necessariamente a melhor*” (FEYERABEND, 1977: 447). Esta citação é uma crítica ao rigor da ciência moderna, que no seu percurso, excluiu as diversas outras formas do conhecimento humano que não se ajustassem aos princípios do método científico. Sendo assim, diversas formas de conhecimento produzidas nas regiões do Sul global, que eram tidas como saberes locais, são reconsideradas como diferentes modos de explicar o mundo.

O conceito “saberes locais” é polémico, uma vez que todo o conhecimento parte de um local. Segundo Castiano (2013: 7), os saberes locais são aqueles que são produzidos nas sociedades ou

comunidades humanas pelos sujeitos que cultivam pontos de vistas, interpretações sobre os processos e valores locais. Os mesmos são chamados de tradicionais, especulativos ou endógenos. Na mesma senda, no entendimento de Oruka (2002: 4), os “sábios locais” são aqueles que explicam o mundo, pelo poder da razão e da percepção inata, embora não tendo o benefício da educação moderna.

Castiano nega a atitude de exclusão dos saberes locais e defende a ideia de uma epistemologia costureira. Para tal, é preciso opor-se aos mecanismos epistemológicos da modernidade e promover-se a possibilidade pós-moderna, que sugere diálogo entre micro-narrativas e macro-narrativas. Deste modo, a proposta da epistemologia costureira é de resgatar e reunir os conhecimentos outrora marginalizados.

De modo que o Sul global possa abraçar a proposta da epistemologia costureira, é necessário o abandono da veneração à epistemologia ocidental. Pois “ *nenhum ser humano, seja ele do Ocidente ou do Oriente, sul ou norte, pode pretender assumir-se como sujeito possuidor de um saber absoluto*” (*idem*: 55). Neste sentido, é preciso que o Sul global faça a tomada de consciência de uma posição epistémica crítica em relação à pretensão ocidental de assumir-se como detentor do conhecimento universal. Portanto, o estabelecimento da nova epistemologia começa com a negação da arrogância epistemológica da modernidade ocidental, e adopção de uma postura que arquitecta todos os saberes da humanidade.

A condição moderna tencionou afirmar-se como critério único de validação do conhecimento. Todavia, como reacção à essa pretensão, Lyotard entende que a condição pós-moderna deve demonstrar incredulidade em relação às meta-narrativas. Conforme entende Lyotard (2009: 46), o conhecimento científico é um dos jogos de linguagem, e não é único. Nesta senda, equipara-se os saberes humanos com a teoria de jogos de linguagem. Existem multiplicidades de jogos de linguagem, isto é, formas de conhecimentos, um dos quais é o saber científico. Dessa forma, deve-se considerar a performância do saber.

A intelectualidade pós-colonialista desconstrói a noção de centro e periferia epistemológicos. Na perspectiva de Mignolo (2020: 193), o projecto da geopolítica do conhecimento visa desconstruir o programa da epistemologia moderna colonial, estruturada sob a dicotomia centro/periferia.

Pois, no âmbito epistémico, o conhecimento pode ser produzido em qualquer parte do mundo, sendo cada sujeito de conhecimento orientado por suas circunstâncias contextuais.

A pretensão de excluir os conhecimentos desajustados com os princípios da modernidade ocidental é o que na epistemologia pós-colonialista, designa-se injustiça cognitiva. Esta atitude epistémica é criticada em busca da justiça cognitiva. No entendimento de Valença (2014: 56), o conceito de justiça cognitiva assenta exactamente na busca de um tratamento igualitário de todas as formas de saber e daqueles que o possuem, abrindo o campo académico à diversidade epistémica no mundo. Em suma, a justiça cognitiva clama pela visibilidade de outras formas de conhecer e de explicar o mundo, as quais tinham sido marginalizadas pela racionalidade moderna.

2. A questão das línguas na produção do conhecimento

Se pretende-se afirmar uma concepção anárquica da ciência, e o conseqüente reconhecimento de diversidades de formas de conceber o mundo; se “tudo vale”, então deve-se reconhecer, ao mesmo tempo, a pluralidade linguística na forma de exprimir as cosmovisões, em contraposição à vocação monolíngue. Na perspectiva de Celada (2018: 210), deve-se debater as razões das línguas na produção do conhecimento, visto que não existe a língua universal da ciência. Sendo assim, para que haja uma produção pluralista do conhecimento, que promova a criatividade e novidade, é preciso reconhecer as diversas línguas e combater o monolinguismo epistémico. Em função disso, não existe a língua do saber, mas sim línguas do saber.

Mais do que meio de comunicação, as línguas constituem veículo para a produção do conhecimento. Assim sendo, partindo da compreensão anárquica do conhecimento, há que se adoptar o pluralismo linguístico no âmbito epistemológico. Nesta senda, por um lado, alguns teóricos defendem que será difícil, através das línguas nativas, por exemplo africanas, exprimir com precisão os conceitos da ciência. Porém, por outro lado, alguns teóricos defendem a possibilidade de se aceder à produção do conhecimento nas línguas nativas.

Partindo da concepção anarquista da ciência, compreende-se que o conhecimento pode ser produzido em qualquer parte do mundo, e de diferentes formas. É neste contexto que, na

perspectiva de Ngunga e Faquir (2012: 290), pensadores moçambicanos que trabalham na tentativa de padronização da ortografia das línguas moçambicanas, há esperança de que num dia, será possível os sujeitos moçambicanos exprimirem a ciência nas suas línguas maternas. Assim sendo, o desafio por eles travado é de poder ver as línguas moçambicanas ao mesmo nível que a língua portuguesa, nos diversos domínios.

Na linhagem da visão anarquista do conhecimento, que releva a diversidade de alternativas de concepções, debates contemporâneos são feitos com vista a resgatar a importância das línguas nativas enquanto parte da diversidade humana. Na perspectiva de Ngunga e Bavo (2011: 9), segundo a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), mais de 6700 línguas são faladas em todo o mundo. Destas línguas, cerca de 2500 correm perigo de extinção nos finais do século XXI. No entendimento destes autores, as línguas constituem a essência do ser humano, e cada língua representa uma cultura e uma parte da diversidade humana. Desse modo, esses teóricos defendem direitos linguísticos iguais na produção do conhecimento.

Walter Mignolo afirma que foi no século XVI, em que se difundem as línguas coloniais da modernidade e os seus fundamentos clássicos. No entanto, na perspectiva do epistemólogo argentino, é preciso reconhecer a importância das línguas de cada nação que foram sendo eliminadas, visto que *“as línguas, o linguajamento e a diversidade de compreensão caminham de mãos dadas com o saber subalterno e com a compreensão da diversidade enquanto diversidade global e não como diferença dentro do universal”* (MIGNOLO, 2003: 337). Do excerto supra, compreende-se que silenciar as línguas de uma nação, significa eliminar parte da diversidade da compreensão do mundo, uma vez que a subalternização de cada língua pressupõe silenciar parte do saber.

O debate sobre o acesso à produção do conhecimento através de diversidades das línguas ocorre nos estudos pós-coloniais. No entendimento de Ngoenha (2019: 66), na epistemologia pós-colonialista, ocorre uma viragem epistémica, onde defende-se que a produção do conhecimento é possível em todas as línguas. Neste sentido, as línguas ganham o espaço epistémico na busca da verdade. Ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de criar-se conceitos a partir da pluralidade de línguas.

3. Da colonialidade à decolonialidade do saber

O imperialismo ocidental gerou, no contexto da ascendência da razão moderna, a colonialidade do saber. Isso ocorreu na medida em que, no encontro entre o homem ocidental com as outras raças, aquele posicionava-se como detentor de conhecimentos válidos, e concebia o Outro como incapaz da razão. À vista disso, esta atitude não só gerou o etnocentrismo, mas também a colonialidade do saber.

No caso da África, segundo Blaunde (2018: 402), a colonização é um obstáculo epistemológico. Posto que, no encontro entre o Ocidente e a África, o sujeito africano sofreu uma colonização epistémica, isto é, a depreciação da sua capacidade de produzir conhecimentos válidos. Neste contexto, Blaunde defende que o africano deve mudar da mentalidade, tomar iniciativas a partir das suas culturas e descobrir por ele próprio.

O sistema colonial forçou os outros povos a adoptar o seu estilo de vida e as suas formas de representar o mundo, *“tem sido costume entre os europeus e americanos conceber o pensamento humano como proveniente do espírito ocidental”* (MONDLANE, 1969: 57). Pois, as regiões do Sul global, incluindo a África, sempre foram vistas como um mundo fechado e atrasado. Além do mais, como resultado do etnocentrismo do pensamento ocidental, esse grupo era visto como um povo sem nenhum contributo para o desenvolvimento da humanidade.

A afirmação do Ocidente como proprietário da produção do conhecimento gerou o etnocentrismo epistémico. Visto que o racionalismo ocidental não só operou um etnocentrismo no âmbito cultural, mas também, em nome do poder e conhecimento científico, um etnocentrismo epistemológico, que consiste na *“crença de que cientificamente não há nada a aprender com “eles”, excepto se já for “nosso” e surgir de “nós”* (MUDIMBE, 2013: 32). Nesta senda, o sujeito do Sul global tem o desafio de livrar-se da tentativa moderna de definir as condições de possibilidade de todo conhecimento, e deixar-se orientar por uma nova episteme, que admite a possibilidade de diversidade de formas de conhecimento surgir de qualquer parte do mundo.

A colonialidade do saber é caracterizada pela pretensão de universalização do método científico, a exclusão e menosprezo de outros sujeitos do resto do mundo enquanto produtores do conhecimento válido, e a vanglória de considerar a ciência como única e exclusivamente actividade de um grupo específico. Neste prisma, a racionalidade moderna transformou-se num

sistema que intentava reger todo o processo de produção do conhecimento à escala do globo, de modo que, quaisquer elaborações teóricas deveriam acomodar-se ao sistema pré- estabelecido.

Portanto, a monopolização da produção do conhecimento e o monismo procedimental são as questões que preocupam o proclamador do anarquismo epistemológico. Este é o motivo que o leva à defesa de que o conhecimento pode surgir de qualquer canto do mundo, fruto da criatividade, invenção e inclinação de qualquer sujeito que se joga no campo epistémico.

A racionalidade moderna estava carregada do discurso colonizador. No entendimento de Césaire (2010: 20), o discurso do colonizador carregava consigo um chauvinismo, que consistia na negação de todo o mérito a raças não brancas, monopolização do racionalismo e acusação da enfermidade do pensamento dos povos ditos primitivos. Assim, o chauvinismo ocidental estava convicto de que a ciência é uma invenção do Ocidente. Porém, esta posição é rebatida recorrendo aos factos históricos, tais como: a invenção da aritmética e da geometria pelos egípcios e o nascimento da química entre os árabes. Portanto, esses factos atestam que o conhecimento não é património do homem ocidental.

Em África, vários teóricos combatem a colonialidade do saber. Conforme entende Ngoenha (2013: 123), a epistemologia africana emerge como negação dos discursos antropológicos; um esforço de afirmação da racionalidade africana, e um abandono da dependência epistémica e a afirmação de si e da sua potencialidade epistemológica.

Nestes prismas, o sujeito que foi alvo da colonização epistémica deve, no entender de Spivak, “*criar espaços por meios dos quais o sujeito subalterno possa falar. Para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido (a)*” (SPIVAK, 2010:14). Nesta citação, o autor defende que a tarefa do intelectual pós-moderno deve ser de criar condições de modo que se possa explorar os conhecimentos que estão em áreas silenciadas. Em função disso, é necessário combater a violência epistémica, e quebrar as barreiras que impedem a enunciação epistémica dos sujeitos subalternizados, de forma que o subalterno possa falar.

Neste contexto da emergência da visão da produção do conhecimento antitética à razão moderna, no entendimento de Said (1990: 27), no assunto de produção de conhecimento, cada investigação humana é um processo que é formulado de acordo com o contexto e as influências históricas de

cada sujeito de conhecimento. Por isso, a nova concepção do conhecimento incentiva a decolonialidade do saber.

O paradigma contra-hegemónico recusa as imposições eurocêntricas. No entendimento de Asante (2016:2), a afrocentricidade surge como uma forma do africano libertar-se das imposições do paradigma ocidental. Esta libertação é, ao mesmo tempo, uma crítica à dominação epistémica e cultural da modernidade ocidental. Assim, a afrocentricidade estimula o africano a retornar à consciência de si, contra as epistemologias opressivas.

A colonialidade do saber originou o mito da modernidade ocidental, pois o europeu autoafirmou-se como patrono da modernidade, rejeitando a contribuição de outros povos, “*a Modernidade é realmente um facto europeu, mas em relação dialéctica com o não-europeu, (...), aparece quando a Europa se afirma como “centro” de História Mundial, que inaugura, e por isso, a “periferia” é parte de sua própria definição*” (DUSSEL, 1993: 7). Nesta citação, defende-se o projecto da transmodernidade, que é uma crítica ao encobrimento do outro. Neste entendimento, a modernidade eurocêntrica nasce quando se confrontou com o outro, e passou a controlá-lo e vencê-lo, isto é, quando se definiu como um “eu” descobridor.

Para que os sujeitos subalternos possam desenvolver-se livremente, devem optar por desvinculamento epistémico, “*pretendo substituir a geopolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, (...), por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento*” (MIGNOLO, 2008: 290). Do supra, defende-se uma epistemologia que parte das periferias para o centro, ou seja, os sujeitos de conhecimento localizados na geopolítica dos conhecimentos racializados devem desobedecer o princípio imperial do Ocidente. Portanto, esta é a opção decolonial, que significa aprender a desaprender ou aprender a desobedecer as imposições ocidentais.

Portanto, o pensamento decolonial e a concepção anarquista da epistemologia defendem uma abertura no campo epistemológico, ao considerar que há muitas alternativas teóricas além do Ocidente.

A epistemologia pós-colonial permite dessubalternizar os saberes e expandir o horizonte do conhecimento humano além da concepção ocidental de conhecimento. Segundo Mignolo (2003:

33), é necessário um pensamento liminar, que é o contrário do pensamento marginal embasado na colonialidade do poder. Assim, o pensamento liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, entre as margens do sistema colonial moderno e as culturas colonizadas.

A colonialidade do saber somente cessará na medida em que o sujeito ocidental reconhecer que são possíveis “*as produções filosóficas, culturais, políticas, científicas e jurídicas dos povos não-europeus*” (INOCÉLIO; AMARAL, 2021: 9). No sentido desta citação, a efectivação da diversidade epistemológica do mundo implica o fim do colonialismo epistémico. Neste âmbito, a razão imperial deve rebaixar a sua hegemonia e admitir o pluralismo teórico, que consiste em reconhecer que a produção do conhecimento é um desafio global, por isso, nenhum povo tem superioridade epistémica.

O cientificismo e o eurocentrismo têm como pedra angular o universalismo abstracto estabelecido pelo pensamento moderno. O Discurso do Método de Descartes, à título de exemplo, não só pretendia fundamentar um conhecimento objectivo e verdadeiro, mas também uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, com validade universal.

O “penso, logo existo” esconde um racismo epistémico, pois, “*por trás do (eu) penso podemos ler que outros não pensam ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos*” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018: 12). No sentido do supra, a dúvida metódica, segura de si, é uma autoproclamação da capacidade de produzir um conhecimento universalizável, e distingue, de outro lado, os que são incapazes de produzi-lo.

À conta da colonialidade, os defensores do projecto da decolonialidade pretendem demolir o eurocentrismo epistémico, formando assim, uma nova perspectiva epistemológica, diferente da predominante na modernidade ocidental, visto que “*a modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o carácter do padrão mundial, (...), essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo*” (QUIJANO, 2005: 126).

Do exposto supra, compreende-se que a modernidade tonou-se mundialmente hegemónica, desqualificando o potencial explicativo das diversas concepções e saberes concretos de diferentes nações. Assim sendo, a elaboração intelectual do processo da modernidade peca na

medida em que a sua perspectiva era colonialista e imperial, dado que o seu ideal se circunscrevia na criação de um padrão mundial de poder e do saber.

A colonialidade ocorre na medida em que o homem moderno afirmou-se como uma representação e organização totalizada da realidade, partindo da sua própria experiência e concepção, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal, “*modernidade é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial e que se articula essa totalidade de povos, (...), dispositivo colonizador do conhecimento na forma “normal” do ser humano e da sociedade*” (LANDER, 2005: 13). Da pretensão de formulação do universalismo abstracto, isto é, padrões epistémicos universais, resulta a construção eurocêntrica do mundo. Desta concepção do conhecimento, as outras formas de ser e conceber a realidade foram transformadas em primitivas, tradicionais e pré-modernas.

À vista disso, as regiões que sofreram violência epistémica precisam desmamar-se das epistemologias racialistas, do paradigma etnológico e, acima de tudo, do nacionalismo metodológico, “*o desmame epistemológico, Lomuku, deve ser visto como um projecto intelectual que visa terminar com a violência epistémica das categorias coloniais reificadoras*” (NGOENHA, 2019: 58). Assim, a destruição do universalismo eurocêntrico permite a emergência de uma nova episteme que não toma a Europa como seu único ponto de referência. Destarte, esta concepção pressupõe que as regiões do Sul global constituem um espaço epistémico a partir do qual se pode ler e dizer o mundo.

4. Contra o racismo epistémico: em busca da diversidade epistemológica

A compreensão anárquica da epistemologia desconstrói o racionalismo ocidental enquanto monopólio do conhecimento, e combate o racismo epistémico. Desta concepção, resulta a defesa da receptividade de diversos conhecimentos e teorias explicativas produzidas no mundo, sem a interferência das linhas abissais que dividem o Sul e o Norte globais.

O discurso epistémico da supremacia da razão eurocêntrica conduz à uma deturpação e opinião errónea de que o Sul global tem intelecto atrasado. Porém, não há razões de adorar-se a uma excepcional razão, assim sendo, deve-se recusar “*a falsa adoração do intelecto Grego e (...), as actividades do empreendimento missionário através do qual a cultura do povo Preto é*

caricaturada tanto na literatura quanto em exposições” (JAMES, 1954: 256). O discurso hegemónico esqueceu-se de que culturas de vários povos contribuíram para a civilização, inclusive, na crença científica moderna. Portanto, a reforma epistémica exige que o Sul global mude a mentalidade deturpada, e resgate o seu estatuto cultural e literário.

Nesta senda, o anarquismo epistemológico estimula os sujeitos que sofreram o racismo epistémico a recusar a falsa adoração da razão hegemónica. Segundo Feyerabend (2008: 104), o Ocidente não é a base das concepções do mundo, pois há outros modos de viver neste mundo. Portanto, as pessoas intervieram no mundo de múltiplos modos, e de diversas formas pensam e argumentam sobre este mundo complexo.

O racismo epistémico europeu classificou em superior/inferior a razão humana. Este problema tem origem na modernidade, com a suposta descoberta do caminho certo da verdade. A exemplo de Kant, cuja antropologia hierarquiza os índios americanos, os negros e os asiáticos como povos primitivos, sendo estes os estados inferiores da humanidade e o europeu como a verdadeira humanidade. Na visão de Castro-Gómez *et al* (2014: 240), esta hierarquização da humanidade gerou a razão imperial, as diferenças da razão, como se a razão humana tivesse cor, e consequentemente, o racismo epistemológico. Este endeusamento do homem ocidental, segundo Mucale (2013: 145), parte da suposição de que unicamente o homem ocidental é capaz de buscar o conhecimento absoluto dos fenómenos, por isso, ele é tido como sagrado, e o resto como profano.

A fim de demolir o racismo epistemológico e a razão imperial, os sujeitos de conhecimento do Sul global precisam deixar de ser dependentes do Ocidente, e criarem projectos autocentrados. Nesta senda, Ngoenha entende que a questão de dominação epistémica permanece porque “*o essencial das nossas produções científicas depende do Ocidente, nos métodos, nas epistemologias e até mesmo nos programas de investigação*” (NGOENHA, 2017: 60). Assim, este problema requer que os sujeitos subalternizados sejam criativos, para permitir uma independência epistemológica. Para tal, é necessário a criatividade na produção e nas invenções locais que podem ter impacto global.

O racismo epistémico foi o efeito do projecto colonial. Este projecto desencadeou a divisão entre o mundo dos indígenas e o mundo dos europeus, onde no primeiro encontram-se homens não

notáveis, e no segundo, homens afamados, “*o mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos (...), lembrar a existência de cidades indígenas e cidades europeias*” (FANON, 1968: 27). Por conseguinte, o imperialismo, seja na sua versão cultural ou epistémica, tem origem nessa compartimentação do mundo, em mundo do colono e do colonizado. Por isso, o mundo do colonizado, povoado por indígenas, é concebido como um mundo sem culturas, valores e pensamento válido.

Após a análise do cenário epistémico moderno, que instituiu uma segregação epistémica, Feyerabend defende que “*a ciência não está preparada para fazer do pluralismo teórico o fundamento da pesquisa*” (FEYERABEND, 1977: 452). Deste excerto, depreende-se que há necessidade de criar-se condições, de forma que a ciência admita o pluralismo teórico. Para esse fim, é preciso abandonar-se a conduta epistémica de reputar as outras sociedades como primitivas e inaptas de produzir o conhecimento. Em função disso, urge a negação da monopolização epistémica, pois esta faz com que qualquer tentativa de cosmovisão incompatível com o sistema estabelecido seja declarada como não-existente. Para evitar-se essa postura, deve-se abraçar o princípio de proliferação.

A crítica ao discurso ocidental e a defesa de uma epistemologia aberta constituem objectivos tanto do anarquismo epistemológico, quanto dos estudiosos pós-colonialistas. Um dos críticos do discurso eurocentrado é Achille Mbembe, para o qual a postura anticolonialista deve cultivar *a abertura do mundo*, que é um procedimento contribuinte para a descolonização do saber e superação do racismo epistémico. Este projecto de abertura do mundo descentraliza a razão imperial e a sua pretensão de tomar as formas de vida da humanidade europeia como globalmente universais.

A crítica pós-colonial é uma intelectualidade anti-imperialista, e busca a possibilidade do reconhecimento do Outro e da sua diferença. Este movimento possibilita os homens anteriormente afastados da terra a imaginar e inventar novas formas de vida, pois “*a crítica pós-colonial é também um pensamento do sonho: o sonho de uma nova forma do humanismo*” (MBEMBE, 2014: 71).

Do supra, depreende-se que face ao projecto do pensamento europeu de construir um futuro da humanidade no seu todo, o pensamento pós-colonial apela à abertura da Europa e o

reconhecimento do Outro. Neste âmbito, a Europa já não pode ser considerada o centro do mundo. Assim sendo, a soberania ocidental deve ser banida, dado que o mundo contemporâneo é heterogéneo, e implica a existência de outras formas de vida e outros modos de pensar.

Diante do racismo epistémico, o Sul global precisa praticar, na concepção de Santos (2009: 44), uma resistência epistemológica. Pois, a não ser que se defronte com uma resistência activa, o pensamento abissal continuará a autoproduzir-se. Em vista disso, tal como se opera uma resistência política, deve-se efectuar uma resistência epistemológica, produzida por sujeitos com pensamentos, visões do mundo e acções do outro lado da linha, até que se reconheça uma justiça cognitiva global.

O projecto moderno de emancipação, na concepção do anarquista epistemológico e dos pós-colonialistas, deve-se proceder de forma não hegemónica, isto é, admitindo o pluralismo epistémico. Para tal, é preciso reconhecer a existência de outras formas de vida e de pensar. Em outras palavras, tem que se adoptar a postura de um mundo aberto, uma epistemologia aberta, cujo progresso é produto de diálogo com o Outro. Portanto, esta nova concepção extingue a autobiografia do Ocidente, isto é, a forma como o mesmo se autodesigna como centro epistémico.

A hegemonia metodológica e teórica adoptada na razão moderna, não é benéfica para um mundo cada vez mais explicado, visto que “*se desejamos compreender a natureza, se desejamos dominar a circunstância física, devemos recorrer a todas as ideias, todos os métodos e não apenas a reduzido número deles*” (FEYERABEND, 1977: 462). Deste entendimento, depreende-se que reside uma crítica à monopolização epistémica ocidental. Neste sentido, recorrer a todas as ideias e todos os métodos significa permitir o pluralismo epistémico, isto é, admitir a diversidade de ideias, métodos e inclinações humanas na explicação dos factos deste mundo complexo.

A pretexto disso, o reconhecimento do pluralismo epistémico implica a adopção do anarquismo epistemológico. O posicionamento feyerabendiano afirma que a ciência não é um livro fechado, e sim algo que pode ser inventado ou criticado por qualquer sujeito que se interessar. À vista disso, deve ser rejeitada a postura epistémica de que existem regras e padrões universais para conduzir o assunto de conhecimento, pois “*o pluralismo epistemológico começa pela*

democratização interna da ciência” (SANTOS; MENESES; NUNES, 2017: 87). Portanto, deve-se permitir as diferentes construções teóricas, transgressões metodológicas, como também, admitir-se que a ciência e todos outros conhecimentos são contextuais, de modo que se torne possível a diversidade epistemológica do mundo.

Da mesma forma, é necessário que o Sul global seja livre do colonialismo epistémico, porque sem isso, não será possível pensar a diversidade epistemológica. Por isso, as críticas à hegemonia da modernidade ocidental têm por objectivo reavivar a problemática da pluralidade epistemológica, de modo que haja mudança paradigmática em relação ao paradigma da ciência moderna.

CONCLUSÃO

A presente monografia científica esteve subordinada ao tema *Anarquismo Epistemológico de Paul Feyerabend: alternativa para afirmação do pluralismo epistémico*. O debate sobre o anarquismo epistemológico emerge como reacção crítica à pretensão da racionalidade moderna de engendrar uma monopolização epistémica. Esta racionalidade foi seguindo um rumo cada vez mais dogmático, na medida em que concebeu a ciência como único conhecimento possível e infalível. Ao mesmo tempo, resultou numa razão hegemónica, dada a sua intenção de decretar regras metodológicas universalistas.

Nesta senda, o projecto da racionalidade moderna esteve assente na indução baconiana, isto é, num monismo metodológico. Foi no Círculo de Viena, onde todo o rigorismo da moderna racionalidade desagua, culminando com a negação das outras epistemologias. Portanto, o procedimento da modernidade ocidental desencadeou a monopolização da epistemologia.

Após a análise do cenário epistemológico da razão moderna, Feyerabend propõe o anarquismo epistemológico, defendendo que a noção de ciência desenvolvida na modernidade é fechada, e nesses prismas, a ciência não está preparada para reconhecer o pluralismo epistemológico. Portanto, para que se cultive o pluralismo epistemológico, é necessário que o método para a produção do conhecimento não seja pré-estabelecido na epistemologia. Isso visto que o monismo metodológico orienta a humanidade à uniformidade de teorias, ao passo que o pluralismo metodológico conduz à proliferação de teorias e ao pluralismo teórico.

O reconhecimento do pluralismo epistémico implica abraçar-se o anarquismo epistemológico, pois esta visão do conhecimento permite proceder por metodologias pluralistas. Como viu-se ao longo da abordagem, a afirmação do pluralismo epistemológico começa com a democratização interna da ciência, isto é, admitir-se que os indivíduos possam, se necessário, transgredir as regras epistemológicas pré-estabelecidas. Essa transgressão metodológica pressupõe que não existe autoridade no âmbito epistemológico, por isso, independentemente da localização geográfica, os indivíduos podem orientar-se livremente na produção do conhecimento.

Na medida em que o anarquismo epistemológico combate o chauvinismo da ciência, constitui uma alternativa para a afirmação do pluralismo epistémico, já que, neste âmbito, reconhece a diversidade de conhecimentos produzidos no mundo. Esta visão do conhecimento parte do

pressuposto de que a explicação do mundo e das acções humanas não pode ser restringida à monocultura do saber. Destarte, o anarquismo epistemológico desconstrói a monopolização epistémica da modernidade ocidental.

A pretexto disso, é preciso que se conceba a ciência como um empreendimento essencialmente anárquico, pois esta visão orienta a humanidade para a disposição de multiplicidade de alternativas teóricas. Assim sendo, o anarquismo epistemológico abate a ideia do Ocidente como centro do conhecimento. Visto que o campo epistemológico deve estar aberto em relação ao aparecimento de novas concepções e métodos no âmbito da ciência, assim como, em relação às outras formas de conhecimento produzido à escala do globo. Por isso, o único princípio que não inibe o progresso é: tudo vale.

O anarquismo epistemológico permite a afirmação do pluralismo epistémico, da mesma forma, na medida em que dá abertura para a proliferação de teorias. Proliferação de teorias significa que, nesse desafio de explicar a complexidade do mundo e da humanidade, não há necessidade de suprimir nenhum produto do cérebro humano. Todos os indivíduos interessados no assunto do conhecimento, podem seguir as suas inclinações e seus talentos para produzir algo novo. Portanto, essa é única visão epistémica compatível com o progresso da humanidade.

O anarquismo epistemológico, além de constituir uma abertura para os saberes locais, possibilita que em qualquer parte do mundo haja sujeitos de enunciação epistémica. Esta concepção da epistemologia está relacionada com o projecto decolonial do saber, na medida em que têm em comum o facto de incitarem uma desobediência epistémica e a abolição das noções de centro/periferia epistemológicos. Portanto, o anarquismo epistemológico propõe a concepção de que a ciência e outros conhecimentos são contextuais, por isso, a postura de impor leis epistémicas globais é anti-humanitária.

Não obstante as críticas, ao ponto de ser considerado inimigo da ciência, a compreensão feyerabendiana da epistemologia é impreterível para o progresso da humanidade e para um mundo cada vez mais explicado. Visto que, esta concepção epistemológica abre espaço para que as ideias, teorias, hipóteses e princípios explicativos possam emergir em qualquer canto do mundo, e não se esperar de um grupo específico. Nesta empreitada, portanto, é preciso que o Sul global tome iniciativas locais e se envolva no assunto epistémico.

BIBLIOGRAFIA

a) Do autor

FEYERABEND, Paul. (1977). *Contra o método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alves.

_____. (1978). *Science in a free society*. São Paulo: UNESP.

_____. (1979). *Consolidando o especialista*. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. (Org.) *A Crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix.

_____. (1989). *Como defender a sociedade contra a ciência*. [s.l.: s.n.].

_____. (1992). *Adeus à razão*. [s.l.]: Tecnos.

_____. (2008). *Diálogos sobre o conhecimento*. Trad. K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

b) Complementar

ASANTE, Molefi Kete. (2016). *Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia*. Trad. Renato Nogueira, Marcelo Moraes e Aline Carmo. [s.l.: s.n.].

ALVES, Rubem. (1981). *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. [s.l.]: Brasiliense.

BACHELARD, Gaston. (1996). *A Formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto.

BLAUNDE, José. (2018). *A Filosofia do conhecimento científico de Gaston Bachelard: uma urgência para epistemologia africana?* Maputo: Imprensa universitária.

BACON, Francis. (2008). *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio. [s.l.]: Abml cultural.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). (2018). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.

BARBOSA, Jefferson Rodrigues. (2020). *Chauvinismo de bem-estar social e fascismo contemporâneo: estudo crítico da Casa Pound-Itália*. Campinas: Cadernos Cemarx.

CAPRA, Fritjof. (1982). *O Ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix.

CHALMERS, Alain. (1994). *A Fabricação da ciência*. São Paulo: UNESP.

_____. (1993). *O Que é ciência afinal?* Trad. Raul Filker. [s.l.]: Brasiliense.

COMTE, Augusto. (2002). *Discurso preliminar sobre o espírito positivo*. Trad. Renato B. R. Perreira. [s.l.: s.n.].

CASTIANO, José Paulino. (2013). *Os Saberes locais na academia: condições e possibilidades da sua legitimação*. Maputo: Educar.

CELADA, María Teresa. (2018). *As Razões da(s) língua(s) na produção de conhecimento e na educação superior*. São Paulo: CARACOL.

CÉSAIRE, Aimé. (2010). *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. [s.l.]: Letras contemporâneas.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *et al.* (2014). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. [s.l.]: Del signo.

CHASSOT, Attico. (1994). *A Ciência através dos tempos*. São Paulo: Moderna.

DESCARTES, René. (2001). *Discurso do método*. Trad. João Gama. Lisboa: 70.

_____. (1938). *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: 70.

DUSSEL, Enrique. (1993). *O Encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes.

EINSTEIN, Albert. (1981). *Como vejo o mundo*. Trad. H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FANON, Frantz. (1968). *Os Condenados da terra*. Trad: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

GOBBI, Leonardo. (2002). *Teoria do caos e a abordagem centrada na pessoa: uma possível compreensão do comportamento humano*. São Paulo: Vetor.

GADAMER, Hans-Georg. (1999). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3.d., Trad. Flávio Paulo Meurer. São Paulo: Vozes

GALILEI, Galileu. (1983). *O Ensaíador*. Trad. Helda Barraco. [s.l.: s.n.].

_____. (2011). *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. 3.ed., Trad. Pablo Rúben Mariconda. São Paulo: 34.

HUME, David. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. Marques José Oscar de Oliveira. São Paulo: UNESP.

_____. (2001). *O Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowsk. São Paulo: UNESP.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. (1973). *A Concepção científica do mundo: o Círculo de Viena*. Trad. Fernando Pio de Almeida. [s.l.: s.n.].

JAMES, George. (1954). *Legado roubado: filosofia grega é filosofia egípcia roubada*. [s.l.: s.n.].

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. (2001). *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed., Rio de Janeiro: Zahar.

KUHN, Thomas Samuel. (1998). *A Estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5.ed., São Paulo: Perspectiva.

LANDER, Edgardo. (Org). (2005). *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clascso.

LYOTARD, Jean-François. (2009). *A Condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Barbosa. 12.ed., Rio de Janeiro: José Olympio.

LOCKE, John. (1999). *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova cultural.

MONDLANE, Eduardo. (1969). *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

MBEMBE, Achille. (2014). *Sair da grande noite: ensaios sobre África descolonizada*. Luanda: Pedago.

MUCALE, Ergimino Pedro. (2013). *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*. Maputo: Paulinas.

MAZULA, Brazão; BLAUNDE, José; CHIRINDJA, Nilza. (2022). *O Que ensinamos, aprendendo e o que aprendemos, ensinando: caminhando nas ruas e picadas (da educação) de Moçambique*. Maputo: Imprensa universitária.

MUDIMBE, V. Yves. (2013). *A Invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Trad. Ana Mediros. Luanda: Pedago.

MIGNOLO, Walter. (2008). *Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Trad. Ângela Lopes Norte. [s.l.]: Revista Gragoatá.

_____. (2003). *Histórias locais/projectos globais, colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Buenos Aires: UFMG.

_____. (2020). *A Geopolítica do conhecimento e a diferença colonial*. [s.l.: s.n.].

MORIN, Edgar. (2005). *Ciência com consciência*. Trad. Maria Alexandre e Maria Alice. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

NGUNGA, Armindo; BAVO, Názia. (2011). *Uso e práticas linguísticas em Moçambique: avaliação da vitalidade linguística em seis distritos*. Maputo: [s.n.].

NGUNGA, Armindo; FAQUIR, Osvaldo. (2012). *Padronização da ortografia de línguas moçambicanas: relatório do III seminário*. Maputo: [s.n.].

NEWTON, Isaac. (2016). *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. 2.ed., São Paulo: Universidade de São Paulo.

NGOENHA, Severino. (2013). *Intercultura, alternativa à governação Biopolítica?* Maputo: Publifix.

_____. (2017). *Resistir a Abadon*. Maputo: Paulinas.

_____. (2019). *Lomuku*. Maputo: Publifix.

ORUKA, Odera. (2002). *Quatro tendências da actual filosofia africana*. [s.l.: s.n.].

POPPER, Karl. (2008). *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Trad. Sérgio Bath, Brasília: UnB.

_____. (1985). *A Lógica da pesquisa científica*. São Paulo: EDUSP.

PRIGOGINE, Ilya. (1996). *O Fim das certezas e as leis da Natureza*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.

_____. (2002). *As Leis do caos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP.

QUIJANO, Aníbal. (2005). *Colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

QUINE, Willard Van. (2011). *De Um ponto de vista lógico: nove ensaios lógicos -filosóficos*. Trad. António Lanni Segatto. São Paulo: UNESP.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. (1990). *História da filosofia: Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (2010). *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Almeida. Belo Horizonte: UFMG.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (2008). *Um Discurso sobre as ciências*. 5.ed., São Paulo: Cortez.

_____. (1989). *Introdução à uma ciência pós-moderna*. 3.ed., Rio de Janeiro: Graal.

_____. (2019). *O Fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte: Autêntica.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. (2017). *Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo*. [s.l.]: SECURED.

SAID, Edward. (1990). *O Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das letras.

SAMIS, Alexandre. (2006). *O Anarquismo de Proudhon a Malatesta*. [s.l.: s.n.].

USSIVANE, Inocélio; AMARAL, Duarte. (2021). In: *Continentes da filosofia: insurgências, ressurgências, resistências e descolonialidades epistêmicas*. Itapiranga : Schreiben.

VALENÇA, Moraes Marcos. (2014). *Ecologia de saberes e justiça cognitiva, o movimento de trabalhadores rurais sem terra e a universidade pública brasileira: um caso de tradução?* Coimbra: UC.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1968). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. José Artur Giannotti. São Paulo: Biblioteca Universitária.

_____. (1999). *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova cultural.