

# CIÊNCIAS SOCIAIS E PRÁXIS DO CONHECIMENTO<sup>1</sup>

Javier AMADEO<sup>2</sup>  
Gonzalo ROJAS<sup>3</sup>

■ **RESUMO:** A presente reflexão parte do diagnóstico de que hoje as ciências sociais atravessam uma crise de confiança epistemológica; as promessas que legitimaram o conhecimento científico não se realizaram sequer no centro do sistema. A partir deste diagnóstico surge a pergunta: é possível construir formas de conhecimento comprometidas com a condição humana e fazê-lo a partir da periferia? Acreditamos que é possível fazer isto, por uma parte restabelecendo o vínculo entre elaboração teórica e prática social, como elemento central de uma práxis do conhecimento, e por outra questionando os fundamentos da ciência hegemônica e propondo novas perspectivas para sua superação. O texto pretende desenvolver uma série de questões no sentido de contribuir para o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento crítica, *situada* desde o ponto de vista político-ideológico e desde o ponto de vista geopolítico.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Marxismo. Epistemologia. Teoria do Conhecimento. Ciências Sociais.

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão revisada do texto apresentado no 33º. *Encontro Anual da ANPOCS*, no Grupo de Trabalho “Marxismo e ciências sociais”. O objetivo fundamental é problematizar algumas questões centrais em relação à elaboração de uma teoria do conhecimento crítica e não pretender apresentar respostas ou soluções acabadas, o que só pode ser resultado de uma elaboração de caráter coletivo. O trabalho está inspirado nos textos compilados no livro *A teoria marxista hoje*, de autoria de Boron, Amadeo e González (2007) e, em particular, no trabalho de Eduardo Grüner (2007).

<sup>2</sup> UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo. Departamento de Ciências Sociais. Guarulhos – SP – Brasil. 07252-312 – jamadeo41@hotmail.com

<sup>3</sup> UFCG – Universidade Federal de Campina Grande. Unidade Acadêmica de Ciências Sociais – Centro de Humanidades. Campina Grande – PB – Brasil. 58429-900 – gonzalor@usp.br

## Crise e ciências sociais

As ciências sociais atravessam uma crise de confiança epistemológica. As promessas de racionalidade, de liberdade, de igualdade, de progresso e de distribuição do progresso, que legitimaram o conhecimento científico a partir do século XIX, não se realizaram no centro do sistema mundial e, no caso dos países periféricos, serviram como ideologia legitimadora da subordinação ao colonialismo ocidental (SANTOS, 2005, p.14) <sup>1</sup>.

As ciências sociais tais como as conhecemos hoje são, em grande medida, produto do pensamento do século XIX. É evidente que as ciências sociais, como pensamento histórico, sustentam-se em tradições anteriores, no entanto, o impacto da Revolução Francesa provocou um conjunto de transformações institucionais e culturais que as transformaram numa atividade especializada. De tal modo que o que era até então um domínio único do saber intelectual diferenciou-se, durante um período que pode ser situado entre 1848 e 1914, em uma série de disciplinas cada uma com seu campo de saber específico: história, geografia, economia, sociologia, ciência política, antropologia e orientalismo. Antes de 1850, na maioria das universidades europeias, praticamente, inexistiam disciplinas ou cátedras nesses campos do conhecimento, porém, já em 1914, haveria uma situação totalmente contrária: num grande número de universidades europeias e americanas, esses campos do conhecimento haviam sido reconhecidos em suas especificidades e se organizavam como departamentos autônomos. Tal processo de institucionalização das ciências sociais se completaria ao longo do século XX, beneficiando-se, inclusive, da criação de associações profissionais – nacionais e internacionais – e de revistas acadêmicas, como forma de se legitimar. (WALLERSTEIN, 2006).

Wallerstein destaca dois elementos importantes deste processo. Por um lado, a antiga concepção universalista dada pela filosofia da universidade medieval se diferencia em “disciplinas”, por outro essa diferenciação obedece a uma determinada visão de mundo estabelecida pelo liberalismo clássico do século XIX,

---

<sup>1</sup> Sobre este diagnóstico ver também Santos (2006), Santos e Meneses (2009) e Wallerstein (2006), entre outros. Se bem que compartilhem o diagnóstico de Boaventura de Souza Santos, discordamos de muitas de suas propostas, já que consideramos necessária a apropriação crítica da elaboração teórica formulada nos países centrais, e não a sua simples recusa. Desta forma, pretende-se recuperar um marxismo não eurocêntrico (como o de Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui e, mesmo, Che Guevara), criticando tanto o eurocentrismo como o essencialismo latino-americano.

em sua versão britânica. Partia-se da premissa de que uma das realizações fundamentais do mundo moderno consistia na adequada separação das três esferas da atividade humana: a esfera pública do exercício do poder, a esfera semipública da produção, e a esfera privada da vida cotidiana. Sob este pressuposto se estabeleceu a divisão tríplice do conhecimento, fundamental para a epistemologia moderna, a separação do social nos campos: político, econômico e cultural, ou em termos de departamentos universitários contemporâneos: ciência política, antropologia economia e sociologia. Uma segunda premissa deste liberalismo clássico era a idéia de que vivíamos em um mundo em evolução progressista. O discurso precedente sobre o mundo social, desestruturado pelo impulso da Revolução Francesa, parecia não ser compatível com o funcionamento do mundo capitalista; uma nova visão de mundo baseada na crença no *progresso* começava a ser construída. Como conseqüência a história se constituía como uma disciplina que buscava ilustrar não certa virtude moral ou época de ouro, porém a lenta e constante realização da perfeição, isto é a interpretação liberal da história. Segundo esta concepção, o passado era pior, menos puro que o presente, assim a história não tinha muito a dizer sobre ele e era melhor mantê-la afastada do estudo do presente. À idéia de progresso agregava-se a premissa da superioridade da civilização ocidental sobre o resto das civilizações, compondo a visão de mundo hegemônica no século XIX e justificando-a empíricamente pelo poder militar e tecnológico da “Europa”, que de fato lhe permitia dominar o mundo. (WALLERSTEIN, 2006, p.111).

Foi, portanto, a partir desta visão de mundo do liberalismo clássico do século XIX que as ciências sociais se estruturaram. A economia, a sociologia e a ciência política representavam o estudo separado das três esferas em que foi dividida a vida contemporânea, e cada uma delas devia buscar as leis universais que governavam sua respectiva esfera. A história, por sua vez, se tornaria o estudo do passado da Europa, em particular seu passado político. A antropologia dedicar-se-ia ao estudo dos povos exóticos em processo de serem conquistados na África, na Ásia, na América e na Oceania; como estes povos eram vistos “primitivos” seu estudo deveria ser etnográfico, ou seja, a descrição do conjunto integrado de seus padrões culturais, supostamente imutáveis. Por fim, surgiu o orientalismo. O orientalismo, nas palavras de Edward Said (1990, p.14), era “[...]”

um estilo de pensamento baseado na distinção ontológica e epistemológica feita entre 'o Oriente' e (a maior parte do tempo) 'o Ocidente'." Desta forma se construiu um discurso que partia da representação dos povos orientais e que foi essencial à própria definição da identidade ocidental e à legitimação dos interesses das nações européias colonialistas (SAID, 1990, 1993).

Outro dos elementos essenciais deste processo de institucionalização das ciências sociais foi o estabelecimento de uma antinomia específica, mas central do ponto de vista epistemológico. A dicotomia entre saber nomotético e saber ideográfico, entendidos como as únicas formas de saber, porém mutuamente excludentes. Esta dicotomia partia de um desacordo fundamental sobre a existência de leis universais que deviam ser o objeto da pesquisa (daí a expressão "ciência social") ou sobre sua inexistência, explicada pela particularidade de cada fenômeno humano ou social. As novas disciplinas adotaram lados diferentes nesta polêmica; a economia, a sociologia e a ciência política tornaram-se disciplinas nomotéticas, apreensíveis mediante o estudo do presente europeu, concebido como encarnação da realização universal. Por sua vez, as formas de saber ideográfico foram centrais para o pensamento histórico (o passado europeu evoluíra de forma peculiar) e para a antropologia, ao lado do orientalismo, cada uma dedicada a descrever sociedades peculiares – não européias – imutáveis. Este processo de institucionalização das ciências sociais não só eliminou formas alternativas de análises dos processos sociais como também reforçou a compartimentação das ciências sociais em um conjunto nomotético, portanto científico, e em um conjunto ideográfico, por conseguinte humanista. Desta forma, existia uma divisão em disciplinas e, ao mesmo tempo, um agrupamento dessas disciplinas em duas faculdades distintas: ciências sociais e humanidades (WALLERSTEIN, 2006).

Este paradigma epistemológico, que se consolidou em meados do século XIX, dominou todo o século XX. Porém, hoje o consenso epistemológico sobre o qual as ciências sociais se estruturaram está seriamente questionado. A crítica destas concepções tende a ver o universalismo da ciência moderna como um tipo de particularismo específico, ocidental, e cuja especificidade consistiu em definir como particulares e locais todas as formas de conhecimento não hegemônicas.

Como afirma Boaventura de Souza Santos (2005), a versão hegemônica do paradigma científico se baseou em estritas e estreitas divisões disciplinares, em metodologias positivistas que não distinguem objetividade de neutralidade, e em uma organização burocrática e discriminatória dos conhecimentos em departamentos e faculdades limitando a busca de conhecimento. Novas teorias – teorias do caos e da complexidade – mostram que o rigor e a verdade da ciência moderna eurocêntrica não são mais que o discurso do rigor e da verdade, e que as distinções que os constituem, tais como as distinções sujeito/objeto, natureza/sociedade, não são mais que violências epistêmicas. Um dos elementos centrais, fatal para a ciência moderna e para as ciências sociais em particular, foi ter se abandonado o objetivo da luta por uma sociedade mais justa. Com isso estabeleceram-se barreiras entre ciência e política, conhecimento e ação, racionalidade e vontade, e entre a verdade e o bem, que permitiram os cientistas tornarem-se prisioneiros dos poderes vigentes.

Outra das limitações das grandes teorias das ciências sociais é que elas foram produzidas em três ou quatro países do Norte. Então, o problema para as pessoas que vivem na periferia é que parece que *as teorias estão fora de lugar* – parafraseando Roberto Schwarz (2003) –, parece que elas não se adequam realmente às nossas necessidades. Porém, esta inadequação entre teoria e realidade contém um elemento importante, a possibilidade de sua crítica. Aos cientistas sociais da periferia aplica-se melhor do que a quaisquer outros o que o crítico literário cubano Roberto Retamar disse a respeito do leitor colonial: “Não há ninguém que conheça melhor a literatura dos países centrais que o leitor colonial” (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2004). De fato, os cientistas sociais da periferia tendem a conhecer bem as ciências sociais dos países centrais, às vezes até melhor do que seus colegas desses países, já que conhecem seus *limites* e muitas vezes buscam alternativas para superá-los (SANTOS, 2005; SANTOS; MENESES, 2009). A partir destes desafios as perguntas que surgem são: ainda é possível construir formas de conhecimento comprometidas com a transformação social? E é possível fazê-lo de um modo que não seja eurocêntrico e disciplinar?

Acreditamos que a resposta a estas perguntas possa ser positiva, no entanto só em determinadas condições. Em primeiro lugar, restabelecendo o vínculo entre elaboração teórica e prática social. Os movimentos sociais de nosso continente têm mostrado

nos últimos anos uma enorme riqueza de experiências sociais, colocando desafios teóricos que precisam ser enfrentados, este diálogo com os movimentos sociais poderá ser tanto uma forma de enriquecer as práticas sociais como a própria elaboração teórica. Em segundo lugar, construir formas de conhecimento mais comprometidas com o questionamento crítico dos fundamentos da ciência social hegemônica e com a proposição de novas perspectivas para superar seus limites.

Assim, nossa abordagem, ainda que não tenha a pretensão de resolver temas tão complexos, privilegia uma série de elementos daquilo que poderia ser uma teoria do conhecimento *situada* tanto do ponto de vista político-ideológico quanto do ponto de vista geopolítico<sup>2</sup>.

## Ciência e ideologia

O primeiro ponto que gostaríamos de abordar é o da produção de conhecimento *situada* do ponto de vista político-ideológico<sup>3</sup>. Este é um pressuposto central para a elaboração de uma teoria do conhecimento crítica, e desde já estabelece uma ruptura essencial com relação ao pensamento hegemônico e à epistemologia sobre a qual este que estrutura. Para tanto, partiremos das reflexões do filósofo francês Louis Althusser no livro *Ler O Capital*.

Fazendo uma análise das complexas relações da teoria com seu objeto, e da natureza do tipo de discurso colocado em ação para tratar esse objeto, Althusser lança um repto provocador: “como não existe leitura inocente, digamos de qual leitura somos culpados”. Para o pensador francês uma leitura filosófica de *O Capital* é todo o contrário de uma leitura inocente. Esta é uma leitura culpada, no entanto sua falta não se absolve confessando. Pelo contrário sua falta deve ser reivindicada, defendida, mostrando sua necessidade. É uma leitura de exceção que se justifica a si mesma como leitura, quando coloca a toda leitura culpada a pergunta que desmascara sua inocência, a simples pergunta de sua inocência: *que é ler?* (ALTHUSSER, 1985, p.19-20).

A formulação de Althusser expõe um problema consubstancial para uma *teoria do conhecimento crítica* (ou uma “epistemologia”).

---

<sup>2</sup> Retomamos a idéia do conhecimento duplamente *situado*, de Grüner (2007) e Mignolo (2001).

<sup>3</sup> Neste ponto retomamos o argumento de Grüner (2007).

Este problema pode ser colocado da seguinte maneira: toda forma de conhecimento, toda interpretação do mundo, está *situada* a partir de uma perspectiva política e ideológica, que expressa o posicionamento de classe e a própria subjetividade do autor. Esta questão nos remete a um tema central: o problema da produção de conhecimento (GRÜNER, 2007, p.101).

O problema da produção de conhecimento também é central no pensamento de Marx e está estritamente ligado à concepção da ideologia. Podemos entender a ideologia tanto como “falsa consciência” da realidade, ou, como o faz Althusser, como consciência “verdadeira” de uma realidade “falsa”. A partir do conceito de ideologia podemos formular uma teoria sobre o real; podemos entender o real como uma simples operação de abstração – conhecer é abstrair a essência de um objeto real dado – ou podemos ver o real como uma construção histórica e concreta, e o conhecimento como um processo de produção. Isso pressupõe certa teoria do simbólico, já que a relação com a própria realidade se realiza por intermédio da mediação simbólica. Como afirma Grüner, é possível – fazendo uma grosseira simplificação – propor duas grandes teorias do simbólico e, portanto, da interpretação da realidade: 1) É possível pensar que o símbolo é um “véu” ou uma “máscara”, que oculta ou impede a visão de uma verdade essencial ou originária. Neste caso, a interpretação consistirá em retirar o véu para revelar esse “objeto” originário oculto. A verdade vai se impor então com toda sua força. A este estilo de interpretação chamaremos *interpretação passiva*, já que ela não conduz à produção de um novo conhecimento, mas sim à restauração de uma “realidade” que na verdade sempre esteve ali, só que deformada pela máscara simbólica. 2) É possível pensar – como o faz Marx, por exemplo – que não há uma verdade eterna e originária, e o que aparece como um “objeto natural” é o produto de um processo de produção, ou de uma construção simbólica e histórica. Atrás do “símbolo”, portanto, não se encontrará o objeto puro e sim outro “símbolo”, e logo outros e assim indefinidamente. Existem “objetos”, no entanto esses objetos foram utilizados para a construção de configurações simbólicas que servem para explicar de certa maneira o mundo do real. São, em uma palavra, o resultado de uma práxis. A “interpretação”, neste caso, consiste em interrogar criticamente essas construções simbólicas para mostrar seus vazios e, então, construir um sentido novo sobre essas ausências. Este estilo de

interpretação, o chamaremos *interpretação ativa*, já que nela não se trata de restaurar um objeto que preexistia à interpretação, mas sim de produzi-lo como objeto da práxis do conhecimento/transformação. O marxismo produz o “objeto” modo de produção capitalista pelo mesmo movimento pelo qual luta para transformá-lo – este é o núcleo central da *Tese XI sobre Feuerbach*, a qual retomaremos (GRÜNER, 2007, p.118-119)<sup>4</sup>.

Uma das funções centrais das teorias dominantes – como na primeira formulação – é a de construir explicações que naturalizem a realidade, isto é que construam um consenso em torno da própria estrutura do real. A tarefa fundamental de uma teoria do conhecimento crítica, como a aqui proposta, é analisar os fundamentos dessas construções para demonstrar que elas não são naturais, mas contingentes e historicamente construídas.

Retomemos as formulações de Althusser. Ao analisar a construção teórica realizada por Marx em *O Capital*, o filósofo francês dá elementos muito sugestivos para se pensar e elaborar uma teoria do conhecimento crítica. Na leitura althusseriana, Marx descobre que a verdade da história não se lê em um discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto no qual fala uma voz (um logos), mas a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas. Marx realiza uma mudança decisiva, passa de uma primeira idéia e prática de leitura, a uma prática da leitura e a uma teoria da história capaz de proporcionar-nos uma *nova teoria de ler* (ALTHUSSER, 1985).

Esta nova teoria se articula a partir de duas leituras. Em uma primeira leitura, Marx lê o discurso da economia clássica através de seu próprio discurso; o resultado desta leitura, na qual o texto de Smith é visto através do texto de Marx, é um resumo de concordâncias e discordâncias em relação às deficiências, presenças e ausências do próprio texto de Smith. No entanto, há em Marx uma segunda leitura totalmente diferente. Esta segunda leitura, que se apóia na comprovação das presenças e das ausências, dos acertos e das falhas do texto clássico, tem como pressuposto a existência *combinada* de acertos e falhas. A economia clássica não vê este problema precisamente porque ele é visível ao mesmo tempo em que é invisível; ou seja, porque este problema concerne a algo muito diferente dos objetos *dados*, que para serem vistos só requerem um olhar atento. Para Althusser, há *uma relação invisível necessária* entre o campo do visível e o campo

---

<sup>4</sup> Sobre esta distinção entre modelos interpretativos, ver também Althusser (1985).

do invisível, uma relação que define o campo obscuro do invisível como um efeito necessário da estrutura do campo do visível. A partir desta segunda leitura, Marx pode *formular a pergunta não enunciada* pela economia clássica<sup>5</sup>. O que a economia política não vê é o que ela *faz*: a produção de uma resposta nova sem pergunta e, ao mesmo tempo, a produção de uma nova pergunta latente, implícita nesta resposta nova (ALTHUSSER, 1985).

Althusser chama o tipo de leitura realizada por Marx de leitura “sintomática” do texto da economia política clássica, na medida em que descobre o não descoberto no próprio texto que interpreta. Da mesma forma que na primeira leitura, na segunda leitura que realiza, Marx supõe a existência de dois textos, no entanto o que distingue esta nova leitura da anterior é que na nova o segundo texto se articula sobre os *lapsos, sobre as inconsistências*, do primeiro. Por meio desta leitura “sintomática” Marx logra ler o ilegível de Adam Smith, analisando sua problemática visível, colocada explicitamente, pela problemática invisível contida no paradoxo de *uma resposta que não corresponde a nenhuma pergunta colocada*.

Desta maneira o que Marx interpreta é a *interpretação* que a burguesia construiu da sociedade, isto é, a construção simbólica que ela produziu sobre sua própria práxis social. Marx não se limita a substituir a teoria clássica por outra teoria, sua proposta analítica passa por aceitar o “texto” da economia política clássica como verdade *parcial* e logo interrogar seus “silêncios” ou suas inconsistências. Marx, por exemplo, inicia aceitando como verdadeira a teoria do valor proposta pela economia clássica – verdadeira no sentido de que corresponde a certa condição histórica –, mas, ao mesmo tempo, a “interroga” até suas últimas implicações (perguntando de onde vem o lucro do capitalista?) e descobre que não pode responder satisfatoriamente a todas as perguntas colocadas pela própria teoria. Construindo sobre esses “vazios” da economia clássica, Marx elabora sua própria teoria, sua própria *interpretação crítica* da economia política, do capitalismo. Este modelo interpretativo, que Althusser identifica em Marx, pode ser analisado como um tipo de práxis hermenêutica que tem como consequência uma nova teoria explicativa mais “científica” – no sentido de Althusser – acerca do funcionamento do capitalismo (GRÜNER, 2007, p.120).

<sup>5</sup> A discussão do texto de Althusser parte da pergunta formulada pelo texto da economia clássica: *qual é o valor do trabalho?* No entanto para além do conceito analisado por Althusser nosso interesse se centra no tipo de raciocínio formulado.

Como afirma Grüner, uma das tarefas centrais da “leitura sintomática” e da crítica ideológica consiste em discriminar as relações entre realidade e ficção nas teorias, e estabelecer, portanto, o *limite* da interpretação; de outra maneira, *qualquer* interpretação seria igualmente legítima. O argumento, retomando as idéias de Marx, busca mostrar que existem interpretações mais acabadas, mais “totalizadoras”, no sentido de que permitem reconstruir com maior precisão o funcionamento de uma “realidade”, descartando as interpretações consciente ou inconscientemente falseadas ou ideológicas. Isto tem conseqüências importantes; para começar, a leitura *sintomática* constitui em si mesma um método de produção de conhecimento, na medida em que descobre uma particular *lógica* da *práxis* interpretativa. Por exemplo, ainda que fosse refutada a lei do valor elaborada por Marx, a lógica interpretativa continuaria sendo eficaz para analisar criticamente a realidade e as interpretações dominantes. E o fato de que o modelo desta metodologia seja uma *práxis* social-histórica tem uma conseqüência decisiva: não se trata de um método que possa simplesmente ser utilizado pelo intelectual crítico individual, já que ele tem um substrato social-histórico, mediatizado pela *práxis* social, como veremos adiante (GRÜNER, 2007, p.124-126).

No entanto, se é verdadeiro que toda leitura do real é uma leitura *situada*, isso não significa que não possa haver uma leitura mais objetiva dos fenômenos sociais e que nosso conhecimento, em conseqüência, esteja necessariamente condenado ao relativismo. O problema radica nos critérios de objetividade que devem ser buscados e nos remete ao critério da *práxis* como fundamento de um tipo de relação particular entre teoria e prática.

Na famosa *Tese XI sobre Feuerbach*, Marx afirma: “Até agora os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo; trata-se agora é de transformá-lo”. Esta tese XI pode ser tomada, entre outras coisas, como um enunciado de *epistemologia radical*, ou como um “discurso do método”, em forma condensada (GRÜNER, 2007).

Nesta tese Marx, rompendo com a filosofia tradicional, define a conexão histórica entre a filosofia e a ação, e ao mesmo tempo a relação que o marxismo mantém com a prática. Nesta tese o mundo é referido de duas formas: como objeto de interpretação, e como objeto de ação do homem, isto é como objeto de transformação. Do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, isto tem conseqüências importantes, pois se o homem conhece

o mundo na medida em que atua sobre ele, isso implica que não há conhecimento à margem dessa relação prática; a filosofia enquanto teoria não pode se desvincular da prática para ficar restrita à contemplação. A filosofia é filosofia da transformação do mundo, é teoria da práxis, no sentido de teoria – e, portanto, interpretação – que torna possível a transformação. A *Tese XI* não implica a diminuição do papel da teoria; o que se rejeita é a teoria que, isolada da práxis, como mera interpretação do mundo, está a serviço da aceitação do mundo. A teoria vinculada à práxis se torna necessária, como crítica das teorias que justificam a não transformação do mundo e como teoria das condições e possibilidades da ação. Esta concepção teórica significa a ruptura com todo o pensamento filosófico anterior, e é neste momento que o marxismo aparece como uma revolução que abala o objeto e a função da filosofia (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007).

Desta forma, vemos que elaboração teórica formulada por Marx tem como pressuposto uma epistemologia radical ao definir um critério de objetividade fundado na *práxis* e definir a filosofia como uma filosofia da transformação. Para Marx, o problema da objetividade só pode ser resolvido no próprio marco da práxis; colocar no centro de toda relação humana a atividade prática, transformadora do mundo, tem conseqüências profundas no terreno do conhecimento. Esta epistemologia radical, como apresentada nas *Teses sobre Feuerbach*, implica que a práxis aparecerá como *fundamento do conhecimento* (formulada na tese I), como *critério de verdade* (formulada na tese II) e como próprio *fim do conhecimento*. A intervenção da práxis no processo de conhecimento leva à superação da antítese entre idealismo e materialismo, entre a concepção do conhecimento como conhecimento dos objetos produzidos ou criados pela consciência e a concepção que vê no conhecimento uma mera reprodução ideal de objetos em si. No momento que se coloca a prática como fundamento, critério e fim do conhecimento, as duas posições têm que ser transcendidas (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p.140-141).

A crítica de Marx se dirige à filosofia anterior, filosofia que tem em comum, apesar de suas diferenças, a impossibilidade de superar a divisão entre teoria e prática, ou a separação radical entre sujeito e objeto. De fato esta separação entre sujeito e objeto, própria de toda a tradição dominante da filosofia e da teoria do conhecimento moderna e ocidental – como analisaremos

mais tarde –, é essencial para o modo de produção capitalista, que num certo sentido a impõe. Este tipo de separação pode ter existido anteriormente, porém, agora resulta muito mais evidente e mais funcional como elemento de dominação social.

A separação se aprofunda e se faz mais evidente e dramática, precisamente, porque a nova era burguesa necessita promover um conhecimento mais acabado e objetivo da realidade. Ao contrário do que sucedia anteriormente, a ciência e sua aplicação à técnica são agora uma força produtiva decisiva para o capitalismo. Para conseguir um conhecimento mais bem-acabado do mundo é imprescindível a distinção entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. A dominação da natureza é parte necessária da lógica do funcionamento produtivo capitalista; esse impulso de dominação, que Weber chamará de *racionalidade formal*, e a Escola de Frankfurt de *racionalidade instrumental* (ADORNO; HORKHEIMER, 1987), requererá que o sujeito dominante se separe do objeto dominado. Que o indivíduo, portanto, se separe da natureza, para observá-la, para estudá-la e, fundamentalmente, para dominá-la. E não somente da natureza: uma vez instaurada e transformada em dominante esta lógica, toda a nova realidade ficará sujeita à separação, inclusive, a realidade social, política, e cultural. Com isso, a idéia liberal de um indivíduo separado da comunidade social ou do Estado pode ser elaborada teoricamente. Em suma, fica claro que esta separação epistemológica entre o sujeito e o objeto – própria do pensamento moderno – é necessária para uma concepção do conhecimento que passa pela dominação da natureza e, dos membros das classes subalternas (GRÜNER, 2007).

O tipo de construção epistemológica construída pelo capitalismo, que acabamos de descrever, é central por outra razão; esta construção transforma os fenômenos da sociedade e junto com eles a sua percepção. Como afirma Lukács<sup>6</sup>, em *História e consciência de classe, no capitalismo*, o caráter fetichista das formas econômicas, a coisificação das relações sociais e o aprofundamento da divisão do trabalho, que decompõe de modo abstrato o processo de produção, transformam os fenômenos sociais. De tal maneira que surgem *fatos* isolados, complexos de fatos isolados, campos parciais com leis próprias, como a economia, o direito, etc. Por trás destes fatos isolados e desses

---

<sup>6</sup> Fica fora das possibilidades do presente texto uma exposição detalhada da problemática colocada por Lukács, e particularmente das diferenças existentes em relação a Althusser, pretendemos fazer apenas uma breve referência para reforçar, desde uma outra perspectiva, nosso próprio argumento.

sistemas de fatos isolados, existe uma unidade do todo, no entanto sua aparência – produzida *necessariamente* pelo capitalismo – impede que se veja sua inter-relação. Para poder avançar, a partir destes fatos isolados até as coisas no sentido verdadeiro da palavra, é necessário abandonar o ponto de vista pelo qual estão imediatamente dados, ou seja, estes fatos isolados devem ser submetidos a um tratamento histórico-dialético. Como afirma Marx no tomo III de *O Capital*, a configuração das relações sociais tal como aparecem na superfície, vista em sua existência real, é muito distinta da estrutura essencial, que permanece oculta. Portanto, para apreender adequadamente os fatos é necessário apreender essa diferença entre sua existência real e sua estrutura nuclear interna, entre as representações e seus conceitos. Esta diferenciação é o primeiro pressuposto de uma consideração realmente científica, a qual, nas palavras de Marx seria supérflua se a forma fenomênica e a essência das coisas coincidissem de modo imediato. O importante para uma elaboração científica da realidade é desprender os fenômenos da forma imediata em que se dão e encontrar as mediações pelas quais seja possível apreender a sua essência; ao mesmo tempo, trata-se de apreender seu caráter fenomênico, sua aparência, como forma *necessária* de manifestação. Como consequência do anterior é possível chegar à conclusão de que o conhecimento dos fatos não é possível como conhecimento da *realidade*, só será possível no contexto no qual os fatos individuais são articulados em uma *totalidade* como momentos do desenvolvimento social (LUKÁCS, 1985, p.80-84).

Voltemos, porém, ao tipo de *leitura* proposta por Althusser. O filósofo francês afirma que, a totalidade *do real visível* somente pode aparecer como tal precisamente porque está incompleta, porque oculta uma parte fundamental da realidade, o mundo da produção. O conhecimento da totalidade implicaria, pois, na restituição ao *todo* dessa *parte* que não é imediatamente visível. Contudo, precisamente, como essa parte não é perceptível diretamente pelos sentidos, somente pode ser reposta por médio de uma reflexão teórica. Isso é precisamente o que significa a frase de Althusser anteriormente: é a realidade que é falsa, porém não no sentido de que seja falso o que vemos (o capitalismo efetivamente contém esferas de circulação e consumo), mas sim no sentido de que isso que vemos é apenas uma parte da realidade – é um efeito, mas não a causa do processo completo em que consiste a realidade. Nossos sentidos não nos

mentem, entretanto eles são insuficientes. Somente a atividade transformadora, em um sentido muito amplo do termo, pode gerar o tipo de raciocínio que seja capaz de captar a relação de *tensão* ou de *conflito* não resolvido entre a (falsa) totalidade aparente apresentada pelo capitalismo e o processo de produção do real, invisível aos olhos. Somente essa atividade transformadora, que inclui a “*subjetividade crítica*”, pode realizar o processo de *totalização* do real (GRÜNER, 2007, p.112).

Para recuperar a idéia de uma subjetividade ativa é necessário reintrodução o *conceito de práxis*, que analisamos anteriormente, como critério de um conhecimento transformador do mundo e de um processo de transformação que seja pressuposto do conhecimento do real.

Um primeiro elemento sobre o caráter geral deste sujeito é não se tratar de uma subjetividade individual e sim coletiva. Para Marx este sujeito é o proletariado que, enquanto coletivo social, realiza essa atividade transformadora e tem a capacidade de elaborar um conhecimento universal baseado na *práxis social*. O proletariado é o sujeito social que está diretamente vinculado ao processo de produção do real e, portanto, ele é o sujeito que está em condições de conseguir um conhecimento da realidade social<sup>7</sup>.

Como resultado das novas contradições, produzidas pelo próprio desenvolvimento do capitalismo, podemos na atualidade pensar em um alargamento do sujeito. Os novos desenvolvimentos ampliaram o processo de exploração e deram a ele uma dimensão realmente global. O resultado é que agora todos os grupos humanos, sem exceção, estão submetidos à lei do valor; não apenas a classe operária assalariada, mas também os povos nativos, as mulheres, os setores informais, os pequenos camponeses, sob outros mecanismos, financeiros ou jurídicos tudo isso significando uma subsunção formal. Por estas razões o novo sujeito histórico se estende ao conjunto dos grupos sociais

---

<sup>7</sup> Sobre este ponto, a análise de Lukács (1985, p.96) também é sumamente sugestiva: “Só com a aparição do proletariado se consuma o conhecimento da realidade social. E esse conhecimento se consuma ao descobrir o ponto de vista de classe do proletariado, ponto a partir do qual se faz visível o todo da sociedade. Precisamente porque para o proletariado é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte, conseguir completa clareza em relação a sua situação de classe; precisamente porque suas ações têm como pressuposto inevitável esse conhecimento; precisamente por isso tem nascido com o materialismo histórico a doutrina ‘das condições de liberação do proletariado’ e a doutrina da realidade do processo total do desenvolvimento social. A unidade de teoria e prática não é, senão, a outra cara da situação histórico-social do proletariado, o fato que desde seu ponto de vista coincidem o autoconhecimento e o conhecimento da totalidade, o fato de que o proletariado é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de seu próprio conhecimento”.

submetidos, tanto aqueles representados pelos chamados “antigos movimentos sociais” – que formam parte da submissão real –, como os que integram os “novos movimentos sociais” – o grupo dos subsumidos formalmente. O novo sujeito histórico a ser construído será constituído por uma multiplicidade de sujeitos<sup>8</sup>.

Assim podemos pensar que é este novo sujeito histórico, do qual os movimentos sociais são parte fundamental, que, por meio de uma *práxis* política e social, está *potencialmente* em condições de alcançar o tipo de conhecimento do qual estamos falando. No entanto, para que isto seja possível de fato, o papel de uma ciência social crítica, em diálogo direto com as problemáticas sociais do momento, também é fundamental. Mediante este diálogo entre prática teórica e prática política, baseado na *práxis*, é possível estabelecer o critério básico de uma relação entre um conhecimento transformador e uma transformação conhecedora.

## **Conhecimento social, pensamento hegemônico e periferia**

O segundo ponto que gostaríamos de abordar é o da produção de conhecimento *situada* do ponto de vista geopolítico. Ou, para colocá-lo em outros termos: quais são os pressupostos necessários para a elaboração de uma teoria do conhecimento crítica *na e a partir* da periferia, especialmente na América Latina? Em primeiro lugar será necessário analisar o tipo de conhecimento elaborado em nosso continente e a relação existente entre modernidade e organização colonial do poder.

O pensamento hegemônico sobre e desde América Latina, durante grande parte da história de nosso continente, pode ser caracterizado como eurocêntrico. É possível esboçar uma continuidade fundamental entre o pensamento liberal da independência, passando pelo pensamento conservador do século XX até chegar ao desenvolvimentismo, em suas diferentes versões, e as disciplinas acadêmicas institucionalizadas nas nossas universidades. Independentemente de seus contextos históricos e da diversidade de suas orientações, é possível identificar nestas correntes hegemônicas um fundamento colonial

---

<sup>8</sup> Sobre este ponto, ver Houtart (2007). Devemos esclarecer que esta extensão do sujeito histórico não implica, como em algumas teorizações, deixar de lado o papel central dos assalariados no processo de luta contra o capital, só queremos ressaltar a necessidade de se incorporar na análise outros grupos que também estão sob a lógica de acumulação do capital.

que se expressa nas análises que elas realizam destas sociedades a partir da cosmovisão europeia (LANDER, 2007; SANTOS, 2005).

Como afirma Lander (2005, p.22), a desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista é central para a construção de alternativas políticas e sociais à conformação crescentemente excludente e desigual do mundo moderno. Isto requer como pré-condição o questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade de um dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: as ciências sociais. Este trabalho de desconstrução está sendo realizado, nas últimas décadas, de forma consistente. Entre suas principais contribuições podem ser destacadas: o questionamento da história europeia como “história universal”; o desentranhamento da natureza do *orientalismo*; as múltiplas vertentes da crítica feminista; a proposta do grupo que elaborou o Relatório Gulbelkian para “abrir as ciências sociais”; as contribuições dos *estudos subalternos* da Índia; a produção de intelectuais africanos; e o amplo espectro da chamada perspectiva pós-colonial que encontra muito vigor em muitos departamentos universitários. Por sua vez, na América Latina há uma longa tradição de pensamento crítico; esta tradição vai de José Martí a José Carlos Mariátegui, de Julio Antonio Mella à teoria da dependência, de Frantz Fanon à teoria pós-colonial, de Darcy Ribeiro à teologia da libertação, e conta com valiosas contribuições recentes – dentre elas, destacam-se as de Enrique Dussel (1995, 1998, 2007), Arturo Escobar (1995), Michel-Rolph Trouillot (1995), Anibal Quijano (1990, 1997, 2005), Roberto Fernández Retamar (2004), Walter D. Mignolo (1995, 2001, 2003) e Edgardo Lander (2005, 2007).

É possível identificar dois elementos essenciais das formas modernas de conhecimento que permitem explicar a eficácia neutralizadora de que são portadores. Um primeiro elemento se refere às separações que as formas de conhecimento ocidental construíram historicamente em relação ao mundo real – as quais já analisamos brevemente – e às implicações em termos teóricos e práticos desta alternativa. Um segundo elemento faz referência às articulações entre as formas de organização do poder e dos saberes modernos, em particular às relações de poder coloniais e imperiais que são constitutivas do mundo moderno<sup>9</sup>.

As formas de conhecimento modernas que dominam o mundo hoje são resultado da revolução científica e do Iluminismo,

---

<sup>9</sup> Retomamos o argumento de Lander (2005).

fenômenos que têm origem na Europa Ocidental. Este conhecimento é caracterizado por uma forma de racionalidade que separa a mente do corpo, e do mundo. Para Taylor (1989), a gênese desta ruptura encontra-se na obra de Descartes. Alguns autores colocam as origens deste processo na Grécia clássica, no entanto, o pensamento grego tem importantes diferenças a respeito do moderno sistema de conhecimento. Para Descartes, entender a realidade física em termos de "idéias", como no pensamento platônico, é exatamente um exemplo paradigmático da confusão entre alma e mundo da qual devemos nos liberar. Se aproximar de uma realização acabada do ser como ente imaterial implica, especificamente, a ruptura ontológica entre ambos. (APFFEL-MARGLIN, 1996, p.3).

Portanto, esta ruptura ontológica entre corpo e mente, por um lado, e entre razão e mundo, por outro, implica um momento fundacional no pensamento moderno e um marco para o processo sucessivo de separações modernas. É esta fissura ontológica, nas palavras de Taylor, entre razão e mundo que caracteriza o pensamento ocidental moderno; esta separação não existe em todas as culturas, é própria da cultura ocidental e serve como fundamento para uma série de elementos derivados.

A ruptura ontológica entre a razão e o mundo tem como consequência que o mundo deixa de ser uma ordem significativa. A compreensão do mundo não é mais uma questão de estar em harmonia com um cosmos, como era no mundo clássico. O mundo tornou-se o que é para os cidadãos do mundo moderno, um mecanismo desespiritualizado que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão. O mundo, como foi colocado por Weber, tornou-se "desencantado", silencioso em relação ao bom e ao belo. A separação radical entre mente e corpo deixou o mundo e o corpo vazios de significados e sujeitos à mente. Esta separação entre mente e mundo, esta subjetivação da mente, colocou os seres humanos numa posição externa ao corpo e ao mundo, com uma postura instrumental frente a eles. Para os gregos a compreensão do mundo tinha claras conotações éticas; em contraste, a racionalidade moderna está separada não só do corpo e do mundo, mas também da ética, ou, em outras palavras, o mundo não é mais para nós um cosmos

sagrado e as leis da natureza se tornam silenciosas em relação ao bem (APFFEL-MARGLIN, 1996, p.3-4)<sup>10</sup>.

A partir destas separações e desta ruptura ontológica entre corpo e mente, entre razão e mundo, é possível construir um tipo particular de conhecimento, com duas pretensões essenciais: ser *objetivo* e *universal*. Para a modernidade ocidental estas separações funcionam como justificativa para a criação de uma visão colonial do mundo, articulada entre o mundo moderno, e europeu, e as outras culturas do planeta.

A emergência do circuito comercial do Atlântico, no século XVI, e a conquista do continente americano como parte deste circuito foram fundamentais para a história do capitalismo (WALLERSTEIN, 1979). Este momento inaugura também dois processos articulados: a *organização colonial do mundo* e a *modernidade*. Com a conquista das Américas, se dá início à organização colonial do mundo e, ao mesmo tempo, à constituição colonial dos saberes, das linguagens e do imaginário. A incorporação de histórias diversas e heterogêneas a um único mundo dominado pela Europa significou uma configuração cultural e intersubjetiva equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital para estabelecer o capitalismo mundial. Assim, experiências, culturas e histórias singulares terminaram todas sendo articuladas numa ordem cultural mundial sob a hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o domínio das formas de controle da subjetividade, da cultura e, em especial, da produção do conhecimento<sup>11</sup>.

De acordo com esta perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais da Europa e do restante do mundo foram codificadas num jogo de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Essa perspectiva binária e dualista de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como hegemônica mundialmente no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo.

---

<sup>10</sup> As novas teorias científicas sobre a complexidade e o fim das certezas, como as elaboradas por Ilya Prigogine, parecem apontar para um progressivo *reencantamento do mundo*, com amplas consequências para as ciências sociais. Sobre este ponto, ver: Prigogine (1996) e Wallerstein (2006).

<sup>11</sup> Sobre a produção de novas identidades ver: Dussel (1995), Said (1990) e Fernández Retamar(2004).

A elaboração intelectual do processo da modernidade gerou uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder colonial-moderno e que se reconhecem como eurocentrismo. *Eurocentrismo* é o nome de um horizonte de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa no século XVII, ainda que tenha raízes mais longínquas, e que se tornou hegemônica com a consolidação do domínio da burguesia.

Este imaginário, criado pela organização colonial do conhecimento, impregna o ambiente intelectual no qual se dá a constituição das disciplinas das ciências sociais<sup>12</sup> e estabelece os pressupostos fundacionais de toda a arquitetura dos conhecimentos sociais modernos. Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a idéia de modernidade, ou o “mito” da modernidade. Enrique Dussel (2007, p.64-65) apresenta este “mito” da seguinte forma: 1) a civilização moderna se apresenta como mais desenvolvida e, portanto, como superior às outras; 2) essa superioridade a obriga a desenvolver os mais primitivos, os “bárbaros”, como uma exigência moral; 3) o caminho de tal processo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa; 4) caso os “bárbaros” se oponham ao processo civilizador, a práxis moderna deve ser exercida, se necessário recorrendo à violência, para destruir os obstáculos à modernização; 5) o sofrimento das próprias vítimas é interpretado como contendo um sentido salvador e liberador, como um sacrifício salvador – o índio colonizado, o escravo africano, a mulher dominada, a destruição ecológica, etc.; 6) para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” – por opor-se ao processo civilizador – que permite à modernidade apresentar-se não apenas como inocente mas como emancipadora; 7) por último, e pelo caráter civilizatório da modernidade, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização impostos aos povos atrasados.

Da constituição histórica das disciplinas científicas, interessa destacar dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, a suposição da existência de um meta-relato universal que leva a todas as culturas e povos do tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal seria a expressão mais avançada

---

<sup>12</sup> “A colonialidade de poder e a dependência histórico-estrutural implicam ambas a hegemonia do *eurocentrismo* como perspectiva epistemológica [...] No contexto da colonialidade do poder, a população dominada, nas novas identidades que lhe foram atribuídas, foi também submetida à hegemonia eurocêntrica como maneira de conhecer.” (QUIJANO, 1997, p. 117).

desse processo histórico e por isso mesmo estruturaria o modelo da *sociedade moderna*. Com isso, a sociedade liberal se transforma em norma universal, colocando-se como o único futuro possível. Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (como Estado, mercado, classes e sociedade civil) se convertem em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o *dever ser* de todas as sociedades. Estes conhecimentos convertem-se assim nos padrões a partir dos quais se podem analisar e observar as deficiências, os atrasos e os impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou do tradicional. Esta é uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência universal. Ao mesmo tempo este meta-relato da modernidade funciona como um dispositivo de conhecimento colonial em que se articula essa totalidade de povos, tempos e espaços como parte da organização colonial do mundo. *Uma* forma de organização e *de ser* da sociedade transforma-se, mediante este mecanismo colonizador do conhecimento, na forma “normal” do ser humano e da sociedade. As *outras* formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, não são colocadas como diferentes, mas como arcaicas, primitivas, tradicionais e pré-modernas. São, desta forma, colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, ressalta sua inferioridade. Existindo uma forma “natural” do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como ontologicamente inferiores e impossibilitadas de chegarem a ser modernas (LANDER, 2005, p.33-34).

Uma parte importante das ciências sociais no subcontinente latino-americano contribuiu, apelando à objetividade universal dos conhecimentos científicos eurocêntricos, para o objetivo perseguido pelas elites latino-americanas: a “superação” dos traços tradicionais de nossas sociedades caracterizados como obstáculo ao progresso e a transformação de nossas sociedades à imagem e semelhança das sociedades modernas industriais. Ao

universalizar e naturalizar as regiões ontológicas da cosmovisão liberal, as ciências sociais foram incapazes de analisar processos culturais diferentes daqueles concebidos por essa cosmovisão. Ao caracterizar as sociedades como “tradicionais” e, portanto, em processo de modernização, lhes é negada toda possibilidade de cosmovisões ou lógicas culturais próprias, ao mesmo tempo em que se recusa sua contemporaneidade ao colocá-las como expressão do passado. Esta noção do moderno – enquanto padrão cultural ocidental e sua seqüência histórica como norma universal – está tão profundamente arraigada que este imaginário conseguiu limitar debates políticos e intelectuais importantes, e deixou de contribuir para as lutas sociais do continente (LANDER, 2005, p.37).

Existem, contudo, outras correntes de pensamento e formas de conhecimento sobre o continente que tentam, a partir das margens e de maneiras alternativas de pensar, ser expressão da resistência cultural e política, assim como dos processos de mobilização popular. Para este conjunto heterogêneo de perspectivas, o conhecimento, o método, o saber e especialmente o imaginário sobre o qual se constituiu – e ainda se constitui – nosso continente não pode ser um assunto exclusivo de especialistas em epistemologia. As formas de conhecimento sobre nossas sociedades, hoje hegemônicas, funcionam como fundamento para a naturalização e legitimação da exclusão e hierarquização que têm prevalecido historicamente no subcontinente. Portanto, a redefinição das relações entre elaboração teórica e prática política, assim como a descolonização do imaginário e das formas do saber, aparecem como precondições das imprescindíveis transformações democráticas em nosso continente.

Recentemente, foram retomadas explorações anteriores, a partir de novas perspectivas, questionando os supostos coloniais e eurocêntricos dos saberes sociais *de* e *sobre* o continente. Este é um debate essencial que expressa as condições nas quais se dá a produção política intelectual latino-americana na atualidade. Vários são os eixos que articulam esta discussão em uma perspectiva ampla, entretanto, ainda que crescentemente coerentes no questionamento dos saberes hegemônicos, mostram-se incipientes com relação à criação de alternativas a eles. Alguns temas cruciais aparecem para a compreensão das sociedades contemporâneas. Em primeiro lugar, a polêmica sobre a origem e traços essenciais da modernidade; e a discussão sobre

as relações entre modernidade e ordem colonial. Um segundo ponto refere-se à crítica as pretensões de universalidade da história européia, pretensão que surge nas origens do pensamento moderno, porém que continua atuante de formas diversas até hoje. Um terceiro elemento diz respeito às condições históricas do surgimento dos saberes modernos nos países centrais do mundo poder e ao estabelecimento de distintas “disciplinas” para a análise do social. Por último, e como resultado do anterior, o papel que cumpriram as formas hegemônicas de conhecimento na legitimação e naturalização dos processos de colonização política, econômica e cultural que permecem vigentes até hoje (LANDER, 2007, p.210-211).

Para Monteiro (1998), estamos diante de uma intensa busca de formas alternativas de pensar, que sugerem outras formas de ver, interpretar e atuar sobre o mundo. Estas formas alternativas partem de novas concepções sobre a forma de produzir conhecimento. Em primeiro lugar questionando e redefinindo o papel do pesquisador social, e reconhecendo o sujeito-objeto da pesquisa como sujeito social e construtor do conhecimento. Em segundo, aceitando o caráter histórico, indeterminado e inacabado do conhecimento, assim como a multiplicidade de vozes e a pluralidade epistêmica. Em terceiro, partindo de uma concepção de comunidade e de participação, assim como de saber popular, como formas de constituição e, ao mesmo tempo, como produto de uma *episteme* relacional. Por último, a idéia de libertação através da práxis, que pressupõe a mobilização de uma consciência e um senso crítico que levam à desnaturalização das formas canônicas de aprender e de construir o mundo.

Como afirma Fernando Coronil (1997), a construção de um projeto alternativo passa por uma crítica da modernidade ocidental, o que implica também o reconhecimento da periferia como o lugar da *modernidade subalterna*. O propósito não é nem homogeneizar nem catalogar as múltiplas formas da modernidade, menos ainda elevar a periferia por meio de um mandato semântico, mas sim desfazer as formas coloniais de saber que fetichizam a Europa como portadora exclusiva da modernidade e esquecem a constituição transcultural dos centros coloniais e das periferias colonizadas. A crítica do *locus* da modernidade feita de suas margens cria as condições para uma crítica inerentemente desestabilizadora da modernidade

mesma. Ao desmontar-se a representação da periferia como a encarnação do atraso bárbaro, desmistifica-se a auto-representação européia como a portadora universal da razão e do progresso histórico.

## Considerações finais

O nosso desafio como cientistas sociais é, conseqüentemente, acompanhar o processo de criação social pelo qual está passando a América Latina desde o plano da elaboração teórica. Entretanto, só poderemos fazer isto se a elaboração teórica estiver em um diálogo estrito com a problemática política e social proposta pelos movimentos sociais, a partir de uma posição periférica. Para isso é necessário a construção de um conhecimento que denuncie o conflito inerente ao que Walter Mignolo (2001) chama o “lugar geopoliticamente marcado do conhecimento”.

Isto implica estabelecer um diálogo teórico e epistêmico entre o melhor da tradição crítica ocidental e o mais rico da tradição teórica latino-americana de forma de elaborar um conhecimento crítico “periférico”, capaz de analisar as transformações pelas quais tem passado o capitalismo nas últimas décadas, bem como de criticar o eurocentrismo e a colonialidade do saber, fenômenos reforçados com a mundialização capitalista (ARAÚJO; AMADEO, 2009). Como afirma Grüner, renunciar ao melhor da produção do conhecimento crítico produzido no interior da modernidade européia, e particularmente renunciar ao marxismo, poderia equivaler, paradoxalmente, a colocar nossa produção teórica precisamente nesse lugar de exterioridade no qual o pensamento dominante quer nos colocar, reforçando a operação fetichista mediante a qual se exclui nossa elaboração do âmbito da produção do conhecimento. É necessário, portanto, “*reapropriar-se*, desde nossa própria e conflituosa *situação*, da *contestação epistemológica* que o pensamento crítico soube levantar contra os modos hegemônicos de produção do saber, modificando tudo o que seja necessário modificar, mas *situando-nos*, com nosso próprio olhar, nesse ‘horizonte’ de nosso tempo” (GRÜNER, 2007, p.137).

Assim uma das condições para um aprofundamento democrático, e para transformações políticas e sociais de caráter socialista em nosso continente, deve ser a elaboração de uma *nova práxis do conhecimento* que parta, em primeiro lugar, da redefinição das relações entre elaboração teórica e prática política, e em segundo da descolonização do imaginário e das formas coloniais de saber.

Acreditamos ser esse o grande desafio de uma ciência social crítica e *situada*; desafio que se constitui também como a nossa principal motivação intelectual.

AMADEO, J.; ROJAS, G. Social Sciences and the praxis of knowledge. *Perspectivas*, São Paulo, v.38, p.143-170, July/Dec. 2010.

■ **ABSTRACT:** *The present reflection begins with the diagnosis that the social sciences today are in an epistemological crisis; the promises that had legitimized the scientific knowledge not had carried through at least in the center of the system. From this diagnosis the question emerges: it is possible to construct forms of knowledge compromised with the human condition and to make it from the periphery? We believe that it is possible to make this, on the one hand reestablishing the connection between theoretical elaboration and social practice, as central element of praxis of the knowledge, and on the other hand questioning the foundation of hegemonic science and considering new perspectives for its overcoming. Thus, the proposal intends to develop a series of questions of what it could be called a critical theory of the knowledge, situated since the politic-ideological point of view and the geopolitical point of view.*

■ **KEYWORDS:** *Marxism. Epistemology. Theory of the knowledge. Social Sciences.*

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.

ALTHUSSER, L. El objeto de 'El Capital'. In: ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1985. p.81-209.

APFFEL-MARGIN, F. Introduction: rationality and the World. In: APFFEL-MARGIN, F.; MARGIN, S. A. *Decolonizing knowledge: from development to dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1996. p.1-39.

ARAÚJO, C.; AMADEO, J. *Teoria política latino-americana*. São Paulo: Hucitec, 2009.

BORON, A. A. Aula inaugural: pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2007. p.33-50.

CORONIL, F. *The magical state: nature, money and modernity in Venezuela*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

DUSSEL, E. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madri: Editorial Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madri: Editorial Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *The invention of the America*. New York: Continuum, 1995.

ESCOBAR, A. *Encountering developmen: making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

FERNÁNDEZ RETAMAR, R. *Todo Caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2004.

GRÜNER, E. Leituras culpáveis: marx(ismos) e a práxis do conhecimento. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2007. p.101-142.

GRÜNER, E. *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

HOUTART, F. Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2007. p.421-430.

LANDER, E. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje. problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2007. p.201-234.

\_\_\_\_\_. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. São Paulo: Clacso, 2005.

LUKÁCS, G. *Historia y consciencia de clase*. Madri: Sarpe, 1985.

MARX, K. Tesis sobre Feuerbauch. In: MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*. México: Editorial Grijalbo, 1987. p.665-668.

\_\_\_\_\_. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MIGNOLO, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo-Duke University, 2001.

\_\_\_\_\_. *Histórias locais / projetos globais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *The darker side of the renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MONTEIRO, M. *Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era: cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina*. Caracas: Dirección de Estudios Post-grad, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1998. Mimeo.

PRIGOGINE, I. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1996.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. São Paulo: Clacso, 2005. p.227-278.

\_\_\_\_\_. Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, Lima, p.35-58, n.9, 1997.

\_\_\_\_\_. *Modernidad, identidad y utopía*. Quito: Editorial El Conejo, 1990.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2007.

SANTOS, B. de S. (Org.). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso, 2006. (Encuentros de Buenos Aires).

\_\_\_\_\_. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHWARZ, R. As idéias fora de lugar. In: \_\_\_\_\_. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades-Editora 34, 2003. p.9-31.

TAYLOR, C. *Sources of the self*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TROUILLOT, M.-R. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

WALLERSTEIN, I. *Impensar a ciência social: os limites dos paradigmas do século XIX*. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo histórico & civilização capitalista*. São Paulo: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. *El moderno sistema mundo*. México: Siglo XXI, 1979. t.1

WALLERSTEIN, I. (Coord.). *Abrir las ciencias sociales: comisión Gulbekian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1996.

## **Bibliografia consultada**

AMADEO, J.; ROJAS, G. Marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema-mundo. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 31., 2007, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2007. p.1-23.

AMADEO, J. Mapeando o marxismo. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2007. p.51-97.

BRUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

JAMESON, F. El inconsciente político. In:\_\_\_\_\_. *Documentos de cultura: documentos de barbarie*. Madri: Visor, 1993. p.11-25.

MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Order out of chaos*. New York: Bantam Books, 1984.

SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SARTRE, J. P. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.