

PROFANANDO A CIÊNCIA: relativizando seus saberes, questionando suas verdades

Paula Corrêa Henning

**Centro Universitário Feevale
Novo Hamburgo, Brasil**

Resumo

O presente artigo busca traçar um panorama dos paradigmas que demarcaram a História das Ciências, demonstrando suas características, produções e problematizações diante do cenário histórico em que se configuraram. O estudo pretende descrever a ordem discursiva vigente que constituiu a Época Clássica, situada aqui, desde Platão até a Idade Média e a Modernidade, com Bacon, Descartes e Galileu na constituição da Ciência, dando continuidade por autores como Kuhn e Feyerabend que rompem com a ordem instaurada do Método Científico. Na Pré-modernidade, configurando-se a Filosofia, os Mitos e as Religiões produzem-se saberes em que o homem posiciona-se como um ser contemplativo. Dando as costas a todo um saber filosófico, nasce a Ciência na Modernidade como o único saber válido, legitimando os conhecimentos marcados pela observação e experimentação do Método Científico. Nesse mesmo solo positivo, surgem outros autores que buscam problematizar a frieza e a linearidade proposta no início da Modernidade. Anunciando uma transição paradigmática, situo a Pós-modernidade como um momento histórico que põe sob suspeita as metanarrativas modernas, indagando a ordem discursiva vigente e situando o cenário contemporâneo como algo ambíguo, complexo e paradoxal.

Palavras-Chave: Ciência; Paradigmas e Pós-modernidade.

Abstract

This article seeks to draw a view of the paradigms that demarcated the History of Sciences, showing its characteristics, productions and problematizations in face of the historical scenario in which they happened. The objective of the study is to describe the existing discursive order that formed the Classical Epoch, situated here, from Plato to the Middle Age and Modernity, with Bacon, Descartes and Galileo in the constitution of Science, giving continuity through authors such as Kuhn and Feyerabend who break with the established order of the Scientific method. In pre-modernity, Philosophy, the Myths and the religions are configured and knowledge in which the man puts himself as a contemplative being is produced. Turning its back to a whole philosophical knowledge, the Science in Modernity was born as the only valid knowledge, legitimating the knowledge marked by observation and experimentation of the Scientific Method. In the same positive field other authors who seek to problematize the coldness and the linearity proposed in the beginning of Modernity appear. Announcing a paradigmatic transition, I place post-modernity as an historical moment that puts the modern metanarratives under suspicion, questioning the existing discursive order and placing the contemporaneous scenario as something ambiguous, complex and paradoxical.

Key Words: Science; Paradigms; Post-modernity.

Fora de sala de aula – “Para lhe mostrar que no fundo o ser humano é um animal de boa índole, eu lembrarei quão crédulo ele foi por tanto tempo. Somente agora, bem tarde e após ingente auto-superação, ele se tornou um animal *desconfiado* – sim! O ser humano é agora mais malvado mais malvado do que nunca.” – Não compreendo isso: por que deveria o ser humano ser mais desconfiado e malvado agora? – “Por que tem, necessita ter uma ciência” (NIETZSCHE, 2001, p. 80) [grifos do autor].

Pensar a ciência como verdade legitimadora de conceitos que demonstram o que podemos considerar/aproveitar para nossas vidas, foi o que, por muito tempo (e talvez ainda), entendemos por produção científica. Mas nem sempre foi assim. Parece difícil, nos dias atuais, inseridos neste mundo epistemológico em que a ciência orienta nossas ações cotidianas, pensarmos que, por séculos, não existia este saber legitimado, pelo menos não com esse conceito moderno de *fazer ciência*.

O conhecimento apresentou-se de diferentes formas no processo histórico, querendo o homem compreender o mundo em que vive e a si mesmo. A Ciência não foi a única maneira de revelar o conhecimento produzido. Antes dela, e com ela, existiram/existem outras: mito, religião, senso comum, saber popular.

O que pretende este texto é fazer um passeio, muito breve, pela história epistemológica da produção de saberes: à Idade Antiga, caracterizada aqui como Pré-modernidade; à Idade Média, entendida por alguns como Idade das Trevas (o que quero aqui desmistificar); à Idade Moderna, lendo-se como nascimento da ciência, à Modernidade e, finalmente, o momento histórico Contemporâneo, a que vou chamar de Pós-modernidade¹.

Orientada por Thomas Kuhn (2000), nomeio cada *Era histórica* apresentada como Paradigmas que se constituem em diferentes e concomitantes épocas. Mesmo sabendo de seu assento estruturalista, apóio-me nesse autor por construir uma Teoria da Ciência impregnada de perspectivas analíticas produtivas, na busca da compreensão do papel e da atividade científica. Marcada por leituras de Veiga-Neto (1994) situo Thomas Kuhn como próximo a Foucault pelo recorte histórico, pela rejeição ao essencialismo e a razão transcendental.

[...] cada um constrói, a seu modo e nem sempre declaradamente, uma teoria da Ciência que não pretende dar conta (decifrar, desvelar, revelar ou estabelecer a verdade estável porque última) da essência do saber científico mas, antes, propõe, cada uma delas, perspectivas analíticas completamente novas e produtivas para a compreensão da atividade científica e do papel dessa atividade em nosso mundo de hoje (VEIGA-NETO, 1994, p. 21).

Sendo reconhecido e compartilhado por uma comunidade, Paradigmas são as “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”

(KUHN, 2000, p. 13). Aproveito este conceito, um entre quase duas dezenas de definições de paradigma em *A estrutura das revoluções científicas*, deixando claro que os Paradigmas que referirei apresentam-se em diferentes campos de saber: ora na Teologia, na Filosofia, ora na Ciência. Sendo assim, quero, com essa terminologia, anunciar os efeitos discursivos produzidos por cada momento histórico em que se efetivam diferentes modos de ser, viver e estar no mundo, constituindo como aquelas comunidades tornaram-se aquilo que foram/são. De acordo com Kuhn, abandonando o Paradigma, se abandona a prática de pesquisa que o mesmo define. Contudo, o abandono se dá no momento em que tal Paradigma não consegue mais explicar os acontecimentos à volta, especificamente falando, os acontecimentos científicos. Nas palavras de Kuhn:

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, construção que altera algumas generalizações teóricas e mais elementares do paradigma, bem como muito de seus métodos e aplicações (KUHN, 2000, p. 116).

Diante disso, é questionável se os padrões ou modelos aceitos, como chama Kuhn, poderiam se aproximar do conceito de episteme em Foucault, já que se pronuncia através dos discursos que se legitimam como verdadeiros nos espaços e tempos de cada momento histórico. Segundo Foucault, existe em cada época histórica uma única episteme se pronunciando, através de um conjunto de relações, “que imporá a cada um as mesmas normas e os mesmos postulados, um estágio geral da razão, certa estrutura de pensamento a que não saberiam escapar os homens de uma época – grande legislação escrita por mão anônima” (FOUCAULT, 2002, 217).

É então que entendo o conceito de Paradigma como uma imagem do que podemos ver e compreender do mundo. É a partir do Paradigma vigente que podemos constituir nossas crenças e percepções sobre a sociedade, a Educação, a Ciência. Entretanto, quero aqui fazer uma ressalva do que aproveito dos ensinamentos kuhnianos e do que me coloca à distância deles. Assumo o conceito de Paradigma, mas num sentido fraco. Abandono a idéia radical de hegemonia paradigmática. Acredito que nos localizamos sempre em algum Paradigma, constituindo nossa forma de olhar e estar no mundo, constituindo nossas representações desse mundo. Mas acredito também que não existem as *boas ciências*, como anunciou Kuhn (2000), tratando de um paradigma forte nas Ciências Naturais e que as Ciências Humanas buscavam o estado de maturidade já alcançado pelas Ciências Naturais. Longe dessa hegemonia paradigmática, não atribuo juízo de valor aos Paradigmas. Busco problematizar os discursos paradigmáticos que vêm constituindo cada época histórica, quero situar: a Pré-modernidade, a Modernidade e a Pós-modernidade.

Não quero aqui destacar os nomes das pessoas/autores que fizeram as diferentes teorizações que nesse capítulo busco historicizar, na tentativa de traçar marcas genealógicas

no caminho da Ciência enquanto ordem discursiva moderna. Busco problematizar as condições de possibilidade, apoiada nos discursos que esses autores põem em funcionamento, a produção de outras obras semelhantes ou diferentes delas, mas pertencentes ao que os “instauradores de discursividade” fundaram. Os próprios paradigmas que aqui são evidenciados constituem-se a partir da ordem interna, que possibilita a emergência de alguns saberes e não de outros. Tal ordem é construído de um discurso que se constitui partindo desses “instauradores de discursividade” de que trata Foucault.

Esses autores têm de particular o fato de que eles não são somente autores de suas obras, de seus livros. Eles produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos. [...] Freud não é simplesmente o autor de *Traumdeutung* ou de *O chiste*; Marx não é simplesmente o autor do *Manifesto* ou do *Capital*: eles estabeleceram uma possibilidade infinita de discursos. [...] quando falo de Marx ou de Freud como “instauradores de discursividade”, quero dizer que eles não tornaram apenas possível um certo número de analogias, eles tornaram possível (e tanto quanto) um certo número de diferenças. Abriam espaço para outra coisa diferente deles e que, pertence ao que eles fundaram (FOUCAULT, 2001, p.281).

Assim, “que importa quem fala” (FOUCAULT, 2001). A preocupação é com o dito, com o pronunciável, com os discursos que vêm constituindo a episteme de cada momento histórico, formando o arcabouço do saber daquele momento espaço-temporal. Então, há que se destacar os instauradores de discursividade como aqueles autores e teorizações que dão o que pensar, que são produtores de outros pensares e fazeres, que colocam em funcionamento as mesmas ou novas formas de pensar, ser e estar no mundo.

Nesse sentido, a história que narrarei refere-se a um estudo breve acerca de considerações em torno do seu processo de conhecimento e legitimação em cada espaço-tempo, em uma sociedade ocidental que tem diferentes entendimentos do que são saberes considerados legítimos, mas que, em cada época, regia suas verdades por um estatuto epistemológico. É o que veremos a seguir.

Tecendo um pouco da Pré-modernidade: da história grega à Idade Média

A Pré-modernidade, caracterizada através do pensamento filosófico, apresenta-se como a “primeira tentativa de explicar racionalmente o mundo, em contraposição às explicações míticas produzidas até então” (ANDERY, 2001, p. 20). Na busca da discussão e problematização dos conhecimentos, o pensamento pré-moderno traz novos temas para estudo: primeiramente, os fenômenos da natureza, após, o homem. Temos aqui um paradigma que busca as certezas através da universalidade dos conceitos, pautada na crença de haver seres superiores, de um mundo perfeito. As marcas desse paradigma apresentam-

se através do homem imbuído de fé e dogmas presentes nas religiões. As questões referentes a Deus, aos fenômenos espirituais, têm o grande significado da época, devendo o homem libertar-se dos aspectos terrenos. Obedecer aos escritos de Deus/Deuses – por meio de textos tidos como reveladores – e zelar por uma vida futura são algumas das funções do homem pré-moderno.

O pré-moderno assume ainda um poder extraordinário, revelado através do divino. As explicações produzidas nessa época reportavam-se a deuses que incumbiam, a alguns, a tarefa de iluminar outros menos capazes de compreender o pensamento mítico. Reflexão, meditação e religião era o caminho para salvação, intimamente ligado ao conhecimento. O povo grego iniciou, então, as explicações filosóficas, aproximando razão a dimensões míticas e religiosas. Nesse sentido esclarece Veiga-Neto:

Podem até ocorrer atrasos e desvio em relação à ordem que é própria desse mundo ideal, porém mais cedo ou mais tarde espera-se que se cumpra um fim que já estava desde sempre ali inscrito. Essa inscrição, à qual não temos acesso direto, é o que se costuma chamar de desígnio, destino, vontade divina ou ordem natural do mundo (VEIGA-NETO, 2006, p. 85).

A metafísica presente à época demarca um funcionamento de vida determinado por saberes produzidos pela Filosofia. Trata-se de uma verdade advinda dos céus, ou de outro mundo da ordem da transcendência. Uma verdade marcada pela essencialização dos saberes, que se mantém fixa, estável e imóvel.

Platão, um dos maiores filósofos desse momento histórico, em seu filosofar, revela os pressupostos desse paradigma fincado na verdade contemplativa de um Mundo Transcendental, segundo o qual, o mundo dos humanos é apenas a cópia do Mundo Ideal. O mundo era, então, dividido entre o Mundo Físico e o Mundo das Idéias. No primeiro, também nomeado como Mundo das Coisas Sensíveis, está presente o mal, o indeterminado, as coisas passageiras. No segundo, o Mundo das Idéias ou ainda o Mundo Ideal é onde encontramos a razão, a luz, o permanente, as coisas perfeitas. Não era exatamente a Deus que se reportava, mas à idéia suprema do Bem. Buscava-se, então, permanentemente esse Mundo, pois a verdade, a perfeição, a luz estaria na transcendência. A inteligibilidade se daria na contemplação do Mundo das Idéias.

Percebo as marcas de uma história que parece ainda não ter nos deixado. Uma posição de transcendência, marca da Era Pré-moderna, ainda se efetiva nos dias de hoje. Pensemos na profissão de professor: quantas vezes ainda ouvimos que mulheres que escolhem o magistério o fazem por ter nascido pra educar? Tal registro ainda se legitima entre nós. Demarcando uma verdade anunciada por um mundo transcendente.

Pensarmos em verdades como processos de criação e invenção de nós mesmos é fazer deslocar esse processo: de uma condição de transcendência, demarcada por verdades advindas de um mundo superior, melhor, estável do qual jamais poderemos fazer parte, para uma condição de imanência. A verdade passa a ser entendida como construto humano,

sem essencialização, mas numa posição inacabada, contingencial. “Na ausência do porto único, de um fundo firme, de um gancho no céu, todos os portos são portos de passagem” (VEIGA-NETO, 2003, p. 30). Porém esse deslocamento não corresponde ao momento histórico. Voltemos por ora, a Platão, filósofo de um Tempo Pré-moderno.

Platão questionava as pessoas sobre suas vidas, seus costumes, o bem e o mal. Assumia como sua grande missão inquietar os outros, estimulando-os a produzir sua singular opinião, o que ele denominava como “ouvir sua voz interior”. Para tanto, compreender as verdades filosóficas implicava a utilização de sua razão, a única capaz de revelar o verdadeiro discernimento. Distinguir o bem e o mal, chegar ao conhecimento e indagar-se eram capacidades que a razão humana concedia ao homem.

Seu método de investigação objetivava chegar ao verdadeiro conhecimento. Acreditava que somente era possível chegar às verdades essenciais através da alma, em um saber contemplativo. Não crendo em técnicas e empiria, Platão determinava critérios e parâmetros a serem atingidos, pois somente assim os homens poderiam julgar e governar sua pólis.

A matemática, valorizada antes mesmo de Platão (Pitágoras 580 a.C, por exemplo), revelava-se como um importante instrumento para chegar ao conhecimento acreditado por Platão. Um conhecimento abstrato e relacionado com a perfeição, cuja matemática se aproxima do Mundo das Idéias. Tal conhecimento se referencia ao mundo inteligível: um conhecimento descoberto pelo homem, partindo-se de um princípio para se chegar a uma afirmação verdadeira.

Esse era então um grande filósofo: aquele que fosse capaz de contemplar o real, desligando-se do Mundo das Coisas Sensíveis. Somente homens assim poderiam governar a pólis, já que eram os únicos que conheciam o bem e poderiam, então, “atuar melhor, julgar com justiça e governar com sabedoria” (ANDERY, 2001, p. 68).

Assim, a *Ágora*, praça central da cidade de Atenas, tornou-se uma boa representação da divisão dos homens. Na praça pública, a Assembléia Política se formava com a participação de alguns atenienses (homens, filhos de pai e mãe atenienses). As decisões sobre o destino da pólis eram tomadas na *Ágora*, quando somente alguns eram convidados a falar. Segundo Platão, os não convidados a participar das decisões e das discussões filosóficas da cidade eram as pessoas presas ao Mundo das Coisas Sensíveis. Outros, desprendidos das inundações do corpo e, por isso, mais próximos ao Mundo das Idéias, participavam e compunham o grupo de filósofos e políticos da praça pública reunidos, para as assembleias políticas na Grécia Antiga.

Compreendendo os estudos e costumes que orientavam o saber deste movimento epistemológico, podemos perceber que não existia uma ciência e que os saberes produtores deste momento são apresentados pela Filosofia, verdade soberana de todas as coisas. Assim, à luz da contemplação, a Filosofia apresenta os valores e hábitos produzindo a cultura de então.

Neste momento histórico, o sujeito do conhecimento é percebido não como centro, mas como homem capaz de compreender os escritos esotéricos, dogmáticos para apresentar a verdade à sociedade. Seu discurso nada mais é do que a revelação dos conhecimentos

verdadeiros, que somente estão postos no Mundo das Idéias. Temos, então, o mundo binário: os conhecimentos válidos e inválidos, certos e errados. Nasce o Princípio da Identidade e o da Não-identidade, e somente tem valor e sobrevive, o Princípio da Identidade.

Em se tratando da Pré-modernidade, não há como discorrer sobre ela sem enunciar algumas idéias de Aristóteles. Podemos identificar como sua grande conquista a divergência básica entre a sua epistemologia e a epistemologia de Platão, a qual não considera a Ciência do Real. Ao contrário, para Aristóteles, o ser real, concreto, não é somente sombra ou reflexo da idéia, pois a realidade terrena também produz um conhecimento autêntico.

Além desse distanciamento dos estudos de Platão, existem outras considerações que promovem novas idéias acerca do conhecimento. Aristóteles, por sua vez, compreende que o conhecimento se produz não somente a partir de teoria, mas também de experiência. Esse entendimento afasta-se, em alguns momentos, da idéia de epistemologia como essencialmente filosófica, já que valoriza o conhecimento experimental, que outrora era desconsiderado pelos estudos platônicos.

Pela visão epistemológica de Aristóteles, perpetua-se, de certa forma, a diferença entre Opinião e Ciência, já desenvolvida por Platão. Enquanto a primeira é uma proposição imediata e desnecessária, a segunda é universal e imprescindível a nós humanos. Opinião e Ciência podem tratar do mesmo objeto de maneira semelhante, porém não podem falar igualmente.

Como princípio de seus estudos, o filósofo estabelece uma hierarquia entre os diversos conhecimentos. O conhecimento dos princípios é destacado como sendo de grau maior. A filosofia, também chamada de teologia, é o primeiro deles, superior a todos os demais, pois considera o ser humano enquanto ser imutável, independente da matéria, que transcende na busca da natureza divina.

Devido a isso, o filósofo é o mais sábio, o que conhece todas as coisas, chegando aos conhecimentos mais difíceis, já que trata da essência do ser. Vê-se, assim, um enraizamento na concepção epistemológica como puramente filosófica, promovendo-se a supremacia do saber filosófico.

O questionamento ao idealismo platônico e a aproximação entre pensamento e mundo real traduzem algumas das inovações epistemológicas, ora apresentadas na filosofia grega da antiguidade.

Ainda nessa correnteza, a Idade Média efetiva-se a partir do século IV. Os rótulos Idade da Fé e Idade das Trevas são nomenclaturas cunhadas a partir do século XVI. Expressões que designam, de forma pejorativa, os acontecimentos históricos, sociais, políticos, culturais e até mesmo científicos de uma época que, aos olhos do homem das luzes, não passou de um intervalo e de um tempo intermediário.

Na contramão dessa idéia, Schmitt e Le Goff (2002) colocam-nos a pensar acerca da Idade Média como um momento histórico, produtor de conquistas e conhecimentos que, muitas vezes, são datadas por historiadores de nossa época como pertencentes a outros espaços históricos.

Uma época em que importantes acontecimentos ocorreram no mundo, como o desenvolvimento da alquimia, de métodos agrícolas, de fontes de energia (moinho de água, moinho de vento) e, fundamentalmente, o surgimento da Universidade². Tais acontecimentos tornaram essa época um momento repleto de transformações que dariam continuidade à época subsequente: a Modernidade.

A fé e a razão transitam unidas na Idade Média, considerada um contexto meditativo e contemplativo, mas também um contexto indagativo e argumentativo. Mesmo assim, os argumentos da razão vinham a partir da fé. São Tomás de Aquino aproximou a religião aos ensinamentos de Aristóteles, identificando a presença de Deus racionalmente.

O que se identifica a partir daí é o predomínio da fé, mas a racionalidade e os estudos preliminares do método científico começaram a florescer na Idade Média. Nos documentos medievais, há o primeiro tratado de gestão agrícola, produzido por Walter de Henley, no século XIII, quando se identificam marcas daquilo que, posteriormente, viria a ser chamado como Ciência Moderna. Assim, Schmitt e Le Goff relatam o que pode ser considerado um aperfeiçoamento genético de sementes:

[...] Recomenda o emprego de sementes comparadas, de preferência as sementes produzidas pelo agricultor e acrescenta: “Que se semeie das duas, em terrenos contíguos, lavrados simultaneamente e ver-se-á qual delas é melhor”. Seu tratado contém muitas passagens desse tipo, o que leva a pensar que experiências similares precederam cada época da lenta a adaptação da charrua de relha metálica e os planos de semeadura etc. E isso tudo independentemente de cálculos geométricos e aritméticos mais ambiciosos implicados nas medidas fundiárias (SCHMITT e LE GOFF, 2002, p. 385).

Diante disso, percebo os acontecimentos da Idade Média como imprescindíveis para o momento histórico e também para constituição da Modernidade. Há que estar clara a presença marcante de um quadro teológico nas preocupações científicas. É ainda Schmitt e Le Goff (2002) que nos colocam a pensar sobre a preocupação das ordens religiosas em compreender tais conhecimentos tidos como pagãos e trazê-los para uma explicação racional da fé.

Foi nesse contexto que nasceram as Universidades. Foi quando também, preservando os saberes clássicos, a Igreja tinha a responsabilidade de selecionar quais conhecimentos seriam transmitidos e sob que interpretação.

O ensino universitário, então, constituía-se a partir do olhar da Igreja. Muitas condenações foram feitas, proibindo alguns livros e teses como objeto de ensino, dentre esses a filosofia natural de Aristóteles. Exemplificando, temos o *Index libroum prohibitorum* [relação de livros de leitura proibida aos de fé católica, que era constantemente atualizada] que vigorou durante toda modernidade, perdendo o efeito com o Concílio Vaticano II (1962-1965).

Mesmo nesse contexto, a criação da Universidade, no século XII, foi uma conquista

medieval, sendo uma das únicas instituições que transita sem significativas modificações há pelo menos oito séculos. E é nesse propósito que a citação abaixo reforça a idéia de que a Idade Média, chamada a Idade das Trevas, só pode ser uma nomenclatura simplória e desqualificadora para um momento rico de conhecimento e produção de saberes produtores de campos que até hoje nos constituem como sujeitos contemporâneos.

Afastar as nuvens da ignorância, dissipar as trevas do erro, colocar atos e obras à luz da verdade, exaltar o nome de Deus e da fé católica [...], ser útil à comunidade e aos indivíduos, aumentar a felicidade dos homens (Bula de fundação da Universidade de Colônia, em 21 de maio de 1388 apud SCHMITT e LE GOFF, 2002, p. 587).

Nova teorização de verdade – Nasce a Ciência

As descobertas da matemática, da física e da astronomia, no século XVI, na Europa, marcaram o início de um novo paradigma, considerado uma ruptura epistemológica que determina outra forma de ver o mundo. Não mais o contemplando, mas compreendendo e controlando, através do pretendido desvelamento da realidade. É assim que Modernidade é entendida para Peters:

Uma ruptura com o passado, uma ruptura estética, moral, política e epistemológica, estimula uma autoconsciência do presente e uma orientação e direção ao futuro, que se baseia nas idéias de mudança, progresso, experimentação, inovação e novidade. De forma mais importante, a modernidade implica o mito, que ela constrói sobre si própria, de que ela é capaz de criar, de alguma forma, a partir da força histórica, de seu movimento e de sua trajetória, suas próprias orientações normativas (PETERS, 2000, p. 66).

Esse movimento originário de uma nova concepção de conhecimento válido caracterizava-se pela supervalorização do homem, agora sendo o ser que, através da observação e da experiência, determina os saberes legítimos, certos e errados, verdadeiros e falsos. A Filosofia, episteme presente e constituidora do Paradigma Pré-moderno, perde força e legitimidade no campo de saberes que tomava frente a partir do século XVI.

A matematização torna-se forte na Europa para dar conta do mundo do conhecimento, buscando o desvelamento da natureza através da experimentação e da racionalização. Assim, a episteme científica toma o lugar da verdade soberana das religiões, do espírito, dos deuses.

Nascida na Idade Moderna a epistemologia da Metaciência – a ciência da ciência – isola-se da Filosofia. Assumindo a posição da separação total, argumenta que o mundo da ciência já é construído (linguagem, método de análise, evolução histórica), desprezando assim a opinião da filosofia e da teologia. Entendidas como sabedorias sem explicação

racional e objetiva, elas não sabem e não *desvelam* a realidade. Para a Modernidade, elas não têm valor científico.

Ao legitimar-se como saber sistemático e verdadeiro, a Ciência tornou-se hegemônica, demonstrando sua importância para o desenvolvimento do país e do mundo. Com seu valor universal e absoluto, agora é o saber da ciência que diz o que conta e o que não conta como verdade neste espaço e tempo no mundo inteiro. *A morte de Deus*, como trata Nietzsche (2000 e 2001), é então efetivada³ na modernidade, abrindo lugar a outra voz: a Ciência. Há, então, a troca de ídolos: da Idade Média, onde a fé em Deus era a maior verdade, passa-se para um mundo onde ainda existe fé, porém a fé na ciência torna-se agora a grande propagadora de *cultos*. Nas palavras de Nietzsche:

[...] Hoje não possuímos ciência senão enquanto nos decidimos por aceitar os sentidos: por torná-los mais incisivos, por armá-los, por fazê-los aprender a pensar até o fim. O resto é algo que nasceu abortado e que ainda-não-é-ciência: Metafísica, Teologia, Psicologia, Teoria do Conhecimento. Ou ciência-formal, teoria dos signos: exatamente como a lógica e aquela lógica aplicada, a matemática. Nelas a efetividade não se apresenta absolutamente como problema nem sequer uma vez. Elas tampouco se interessam pela colocação da questão acerca de que valor em geral possui uma convenção de signos tal como a lógica (NIETZSCHE, 2000, p. 27).

Diante da questão nietzscheana da morte de Deus, entendo a Modernidade como o local privilegiado em que saem de cena os mitos, as religiões, a filosofia e o homem assume como personagem principal, em uma época em que o advento da ciência, através de suas mãos, toma forma e constitui-se no regime de verdade, corporificado através das metanarrativas favorecedoras de um único saber legítimo.

E aqui faço, também para mim, um alerta: não se quer substituir um deus por outro. Essa observação parece válida porque vez ou outra a Ciência é tão fundamentalista quanto a Religião. Vale recordar, que há 100 anos, o químico francês Marcelin Berthelot (1827-1907), um dos primeiros grandes especialistas em síntese orgânica, com investigações que alçaram a termoquímica a uma especialização muito importante, como Senador da República e presidente da Academia de Ciências da França exageradamente, profetizava, citado por Chrétien:

A Ciência possui doravante a única força moral que pode fundamentar a dignidade da personalidade humana e constituir as sociedades futuras. A Ciência domina tudo: só ela presta serviços definitivos. [...] O triunfo universal da Ciência chegará garantir para o homem o máximo de felicidade e de moralidade. Na verdade, tudo tem origem no conhecimento da verdade e dos métodos científicos pelos quais ele é adquirido e propagado: a política, a arte, a vida moral dos homens, assim como sua indústria e sua vida prática (CHRÉTIEN, 1994, p.26).

Hoje já opomos esta definição do poder da Ciência a de um outro químico importante. Ilya Prigogine (1917-2003), Prêmio Nobel de Química 1977, por suas contribuições ao não-equilíbrio termodinâmico, particularmente à teoria das estruturas dissipativas, tem uma frase que parece lapidar para pensarmos hoje a Ciência: “Só tenho uma certeza: as minhas muitas incertezas”. Talvez valha pontuar essa diferença em duas viradas de séculos. No XIX para o XX, a marca era a certeza; no XX para o XXI: as incertezas.

Os saberes científicos, e nesses também os matemáticos, são produzidos buscando explicar, prever e, se possível, controlar a natureza e, assim sendo, são tidos como universais, a-temporais e a-históricos. Latour (2000) trata dessa questão evidenciando a demonstração matemática como o único método capaz de abrigar um acordo unânime, em que, através dela, abandona-se os cálculos transcendentais de Platão e assume-se, agora, o cérebro como máquina capaz de desvelar a *verdade verdadeira* das coisas, através de conhecimentos fixos e válidos em qualquer tempo e espaço. Com isso, quero dizer que, com a pretensão e auto-suficiência que constitui a Ciência Moderna, o Paradigma que a acolhe acredita que a verdade científica tem valor aqui nessa sociedade patriarcal, de homens brancos, católicos, heterossexuais como em uma sociedade chinesa, preocupada com os aspectos casuais dos acontecimentos.⁴

A pretensão da universalidade dos conhecimentos através da ciência caracteriza o Método Científico, constituído como única forma de se produzir um conhecimento válido neste momento da Modernidade. O método possível de produzir saberes advinha de dois grandes momentos: observar e experienciar. Somente a partir dessas duas premissas era possível transformar informações em conhecimentos científicos. O que suportasse o teste do Método Científico era então considerado válido em qualquer parte do mundo, já que o princípio básico era a universalidade dos conhecimentos verdadeiros.

Assim, a ciência veio autorizando um novo paradigma. Bruno Latour problematiza o espaço do laboratório como local privilegiado para “a observação de um fenômeno produzido artificialmente em um lugar fechado e protegido” (LATOURE, 2000, p.23). Torna-se então o espaço por excelência, da produção – diria também fabricação – da verdade. O controle frente aos materiais, a produção de fatos e, o talvez mais importante: o consenso universal de um grupo autorizado a falar nesse espaço: os cientistas.

Em uma problematização sobre o método científico, Paul Feyerabend (1989), também conhecido como um inimigo da ciência, coloca em xeque a linearidade e exatidão do Método Científico proposto por Bacon e propagado pela Modernidade. Colocando sob suspeita os ferrolhos da ciência moderna, Feyerabend traz para as discussões científicas um verdadeiro anarquismo epistemológico. Nas palavras do autor, em sua obra *Contra o Método*:

[...] dada uma regra qualquer, por ‘fundamental’ e ‘necessária’ que se afigure para a Ciência, sempre haverá circunstância em que se torna conveniente ignorá-la, como adotar regra oposta. [...] Qualquer idéia, embora antiga e absurda, é

capaz de aperfeiçoar nosso conhecimento. [...] o conhecimento de hoje pode, amanhã, passar a ser visto como conto de fadas; essa é a via pelo qual o mito mais ridículo pode vir a transformar-se na mais sólida peça da Ciência (FEYERABEND, 1989, p. 71).

Colocar-nos a pensar sobre a história das Ciências é uma das tentativas desse capítulo. Como se desenvolveu o Paradigma Científico Moderno? Quais pretensões foram lançadas em qual método válido? Frente a isso, as considerações de Feyerabend apresentam-se como inquietações diante do pensar a solidificação de uma ciência mimética, especulativa, que com seu único método impôs a *verdade verdadeira* das coisas, do mundo. Nesse sentido, pensar as Ciências Humanas como válidas, somente seria possível se esses campos de saber se curvassem ao Método Científico das Ciências Naturais.

As problematizações de Feyerabend evidenciam uma ruptura na história, ou talvez, algo que sai da ordem do consenso. Coloca-se ao avesso do pensamento da Ciência Moderna através do Método Científico de Bacon. Seu anarquismo epistemológico perturba o racionalismo, as doutrinas, a moral, a verdade. O autor nos põe a pensar que talvez a verdade, tão idealizada pela Ciência Moderna, não seja tão importante assim. O golpe num foco central para a ciência mimética, especulativa e linear parece ter conduzido o trabalho do físico austríaco, que foi na contramão da produção das ciências naturais – ciências de onde ele mesmo advinha – colocando sob suspeita a estrutura e o método científico até então em voga.

Padrões universais e tradições rígidas são identificados por Feyerabend como promotores do atraso da ciência. O único princípio em que se fundamenta é o *tudo vale*. Ou seja, abandonando a segurança e as certezas dogmáticas de que pretende chegar a Ciência, o anarquismo epistemológico intenta a subversão a qualquer tipo de produção que procura construir alicerces maciços e necessários para se chegar ao verdadeiro conhecimento. Paulo Terra (2000), ao apresentar algumas idéias do Anarquismo Epistemológico, nos põe a pensar sobre o argumento de que *tudo vale*. “Ora, tudo vale no sentido de não limitar o pensamento da ciência a um único método, tudo vale quando se trata de promover a riqueza de idéias” (TERRA, 2000, p. 48).

Frente a isso, entende Feyerabend que a ciência é uma, das muitas formas de produzirmos conhecimento válido. Com isso rompe com a ordem discursiva vigente na modernidade, pelo menos nesse aspecto, quando põe sob questão a única maneira válida de construir algum conhecimento legítimo: a ciência. Os saberes resultantes do conhecimento científico se fazem necessários assim como os mitos, as religiões, a filosofia. Nas palavras de Feyerabend:

[...] A ciência não é sacrossanta. As restrições que impõe (e são essas restrições, embora não seja fácil relacioná-las) não são necessárias para que venhamos a alcançar gerais, coerentes e frutíferas concepções do mundo. Há mitos, há dogmas de teologia, há metafísica e há muitas outras maneiras de elaborar uma cosmovisão. [...] E, assim, o anarquismo não é apenas possível, porém

necessário tanto para o progresso interno da ciência, quanto para o desenvolvimento de nossa cultura como um todo. E a razão, por fim, reúne-se a todos aqueles outros monstros abstratos, como Obrigação, Dever, Moralidade, Verdade e seus antecessores mais concretos, os Deuses, que já foram usados para intimidar o homem e restringir-lhe o livre e feliz desenvolvimento – e se vai desvanecendo... (FEYERABEND, 1989, p. 279).

O que se percebe do anarquismo epistemológico de Feyerabend são suas rupturas e *desmanchamentos* com alguns preceitos da Ciência Moderna, a partir do Método Científico. As tentativas de romper com a visão linear de uma única fórmula de fazer ciência ampliam-se dentro do mesmo paradigma que a abrigou: a Modernidade.

Visto isso, há que se destacar ainda algumas indicações de Feyerabend diante dos ferrolhos modernos: deve-se renunciar a razão para haver progresso. Com tal posicionamento o autor afasta-se e aproxima-se da ordem moderna. Afasta-se porque a razão é suspeitada nessa perspectiva anarquista, um intento que foi também problematizado por autores, assim como em Nietzsche, por exemplo. A tentativa de tirar a razão desse local sagrado, que desde Bacon e Descartes vem tomando lugar central no pensamento moderno, é aqui colocada sob análise.

Importante fazermos uma leitura mais apurada desse inimigo da ciência para compreendermos seu anarquismo e percebermos o quanto tais ideais nos levaram a pensar a ciência sobre outras óticas pouco exploradas até o momento de sua escrita. O quanto de Feyerabend hoje é possível aproveitar nas Ciências Humanas e Naturais para produzirmos um conhecimento mais frouxo, móvel e, como queria o próprio autor, uma ciência mais alegre, mais feliz, nos possibilitando sorrir. Algumas considerações do anarquista remetem a alguns posicionamentos que hoje consideramos importantes para pensarmos de outra forma o saber científico. Nietzsche é um autor que nos leva a pensar sobre a ciência como um saber alegre, não é sem razão que um de seus livros mais importantes se chame *A gaia ciência*. Quantas vezes nosso saber científico prende-se à amarras lineares e estanques de quantificação de artigos, publicações, produções e nos vemos atolados num mar de trabalho, feito, muitas vezes, somente para cumprir a ordem do dia? Quem sabe pudéssemos pensar nessa ciência como um saber alegre e, através da felicidade de que fala Feyerabend e Nietzsche fazer uma ciência do contra-senso?

Porém, essas problematizações são intensificadas somente a partir do século XX – através de autores como Thomas Kuhn e Paul Feyerabend. Antes disso, permanecíamos numa ordem que instituiu um único saber legítimo, como por exemplo, aquela Ciência descrita por Berthelot, apresentada em página anterior. Abandonando a metafísica, a verdade soberana da Idade Clássica, a Modernidade põe a Matemática primeiramente, e logo após, a Física, no comando de sua episteme. Caracterizando esse advento paradigmático, acentuo as premissas básicas de uma episteme marcada pela linearidade e quantificação advinda da matemática: observação e experimentação como conhecimento profundo, indispensável para nos levar a idéias claras e precisas sobre a natureza.

Galileu foi talvez um dos maiores empiristas que matematizou a ciência, mas também foi um anarquista epistemológico, nas análises de Feyerabend (1989), pois desobedeceu o estatuído e foi investigar *outros mundos*. Produtor de saberes que buscavam na observação e na experiência a verdade dos fatos, suas concepções partiam da geometrização da ciência. Estudando com telescópio (e também o aproveitando como recurso tecnológico, vendendo aos mercadores de Veneza para fazerem exploração na bolsa), observou e analisou os astros e os fenômenos do céu.

Suas posições eram sempre marcadas através do novo pensamento que se acenava: a ciência que se preocupa com fatos observados e não com a essência dos fenômenos. Com tal idéia, Galileu isolava a ciência tanto da Filosofia quanto da Religião. A ciência era agora a grande e única propagadora da verdade, pois somente com ela era possível chegar aos dados numéricos.

A empiria auxilia e busca os conceitos matemáticos aliados a uma teorização. Ora, é a partir de tal concepção que Galileu refutou a Teoria Geocêntrica e, com propriedades científicas, ratificou as propostas de Copérnico: a Teoria Heliocêntrica.

Enfim, a revolução científica teve seu início com Copérnico e depois com Tucho Brahe, Johannes Kepler e Galileu Galilei, que sustentaram as posteriores teorizações de Newton. Questionando as verdades divinas, Galileu deu início a uma nova concepção acerca dos humanos no mundo natural. Um novo universo, dotado de certezas quantificáveis e observáveis, anunciava-se ao romper com as interpretações bíblicas, jogando à margem do conhecimento os teólogos e os filósofos. Agora, somente desvelavam a verdade os saberes miméticos e especulativos do real.

A linguagem científica é única. Sem crer em qualquer outro conhecimento, ela (a ciência) aposta na linguagem matemática para legitimar seu saber como verdadeiro. Fica então decretado: apenas o que é quantificável, mensurável tem valor e pode levar o nome de ciência, perpetuando a verticalidade dos conhecimentos. A hierarquia científica é, então, consagrada. Nas palavras de Claude Chrétien:

De maneira mais sutil e profunda, a ciência penetra nos espíritos e impõe-se como único modo válido de representação e saber. Mesmo que o “princípio de experimentação”, caro aos positivistas, encontre-se muitas vezes reduzido a uma simples preocupação com eficiência ou êxito, chega-se a considerar que não existe outro saber, senão outro pensamento legítimo, que não aqueles que merecem a etiqueta científica (CHRÉTIEN, 1994, p.18) [grifo do autor].

O senso comum, conhecido também como conhecimento vulgar, que não carrega sob hipótese alguma a etiqueta científica de que trata Chrétien, demonstrava nessa época, a fragilidade de um saber simplista e sem base de conhecimento sólido. Não partindo da experiência, de métodos e técnicas para o descobrimento de novos saberes, esses conhecimentos foram tidos como não-científicos e, sendo assim, não tiveram validade em um paradigma dominante, no qual o conhecimento científico, racional e universal era a

máxima da legitimidade, corporificando as verdades presentes neste lócus epistemológico.

Desse modo, apenas os cientistas são os responsáveis pela elaboração de seus conceitos e de seus critérios de rigor. A verdade apresenta-se como reflexo do real, é especulativa, mimética, uma imagem que está pronta para ser descoberta. Um conhecimento como representação do real, rejeitando a metafísica, negando os saberes filosóficos, elegendo uma unidade da ciência, um único método capaz de produzir os verdadeiros conhecimentos: o método científico.

Nessa ordem do discurso, o sujeito, para ter *status* de cientista, deveria ser o mais exato, mensurável e objetivo possível, a fim de desvelar o real. As pretensivas verdades soberanas anunciadas no discurso epistemológico da Modernidade invadem e instalam-se em nossas vidas, fixando e hierarquizando saberes que produzem nossas práticas discursivas diárias. Foucault apresenta uma análise acerca da produção do discurso, demonstrando que existem discursos reguladores e controladores, onde somente alguns são convidados a falar.

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (...) Em uma sociedade como a nossa conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa (FOUCAULT, 2004, p. 8 e 9).

Quero, com isso, mostrar o quanto a Ciência Moderna está presente no espaço legitimador e selecionado de quem é convidado a dizer-se cientista e produzir as esperadas descobertas. Assim, não são todos que podem falar da ciência, fazer ciência e sentir-se cientista. Esta é uma classe especializada e restrita.

Tratando especialmente do mundo moderno, Latour (2000) coloca-nos a pensar sobre a denominação de Ciência que muitas vezes colocamos em nosso fazer, para trazê-lo à ordem discursiva vigente. Acrescentamos sempre o genitivo da ciência ao classificar nossos campos de atuação. Cabe aqui uma boa interrogação acerca das “Ciências” Humanas, das “Ciências” Naturais. Na busca por entrar na ordem discursiva, talvez tenhamos cunhado o nome Ciência querendo a legitimidade e o espaço autorizado de falar e ser ouvido no Paradigma da Modernidade.

Controlando esse discurso, a sociedade cerca a maneira como podemos pronunciar as verdades, legitimando algumas coisas e não outras. Sendo assim, algumas “coisas podem ser ditas, mas não são escutadas quando ditas fora de uma ordem. Ou tu te colocas na ordem, ou tu não és escutado” (VEIGA-NETO, 2004, p.16).

Toda essa seletividade, a marca de um processo linear, matematizável, e muitas vezes, determinista, fez com que constituíssemos a ordem discursiva vigente, as coisas que, ditas

dentro dessa ordem, seriam escutadas, legitimadas e sancionadas como verdadeiras. Compartilho com Nietzsche ao afirmar que a ciência foi promovida e constituída como um saber legítimo graças a três erros.

A ciência foi promovida nos últimos séculos, em parte porque com ela e mediante ela se espera compreender melhor a bondade e a sabedoria divina – o motivo principal na alma dos grandes ingleses (como Newton) –, em parte porque se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação de moral, saber e felicidade – o motivo principal na alma dos grandes franceses (como Voltaire) –, em parte porque na ciência pensava-se ter e amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação – o motivo principal na alma de Spinoza, que, como homem do conhecimento sentia-se divino: – graças a três erros, portanto (NIETZSCHE, 2001, p. 82).

A Ciência faz-se então como um saber que acredita superar os conhecimentos divinos, fazer desse conhecimento algo tão absoluto e útil e, ainda, como um conhecimento neutro, puro, favorecer de chegarmos a saber o que é mesmo essa realidade. “Para nós, modernos desvelar era tarefa sagrada. Relevar sobre as falsas consciências os verdadeiros cálculos ou sob os falsos cálculos os verdadeiros interesses” (LATOURETTE, 2000, p. 84). A pretensão e supremacia compunham o cenário da Ciência Moderna, fazendo dele um saber frio e imparcial.

Assim, diante do paradigma que marcou em supremacia a história das ciências, foi possível, com a ruptura irreversível da Pré-modernidade à Modernidade, constituir um novo corpus de legitimidades. A crença na insuficiência e na inutilidade sobre a contemplação de algo superior fez com que nascesse a ciência moderna.

Dando às costas a contemplação do mundo, como pretendia a Pré-modernidade, a Ciência Moderna quis/quer dominar e controlar o mundo, como intentavam Bacon⁵, Descartes e os demais propagadores da Ciência. Eis, então, a finalidade prática da ciência: explicar a forma da natureza, dominando-a e controlando-a, na busca da compreensão racional da mesma, tornando o homem um ser ativo, ao contrário do paradigma anterior que colocava o homem como um ser passivo, contemplando a natureza. Cabe aqui uma análise acerca desse domínio que intenta a Ciência Moderna: estar dominando essa ciência pode nos levar a pensar que o contrário também é verdadeiro. Um cientista que ao mesmo tempo em que domina é também dominado pelos saberes que produz. Larrosa, questionando a dureza e os caminhos firmemente delineados do saber legítimo na Modernidade, coloca-nos a pensar sobre o domínio que exerceu/exerce o saber científico em nossas vidas.

Dominar uma ciência é estar dominado por ela: viver sobre seu abrigo seguro, mas demasiado estreito e já escasso; olhar com suas garras de eficácia comprovada, mas limitadas e sempre imóveis, avançar lenta e pesadamente com seu passo firme e seus métodos carentes de dificuldade, até objetivos modestos e

de antemão; mas por caminhos que não permitem sair de seu traçado, nem aspirar a metas incertas e ainda desconhecidas (LARROSA, 2005, p. 36).

Fazendo esse caminho, Bacon (1561-1626) desenvolveu seus estudos acreditando na aplicação da ciência para o progresso da indústria, a qual se encontrava em grande expansão, principalmente na Inglaterra. Tais avanços científicos refletiam o que ele considerava mais importante da produção de conhecimentos: colocá-los a serviço do homem.

Um conhecimento verdadeiro dos fenômenos da natureza somente era possível através do domínio do homem sobre a natureza e do conhecimento de suas leis, devendo partir de observação. A ciência para ter progresso e construir conhecimentos não deveria ser especulativa, mas empírica e experimental.

Para Bacon, o método a ser utilizado para a produção da ciência é apenas um: a experimentação com peso e amplitudes cada vez maiores, para nos aproximar dos verdadeiros saberes. O resultado definitivo da ciência se dará através do uso da razão e do método por ele propagado, o racionalismo. Bacon acredita que a verdade deve ser comprovada e não simplesmente discutida, como faz a Filosofia.

Em uma outra direção, caminhou Descartes, trazendo uma outra dimensão ao fazer baconiano pelo cogito. Duvidando de tudo, crendo em Deus e na existência do pensamento humano, o autor acreditava que a razão nos ilumina para buscarmos o conhecimento (ANDERY, 2001).

Ele crê nas regras metodológicas para desvelar a verdade. Tais regras alicerçam-se em modelos matemáticos que precisam e ordenam as certezas. O inatismo demonstra ainda o método do cientista, que assume suas idéias matemáticas como existentes em si mesmo e em seu espírito.

A ciência, para Descartes, parte de deduções racionais, sendo a experiência necessária para confirmar tais preposições. Há, aqui, uma inversão nos fatores: enquanto para Bacon a experiência tem o lugar central para produção científica (experimentalista), para Descartes subordina-se à razão, já que o experimento serve para comprovar os fatos por ela produzidos (racionalista).

Como regra determinada por Descartes, devemos eliminar tudo que é apenas provável. O que vale agora são as certezas apresentadas pela experiência. A retórica então, tradição do pensamento ocidental é eliminada, já que sua argumentação sustenta-se pelo razoável, pelo provável, por argumentos que não determinam o verdadeiro e o falso, o certo e o errado.

Assim, a ciência da modernidade caminha para o progresso do mundo. A relação homem-natureza, na qual a experimentação participa como protagonista, demarca o paradigma moderno. O entendimento de ciência nasce na Modernidade, como um conjunto de leis imutáveis, atuando em uma busca incessante pela descoberta da realidade. Dogmatismo, racionalismo, matematização, absolutismo são marcas desse paradigma que se apresenta nas teorias científicas até o século XX.

Essa verdade que a ciência estabelece apresenta uma característica ímpar que a distingue de qualquer outra forma de conhecimento: além da razão cega, a neutralidade do cientista, isolando-o dos fatos para não contaminar suas conclusões, afasta a razão da emoção. Nessa concepção, a ciência é então neutra, isenta de subjetividade. Os fatos falam por si e qualquer intervenção subjetiva do pesquisador distorce a verdade presente nos fatos desvelados pela observação e experimentação.

Todo esse traçado cartesiano inicial da Modernidade foi colocado sob suspeita dentro desse mesmo solo positivo nas teorizações de outros autores que se inquietaram com a fixidez e linearidade imposta pelo Método Científico. Nesse texto anuncio pelo menos dois deles: Thomas Kuhn e Paul Feyerabend. O entendimento de que somente com a matematização, eficiência e coerência seria possível encontrar os verdadeiros conhecimentos científicos começa a ser posta em xeque nesse mesmo paradigma que acolheu, por séculos, uma única forma de se chegar ao conhecimento legítimo. Podemos dizer que nesse mesmo momento histórico – a Modernidade – houve diferentes regras, linhas e possibilidades. A modificação nas regras tornou-se necessária para pensar numa outra ciência, para além da linearidade, fixidez e exatidão do método científico. Mesmo sendo a Modernidade produtora de um regime de verdade que classifica, seleciona e exclui, é ela também que provoca rupturas e descontinuidades numa ordem estabelecida para controlar a produção de saberes legítimos.

Buscamos, no entanto, outros olhares que, muitas vezes, a fixidez e solidez presentes na densidade moderna, não conseguem abraçar, movimentos mais transitórios e incertos. A complexidade do mundo atual e as inseguranças vivenciadas por muitos de nós fizeram com que questionássemos e buscássemos outras formas de pensar a Ciência, a Educação, o mundo.

Diante dessas problematizações advindas com escritos sobre um outro olhar para a ciência, foi possível tecer conceituações sobre uma Modernidade que inicialmente acolhendo o estático, na continuidade de suas teorizações, coloca algumas suspeições sobre o pensar e o fazer da Ciência Moderna, do Método Científico. Nesse tempo de perplexidades, anuncia-se uma crítica à tradição científica experimental. Entretanto, cabe aqui a pergunta: por que tais teorizações ainda estão aqui nesse texto arrolados como demarcadoras do Paradigma Moderno? O que difere os estudos apresentados acima de um tempo complexo e cambiante chamado hoje de Pós-moderno? Latour nos ajuda a entender esse processo de categorização de pensamentos em autores que demarcam, uma vez mais, a nossa raiz moderna, na tentativa de classificar e ordenar os conceitos, as teorias, os pensares: “ninguém pode mais classificar em um único grupo coerente os autores que fazem parte do ‘mesmo tempo’” (LATOURE, 2000, p. 73) [grifo do autor].

O fluxo temporal contínuo e progressivo foi resultado do disciplinamento, tomando as coisas na mesma velocidade e ordenadamente. Na contramão dessa perspectiva, faço algumas reflexões sobre os autores e teorizações que venho trazendo para apresentar uma episteme que ao mesmo tempo em que cria a ciência como grande – e talvez maior – regime discursivo, também traz críticas a ela.

Preocupando-me com os atravessamentos que vão constituindo esse movimento

paradoxal que é a Modernidade, sinto-me, a partir de Latour, mais confortável para entender o que esses autores e teorizações que rompem com a linearidade do Método Científico *ainda* fazem aqui nesse mesmo Paradigma.

Mesmo com demarcadores que põem em xeque alguns dogmas da *Ciência Positiva*, do *Método Científico*, as *Revoluções científicas de Kuhn* e o *Anarquismo Epistemológico de Feyerabend* todos eles trazem marcas de um tempo. Um tempo que tem como característica que atravessa todo projeto oficial da Modernidade, a busca pela verdade a partir da ciência, do método ou da estrutura, um instrumento de medida comum. Seja essa verdade advinda da experiência – como acreditavam Bacon e Popper –, seja advinda da crença no progresso do mundo – como acreditavam Kuhn e Feyerabend –, a Modernidade busca encontrar a consciência, a razão e a essência do homem.

Diante disso, quero deixar claro que minha preocupação maior ao trazer esses outros autores que, de certa forma, rompem com a Modernidade do século XVI, é de evidenciar um campo de estudos que se consolida em um mesmo tempo e que traz quebras de certezas dentro de um mesmo paradigma.

Frente a isso, anuncio um outro momento que se constitui, para além de uma periodização histórica, num movimento que põe em xeque as verdades soberanas da Modernidade, sejam elas de um Método Científico único, capaz de nos levar ao verdadeiro conhecimento, sejam elas de determinações de como chegar ao que é *mesmo* essa realidade ou essa ciência.

Longe de querer demarcar estacas no nosso pensamento, esse novo tempo – constituído dentro dessa mesma episteme Moderna – se anuncia com as incertezas, com a provisoriidade, a rapidez e a fluidez de um momento que parece invadir as nossas vidas, colocando sob suspeita as metanarrativas modernas. Na falta de uma melhor expressão, assumo a nomenclatura utilizada por Lyotard (1993 e 2002), Peters (2000) e outros autores e chamo esses atravessamentos de Pós-modernidade.

Uma rachadura na Modernidade: a Pós-modernidade

Compreender que o paradigma da Modernidade já não dá mais conta das perplexidades contemporâneas faz com que muitos de nós questionemos as verdades cristalizadas por séculos. Anuncia-se, então, uma crítica ao paradigma que se consolida dentro da própria modernidade. Não existem privilégios de olhares, existem sim, deslocamentos e deslizamentos que começam (ou talvez terminem?) em locais não-científicos. A ciência é, então, produzida por nós, uma vez que o nosso discurso a constitui. A ciência, como nos diz Foucault (2004), é uma vontade de verdade.

A falência da explicação total, da constituição moderna, do projeto de purificação faz com que coloquemos sob suspeita a Modernidade. Não busco na Pós-modernidade uma solução para as mazelas sociais. Compartilho com Latour o entendimento de que a Pós-modernidade é um sintoma. Um sintoma de uma sociedade que vive as metanarrativas modernas, mas, paradoxalmente, vira as costas à tentativa de entender como esses discursos

vêm se produzindo, fazendo-nos aquilo que somos. Um sintoma que deixa para trás o desvelamento das coisas, a essência do sujeito autocentrado, a *verdade verdadeira* das coisas, a ciência como única e legítima explicação do mundo. Ao mesmo tempo, esse sintoma é pouco conhecido por nós. Sabemos quais metanarrativas questionar, mas quais caminhos trilhar a partir daí? “Um outro terreno, muito mais vasto, muito menos polêmico, encontra-se aberto para nós, o terreno dos mundos não modernos. É o Império do Centro, tão vasto quanto a China, tão desconhecido quanto ela” (LATOURE, 2000, p. 52).

O anúncio de uma crítica possibilitadora de complexidades, provisoriiedades e práxis sociais, parece-nos necessária em contextos práticos do currículo escolar, oportunizando a produção científica alicerçada em processos sociais, nos quais a aceitação do senso comum parece imprescindível, compreendendo que somente a aceitação do mundo da ciência torna nossa concepção de pesquisa ingênua e, no mínimo simplista. Dessa forma, o sagrado e o profano misturam-se e cruzam fronteiras, morrendo, então, o mundo binário. A crítica à Modernidade cria rachaduras, fendas dentro dessa episteme Moderna, produzindo o que chamamos de Pós-modernidade. Assim, a Pós-modernidade é um trabalho dentro do próprio solo moderno.

Pensar em que tempo estamos parece-me ser um questionamento que ainda hoje muitos de nós nos fazemos: um tempo de rupturas, metodológicas, educacionais, sociais, políticas, econômicas; um tempo em que anunciamos novas maneiras de olhar o mundo, a ciência, de pensar: o que hoje conta como verdade neste espaço-tempo, neste contexto cultural? Indagar sobre isso é, pelo menos, abrir possibilidades e novos caminhos de aceitar outras formas de ver o mundo.

Entretanto, muitos de nós, humanos desse movimento contemporâneo, não estamos acostumados a viver em um mundo sem certeza e sem segurança, sem a claridade dada pelas verdades científicas. Isso resulta do fato de termos sido produzidos pelo Paradigma Moderno.

Quebrando as idéias iluministas, colocando sob suspeita a idéia de verdade, demarcando-a como historicamente produzida, o filósofo vem na contramão de todo um pensamento instituído como verdadeiro no século XIX. Aliás, ele mesmo, em seus escritos, relata estar fora do seu tempo, pois alguns nascem postumamente (NIETZSCHE, 2003). Dentre esses, está Nietzsche que, em seu tempo, pouco foi lido e discutido. Entretanto, hoje, é um autor que traz em seus escritos marcas dessa crítica à modernidade, desse momento ambíguo e paradoxal que nos situamos na contemporaneidade.

Assim, a Pós-modernidade, como chama-se esse movimento⁶, caracteriza-se não por um momento histórico, posterior à Modernidade. Nietzsche nos dá pistas, desde o século XIX, de um outro olhar para além do mundo científico, trazendo em seus escritos críticas ao modelo linear da ciência, o que me leva a dizer que é um precursor da Pós-modernidade. Foucault situa Nietzsche como um homem do século XIX, que antecipou genialmente a época que vivemos hoje (FOUCAULT, 2005b).

Relegando a idéia linear de um *tempo após* a Modernidade, Peters apresenta esse Paradigma a partir de duas concepções, que contemplam as transformações na arte, podendo ser entendida como uma nova época/estilo. Nas palavras do autor:

O Pós-modernismo tem assim, dois significados gerais, relacionados a os dois sentidos do termo “modernismo”: ele pode ser utilizado, esteticamente, para se referir, especificamente, às transformações nas artes, ocorridas após o modernismo ou em reação a ele; ou, em um sentido histórico e filosófico para se referir a um período ou a um ethos – a “pós-modernidade”. No segundo sentido, pode se argumentar que ele representa uma transformação da modernidade ou uma mudança radical no sistema de valores e práticas subjacentes à modernidade (PETRES, 2000, p. 13) [grifos do autor].

O que me parece estar acontecendo hoje, em tempos contemporâneos, é um movimento paradoxal em que olhamos para o passado e nos percebemos constitutivos dele, mas damos às costas a muitas metanarrativas corporificadas num tempo Moderno, dentre as quais situo a Ciência como única maneira possível de ler o mundo.

Tendo a modernidade como seu objeto teórico, a Pós-modernidade pretende a rejeição à totalidade, a universalização de saberes, uma das máximas do modelo científico presente no início do paradigma da Modernidade. Assim, trago como identificação deste tempo a marca da desconfiança às metanarrativas criadas pela Modernidade. Querendo dar conta das explicações do mundo, o paradigma constituidor da ciência amarrou verdades, posicionando alguns sujeitos mais capazes do que outros (os cientistas), alguns conhecimentos melhores que outros (a ciência), alguns locais mais privilegiados que outros (a academia, por exemplo). Enfim, enumerou e classificou o mundo, dizendo quem e o que estava, aproximadamente, dentro dessa comunidade que ditava as regras do saber.

Muitos de nós podemos nos sentir frustrados de estar num momento em que a binaridade e a certeza cedem espaço à multiplicidade e à insegurança. Nesse sentido, Foucault põe a pensar sobre esse novo tempo que possibilita múltiplas formas de olhar o mundo e a vida.

Compreende-se que alguns lamentem sobre o vazio atual e desejem, no âmbito das idéias, um pouco de monarquia. Mas aqueles que, uma vez em suas vidas, encontraram um tom novo, uma nova maneira de olhar, uma outra maneira de fazer, estes, acredito, jamais experimentarão a necessidade de se lamentarem de que o mundo é um erro, a história, saturada de inexistências, e já é hora de os outros se calarem para que, se possa ouvir a sineta de sua reprovação... (FOUCAULT, 2005, p. 306).

Reprovar a seriedade da ciência, a insatisfação do incerto, a continuidade do progresso e da ordem na sociedade. Tais atitudes são acolhidas pela Pós-modernidade. Comparo a monarquia de que trata Foucault na citação acima, vinculada à troca de ídolos de que fala Nietzsche. Estamos acostumados a ser guiados por alguém ou alguma coisa: seja a Religião ou a Filosofia, seja a própria Ciência. Rorty nos alerta: “não há nada de errado na ciência,

só há algo de errado com a tentativa de divinizá-la” (RORTY, 2002, p. 51). E quando a *divindade* da Ciência é colocada em xeque? O que fazer? Quem seguir? A Pós-modernidade não abre lugar a um outro ídolo ou monarquia. Não pretende nada além do colocar sob suspeita os grades relatos da Modernidade. Suspeita então da metalinguagem, daquela linguagem capaz de dizer tudo sobre as coisas. Pergunta-se o que dizem sobre as coisas e não o que as coisas são. A Pós-modernidade põe-se a pensar sobre as coisas, põe-se a pensar sobre a ciência.

Os fundamentos do pensamento moderno ao ser balizado/indagado, leva-nos a uma crise de paradigmas, a um momento de incertezas e inseguranças. Digo isso, pensando no espaço-tempo em que vivemos, pensando em nós como humanos constituídos a partir dos pressupostos colocados pela Modernidade. Pensar que verdades até então sempre aceitas podem ser refutadas, que podem existir outras formas de olhar o mundo além do óculo científico, são questões que, pelo menos a mim, incomodam. Incomodam não no sentido negativo, mas no sentido de mexer com nossos saberes tão bem fincados em um paradigma que busca verdades e, com elas, nos dá segurança e tranqüilidade. O desmanchamento da Modernidade, pelo menos em seu sustentáculo das *verdades verdadeiramente verdadeiras*, parece eclodir em nossos tempos contemporâneos. Criar condições para analisar os movimentos pós-modernos nesse tempo ambíguo e paradoxal que se instala, sem pedir licença, em nossa vida pública e privada, pensar esse novo tempo e compreender que alguns dos sólidos alicerces modernos vêm se rachando e produzindo fissuras e dobras, tornam-se desafios contemporâneos, estejamos nós preparados ou não.

A Pós-modernidade apresenta-se não como um momento findo da modernidade e início de outro tempo, mas sim como um momento/ um sintoma – para utilizar a expressão de Latour (2000) – que se corporifica ao mesmo tempo em que a Modernidade. Vejamos isso nas palavras de Peters:

Se o considerarmos como um estilo artístico, existem, claramente, muitos pós-modernismos. Embora esses diversos pós-modernismos possam ir e vir, o pós-moderno, como uma episteme, como uma posição filosófica ou como uma periodização histórica, tal como o moderno, está aqui para ficar (PETERS, 2000, p.19).

Assim, essa fissura no paradigma Moderno é paradoxal, certamente, já que convivemos com dois *ethos*, que trazem consigo uma crise, pois questionam as estruturas que até então eram os sustentáculos de toda nossa maneira de olhar para as coisas. Na medida em que colocamos sob suspeita nossos valores morais e utopias estamos produzindo, em nós mesmos, uma rachadura em nossos conceitos e forma de vida. A crise a que me refiro está relacionada, não a troca de um paradigma por outro, mas a um olhar avesso a toda produção moderna que nos constitui/constituiu.

Não quero aqui ter um posicionamento linear de pensar a Pós-modernidade como uma *salvação* para os problemas apresentados pela Modernidade e que, por isso, o modelo nasce

após o fim da estrutura moderna. Não assumo essa posição. Assumo sim a idéia de que concomitante à Modernidade, a Pós-modernidade vem para aceitar a humildade diante de questões do conhecimento, para aceitar a fragilidade da ciência e para aceitar a desconfiança perante nossas verdades mais cristalinas. E, assim, mostrar e pensar o mundo de forma cambiante, como condição e enfraquecimento de todos os ideais modernos. Com isso não digo que a Ciência deixa de existir, ela toma agora um local não privilegiado, ela é, dentre tantos outros saberes, uma das muitas formas de lermos o mundo.

Ao ementar a Constituição, continuamos acreditando nas ciências, mas ao invés de encará-las através de sua objetividade, sua frieza, sua exteriorialidade – qualidades que só tiveram um dia devido ao tratamento arbitrário da epistemologia –, iremos olhá-la através daquilo que elas sempre tiveram de mais interessante: sua astúcia, sua experimentação, sua incerteza, seu calor, sua estranha mistura de híbridos, sua capacidade louca de recompor os laços sociais (LATOURET, 2000, p.140).

Pensando enfim, nessa outra concepção de Ciência, a solidificação moderna se dilui. Abrem-se outros horizontes e olhares para o caminho científico. Não mais obrigada a prescrever o mundo, agora, a prática científica pode, talvez, abandonar um pensamento totalizante de explicação do mundo, através da Razão Moderna. Mudam-se as análises, as metodologias, os problemas, as promessas... O mundo da razão soberana científica morreu, abrindo espaço para aquela ciência alegre de que trata Nietzsche. Um saber que, longe de querer representar o que é *mesmo* essa realidade, percebe-se frágil e limitado diante das questões do conhecimento e do mundo. Essa perspectiva Pós-moderna de ciência despede-se das metanarrativas do Iluminismo, do sujeito transcendental, da razão onipotente, da verdade objetiva e das essencializações e universalizações do conhecimento.

Assim, a Pós-modernidade situa-se em outro referencial (nem melhor, nem pior) do ocorrido no século XVI, ou ainda do ocorrido na ruptura do paradigma pré-moderno para o moderno. As modificações trazidas pelo Pós-moderno referem-se a pequenas revoltas todos os dias. Sem a busca por uma grande revolta e troca radical na maneira de constituir o mundo, a condição pós-moderna carrega consigo muito mais reflexões e indagações desse espaço-tempo do que uma fórmula de como olhar para as coisas.

Sendo então um espaço heterogêneo, inusitado, complexo, ambíguo, para nós não se torna fácil viver em um tempo como esse. Como viver nesse mundo? Quais propósitos devemos (ou não) ter neste novo espaço-tempo? Que pensares e fazeres neste movimento de leveza, de incertezas e formas que cada um de nós lhe atribui? Pensar em que tempo estamos e em que tempo vivemos parece-me ser um questionamento necessário para refletirmos sobre o mundo que até pouco tempo atrás era visto como linear, claro e preciso.

Esse olhar, essas mudanças e esse momento paradoxal levam-me a pensar sobre os conhecimentos científicos agora tidos como provisórios, incertos, instáveis. Não mais vendo a ciência como a melhor e única condição de *chegar à verdade*, ela se desmancha, se constitui como um saber importante e necessário tanto quanto o senso comum, a literatura e

as artes. Assim, percebo que a indispensável busca por queremos constituir tudo em ciência fragiliza-se. Afinal, se destruímos a hierarquização de saberes, que desde a Idade Clássica, com a Filosofia e a Teologia nos acompanham, não se faz mais necessário lutar pela legitimidade científica, já que ela perde o caráter de única produção de conhecimento válido.

Em um movimento contemporâneo Pós-moderno, a busca pela universalidade, pela ordem e segurança tornam-se fragilizadas e questionadas. Como bem indaga Lyotard: “podemos hoje continuar a organizar a multiplicidade de acontecimentos que nos chegam do mundo, humano e não-humano, colocando-os sob a idéia de uma história universal da humanidade?” (LYOTARD, 1993, p.37).

Dessa forma, a linearidade e a repetição de respostas aos problemas muito próximos demonstram-se, nos dias atuais, como vulneráveis à complexidade do momento vivido por nós. Assim, parece que ocupamos uma posição mais humilde e modesta. Não mais responsável por fornecer respostas a todas as problemáticas apresentadas, a própria Ciência se entende mais limitada aos processos epistemológicos que constituem o mundo hoje.

Nesse sentido, compreendo a necessidade de colocarmos em suspenso as metanarrativas, os grandes relatos que aprendemos a aceitar, corporificando nossa cultura, nosso pensar e nosso fazer. Essa rachadura na Modernidade não é tranqüila para nenhum de nós é, antes de qualquer coisa, uma condição que se coloca presente em nossas vidas, constituindo transformações, colocando-nos em ambigüidade diante dos saberes ditos verdadeiros.

Tal rachadura traz para a arena de discussão a constituição de um tempo paradoxal, marcado pelos diálogos entre Modernidade e Pós-modernidade, entendendo a verdade como produção nossa, como interpretação e não como algo dado, acabado, pronto para ser descoberto por quem seja capaz de fazê-lo.

Com tudo isso, não se tem a pretensão de, com a Pós-modernidade, dar um fim à Modernidade, mas questionar a todos nós das verdades consagradas por séculos. Ao contrário do que fez a Modernidade, colocando-se exclusivamente como a única forma possível de se chegar aos conhecimentos, através da Ciência, substituindo ídolos, a Pós-modernidade assume um caráter mais modesto: o que conta como verdade hoje? Quais as condições para validação da verdade?

Diante disso, compreender que constituímos as coisas das quais falamos é um golpe na base epistemológica da Modernidade. Entendo a ciência como produtora de um discurso que institui e legitima saberes, não por ser mais verdadeira, mas por ser um campo que se constitui através de um consistente regime de verdade, que tomou forma no século XVI, pela rigorosidade, matematização e linearidade, bem-vindas ao momento histórico, social, político, econômico e cultural da época moderna.

Esse olhar ao avesso para a Ciência e tantos outros discursos marcados como legitimadores de nossa época é o que intenta a Pós-modernidade. Quando colocamos em xeque as verdades consagradas e indiscutíveis do Paradigma Científico, tais concepções tornam-se problemas que perturbam nosso cotidiano. Rejeitando a totalização de um saber, a Pós-modernidade põe sob suspeita a *verdade verdadeira* da ciência. Assim, a discussão

não está se a Ciência deve ou não existir, mas em entendermos como ela produz efeitos regulamentadores de poder e verdade.

As condições da Pós-modernidade apresentam-se, então, através de mudanças microfísicas no olhar sobre as coisas, inquietações acerca da redenção, prometeísmo, práticas progressistas marcadas pelos ideários de educação. Coloca-nos em uma condição de humildade, de vigilância epistemológica em que o/a intelectual do Modernismo se assuma limitado/a e perplexo/a diante de suas tarefas mais singelas. Dentre elas, encontramos a tarefa de transmitir verdades produzidas e constituídas por esse espaço-tempo cultural.

Frente a esse cenário de mutação, a Pós-modernidade parece apresentar um novo tempo e um novo olhar sobre a ciência. Nesse sentido, resta-nos questionar a ordem discursiva imposta: afinal para que serve a Ciência? Que outras formas possíveis de pensar o mundo, a educação, o currículo que não através do óculo da Ciência? O que podemos problematizar para assumir um discurso (talvez não o que está na ordem, mas na desordem das coisas) que olhe ao avesso para a legitimidade da ciência.

Essas são questões que trago para a arena de discussão, não na busca de respostas a elas, mas problematizando a cientificidade da Ciência e a necessidade de estar na ordem discursiva aceita hoje.

Assim, o presente texto buscou instigar ao exercício do pensar, ao questionamento de conceitos, de padrões e de valores estabelecidos. Olhar os Paradigmas e a Ciência não como algo binário, como olhamos ao longo de todos esses séculos: como bons ou ruins, mas identificá-los como um construto humano, demasiado humano...

Produções humanas que fazem da Ciência muito mais do que conhecimentos universais e atemporais, um saber que nos traz a alegria, o sentimento de flutuar, de errar, de ser tolo por vezes e, como queria Nietzsche, que se faça da ciência, uma ciência alegre, uma ciência do contra-senso, uma ciência que alia o riso e sabedoria. Um saber alegre que dá as costas à pretensiosa intenção do homem moderno: a obtenção do saber profundo.

Dança agora sobre mil dorsos,
Dorsos de ondas, malícias de ondas –
Salve quem *novas* danças cria!
Livre – seja chamada a *nossa* arte
E gaia – a *nossa* ciência! (NIETZSCHE, 2001, p. 313).

Notas

¹ Para chegar a um conceito de Pós-modernidade identifique-o aqui como um estado ambíguo e nebuloso. Incerto, provisório, enfim, um movimento que se caracteriza pela crítica à linearidade e ao excessivo valor atribuído à ciência, especialmente no início da Modernidade, no século XVII.

² A Universidade de Bolonha (tida como a primeira) surgiu em 1088 e a de Paris entre 1150 e 1170, depois surgiram as de Cambridge e de Oxford. Isto numa visão ocidental, pois se considerarmos o mundo islâmico a universidade mais antiga é a de Al Qarawiyyin, na cidade de Fez, em Marrocos, fundada em 859.

³ Quero deixar claro que na Modernidade a constituição da sociedade ocidental se organiza a partir da razão e da prática

humana. É claro que a efetivação da morte de Deus não se dá totalmente, porém, nesse momento histórico a força da religião, dos mitos ou de qualquer outra explicação para o conhecimento perde força frente às explicações científicas. Chamo Foucault (2004) para dizer que nesse momento, a ordem discursiva é o saber científico, é ele que conta como verdadeiro nesse espaço-tempo da Modernidade. Ainda referenciando a morte de Deus, é impossível esquecer de Nietzsche que traz em suas discussões, pela primeira vez, a celebre frase que marca seu pensamento *Deus está morto*. Muitas de suas considerações pareciam estar fora do nosso tempo, poderia dizer, nas palavras de Foucault, estão fora da ordem, fazendo desse autor um homem nascido postumamente.

⁴ “Enquanto a mente ocidental cuidadosamente examina, pesa, seleciona, classifica e isola, a visão chinesa do momento inclui tudo até o menor e mais absurdo detalhe, pois tudo compõe o momento observado”. (JUNG, 1996, p. 16). Meu propósito não é analisar os conhecimentos produzidos pela sociedade oriental, nem mesmo classificar o que é *mais verdadeiro* ou melhor para uma sociedade. Apenas reitero que esse estudo refere-se a produções de uma sociedade ocidental, marcada pelas produções científicas e que, apesar de para nós, ocidentais, ser difícil entender, nem todos os seres humanos viveram/vivem em uma sociedade marcada pela ciência, algumas, “nunca desenvolveram o que chamamos ciência” (ibidem). Para modernidade quem não consegue separar a natureza da sociedade, o signo da coisa são culturas atrasadas e pouco desenvolvidas. Somente os modernos são capazes de diferenciar a natureza e a cultura e isso é assim porque somente os modernos possuem o conhecimento científico, aquele que possibilita o projeto de purificação idealizado pela modernidade.

⁵ “O homem será o senhor e o possuidor da natureza” (BACON). Essa citação foi extraída do livro de Boaventura de Sousa Santos *Um Discurso sobre as Ciências*. Coimbra, Edições Afrontamento, 2002, p. 13.

⁶ Existem muitas nomenclaturas utilizadas por outros autores como Modernidade Líquida (Bauman), Hipercrítica (Veiga-Neto), entre outras. Por assumir referências como Lyotard e Peters utilizo a expressão *movimento* por ser usada por eles.

Referências

- ANDERY, Maria Amália (org). (2001) *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.
- CRETHIEN, Claude. (1994) *A ciência em ação: mitos e limites*. Campinas, SP: Papirus.
- FEYERABEND, Paul. (1989) *Contra o método*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- FOUCAULT, Michel. (2001) O que é um autor? In: _____. *Ditos e escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2002) *A arqueologia do saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2004). *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola.
- _____. (2005) O filósofo mascarado. In: _____. *Ditos e Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2005b) Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche a sua verdadeira cara. In: _____. *Ditos e Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- JUNG, C.G. Prefácio. (1996) In.: WILHELM, Richard. *I Ching o livro das mutações*. 17ª ed. São Paulo: Editora Pensamento.
- KUHN, Thomas. (2000) *A estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- LARROSA, Jorge. (2005) *Nietzsche e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- LATOUR, Bruno (2000). *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.
- LYOTARD, Jean François. (1993) *O pós-moderno explicado as crianças*. Lisboa: Dom Quixote.
- _____. (2002) *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: J. Olympio.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000) *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

- _____. (2001) *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2003) *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Porto Alegre, L&PM.
- PETERS, Michael. (2000) *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica.
- RORTY, Richard. (2002) *Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos Filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SCHMITT, Jean-Claude e LE GOFF, Jacques. (2002) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. V1. São Paulo: EDUSC.
- TERRA, Paulo. (2000) *Pequeno manual do anarquista epistemológico*. Ilhéus: Editus.
- VEIGA-NETO, Alfredo. (1994) *Revisitando a Teoria da Ciência*. Monografia apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. (2003) *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ e FISCHER, Rosa Maria Bueno. (2004) Foucault: um diálogo. *Revista Educação & Realidade* v.29, n.1 (jan./jun). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- VEIGA-NETO, Alfredo. (2006) Na oficina de Foucault. In: KOHAN, Walter Omar e GONDRA, José (org). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica.

Correspondência

Paula Corrêa Henning, Professora do Centro Universitário Feevale e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unisinos, Brasil.

E-mail: paula.henning@feevale.br

Texto publicado em [*Currículo sem Fronteiras*](#) com autorização da autora.
