COPIADORA DO CET
ORIGINAL
PROF(a) MARU
Nº PÁGS 95
6.65

ISBN 85-85387-47-5
9 788585 387471

Letras & Letras

INTRODUÇÃO ÀS CIÊNCIAS HUMANAS – HILTON JAPIASSU

L&L

HILTON JAPIASSU

INTRODUÇÃO ÀS CIÊNCIAS HUMANAS

Letras & Letras

3ª EDIÇÃO

O presente livro congrega e reformula uma série de textos já por nós publicados de modo disperso. São aqui articulados, tendo em vista formar um compêndio conciso das principais questões epistemológicas colocadas pelas Ciências Humanas. Algumas questões foram atualizadas com pesquisas mais recentes (ver sobretudo, o prefácio).

Nossa preocupação central foi a de propor uma *introdução à epistemologia das Ciências Humanas*. Para nós, a epistemologia não se situa antes da Ciência nem acima dela, mas acompanha a démarche dos cientistas. Ela se constitui uma certa relação com a história das ciências. Esta não consiste em apresentar, numa ordem cronológica, a sucessão das teorias científicas, os acontecimentos e a biografia dos cientistas. Recusamos a preocupação *objetiva* de dizer os fatos sem inter-

HILTON JAPIASSU

Introdução às Ciências Humanas
Análise de Epistemologia Histórica

3ª edição

Letras & Letras®

© Letras & Letras

Licenciou-se em Filosofia pela PUC do Rio de Janeiro, em 1969, é igualmente formado em teologia, pela Studim Generale Stº Tomás de Aquino, de São Paulo. Mestrou-se em Filosofia, na área de epistemologia, na Université des Sciences Sociales, de Grenoble, na França em 1970; nesta mesma instituição, doutorou-se em Filosofia em 1973. Pós-doutorado em Strasbourg (França) em Epistemologia.

Equipe de Realização

Editor: Carlos José Linardi
Supervisão Gráfica: Waldenes Ferreira Japyassú Filho
Supervisão Editorial: Carlos Alberto Carmignani Linardi
Revisão: Antônio Orzari - Peppino D'Ardis
Capa: Peppino D'Ardis

Ficha Catalográfica

JAPIASSÚ, HILTON
Hilton Japiassú — Introdução às Ciências Humanas – Análise de Epistemologia Histórica. São Paulo : Editora Letras & Letras, 2002.

Bibliografia
ISBN 85-85387-47-5

1. Ciências Humanas
2. Epistemologia

Letras & Letras®

Atendimento ao consumidor:
Av. Ceci, 1945 - Planalto Paulista
Fone: (0xx11) 577-5746 / 5594-2132 / 5581-2183
Fax: (0xx11) 5594-2111
Cep 04065-003 - São Paulo - SP
e-mail: letras@uol.com.br
site: www.letraseletras.com.br
Colabore com a produção científica e cultural.
Proibida a reprodução total ou parcial
desta obra sem a autorização do editor.

Índice

Prefácio 5
Sumário - Problema 9
Capítulo 1 - Processo de Constituição 13
1. A fisiologia Social de Saint-Simon 24
2. O positivismo de Comte 25
3. O positivismo de Durkheim 26
4. O indivíduo e a Sociedade 26
5. O primado do oculto 27
6. A recusa da filosofia 28
Notas 35
Capítulo 2 - Modelos Explicativos 49
1. O eixo ou modelo da ciência rigorosa 51
2. O eixo ou modelo da biologia 53
3. O modelo histórico-cultural 55
Notas 60
Capítulo 3 - Estatuto de Cientificidade 69
Notas 83
Capítulo 4 - Questão da Objetividade 89
Notas 104
Capítulo 5 - Objetividade em Questão 113
1. A independência face aos valores 116
2. A objetividade é um processo de objetivação 120
Notas 126
Capítulo 6 - Estratégias de Ação 131
1. Emergência da "era praxeológica" 132
2. As ciências humanas são "praxeológicas" 135
Notas 144
Capítulo 7 - Ciências Des-humanas 147
Abrindo Pistas 159
Notas 169
Conclusão 177
Notas 190

Prefácio

O presente livro congrega e reformula uma série de textos já por nós publicados de modo disperso. São aqui articulados, tendo em vista formar um compêndio conciso das principais questões epistemológicas colocadas pelas Ciências Humanas. Algumas questões foram atualizadas com pesquisas mais recentes (ver, sobretudo, as notas).

Nossa preocupação central foi a de propor uma *introdução à epistemologia das Ciências Humanas.* Para nós, a epistemologia não se situa *antes* da Ciência nem *acima* dela, mas acompanha a *démarche* dos cientistas. Ela se constitui numa certa relação com a *história* das ciências. Esta não consiste em apresentar, numa ordem cronológica, a sucessão das teorias científicas, os acontecimentos e a biografia dos cientistas. Recusamos a preocupação "objetiva" de dizer os fatos sem interpretá-los ou de conceber um progresso contínuo do conhecimento, das "Luzes" ou da Razão. O projeto da epistemologia não pode contentar-se com a simples descrição de uma evolução no tempo, com uma historiografia, pois ficaria impedido de uma compreensão real dos fenômenos. Não se trata de descrever as grandes descobertas científicas, mas de encontrar o fio dos problemas e dos conceitos que lhes dão corpo. Trata-se de um projeto de "explicação" cujo objeto é a sucessão dos conhecimentos científicos, não para determinar suas causas, mas para detectar as "leis" reais de sua produção. Contudo, a epistemologia deve também integrar, em sua *démarche*, o estudo das condições sociais, econômicas, históricas e ideológicas das ciências, embora não se reduza a nenhuma dessas dimensões.

Em nossa análise das Ciências Humanas, acreditamos deixar claras algumas tomadas de posição:

1. Nenhuma teoria tem o direito de impor, do exterior, critérios de verdade às Ciências Humanas, tampouco de estabelecer uma finalidade para sua história (racionalismo clássico, positivismo, fenomenologia). Ademais, nenhuma ciência em particular tem o direito de impor um modelo explicativo absoluto às Ciências Humanas nem tampouco de converter-se no lugar de verificação da cientificidade dessas disciplinas (seja a física, a biologia, a psicologia ou a história). Enfim, nenhuma teoria tem o direito de excluir sumariamente a história das ciências da análise epistemológica (positivismo lógico). Porque nenhuma teoria, qualquer que seja sua justificação, pode se julgar no direito de legiferar, *a priori*, a dinâmica das Ciências Hu-

Sumário-Problema

1. As Ciências Humanas nasceram da deposição do sujeito pensante no século XIX. Não constituem um anexo da filosofia. Tampouco são seus porta-vozes modernistas. É porque desapropriaram os filósofos de seu objeto que lhes interessam. Trata-se de um interesse interrogativo que instaura uma polêmica que precisa ser levada adiante [1].

2. Falar das Ciências Humanas já é engajar-se num espaço polêmico. Porque, sob essa denominação, apresentam-se trabalhos que, freqüentemente, pouco ou nada possuem em comum. Não se trata, pois, de conciliar ou de reconciliar, mas de ordenar e de justificar seu acesso à positividade. Porque um discurso sobre as Ciências Humanas constitui um discurso em que a *teoria* se converte facilmente em *estratégia.*

3. Tais como elas existem, em suas condições reais de realização, as Ciências Humanas se apresentam como técnicas de intervenção na realidade, participando, ao mesmo tempo, do *descritivo* e do *normativo.* A análise epistemológica não tem o direito de dissociar, no domínio dessas disciplinas, uma teoria científica e uma técnica de aplicação, pois não somente elas se dão sentido uma à outra, mas determinam-se reciprocamente.

4. Transpondo para o campo das Ciências Humanas o que diz Bourdieu da sociologia, diria que tudo se passa como se o empirismo radical propusesse, como ideal, aos cientistas humanos, a *self-elimination.* Ora, essas disciplinas seriam muito menos vulneráveis às tentações do empirismo, caso lhes fosse lembrado que "os fatos não falam". Talvez a desgraça das Ciências Humanas esteja no fato de lidarem com um *objeto que fala.* Ademais, irremediavelmente marcadas pela sociedade em que se inserem, elas são portadoras de todos os seus traços, refletem todas as suas contradições, tanto em sua organização interna quanto em suas aplicações. Estão profundamente integradas no processo social e político total, e intervêm cada vez mais na orientação efetiva da sociedade.

5. Uma das grandes ameaças ao desenvolvimento científico das Ciências Humanas é o *metodologismo,* esta tendência a se conceber o método por ele mesmo, a se conceber a metodologia como uma especialidade em si, feita de um conjunto de receitas e de preceitos técnicos que cada um deve respeitar, não para conhecer o objeto, mas para ser (re)conhecido como conhecendo o objeto. Avesso a todo tipo de teoricismo, o metodologismo se afirmou, nas

Ciências Humanas, como uma tentativa bem sucedida de separar a reflexão sobre o método de sua utilização efetiva nas pesquisas. Ora, considerada como uma especialidade separada, a metodologia constitui uma forma de academicismo que, dissociando o método do objeto, reduz o problema de sua construção teórica à manipulação técnica de observações empíricas, convertendo-se numa espécie de tutor dos cientistas. Tal fetichismo metodológico se condena a revestir objetos pré-construídos, correndo o risco de induzir uma miopia científica. O que se encontra em jogo não é a sofisticação técnica dos instrumentos metodológicos, mas seu requinte irrefletido destinado a preencher o vazio criado pela ausência de visão teórica. Porque não podemos dissociar a construção do objeto dos instrumentos de sua construção e de sua crítica.

6. Lembremos que, para falar do mundo humano-social, podemos utilizar tanto a linguagem cotidiana e prática (*código restrito*) como a linguagem que tenta ultrapassar a do cotidiano (*código elaborado*). O que caracteriza o discurso elaborado é o fato de ser utilizado para falar de temas a propósito dos quais não há, necessariamente (como no discurso restrito), uma partilha dos mesmos pressupostos de base. O código restrito fala do "*como*" das coisas (mundo e pessoas), ao passo que o código elaborado tenta dizer algo do "*porque*" e do "*sentido*". O primeiro corresponde ao interesse que têm os homens de pôr ordem em seu mundo, de controlá-lo e de comunicar o modo como o vêem (Habermas fala de "interesse técnico"); o segundo procura interpretar os acontecimentos, o mundo, a vida humana e a sociedade ("interesse hermenêutico"). Ademais, o código elaborado é utilizado quando se trata de criticar as interpretações habitualmente recebidas ("interesse emancipatório"). Em suma, o interesse técnico visa o modo de se fazer as coisas concretamente; o interesse interpretativo visa comunicar o sentido que damos aos acontecimentos; o interesse emancipatório visa libertar-nos das idéias geralmente recebidas. Ao interesse técnico corresponde o tecnocientífico; ao interesse interpretativo, as Ciências Humanas; ao emancipatório, a crítica filosófica.

7. Não nos esqueçamos de que foi, sobretudo, a partir da Revolução Francesa, que a Ciência se revelou como uma força produtiva e passou a desempenhar um importante papel no mundo da indústria e da economia. Nos dias de hoje, nossas sociedades procuram implantar unidades e redes de produção de conhecimentos científicos. A imagem do sábio isolado em seu laboratório artesanal não passa de um mito, mesmo que alimentado pela ideologia individualista do prêmio Nobel. A Ciência é uma instituição apresentando todas as características da divisão e da complementariedade das

tarefas, da hierarquia, da organização burocrática, da preocupação com a rentabilidade, do espírito de corpo, dos conflitos de interesses e das alianças estratégicas. Por sua essência, é uma atividade social, um programa coletivo de conquista da verdade. Mas nem sempre a verdade prima sobre os interesses mais concretos e imediatos dos responsáveis pela política (*policy*). Trata-se, no fundo, dos interesses do Estado, desse conjunto de campos burocráticos ou administrativos no interior dos quais os agentes e os grupos de agentes (governamentais ou privados) lutam, pessoalmente ou por procuração, por uma forma bastante particular de *poder*: o de regular, mediante leis, decretos, regulamentos, pacotes, medidas administrativas, etc., uma enorme gama de práticas sociais. Donde a necessidade dos *tecnocratas*, desses indivíduos que só acreditam nas soluções técnicas e que, instalados num ministério ou qualquer órgão governamental, estão convencidos de que os problemas sociais podem ser resolvidos a partir do momento em que são equacionados novos "organogramas" com alguns comitês, agências ou comissões suplementares. Ora, acreditamos haver boas razões para desconfiarmos do tecnocratismo, vale dizer, da convicção segundo a qual todas as soluções dependem, *a priori*, de certas "técnicas" administrativas, jurídicas ou institucionais. Sabemos que os dirigentes políticos gostam de se cercar de tecnocratas que ignoram praticamente tudo da existência ordinária dos cidadãos (do povo?). E que ignoram, sobretudo, a extensão de sua própria ignorância ("Nenhuma ignorância é útil", deveria ser a divisa das escolas). Eles governam confiando na magia dos números e das sondagens de opinião, dessa tecnologia pseudo-científica de demagogia racional que só pode fornecer-lhes respostas extorquidas às questões que os indivíduos interrogados não se colocam (pelo menos nesses termos). Ademais, dão uma importância exagerada às chamadas "informações objetivas".

Surge uma questão: caso existam informações objetivas, quem *controlará* a objetividade dessas informações indispensáveis ao controle social das técnicas? Como a informação constitui uma das fontes do poder, de forma alguma pode estar desvinculada de um papel político. Se houvesse uma informação "neutra e objetiva", caberia ao poder decisional *arbitrar* com um perfeito conhecimento de causa. Mas em nome de quê? De uma maioria momentânea? Mas o que se encontra em jogo são opções tecnológicas engajando a nação por vários anos ou décadas. O que valem os investimentos para fornecer as bases "objetivas" de uma escolha, quando esta própria escolha passa a depender de uma arbitragem não-científica, mas política? Neste domínio, as informações e os conhecimentos são necessariamente atravessados por uma *intencionalidade* (subjetiva) que preside e condiciona suas construções efetivas. Não há arbitragem política que não se funde em demandas e exigências contraditórias.

Capítulo 1

Processo de Constituição

O processo de elaboração da *idéia* de uma Ciência do Homem só se desencadeia na Era Renascentista. Antes, era praticamente impossível o estabelecimento, por exemplo, de "leis" dos comportamentos humanos e sociais, de "leis" explicando as relações de trabalho ou as formas de governo. Desde a Antiguidade, a preocupação exclusiva dos filósofos e pensadores era com as "*melhores*" formas de organização social ou política. E tais formas correspondiam à idéia que se fazia daquilo que *deveria ser* a condição dos homens abstratamente considerados. Não levavam em conta sua condição real ou sóciohistórica. Bastava que sobre os homens fosse aplicada uma moral fundada numa metafísica: as experiências humanas eram referidas a uma ordem desde sempre estabelecida, a um "direito divino" retirando seus princípios normativos de verdades reveladas. É a partir do Renascimento que se altera a imagem do homem e de sua vida, conseqüência inevitável da mutação da imagem do mundo.

Ora, com o declínio da filosofia da natureza e com a ascensão de uma nova antropologia — libertária, embora ainda impregnada da oposição dualista corpo/espírito —, fica profundamente abalada a antiga metafísica do homem. Esta se enraizava numa primeira compreensão empírica e filosófica do universo natural: metafísica, quer dizer, traço e expressão de um movimento de transcendência da reflexão, mas apoiando-se no solo de uma primeira inteligência do mundo sensível. Nessa metafísica, o pensamento se encontrava atraído, ao mesmo tempo, tanto pelo sentimento da divindade superior às coisas e ao homem quanto pela meditação sobre a inteligível substância da vida do espírito.

Todavia, com a perda do solo fornecido pela filosofia física e com a desconfiança da exploração teológica da metafísica, a filosofia começa a tomar por base o fato do *espírito no homem*. E, progressivamente, toma por pólo de atração e de investimento o próprio homem e seu ser espiritual. O idealismo cartesiano se apresenta como o melhor sintoma da conjunção entre a necessidade de constituição do pensamento metafísico e a emergência de uma nova base intelectual para a organização antropológica da nova experiência do homem. Lentamente, no decorrer da Idade Clássica, a metafísica ontologista e deísta declina, e termina por esvaziar-se de conteúdo verdadeiro. Sua liqüidação,

porém, só se dará com a *Crítica da razão pura*, de Kant. É claro que Hegel tenta reconstituir a metafísica dissolvida, pelo menos enquanto saber teórico, pela crítica kantiana. No entanto, o horizonte real dessa reconstituição, considerando-se capaz de recuperar filosoficamente a substância de verdade veiculada pelo ensinamento cristão, não é outro senão o de uma antropologia soberanamente *espiritualista*. Nela opera uma profunda conversão do horizonte teológico tradicional da metafísica antiga. Constitui o ponto de acabamento de todo o movimento filosófico iniciado com o *Cogito* cartesiano. Neste sentido, a reconstituição hegeliana da metafísica não é tão estável quanto parece. A este respeito, a obra hegeliana constitui um empreendimento de *fechamento*, levando às suas últimas conseqüências o idealismo clássico e postulando a instauração de um idealismo absoluto.

Reconstituamos, muito sumariamente, as etapas do processo de elaboração da nova representação que os homens fazem deles mesmos, na medida em que tais representações irão servir de suporte ao estabelecimento das futuras Ciências Humanas. Diria que duas *imagens* fundamentais preparam o campo epistemológico dessas ciências:

1. A primeira imagem é a da *consciência de si*. Inspirando-se no famoso "conheçe-te a ti mesmo" socrático, Montaigne, Maquiavel, Erasmo e Descartes se perguntam sobre aquilo que o homem se tornou ou poderá vir a ser. "O que é o homem?" passa a ser uma questão primordial. Após viver longos séculos preocupado com o "mito de sua alma", o homem moderno resolve viver o mito da "consciência de si". Eis o suporte da teoria do conhecimento de Descartes. Doravante, inaugura-se uma *racionalidade* triunfante e dominadora, muito embora incapaz de integrar em si a diversidade infinita das experiências humanas.

2. A segunda imagem é a da *consciência do Nós*. Com efeito, Montesquieu sugere e idéia segundo a qual os sistemas de pensamento, os costumes e as morais são relativos, variando no espaço e no tempo. Mas é com Rousseau e com os filósofos do Iluminismo que perde interesse a questão: "Quem sou eu?" Torna-se imprescindível saber como o homem, por ele mesmo e com suas próprias forças, constitui o mundo no qual ele vive. Ganham relevância as questões: por que um grupo, uma casta, um personagem ou um príncipe se julgam no direito de regulamentar a vida de todos? Quem lhes conferiu tal autoridade? Não teria sido a passividade daqueles que entregaram em suas mãos ávidas uma liberdade comum? Por que não teriam,

eles mesmos, o direito de gerir sua própria existência? Portanto, a idéia nova, introduzida por Rousseau, é a de uma "vontade geral", expressão de um "*Nós*" coletivo, independente de toda autoridade estabelecida pela força ou por tradição. Forma-se, assim, a imagem do homem repousando na *solidariedade*, de fato, de um grupo, e no *direito*, de todo conjunto humano de dar forma à sua vida social.

Assim, a nova imagem do homem vem contrapor, ao direito do mais forte e da guerra, ao respeito a uma tradição apoiada na "ordem divina", um *direito social*, indo buscar sua legitimidade e sua eficácia em sua própria realidade. Opera-se, então, um deslocamento do sujeito: ao viver daquilo que começa a ser chamado de "história", há uma transferência do *Eu* ao *Nós*. Prevalece o "mito do Nós", da comunidade, da coletividade com suas convulsões, suas afirmações veementes e patéticas, suas exaltações guerreiras. É o *Nós* que abrasa Paris no momento do levante de 1792. Em torno do *Nós* gravita toda política, toda moral, toda história. Fichte fala do "Nós-Nação"; Michelet fala do "Nós-Prátia"; Saint-Simon e Marx falam do "Nós-Produtores".

Portanto, a nova imagem do homem deixa de ser produto apenas da reflexão. Passa a resultar dos *acontecimentos* sociais, cuja força interna é capaz de modificar o sistema das leis, das instituições e das estruturas sociais. Até então, as sociedades só foram modificadas por catástrofes naturais, por epidemias, por conquistas guerreiras ou pela vontade dos soberanos. Doravante, começam a ser mudadas *do interior*. O que vai provocar uma transformação profunda do pensamento e uma nova representação do homem — doravante dominado por sua capacidade de "fazer a história" — são determinadas forças coletivas provocando mutações radicais na ordem estabelecida e transtornos profundos nos costumes e hábitos tradicionais. Progressivamente, vai-se delineando a idéia de uma Ciência do Homem individual ou coletivo, extraindo da experiência os "dados" que tenta constituir em "leis". Esta tentativa é orientada por três *idéias-força:*

1. A primeira vincula-se ao *dinamismo interno da vida social*, à capacidade de mudar a ordem vigente por outra ordem. Esse dinamismo está ligado à consciência de uma *história*, vale dizer, de um conhecimento suscetível de explicar a seqüência dos acontecimentos humanos, e de neles descobrir certa racionalidade. O "mito do Nós" se amplia no "mito da história". Ao enraizar a Razão na história, Hegel afirma que a Razão, no término de seu longo caminhar, vai trazer a reconciliação do homem no tempo e revelar o advento de um Deus identificado com a comunidade dos homens.

2. A segunda idéia-força é a que leva os homens a se interrogarem sobre a *validade das instituições*, sobre suas funções e sobre sua utilidade. Com isto, descobre-se o domínio da análise sociológica: quer se enfatize a idéia de igualdade (Tocqueville), quer se valorize o afrontamento das classes sociais (Marx), quer se questione as atitudes comuns ao sagrado e ao profano (Weber), procura-se o que acaba de emergir de novo, em um mundo distinto do anterior.

3. A terceira é a que analisa a *validade de certos fatos sociais* cujo caráter se enraíza numa realidade humana que as mudanças particulares não alteram. Tais fatos são chamados de "positivos" porque são "postos", construídos fora da vontade individual. O princípio de tais fatos assemelha-se às funções que definem a espécie humana. A contribuição de Comte, por exemplo, reside na importância, por ele conferida, às *constantes estáveis* ligadas a funções gerais, que servem de base para toda construção coletiva ou individual. Essas funções independem do desenvolvimento particular dos indivíduos. Assim, o "progresso" está mais vinculado ao desenvolvimento lento das técnicas do que à história na seqüência de suas convulsões.

Essas *idéias-força* permitem ao homem tomar consciência de ter ingressado num mundo novo, em seu mundo, transformado pelas técnicas e pela indústria. No entanto, esse mundo se torna cada dia mais desconhecido e imprevisível. Teria o homem penetrado nele de costas? O itinerário das Ciências Humanas, no século XIX, consiste na procura de "leis" para um ser vivo cuja experiência lhe escapa incessantemente. Diríamos que o desenvolvimento dessas ciências é meio "catastrófico". Diante da imagem securizante proposta pela idéia de "progresso do saber", vemos surgirem, nas sociedades industriais em formação, como espécies de doenças de crescimento, vários "acidentes" de percurso. Cada uma dessas "emergências" (acontecimentos) exige uma explicação nova, até mesmo uma intervenção política. Os romancistas (Dickens, Balzac, Stendhal, Flaubert, Zola) examinam essas dificuldades de adaptação do homem à "modernidade", percebem com acuidade as transformações sociais e descrevem a perturbação ocasionada pelas mutações culturais.

No domínio das Ciências Humanas, cada disciplina surge ligada a uma crise ou a uma inquietação, inclusive, a uma catástrofe real ou pressentida. A ansiedade concernente ao problema da subsistência e do reabastecimento, no início do século passado, sem dúvida impulsionou o nascimento da *demografia*. Por sua vez, a irrupção da histeria, no domínio das doenças mentais,

resultante da inadaptação dos operários de origem rural à vida industrial, não é estranha à investigação *psiquiátrica*. A *psicologia* se constitui a partir do estudo das perturbações, dos crimes e dos desvios, procurando responder ao desafio colocado pela inadaptação dos indivíduos, desaculturados pela indústria, ao novo meio tecnológico. Por outro lado, o fenômeno do desemprego, inconcebível para os adeptos do "progresso", bem como o crescimento do número de suicídios, constituíram um choque decisivo para a formação da *sociologia*. Quanto à *etnologia*, nasce inseparável da conquista colonizadora das sociedades européias, orgulhosas de seus valores. Finalmente, quer busquemos nas sociedades ditas "primitivas" os elementos simples de onde teriam surgido as instituições modernas, por uma complexidade crescente, quer projetemos nelas nossas categorias de pensamento, quer procuremos nelas os elementos constantes de uma sociedade universal diversamente orientada, o fato é que, no momento da destruição dessas civilizações, no momento dessa "paz branca", elaborou-se o pensamento *antropológico*.

Portanto, ao despontarem como ramos do saber reivindicando autonomia de fato e de direito, as Ciências Humanas fazem o homem ingressar numa nova era que podemos caracterizar como sendo a da perda da ingenuidade em relação a si mesmo, como sujeito, e com relação às suas próprias obras, enquanto estas comportam todo um conjunto de investimentos da subjetividade humana e de suas pressuposições inconscientes. Trata-se de uma época de desencantamento, de crítica, de dúvida e de desmistificação. Mas também, em contrapartida, época de reativação de uma série de domínios humanos relegados ao esquecimento ou deixados na sombra; época em que ressurgem várias questões deixadas em suspenso e de múltiplas iniciativas que permanecem inibidas ou haviam sido abandonadas. Esta perda da ingenuidade da consciência clássica foi decisiva para o ingresso do conhecimento, não somente do mundo exterior e da natureza, mas também do próprio homem, na era da positividade, por oposição à *era da representação:* o homem "positivo" não é mais o homem da "representação", nem objetiva nem subjetivamente. Ele passa a ser visto de modo inteiramente diverso, como *objeto de ciência*. Ele deixa de ser analisado pela "*filosofia da consciência*", segundo a qual sua essência se define principalmente como *Razão*.

É sobretudo a partir de Dilthey que as Ciências Humanas ingressam na *era da positividade*[2]. Este autor reconhece que Comte e Stuart Mill haviam feito uma notável tentativa de colocar o problema da metodologia dessas disciplinas, segundo os critérios e os métodos das ciências da natureza. E é exatamente em nome do "positivismo" que Dilthey quer mostrar e demons-

trar a heterogeneidade entre os métodos dos dois tipos de ciências 3. A fonte da diferença reside no *dualismo epistemológico* que se baseia na particularidade da *história*. Assim, a "crítica da razão histórica" tem por objetivo romper com o *naturalismo* cujo mérito foi o de ter contribuído para a desagregação (sob as formas do direito natural, da religião natural) da metafísica medieval. O que se pode perguntar é se tal naturalismo já não estaria superado, em razão do próprio desenvolvimento das ciências. Mas não se trata de excluí-lo sistematicamente das ciências naturais, sobretudo quando se revela fecundo. Contudo, a *redução* das Ciências Humanas às da natureza, longe de favorecer sua eclosão, pode entravar seu desenvolvimento, pois elas se fundam em outro tipo de inteligibilidade. Não deveriam elas se contituir como ciências autônomas? Segundo a concepção naturalista, tratava-se de *constituí-las* como se elas não existissem em absoluto. Nesta concepção se fazia uma idéia *a priori* e dogmática daquilo que deveria ser entendido por Ciência em geral, e se tentava conceder ou se recusar o título de ciência às diversas disciplinas, segundo estivessem ou não em conformidade com seu *parti pris* inicial [4].

Diferentemente dos partidários do naturalismo, Dilthey se interessa pouco pelo problema dos *métodos*, que considera como bastante escolar e abstrato. Está muito mais preocupado em extrair as *condições de inteligibilidade* próprias às Ciências Humanas (que ele chama de "ciências do espírito" — *Geisteswissenschaften*, por oposição às *Naturwissenschaften)*. Conseqüentemente, pretende descobrir nelas sua contribuição *positiva* para uma melhor compreensão e um melhor conhecimento dos homens e das coisas. Sob a influência das primeiras obras de E. Hesserl, revigora sua posição: a partir do momento em que as Ciências Humanas existem como ciências, é completamente inútil perder tempo em discutir sobre seu caráter de cientificidade, em nome de uma teoria preconcebida da Ciência. Porque o epistemólogo não deve ser o arquiteto dessas disciplinas, mas seu *hitoriador*. É a partir das informações que elas podem fornecer e dos métodos efetivamente praticados pelos especialistas dessas disciplinas, o epistemólogo deve elaborar uma *teoria* das Ciências Humanas. Ora, diz Dilthey, a história nos ensina que elas nasceram e cresceram no meio da prática da vida, isto é, seu objeto não é uma natureza que permanece idêntica a si mesma, porque obedeceria a leis constantes, mas um conjunto de obras e de convenções que o homem criou antes de fazer delas objeto de ciência. O homem não criou a natureza, mas o mundo social. Por isso, "as Ciências Humanas (do espírito) não formam um todo constituído segundo a lógica, um todo cuja estrutura seria análoga à do nosso conhecimento da natureza. Seu conjunto se desenvolveu de modo inteiramente diferente, e devemos considerá-lo tal como ele se desenvolveu, histo-

ricamente. Em outros termos, há uma originalidade nas Ciências Humanas: elas são irredutíveis às ciências naturais".

A evolução histórica das Ciências do Homem, em nossa cultura, divide-se essencialmente em três fases distintas: a da *concepção clássica* do homem (ciência grega), a da *concepção cristã* (teologia patrística e medieval) e da *concepção moderna*. Analisemos apenas esta última cujo nascimento se liga ao movimento científico, que encontrou sua mais alta expressão na revolução galileana. Mas é a partir do século XVIII que se estabelece uma crise pelo rompimento da síntese das duas concepções anteriores e pela multiplicação das "Ciências Humanas" vindo colocar em questão a possibilidade mesma de uma *ciência unitária* do homem. Tudo se passa como se, a partir do momento em que foram reconhecidas a originalidade e a especificidade das diferentes relações com o mundo, geradas pelas novas disciplinas ainda sem estatuto próprio, a procura da verdade implicasse ou, mesmo, exigisse, uma filosofia visando doravante à *complementariedade* dessas relações. A partir do Renascimento, a harmoniosa unidade da espiritualidade medieval se decompõe cada vez mais sob a pressão da força das novas disciplinas. Com o primado conferido à individualidade do homem, este se torna cada vez mais o *centro dos valores e do conhecimento*. O mundo novo se dá uma leitura *antropológica* e, ao mesmo tempo, *antropocêntrica* (não mais *cosmológica*, cosmocêntrica ou teocêntrica). Doravante, a verdade aparece como uma *obra humana*, cujas estruturas devem ser examinadas em sua referência ao ser, que é, ao mesmo tempo, seu inventor e seu suporte. Enfim liberado de toda tutela, o homem se torna, se não o criador, pelo menos o mestre das significações do universo. É a descoberta, iniciada pelo *Cogito* cartesiano, do *sujeito* cognoscente autônomo, hoje chamado de *sujeito epistêmico*.

Até o século XIX, o destino das Ciências Humanas estava vinculado ao da filosofia. Eram conhecidas como ramos da antropologia filosófica cuja pretensão era a de estudar o homem em sua totalidade, portanto, o próprio *sujeito* que edificava as ciências. Porque não podia haver Ciência *do* Homem. Enquanto conjunto das disciplinas humanas, a antropologia dessa época exercia uma dupla missão: a de ser ciência e a de visar a totalidade do humano. No século XIX, ela se converte em estudo do homem em sua totalidade e em suas relações com o resto da natureza. O homem passa a ser situado no encadeamento dos seres vivos, onde toma seu lugar como um ser que emerge de uma série evolutiva, com características de *ser de natureza* e de *ser de cultura*. Enquanto ser vivo, pertence a um mundo regido por leis biológicas; enquanto ser falante e instituinte de uma civilização, introduz um elemento radicalmente original: a cultura

Assim, no início das ciências antropológicas, enfatiza-se o elo do homem com a natureza. Elas são marcadas por uma mentalidade *naturalista*, as pesquisas sobre o homem centrando-se nas leis que comandavam a transição entre a natureza e a cultura. As condições materiais da vida e suas propriedades fisiológicas são utilizadas para explicar essa passagem. Em seguida, a antropologia se torna o estudo das propriedades gerais e das leis da vida social e da cultura, na medida em que, por elas, o homem transforma o mundo e se transforma a si mesmo nesse mesmo movimento. Tende a considerar o homem, ao mesmo tempo, do ponto de vista da natureza que o precede, o cerca e o submete, e do ponto de vista da ruptura que ele introduz, ultrapassando-a.

A antropologia modificou profundamente nossa visão do mundo e do homem. E contribuiu decisivamente para que a filosofia passasse do estudo da consciência humana ao estudo do intercâmbio entre a consciência e o mundo. Descartes havia centrado a interrogação filosófica sobre o homem, considerado segundo a ordem da *consciência*, sendo esta a *medida* e a *forma* do ser. De Descartes a Hegel, passando por Kant, e apesar de todas as suas discordâncias de detalhe, o ser da consciência sempre se manifesta como a *norma* e a *verdade* do ser. De tal sorte que podemos englobar todas as visões do homem e do universo desse período sob a denominação comum de filosofia da consciência". Com a antropologia contemporânea, oriunda do evolucionismo, do marxismo e da psicanálise, o sujeito cognoscente torna-se *descentrado* de si mesmo. E sua verdade tende a ser procurada na consciência atravessada e trabalhada pela natureza, isto é, em uma consciência não possuindo mais seu centro nela mesma, mas como que aquém dela. Esta situação é bem descrita por L. Althusser:

> "Desde Marx, sabemos que o sujeito humano, o ego consciente, político ou filosófico, não é o "centro" da história — sabemos mesmo, contra os filósofos das Luzes e contra Hegel, que a história não tem "centro", mas possui uma estrutura que só tem "centro" no desconhecimento ideológico. Por sua vez, Freud nos mostra que o sujeito real, o indivíduo em sua essência singular, não tem a figura de um ego centrado sobre o "eu", a "consciência" ou a "existência" — quer seja a existência do para-si, do corpo próprio ou do comportamento" (*Freud et Lacan*,. 1965).

A partir do século passado, pois, a antropologia filosófica vai se encontrar, devido, sobretudo, à predominância do *positivismo*, numa situação análoga à da filosofia da natureza no século XVII: seu *objeto* é progressivamente anexado pelas ciências experimentais. Surge a interrogação: quem

é este "homem" que constitui o objeto de uma filosofia do homem? Seria o "homem" das ciências biológicas, sociológicas, psicológicas ou históricas? Sentindo-se incapaz de compor todas as fisionomias do homem esboçadas por cada uma dessas disciplinas, a filosofia se vê diante do seguinte dilema: ou deverá falar de um homem ideal, que não constitui objeto de ciência, ou deverá desaparecer por falta de um objeto [6].

As Ciências Humanas vinculam-se, desde sua origem, ao espírito de positividade das ciências naturais. Uma das principais razões para esse fato: é evidente que há *fenômenos* e *processos humanos*; há manifestações da realidade "homem" acessíveis à *observação*; tais fenômenos e processos podem ser analisados *empiricamente*. Aquilo que o homem manifesta à observação constitui a resultante complexa de fatores atuantes nem sempre conhecidos no momento da percepção imediata do observável. Tais fatores encontram-se presentes na realidade do ser humano. Não são conhecidos nem se mostram no ato imediato da percepção. São atingidos pelo pensamento, juntamente com a observação feita e pensada em função de conhecimentos fornecidos por outras observações. Neste sentido, o ser humano constitui uma boa ilustração da idéia kantiana que distingue "fenômeno" e "coisa em si".

O que vem a ser o *fenômeno*? É a atualidade imediatamente dada à observação empírica efetiva, positivamente efetuada, manifestando-se numa constatação. A *coisa em si*, por sua vez, é esta realidade sobre a qual a inteligência tem condições de pensar no momento mesmo em que se processa a observação do fenômeno. Ora, o que podemos observar, no homem, é apenas um "fenômeno-invólucro" ocultando sua *realidade* mesma, que se mantém fora do campo da percepção empírica. Essa realidade depende de uma infra-estrutura" muito complexa desafiando a análise e a representação, pois associa, à "máquina-orgânica" com sua estrutura fina e seus funcionamentos fisiológicos, a atualidade da vida psíquica subjacente e, talvez, a iniciativa de uma liberdade humana. Diria que essa *realidade*, em sua presença à inteligência, e acoplada ao fenômeno humano efetivo (observável), constitui a *coisa em si* humana, da qual o fenômeno é a manifestação empiricamente observável. Evidentemente, a noção epistemológica dessa "coisa em si" humana não se identifica com o conceito "transcendental" da "coisa em si" kantiana, pois esta se mantém absolutamente além de toda observação fenomenológica, é absolutamente incognoscível, só correspondendo a uma idealidade irrealizável.

As coisas mudam de figura quando não é o homem individual que se procura estudar cientificamente, mas as coletividades humanas. Em outras palavras, quando se passa a estudar a realidade humana, não em sua vertente

psicológica, mas em sua vertente sociológica. A este respeito, diria que uma coletividade de indivíduos, na medida em que são "fenômenos-invólucro", pode ser compreendida como uma espécie de *coisa em si* (no sentido epistemológico supramencionado). O detalhe de sua constituição permanece fora do campo da observação. Aliás, na prática, nem haveria interesse em se efetuar concretamente uma observação nessa *coisa em si* por um observador idealmente onicompetente. Assim, a coletividade humana, essa espécie de *coisa em si* sobre a qual pode, em princípio, haver observação, torna-se o lugar epistemológico de projeção de um modelo teórico instituído como termo médio de uma dedução do observável ao observável, dedução cujas premissas são os dados da observação já realizada, e cujas conclusões são as previsões do observável futuro. Este modelo teórico não representa mais a atualidade do real. Contenta-se em *falá-la* de certo ponto de observação, em vista de certa utilidade em solidariedade com a qual são definidas as práticas da observação.

No nosso entender, uma análise mais aprofundada do processo de constituição das Ciências Humanas ou de seu acesso à cientificidade pressupõe um estudo longo de todo o seu esforço para atingir a *objetividade*. Discutiremos essa questão adiante. No momento, limitamo-nos a afirmar que a forma constitutiva da objetividade nessas disciplinas não se identifica pura e simplesmente com a postulada pelas ciências naturais, pois está envolvida nas questões de "sentido". Ademais, precisaríamos aprofundar algumas conseqüências do ingresso dessas ciências na era da positividade, tais como:

a. A crítica do momento "ideológico" no interior do pensamento e da cultura.

b. A ascensão da lógica e de seu formalismo.

c. A transição do entendimento clássico (a Razão operando nas ciências), eminentemente representativo e transparente, para o entendimento científico contemporâneo, entendimento do discurso e da reflexão discursiva sobre o discurso, em vias de perder sua transparência e de tornar-se opaco a si mesmo (cientificismo).

d. As transformações operadas pelas Ciências Humanas no agir humano, a ponto de converterem-se em "praxeologias" (abordaremos este último aspecto).

Concluindo, façamos algumas observações concernentes ao *saber* das Ciências Humanas que, a partir do século XIX, vem tentanto superar os

conflitos provocados pelas mudanças sócio-histórico-culturais. Apesar da forte tendência de tornar o homem ausente das Ciências Humanas, isto não quer dizer que ele tenha sido supresso. Aliás, para ele, a "ausência" constitui uma forma de estar presente. Está presente nelas de um modo tal, que não podemos fazer, daquele que o afirma, nem um *objeto* (uma realidade natural qualquer) nem uma *subjetividade* ou uma pura exigência moral. A ausência é a modalidade sob a qual o homem pode constituir-se o objeto das Ciências Humanas. O nome "homem" designa apenas um intervalo, o que está "entre", entre a filosofia e a Ciência, entre o empírico e o "transcendental". Esta ausência não constitui uma indeterminação. Ela sempre é determinada e determinante. Nas Ciências Humanas, o homem sempre se procura como ausente.

Talvez seja nesse sentido que devamos compreender a existência efetiva dessas disciplinas. A *história*, por exemplo, ao desprender-se do mito de uma encarnação do espírito no tempo, ao desvincular-se das ilusões de uma busca dos "acontecimentos", *constituiu-se* e se impõe como um grandioso estudo crítico das mentalidades e das atividades cumuns dos homens. Seu conhecimento se encontra em perpétua evolução, é sempre inquieto. Ao procurar definir constantemente seu "território" de modo sempre mais preciso, articula sua *démarche* com a da sociologia e com a da psicologia, não tanto para examinar a "seqüência dos tempos" quanto para melhor conhecer os determinismos e as configurações que se entrelaçam e se superpõem numa realidade passada tornada cada vez mais complexa. A *psicologia*, por sua vez, para além do estudo das motivações e dos comportamentos, trabalha no cenário da vida cotidiana em suas várias manifestações. A partir de Freud, ela se defronta com o domínio do inconsciente, imenso território cuja investigação permanece ainda inacabada. Trata-se de uma psicologia que se combina com as ciências sociais para experimentar e medir as relações dos grupos, dos indivíduos e das organizações, e que se eleva ao nível de uma terapêutica. Quanto à *sociologia*, constitui uma vasta tentativa para explicar os conjuntos ou os grupos sociais, a realidade coletiva irredutível a qualquer outra realidade, o "fenômeno social total". Ela se desenvolve por um incessante movimento de análise e de crítica abordando todos os aspectos da vida humana, das crenças, das idéias, dos comportamentos sociais, dos quais tenta revelar os múltiplos "determinismos". Diria que ela procura recuperar os núcleos ativos e os elétrons dinâmicos, conferindo às sociedades infinitas possibilidades de mudança. Finalmente, a *antropologia* esboça um imenso quadro das possibilidades humanas. Em numerosos casos, ela ajuda aqueles que sua investigação observa e estuda a definirem sua própria imagem e sua autenticidade, uma certa consciência deles mesmos (pesquisa de restituição), com numerosas conseqüências políticas.

Construídas em torno de uma imagem do *homem-senhor-da-natureza* e centro do mundo, as Ciências Humanas constituem uma grandiosa tentativa de superação das múltiplas crises geradas pelo desenvolvimento de nossas sociedades. Em sua aparente diversidade, as polêmicas que as atravessam constituem um sinal de saúde. Elas são questionadoras das evidências tradicionais ou adquiridas. Constituem, ou deveriam constituir, uma "revolução permanente" no plano intelectual. Nas últimas décadas, para além das compartimentações burocráticas e acadêmicas, elas tendem a se encontrar e a se entrecruzar. Por exemplo, os domínios da história, da sociologia e da antropologia freqüentemente se confundem na análise das atitudes coletivas, das mentalidades e das motivações. Por sua vez, os domínios da psicologia e da sociologia estão intimamente ligados ao da etnologia. Tudo se passa como se estivesse em vias de constituição, em nossos dias, uma *antropologia* no sentido amplo do termo, um conhecimento aberto a uma experiência que aparece tão diverso quanto infinito. Portanto, de idade em idade, assistimos a um deslocamento progressivo dos sistemas de inteligibilidade cujas questões e respostas, bem como todas as modalidades de explicação, não cessam de mudar e de se renovar. Há uma relativização dos modelos epistemológicos [8]. Em seu tumultuado processo de constituição, as novas disciplinas passaram a desenvolver-se segundo três linhas de força divergentes, que chamaremos de *"modelos explicativos"* ou *"eixos epistemológicos"* (expressão de G. Gusdorf): o eixo ou modelo da ciência rigorosa, o eixo ou modelo da biologia e o modelo histórico-cultural.

Antes, porém, façamos algumas observações adicionais sobre a *gênese das Ciências Humanas* ou sociais:

1. A fisiologia social de Saint-Simon

Saint-Simon é o criador (1813) da expressão "Ciência do Homem". Para ele, é com a *indústria* que a sociedade adquire sua plena autonomia. O valor moderno por excelência é o *trabalho*. O grande problema humano e social consiste numa organização eficaz e harmoniosa dos esforços produtivos. Diferentemente de Hegel, que se apóia numa visão filosófica do trabalho (meio de realizar-se e de se escapar da alienação), Saint-Simon concebe a sociedade como uma dinâmica produtiva capaz de libertar os indivíduos das coerções e de permitir-lhes, quando associados, exprimirem plenamente sua afetividade e seus gostos. Esta sociedade é chamada a dominar, não os indivíduos, mas a natureza. Trata-se de uma sociedade ideal: feita pelos trabalhadores e para os trabalhadores, ela será dirigida pelos engenheiros, aliados dos artistas e dos poetas.

O destino da sociedade é inseparável do destino da Ciência. Porque é a "filosofia positiva" ("filosofia social") que precisa dar conta da totalidade de uma sociedade em trabalho (no duplo sentido de labor e de parto). E a unidade dessa ciência é fornecida pelas energias de uma sociedade levada a *se entender* (no duplo sentido de escutar e de pôr-se de acordo). Trata-se de uma atitude científica. Porque a "ciência" de um sujeito autônomo exige que subordinemos nossa abordagem àquilo que o constitui como sujeito: sua criatividade, seu poder de agir sobre a natureza e sobre ele mesmo. Mas o sujeito dessa nova ciência é a sociedade ativa e produtora, "verdadeira máquina organizada" cujas partes contribuem para a marcha do conjunto. Esta máquina social é concebida segundo o modelo do corpo humano: a fisiologia corporal se encontra com a fisiologia social; e o desenvolvimento da humanidade reproduz o desenvolvimento individual. A história das civilizações é a história da vida da espécie humana. E é o conceito de evolução que permite às Ciências Humanas conceberem a natureza de seu objeto próprio.

2. O positivismo de Comte [9]

Comte prolonga a fisiologia social de Saint-Simon. Retoma sua expressão "filosofia positiva" e converte a "física social" em "sociologia", estudo dos fenômenos sociais como um conjunto de efeitos naturais submetidos a leis, à maneira dos fenômenos físicos e biológicos. Faz da sociologia uma parte complementar da física: é o céu estrelado que lhe inspira a idéia de "ordem" e de "gravitação social". A astronomia é tomada como modelo da sociologia, pois dá conta do movimento regular ou ordenado que pretende reproduzir no conjunto social. Ao pretender compensar o dinamismo da emancipação individual por uma influência reguladora e disciplinar da realidade, Comte tem em mente combater uma individualidade duvidosa, insubordinada e aberrante, a fim de instaurar uma concepção de sociedade na qual deve prevalecer apenas "Ordem e Progresso". O progresso exige ordem, sob pena de cairmos na anarquia. E a ordem leva naturalmente ao progresso. Assim, a humanidade avança lenta e gradualmente para a unidade. Mas passando de um tipo de ordem a outro. O primeiro tipo é *teológico:* ordem imposta pelas instituições e pelos dogmas religiosos. Trata-se de uma unidade precária, nela prevalecendo as ficções e os mitos. Mas tem o mérito de impor uma coerência ao espírito e uma regularidade à sociedade. Contudo, a crítica filosófica e as observações científicas levam a um segundo tipo de ordem, *metafísica*, eficaz para destruir a construção teológica primitiva, mas ineficaz para inaugurar uma ordem estável. A essa fase negativa, deve suceder-se a do estado *positivo*, a única capaz de submeter o espírito à realidade enfim reconhecida e sistematizada. Mas essa "realidade" não é constituída apenas pela

natureza (exterior humana), mas por toda a *humanidade* (vivos e mortos). Mas o espírito humano, subordinado à objetividade, só chegará à *síntese positiva* quando souber combinar a realidade cientificamente compreendida com a utilidade moralmente percebida. Em outros termos, quando souber combinar a objetividade da Ciência com o desabrochamento da humanidade. Porque o fim do conhecimento é a ação, não individual, mas conduzida pela totalidade dos homens congregados em torno do "Grande Ser" (a Humanidade), do qual Comte organiza o culto: como o homem é um ser de fé, o elo social é de natureza religiosa.

3. O positivismo de Durkheim

Durkheim tenta libertar a sociologia da mística da igreja positivista. Com Comte, afirma o absoluto do pensamento científico e busca articular as condutas individuais com a necessidade social: realizar o consenso socializando os indivíduos. Os indivíduos só se afirmam numa solidariedade orgânica: "a ligação de todas as funções da sociedade ou de algumas delas, que se encontram atualmente difusas, aos centros diretores e conscientes da sociedade". É indispensável uma organização racional para a promoção de personalidades diversas. Organizar-moralizar, eis o imperativo das sociedades futuras. Porque a sociedade é superior aos indivíduos. É dela que eles retiram a cultura e a moral. A ela, todos devem se sacrificar, pois constitui a única transcendência: "Entre Deus e a sociedade, devemos optar. Não examinarei as razões que possam militar em favor de uma ou de outra solução (...) Vejo na divindade apenas a sociedade transfigurada e pensada simbolicamente". Como bom positivista, Durkheim acredita numa ascensão da humanidade de idade em idade; que a humanidade marcha para a unidade; que precisamos construir uma moral da solidariedade; que as Ciências Humanas precisam se reconciliar com as ciências da natureza ou fazer parte delas.

4. O indivíduo e a sociedade

Desde seu início, as Ciências Humanas oscilam entre o indivíduo e a sociedade, entre uma tendência privilegiando a coletividade e outra enfatizando mais o individualismo e a liberdade individual. Os tradicionalistas, apoiando-se nas instituições hierárquicas e na Razão, têm em comum, com os positivistas, a busca de disciplinar moralmente o indivíduo e organizar cientificamente a sociedade. A oposição clássica "direita"/"esquerda" oculta a bipolaridade entre os partidários da "ordem social" e os defensores da "liberdade individual": enquanto os primeiros privilegiam a tradição, os procedimentos comprovados e as exigências da "cidade", os segundos defendem a mudança, a utopia e o livre desabrochamento das diferenças.

Considerar a sociedade como "um todo" constitui uma aquisição importante. Mas não se deve esquecer o papel do indivíduo. Rousseau mostrou que o homem só se torna humano em sociedade. E Marx demonstrou esse princípio. A sociologia tende a privilegiar os determinismos sociais e a dissolver os comportamentos individuais. O grande problema das Ciências Humanas consiste em articular as determinações pessoais aos determinismos coletivos, em pensar conjuntamente determinismo e autonomia. Porque, como diz a mecânica quântica, as leis que regem os grandes números não anulam a indeterminação que ocorre na escala das unidades.

5. O primado do oculto

Sabemos que a psicanálise freudiana exerceu uma grande influência sobre as Ciências Humanas. Em sua origem, ela comporta também uma decisão moral: além de ser uma teoria, constitui uma terapêutica. E introduz na observação do homem um elemento radicalmente novo: o inconsciente, cuja natureza íntima é tão desconhecida quanto a do mundo exterior. Abaixo da zona consciente se situa uma zona profunda que merece ser explorada a fim de serem detectados seu funcionamento e sua constituição. O homem não é aquilo que ele acredita ou pensa ser. De um modo geral, ele é aquilo que ele diz que não é. E não é aquilo que diz, mas o que não quer dizer. Sua verdade deve ser procurada, não naquilo que conscientemente exprime, mas naquilo que oculta, notadamente em seus sonhos. Assim, a regra de ouro da antropologia contemporânea tem a marca da psicanálise: a verdade das motivações humanas encontra-se, não naquilo que os indivíduos alegam, mas naquilo que eles recalcaram e que só se exprime de forma travestida. A significação é fornecida, não pelo discurso explícito, mas por uma atividade psíquica que julgamos insignificante: o sonho, tentativa de realização despistada de um desejo recalcado.

Enfatizemos apenas um aspecto da teoria freudiana: as instituições (notadamente as religiosas) são analisadas como ilusões que os homens secretam para escapar de seus conflitos interiores e do peso da culpabilidade. A civilização não é um empreendimento para proteger os indivíduos contra a agressividade inata que os lança uns contra os outros, pois é o instinto de morte que leva cada um à destruição de si. As causalidades, as regularidades e as leis que a sociologia positivista pretende estabelecer são postas em questão pela dúvida lançada sobre o discurso e sobre o homem racional cartesiano. O *Eu*

não é mais o que ele era. Ele se situa entre um super-ego e um "sub-ego". Esta dinâmica da libido e esta problemática da personalidade dizem respeito a um universo simbólico que é o da cultura. Mas até mesmo esta cultura é suspeita nos relatos que nos propõe das origens, nas obras que testemunham sua grandeza, e nas instituições que congregam os cidadãos. Ademais, a psicanálise nos revela uma gênese que não é a do progresso, pois trata-se de uma gênese perturbada e conflitiva. Em síntese, sabemos que, doravante, a consciência se engana a si mesma: há um novo problema, o problema da mentira da consciência.

6. *A recusa da filosofia*

Envolvidas, teórica e praticamente, pela mentalidade positivista, as Ciências Humanas não tardaram a ser chamadas para se colocarem a serviço do bom funcionamento das sociedades. Os progressos quantitativos e qualitativos da sociologia, da psicologia, da etnologia, da lingüística, etc., vieram transtornar o estatuto mesmo da filosofia. Augusto Comte, fundador da escola positivista, anunciava, com ingenuidade e exageros, o fim da filosofia. Enquanto Marx concebia o coroamento da filosofia como uma luta do sujeito moral pela realização do reino dos fins; enquanto Hegel o pensava como uma apoteose da Razão em ato, Comte o via como desaparecimento. Para ele, a vitória do espírito positivo significava a morte da filosofia. Seus objetos seriam apropriados pela mais complexa das ciências positivas: a sociologia. A filosofia perderia o título de mestra do Saber. Sua única função seria a de sintetizar e de vulgarizar os resultados das ciências observacionais e experimentais. Por sua vez, Durkheim confiava, não mais ao filósofo, mas ao sociólogo, a tarefa de educação leiga do cidadão. Quanto a J.B. Watson, propunha que fosse pura e simplesmente eliminada a consciência em proveito dos comportamentos. Doravante, pensavam esses e outros epígonos do espírito positivo, compete às Ciências Humanas desempenhar um importante papel na operação de regulação social, portanto, na construção do Estado sábio.

Kant, ao pretender decretar o fim da metafísica, declara, em sua *Antropologia*, que as questões colocadas pela filosofia só podem ser resolvidas levando-se em conta a *empiricidade*. Donde podermos afirmar que foi graças a esta constatação kantiana que se tornou possível a construção, no decorrer do século XIX, dos discursos se dando por tarefa realizar o programa kantiano de uma análise empírica da realidade humana. A aparência de tais discursos foi a de recusar, sob sua forma metafísica, a filosofia. Não foram poucos os que denunciaram as ilusões e as pretensões da metafísica de dizer algo sobre

os homens concretos. Ela teria se exaurido. Se quisermos conhecer o homem, não é a ela que devemos recorrer. Temos que nos situar, dizia Kant, "de um ponto de vista pragmático": do ponto de vista exigido pelo governo dos homens que se exerce, não sobre categorias filosóficas, mas sobre homens concretos. Ao recusar toda especulação teórica sobre este tema, Kant opõe o "conhecer o mundo" (que consiste em ser seu "espectador") ao "fazer uso do mundo". Eis seu pragmatismo que, de certa forma, já constitui uma "premonição" da famosa declaração de Marx: "Até hoje os filósofos se limitaram a *interpretar* diversamente o mundo; doravante, trata-se de *transformá-lo*" (11ª. Tese sobre Feuerbach). Declaração, aliás, tão pretensiosa quanto tola. Porque os filósofos transformaram o mundo. Quiseram transformá-lo e conseguiram. Não diretamente, é claro, mas de modo indireto, na medida em que suas idéias, ao influenciarem as elites e as massas, passaram ao real. Inclusive as idéias do próprio Marx.

Não devemos nos esquecer que, a partir da segunda metade do século XIX, a filosofia européia freqüentemente se definiu por oposição às Ciências Humanas e sociais, notadamente contra as disciplinas (psicologia e sociologia) e as formas de pensamento que se voltaram explicitamente para as realidades ditas "vulgares" do mundo social e privilegiaram as contingências das coisas históricas. Esta situação durou até os anos 60, quando a Universidade passou a ser dominada pelos especialistas das Ciências Humanas. O foco central de todas as discussões, pelo menos na França, como nos lembra P. Bourdieu, deslocou-se para a lingüística, que foi constituída em modelo de todas as demais disciplinas humanas e, mesmo, de certos empreendimentos filosóficos (como o de Michel Foucault). "Eis a origem", diz Bourdieu, "daquilo que chamei de o efeito "-logia", designando os esforços dos filósofos para tomar de empréstimo os métodos e as aparências da cientificidade das ciências sociais, sem abandonar o estatuto privilegiado do "filósofo": penso na semio*logia* literária de Barthes, na arqueo*logia* de Foucault, na gramato*logia* de Derrida, ou na tentativa dos althusserianos de apresentarem a leitura "científica" do texto de Marx instituído em ciência, e em medida de toda ciência, como uma ciência auto-suficiente e autônoma" (*Réponses*, Seuil, 1992, p. 131).

Por que as Ciências Humanas surgiram apenas no decorrer do século XIX, e não antes? Evidentemente, o nascimento das Ciências Humanas pressupunha o estabelecimento teórico das noções de "homem" e de "história" como categorias filosóficas. Como nos lembra Michel Foucault, "o campo epistemológico que percorreram as Ciências Humanas não foi prescrito anteriormente: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma

ciência empírica, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões jamais encontrou, nos séculos XVII e XVIII, algo como o homem. Porque o homem não existia (tampouco a vida, a linguagem ou o trabalho) (*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 356) [10]. Esta tese de Foucault nos permite dizer que três foram as *condições* fundamentais que determinaram a produção desses saberes novos apenas no curso do século passado: condições *econômicas, políticas* e *teóricas.*

1. condições econômicas

O desenvolvimento da sociedade industrial produziu problemas novos: organização do trabalho, gerência da produção e da distribuição, previsão da evolução do mercado, etc. (economia política); formação, alojamento, educação, vigilância dos trabalhadores e suas famílias (sociologia, pedagogia); contar os trabalhadores e prever a evolução da mão-de-obra (demografia); selecionar os trabalhadores e estabelecer técnicas de adaptação às suas novas condições de vida, de aprendizagem e de trabalho (psicologia); ensinar-lhes a ler e a escrever (lingüística); desenvolver mercados potenciais para os novos produtos da indústria (geografia, etnologia).

2. condições políticas

Além das condições econômicas, tornou-se indispensável uma transformação das estruturas políticas nas quais pudesse situar-se a produção da riqueza. A indústria nasce a partir do momento em que começam a existir trabalhadores livres e em que surgem leis definindo o mercado (papel das revoluções inglesa, americana e francesa). Ademais, as Ciências Humanas foram postas a serviço, desde seu início, do bom funcionamento dos Estados, que passaram a ter novas tarefas.

3. condições teóricas

O modelo da Ciência, decalcado no modelo das ciências naturais, passa a ser estabelecido, ideologicamente, como o lugar mesmo da verdade. Donde ser utilizado para o conhecimento do homem: tratava-se de aplicar a Ciência ao homem, de instaurar um discurso sobre o homem. Foi essa representação ideológica da Ciência que forneceu uma legitimidade social à construção de discursos científicos sobre o homem.

A grande conseqüência da Revolução Francesa, ao introduzir uma descontinuidade na história, foi a de revelar que a história existe. Este acontecimento político, social e econômico introduziu uma ruptura fundamental

no universo ideológico da Europa do século XIX. E essa ruptura traz, em si, as condições de aparecimento das Ciências Humanas, não como conseqüências do acaso, mas como uma exigência interna ao acontecimento mesmo. Porque,doravante, não resta mais dúvida de que a história existe e que os homens podem nela intervir. Outro efeito dessa Revolução: transtornou o conjunto dos dados sociais e produziu fenômenos novos. Donde a necessidade de se conter seus efeitos "negativos", conhecendo-os melhor, e melhor prevendo suas evoluções. Michel Foucault constata:

> "Não resta dúvida de que a emergência histórica de cada uma das Ciências Humanas se deu por ocasião de um problema, de uma exigência, de um obstáculo de ordem teórica ou prática; tornaram-se necessárias novas normas que a sociedade industrial impôs aos indivíduos para que, lentamente, no decorrer do século XIX, a psicologia se constituísse como ciência; não resta também dúvida de que as ameaças que, depois da Revolução, pesaram sobre os equilíbrios sociais e sobre o que havia instaurado a burguesia, foram necessários para o aparecimento de uma reflexão de tipo sociológico" (*Op. cit.*, p. 356).

Foucault enfatiza ainda que a introdução da historicidade no ser vivo produziu importantes conseqüências na constituição das Ciências Humanas. Neste particular, a grande contribuição foi a de Darwin (não a de Cuvier). Sua originalidade consiste em reconhecer, não que existe uma história na natureza nem tampouco no reino do ser vivo, mas que esta história não possui *finalidade,* que não obedece a nenhuma *intenção* e a nenhum *plano* preestabelecido. Com a teoria da evolução, desaparece a idéia de uma harmonia preconcebida impondo-se, como sistema, aos seres organizados. Sendo assim, surge a possibilidade do conhecimento das leis dessa história pela análise e pela experimentação; pelo conhecimento daquilo que se passou e, a partir daquilo que existe, podemos modificar aquilo que será. Última etapa conhecida da evolução das espécies, o homem não será seu objetivo. No dizer de G. Canguilhem, o darwinismo, ao introduzir uma história sem finalidade e a recorrência como método, possibilitou a produção de uma real cientificidade no campo das Ciências Humanas [11].

Importa observar ainda que o *contexto histórico,* que acabamos de apresentar, permite-nos compreender que foi na Europa, e não alhures, que apareceram as Ciências Humanas. Foi aí que se desenvolveu o modelo industrial de desenvolvimento e de exploração. Contrariamente ao que poderia supor Marx, não foi na Inglaterra mais industrializada, mas na Alemanha e na França que surgiram os mais importantes teóricos das Ciências Humanas e

as mais significativas escolas de pensamento que produziram os primeiros sistemas conceituais do século XIX. A filosofia das Luzes, terreno sobre o qual nasceram as Ciências Humanas, foi um movimento essencialmente francês e alemão. Enquanto esses dois países produziram o *objeto* das Ciências Humanas, a Inglaterra se preocupou mais com a teoria epistemológica e com a filosofia social. Por isso, tem razão Foucault ao declarar que o nascimento das Ciências Humanas apareceu como um fenômeno interno à instância dos saberes, embora no interior de um horizonte mais geral definido e codificado por Marx. Trata-se de um aparecimento vinculado a um contexto cultural, geográfico e econômico bem preciso. Um dos graves defeitos das Ciências Humanas foi o de ficarem atreladas ao etnocentrismo europeu, tentando impor sua cultura (pelas armas e pelo comércio) como central e como modelo para os outros; tentanto impor aos outros seus modelos de reflexão, de desenvolvimento e de produção de conhecimentos. Depois da Segunda Guerra Mundial, essa imposição da cultura européia teve por conseqüência uma forma de *retradução* das tradições culturais diferentes nos termos da cultura européia. E foi através dessa grelha que alguns elementos dessas culturas passaram a ser reinterpretados como Ciências Humanas. Ora, tanto o etnocentrismo quanto o anacronismo constituem erros a serem evitados.

Além de constituir uma representação objetiva da realidade, o conhecimento científico aceita o princípio segundo o qual todo o fato do mundo real possui uma *causa* situada nesse mundo real. A causa de um fenômeno é o conjunto dos antecedentes cuja intervenção nos permite compreendê-lo, vale dizer, reproduzi-lo pelo menos em pensamento. Ligar um fenômeno real a outro fenômeno real para que a causa apresente o caráter de cientificidade. Ademais, é necessário que a ligação entre esses dois fenômenos seja suficientemente clara para que possamos compreendê-la e para que possamos, pelo menos em pensamento, reproduzir o fenômeno. Sendo assim, ficam fora do domínio científico, não somente a causalidade transcendente (situando a causa do fenômeno fora do mundo sensível), mas a causalidade "substancial" (consistindo em nomear o que vemos acreditando, assim, tê-lo explicado).

Contudo, notadamente no domínio das Ciências Humanas, esta exigência de causalidade nem sempre pode ser satisfeita. Porque freqüentemente chegamos a um momento em que aquilo que "causa" não pode ser explicado. Trata-se de conceitos irredutíveis, inexplicáveis no estágio atual das ciências, e que denominamos pressupostos. No caso das Ciências Humanas, um desses pressupostos é o conceito de homem[12]:

a. Ou o pressuposto humano é o *indivíduo* e, neste caso, ele constitui o fundamento da explicação de todo o humano, conseqüentemente, do social: o indivíduo seria a causa de todos os fenômenos humanos e sociais;

b. Ou o pressuposto humano é a *sociedade*, o homem sendo o conjunto das relações sociais; neste caso, a sociedade seria o fundamento da explicação de todo o homem: seria nas relações sociais concretas que deveríamos colocar a causa de todos os fenômenos humanos;

c. Ou aceitamos que o indivíduo e a sociedade constituem dois pressupostos irredutíveis um ao outro e à outra coisa.

De qualquer forma, para ser científica, a causalidade deve ligar um fenômeno real a outro fenômeno real, de tal modo que essa ligação permita-nos compreender a ação da causa sobre o efeito e reproduzir o efeito (pelo menos em pensamento) partindo da causa. Contudo, a *démarche* que vai da causa ao efeito deve satisfazer às exigências da Razão: deve ser *coerente*, pois o discurso científico deve ser lógico. Vejamos dois exemplos ilustrativos:

1. Há uma lei psicológica segundo a qual toda atitude agressiva de um indivíduo é causada por uma frustração afetiva. É o que designa o par: frustração-agressividade. Assim, ligar um fato (a atitude agressiva de um indivíduo) a outro fato (uma frustração) corresponde à *démarche* científica: a lógica da afirmação é admitida e compreendida por todos. Contudo, essa coerência não não é fechada, porque nem toda agressividade provém de uma frustração afetiva.

2. A psicanálise freudiana proclama que toda conduta humana encontra sua explicação (sua causa) na estruturação precoce da libido do indivíduo. Contudo, não podemos afirmar rigorosamente que toda conduta humana se explica pela estruturação precoce da libido individual: a) há os que admitem que a libido constitui *o* dado explicativo de *todos* os fenômenos humanos (individuais e sociais); b) há os que admitem que ela constitui *o* dado explicativo apenas da conduta individual; c) e há os que admitem que ela constitui *um* dado explicativo ao lado de outros dados (Jung, por exemplo).

Todavia, podemos falar de *causas* da emergência das Ciências Humanas. Como observa A. Koyré, a física clássica nasceu da passagem da representação de um mundo fechado à representação de um universo infinito.

O mesmo pode ser dito do pensamento social moderno que, além de descobrir a finitude e a incerteza do mundo social herdado dos antigos, toma consciência da infinitude virtual dos mundos sociais possíveis. Claro que o questionamento do mundo antigo e a imaginação de novos mundos já existiam. Simbolicamente, porém, foi com a Revolução Francesa (1789) que se selou, definitivamente, o advento do pensamento moderno. Saint Just declarava: "Foi preciso cortar a cabeça do rei para que o corpo social se descobrisse como sujeito social de sua própria história". E Claude Lefort comenta: "Aquilo que mantinha a ordem social nos limites da religião e da moral instituídas, vale dizer, na ahistoricidade relativa, era a exterioridade da Lei" (*Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978). Enquanto se supõe que a Lei é externa, ninguém tem condições de inventar novas normas capazes de reger a ordem social. Por isso, as Ciências Humanas nascem, no mesmo movimento da política moderna, da interiorização da instância da Lei, da descoberta do seguinte fato: a Lei não deve apenas ser dita, mas produzida. As Ciências Humanas emergem quando a sociedade toma consciência de sua historicidade autoprodutiva. Elas são, para a política e para a sociedade (para a Lei interiorizada), aquilo que a religião era para o Estado e para a sociedade tradicional. E ao nascerem, assumem um papel mais ou menos demiúrgico: diferenciam-se da filosofia, não tanto por serem mais observadoras, melhor informadas e assim científicas, mas porque tentam inventar um mundo novo, o mundo da ação, não desvinculado da interpretação.

NOTAS

1. A filosofia do *sujeito pensante* nasce no século XVII, com Descartes, é desenvolvida por Kant e vai encontrar seu coroamento em Hegel:

a. Descartes, ao fixar como ponto de partida o ato de viver a dúvida universal, se estabelece na *consciência* enquanto certeza de si mesma.
E pensa poder ensinar a todo mundo um método operatório para desembaraçar-se radicalmente, pela dúvida metódica, da opinião, para que o *Cogito* (o "eu penso") possa impor-se como a afirmação certa, autocriticamente certa da *consciência em ato:* primeiramente de seu *Eu*; em seguida, de sua atualidade viva enquanto puro ato de consciência (o "pensamento"). Ao sair da dúvida, o indivíduo se afirma como sujeito pensante consciente de seu objeto de pensamento e de si mesmo, estando pronto para reconstituir parcialmente o universo de seu pensamento: a partir de uma "metafísica" baseada num pensamento intelectualmente certo, pode-se "procurar a verdade das ciências";

b. Kant assume o vasto desenvolvimento pós-cartesiano. Sua originalidade consiste em construir uma filosofia crítica, moral e metafísica como o ato de um sujeito pensante "*transcendental*", mas claramente despertado à consciência de ser *Razão*, tendo capacidade de intersubjetividade universal, quer dizer, podendo descobrir e propor em seu nível próprio (formal) — mas determinando as avenidas da Ciência e da Moral — aquilo que, *de direito (a priori)*, é válido para todo espírito humano tendo acesso à Razão. Assim, a consciência do filósofo, consciência "universal" (intersubjetiva), é a consciência do sujeito humano, espécie de *suporte em si* da universalidade da Razão;

c. Hegel consagra esse ponto de vista, mas a consciência encontra sua realização no *Espírito* enquanto Razão e Saber absolutos. O princípio do sujeito consciente se eleva à universalidade da Razão, não somente como faculdade subjetiva da espécie humana, mas como sistema objetivo da verdade e da realidade verdaderia. Hegel realiza, no interior de seu sistema, o acabamento e a recapitulação de todo o desenvolvimento da filosofia clássica enquanto filosofia do sujeito pensante, em ato do *Cogito*. Este se torna, para além da dúvida metódica, certo de si mesmo e de seu objeto, na medida em que retoma o itinerário (traçado na *Fenomenologia do Espírito*) que conduz o espírito, da consciência imediata do aqui e agora, ao ingresso no Saber Absoluto. Mas este acabamento, em Hegel, revelou-se um fechamento e o fim da filosofia clássica. Isto aparecerá, de modo meio bastardo, com o positivismo de Comte. Depois, de modo mais decisivo, com Marx. Finalmente, de maneira mais radical, com Nietzsche e Freud (analisamos a crítica marxista, a contestação nietzscheana e o questionamento freudiano em *Nascimento e morte das Ciências Humanas*, Francisco Alves, 2ª edição, 1982, p. 178-201).

2. A idéia segundo a qual as Ciências Humanas poderiam constituir um domínio autônomo de conhecimento, quer dizer, afirmarem-se como disciplinas, tendo um estatuto epistemológico próprio e independente, bem como uma metodologia específica, surgiu progressivamente no século XVIII, para só se impor no decorrer do século XIX. O pensamento dominante, no século das Luzes, era que bastava *naturalizar* os fenômenos da ordem humana e social para se estar em condições de *explicá-los*. Não havia quem não quisesse ser o novo Newton das novas disciplinas. Donde os numerosos estudos, nessa época, sobre a religião natural, a moral natural, o direito natural, a história natural, etc. Tudo precisava ser explicado segundo os modelos de inteligibilidade das ciências naturais.

Em oposição a essa tendência, surge outra corrente, tentando ser fiel ao *dualismo* cartesiano da alma e do corpo, pelo qual a operação do *espírito* nada tem a ver com o *objeto* ao qual ela se refere. O que se faz é transpor essa diferenciação ontológica para o plano propriamente metodológico: há uma irredutibilidade do *Espírito* e da *Matéria*, da Natureza e do Pensamento e, mais tarde, da Natureza e da História. Os fenômenos "morais" ou humanos não se reduzem aos fenômenos físicos. O estudo científico das ações humanas não pode sacrificar-se ao modelo mecanicista de conhecimento, porque tais ações possuem uma *finalidade* que transcende a ordem das coisas.

Ficam, assim, lançadas as bases ou fundamentos filosóficos da autonomia das Ciências Humanas (ainda chamadas de "morais"), de uma *teoria geral* dessas disciplinas. Essa teoria geral teve suas primeiras manifestações nas tentativas de *classificação* das ciências. Muitas foram as classificações, cada uma dando origem a determinada *teorização* sobre os problemas metodológicos das Ciências Humanas. As duas mais importantes, e que maior significação conferiram aos problemas epistemológicos posteriores que tiveram que enfrentar as Ciências Humanas, foram a de Comte e a de Dilthey. Não vamos estudar, aqui, a *teoria geral* de Comte, fruto de sua concepção filosófica da história, de sua classificação das ciências e de sua concepção da sociologia como ciência englobante. Faremos apenas referência à de Wilhelm Dilthey (1883-1911).

Com efeito, Dilthey foi o primeiro *teórico* propriamente dito das Ciências Humanas. Sua obra (*Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942; *Théorie des conceptions du monde*, Paris, P.U.F., 1946; *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947), toda ela dedicada à busca de um *fundamento* para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), introduziu uma verdadeira reviravolta no rumo epistemológico dessas disciplinas e inaugurou um campo de investigação para a filosofia que, nessa época, vivia num esplêndido isolamento quanto às pesquisas que se fazia sobre a realidade humana e social. Dilthey foi o primeiro a conceber uma *epistemologia autônoma* das Ciências Humanas: "devemos renunciar a fundar a Ciência Humana na metafísica; é tempo de fundá-la na história".

As novas disciplinas exigem uma reflexão segundo *novas estruturas* de pensamento. Para descobrir essas novas estruturas, Dilthey opera a *confluência* das diversas correntes de pensamento atuantes no século XIX: o *historicismo*, a *hermenêutica* e o *positivismo*, para fundar a *positividade* das Ciências Humanas, mas num *método compreensivo* da realidade humana, que é social e histórica.

Todo o empenho de Dilthey consistiu em mostrar que as Ciências Humanas são *positivas*. Não no sentido em que devem subordinar-se aos métodos das ciências naturais, mas na medida em que devem reivindicar uma metodologia que seja adequada a seu domínio de investigação. É justamente em nome do *positivismo científico* que ele crê na *heterogeneidade* entre os métodos das ciências naturais e das Ciências Humanas. Embora fruto de uma decisão arbitrária, ela é a conseqüência de um *dualismo epistemológico* que vai encontrar sua fonte na particularidade da história. A "crítica da razão histórica" tem por objetivo romper com o *naturalismo*, que pretendia *constituir* as Ciências Humanas, como se elas não existissem de fato, segundo uma idéia *a priori* e dogmática do que vinha a ser Ciência.

Ora, diferentemente dos partidários do naturalismo, Dilthey se interessa pouco pelas questões de *método*. O que tenta descobrir são as *condições de inteligibilidade* próprias às Ciências Humanas. Sua meta primordial é conhecer a *contribuição positiva* dessas disciplinas, imprescindível para o conhecimento mais adequado e aprofundado dos homens e de seus fenômenos. Considera vão e sem interesse o problema de discutir sobre seu caráter científico, sobretudo quando tal debate é realizado em nome de uma teoria preconcebida da Ciência. O epistemólogo não é o arquiteto das Ciências Humanas, mas seu *historiador*. É baseando-se na história das ciências que se chega à formulação de suas teorias. E o que a história nos ensina é que elas nasceram e cresceram no meio da prática da vida, que seu objeto não é uma natureza idêntica a si mesma, mas um *conjunto de obras e de convenções* criadas pelo homem. O homem não criou a natureza, mas o *mundo social*. Donde a originalidade das Ciências Humanas: todas são *obras do homem* e, por conseguinte, são *ciências históricas*.

Enquanto tais, não analisam apenas um objeto exterior ao homem, mas é a própria *razão* do cientista que se torna histórica, vale dizer, é o *homem criador das obras humanas* que constitui o objeto das "ciências do espírito". A experiência interior é insubstituível para se apreender o concreto, ou seja, a "experiência vivida". Para tanto, torna-se imprescindível a descoberta de um novo método suscetível de atingir essa realidade *una* e viva. A realidade é *una*, mas não se deixa apreender de modo único. O "mundo do espírito" é, ao mesmo tempo, objeto de representação, de experimentação e da experiência vivida. Os fenômenos sociais e psíquicos não são inteiramente inteligíveis pelos procedimentos das ciências da natureza. O objeto das Ciências Humanas consiste em apreender a realidade histórica e social naquilo que ela tem de singular e de individual, bem como em estabelecer

as regras e os fins de seu desenvolvimento. Se a natureza precisa ser *explicada*, a vida psíquica deve ser *compreendida*. O *método hermenêutico* é o processo pelo qual conhecemos a vida psíquica com a ajuda de sinais sensíveis que não são sua manifestação, quer dizer, o processo de descoberta das *significações*, tendo por tarefa *interpretar* as palavras, os gestos, os escritos, em suma, todo ato ou toda obra enquanto singularmente integrada num conjunto do qual faz parte. Enquanto filosofia da compreensão teórica do homem, na medida em que é natureza num devir histórico, a hermenêutica permite conciliar explicação e compreensão. É o que fará M. Weber.

Lembremos, enfim, de que foi publicado recentemente, em francês, o único livro de Dilthey: *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, cf. 1988 (original de 1910). Trata-se de uma exposição sintética e sistematizada daquilo que ele chama de "crítica da razão histórica". Ao examinar os fundamentos e os métodos das ciências da realidade histórica e social, Dilthey inaugura, distanciando-se de certo cientificismo (que nega a especificidade dessas disciplinas) e de certo relativismo (que dissolve seu possível valor de verdade), uma epistemologia autônoma das Ciências do Homem. Ele analisa o processo de formação e de teorização progressivas dessas disciplinas, mas deslocando, para a realidade histórica e social, a interrogação kantiana (a propósito da natureza) sobre as condições de um conhecimento possível. E chega à conclusão de que o processo cognitivo, no domínio das ciências do espírito, mobiliza "uma associação de operações" cuja combinação permite ao mundo histórico edificar-se como objeto de conhecimento. Três são os problemas essenciais à lógica das ciências do espírito:

a. *A autonomia das ciências do espírito* relativamente às ciências da natureza (tema principal do livro);

b. O problema da *orientação holista* de uma *démarche* que, por apreender a realidade espiritual, deve considerar o mundo histórico como totalidade, e essa totalidade como conjunto interativo, devendo ser compreendido a partir dele mesmo;

c. O problema do tipo de *objetividade específica* às ciências do espírito, não podendo ser concebidas sobre o modelo das ciências da natureza. No cume do "edifício histórico das ciências do espírito", situa-se uma *filosofia da vida* tentando conceber *como vida* a totalidade do mundo do espírito: as virtualidades fornecidas pelo modelo autobiográfico ajudam a resolver o problema do conhecimento histórico; a biografia aparece como o protótipo da história, mas a história pode ser pensada como uma variante da autobiografia. Assim, devemos admitir a existência de uma "ciência do espírito" fundada na história, ao mesmo tempo rigorosa e diferente das ciências físico-matemáticas, mas sem se deixar dominar pela metafísica.

3. A querela dos métodos (*Methodenstreit*), que animou a vida intelectual das universidades alemãs no final do século XIX, estava centrada no problema da *unidade* da Ciência. Contrariamente à tradição unitária do positivismo de

Comte, os teóricos alemães defendem uma concepção *dualista* de inspiração kantiana: as Ciências Humanas exigem um outro método, distinto do método das ciências naturais.

No início, o debate se travou entre historiadores e economistas. Em torno da seguinte questão: é possível ou não se estabelecer leis naturais na economia? Logo a discussão mobilizou todo o meio científico. As intervenções mais enfáticas foram as dos filósofos neokantianos Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.

E foram decisivas para ancorar a epistemologia das ciências sociais, na Alemanha, numa sólida tradição dualista e antimonista (a Ciência não é, por seu objeto e por seus métodos particulares, fundamentalmente una): há uma irredutibilidade dos dois domínios de estudo, portanto, dois tipos de inteligibilidade; contrariamente à ilusão positivista, todo conhecimento implica uma *inteligência* de seu objeto, uma aptidão em conferir-lhe sentido e em inseri-lo num sistema de inteligibilidade plural.

4. Podemos dizer que o grande inimigo das Ciências Humanas, no século XIX, criando todo tipo de obstáculo a que elas pudessem aceder ao estatuto de cientificidade, foi o naturalismo. Bastante preocupado com os problemas metodológicos, o naturalismo foi o grande responsável pelo cientificismo do século passado e constitui, ainda hoje, o pano de fundo histórico do cientificismo contemporâneo. Não vamos estudá-lo em toda a sua profundidade e em todas as suas conseqüências. Vejamos apenas suas principais notas distintivas.

a. Considera que as ciências da natureza constituem a base sólida e insuspeita de todo e qualquer conhecimento com pretensões à objetividade. Em outras palavras, somente elas detêm o modelo ou método dos conhecimentos verdadeiros, pois são as únicas em condições de estabelecer rigorosamente as normas e os cânones de toda cientificidade;

b. Identifica todos os objetos de conhecimento numa indiferença axiológica total, sem levar em conta as particularidades individuais; conseqüentemente, ou as criações e os produtos da atividade humana e social se reduzem às determinações materiais ou técnicas, ou não terão nenhum valor cognitivo;

c. Considera que as Ciências Humanas permanecerão constantemente num estado de imaturidade epistemológica, enquanto não se curvarem decididamente aos critérios de cientificidade propostos pelas ciências naturais, e que já demonstraram sua eficácia;

d. Encara o pensamento filosófico como a etapa ultrapassada de uma ciência imatura, porque, dentre todas as atividades humanas, devemos ver na atividade científica o critério único de verdade.

Evidentemente, os naturalistas não se alinham necessariamente no interior de um pensamento unitário. Distribuem-se em várias categorias: a) há os

que se dão um *fundamento filosófico*, quase sempre o materialismo, concebido de modo mecanicista, dialético, organicista ou simplesmente utilitarista; b) há os que se dão por *modelo* as ciências naturais em seu conjunto ou, então, uma disciplina particular, dentre as ciências naturais: física, biologia, fisiologia, etc., ou a psicologia concebida como ciência natural; c) há os que tomam por *ponto de partida* uma teoria ou um conceito das ciências naturais: princípio do determinismo, conceito de lei natural, conceito de meio, teoria energética, etc.; d) há os que se contentam em *aplicar* de modo mais ou menos pragmático os métodos das ciências naturais, especialmente os métodos experimentais, sem se preocuparem com nenhuma justificação epistemológica ou filosófica.

Ora, segundo os naturalistas, uma única epistemologia deve presidir à constituição das Ciências Humanas: mais complexas que as naturais, devem tomar-lhes de empréstimo os métodos, se é que pretendem ter assegurados seus resultados. Ademais, uma ciência digna desse nome, ou será experimental, ou não será científica. Eis o estado de espírito mais difundido entre os cientistas do século XIX, muito mais tirânico que as próprias doutrinas. Concebida como "mestra" de toda verdade, a Ciência é a benfeitora número um da humanidade, reclamando para si as direções material, espiritual e moral das sociedades. Nessas condições, o naturalismo leva fatalmente a uma situação paradoxal: não somete tende a governar as Ciências Humanas, mas tenta substituir, para explicar e dirigir normativamente, as atividades humanas. A este respeito, diz G. Gusdorf (cujo livro, *Introduction aux sciences humaines*, Ophrys, 1974, constitui uma verdadeira história das Ciências Humanas, revelando todo o processo de sua constituição, desde suas origens até nossos dias): "Parece que as ciências da natureza se tornaram, de direito, ciências sociais ou, pelo menos, fazem autoridade no domínio social: este deve, tanto quanto possível, imitar as estruturas e a conformação das disciplinas na ordem físico-química e biológica. Em outras palavras, a certeza científica se basta a si mesma; ela estende mesmo sua jurisdição a domínios que ainda não lhe pertencem; mas é feito de um grande esforço para que sejam reduzidos, dentro em pouco, à obediência às normas que prevalecem nas ciências exatas (...) A idéia de Ciência do Homem cede, pois, o lugar à esperança de uma ciência sem o homem, de uma ciência que não tem mais necessidade do homem e que o perde no meio do caminho, afogado na massa do real, não podendo mais ser distinguido por ninguém".

5. Importa lembrar que os primeiros antropólogos foram os ideólogos. Herdeiros e continuadores da Revolução Francesa, estavam convencidos de que a causa fundamental das desgraças dos homens, da opressão e da ditadura residia na ignorância daquilo que é o homem em sua essência mesma. Por isso, incentivam a produção de um saber científico capaz de promover uma idéia do homem pondo um termo nos abusos políticos e fazendo recuar os obscurantismos.

Donde se empenharem na busca da "felicidade dos homens" (fórmula que aparece nas Constituições de 1791 e de 1793) mediante, sobretudo, o conhecimento de si e o conhecimento da verdadeira moral que se encontra em cada um de nós (aí depositada pela natureza). Assim, descobrir as leis, a verdadeira natureza de nossa Razão, e compreender a gênese e o funcionamento de nossos sentimentos, para nos tornarmos seus mestres, eis como devemos construir a felicidade dos homens; numa palavra, eis o objetivo de toda Ciência do Homem apoiando-se na "verdadeira filosofia". Tal como ele nos aparece, o homem não é um ser natural, mas o que dele fizeram a história e a cultura. Aparece, aqui, e será desenvolvida mais tarde, a relação entre a Ciência do Homem e a busca da felicidade da humanidade. Trata-se da oposição entre a *natureza* e a *cultura*; a Ciência consistindo em descobrir, através das manifestações culturais, a própria natureza. A Ciência do Homem, nessa época, é reivindicada como ciência natural.

6. Não vivemos mais numa época em que o saber se organiza de modo monárquico. Esse tempo já passou. E acreditamos não ter deixado saudades. Em nossos dias, o problema central da filosofia não é mais o problema ontológico: existe ou não uma verdade absoluta impondo-se a nós sem possibilidade de discussão? Ser ou não ser, esta não é mais a questão. Uma das questões centrais da filosofia é a da idolatria como culto aos falsos deuses dos sistemas tecnocientíficos de opressão, de alienação e de poder, que criam ídolos sacralizadores da antiliberdade e da antivida. E muitos são os seus adoradores e os invocadores de sua providência "salvífica". Entre essas divindades, a tecnociência ocupa um lugar especial, a ponto de excluir autoritariamente do domínio do saber verdadeiro todo conhecimento que não se basear única e exclusivamente em sua racionalidade. Mas isto não foi sempre assim. Houve uma época, época de fé e de autoridade, em que a teologia se constituiu como a rainha absoluta de todo saber. A filosofia era apenas sua serva. Vem Kant e diz que a filosofia só tem um serviço a prestar: preceder as ciências, marchar na frente das outras disciplinas do saber, traçar e clarear os seus caminhos.

   Uma vez libertada da tutela teológica, a filosofia foi promovida e entronizada. De serva, passou a rainha onipotente, exercendo com mão férrea sua soberania absoluta sobre o conjunto dos saberes particulares, por vezes com um despotismo feroz. Todavia, os saberes particulares não tardaram a proclamar sua independência. Ao se emanciparem da filosofia, esvaziaram-na de seu conteúdo. E no plano do saber, ela perdeu seu cetro. Foi deposta e passou a ser desacreditada. Seu domínio encurtou-se como a pele de um cabrito. E uma vez esvaziado de toda substância, viu-se reduzido a essa árida paisagem lunar da ontologia dogmática, de cuja contemplação passaram a ocupar-se certos profissionais que, para compensar seu sentimento de inferioridade, puseram-se a gerir o monopólio do absoluto.

7. O momento em que as Ciências Humanas começam a se constituir — início do século XIX — coincide com o da transição da *era da representação*

à da *positividade*.Elas só são compreendidas em sua solidariedade com o espírito da positividade, indispensável à sua constituição epistemológica e à compreensão de sua importância em nosos dias. Dentre as várias conseqüências de seu ingresso na era da positividade (a promoção da lógica e de seu formalismo, a promoção da lingüística e de suas instituições esquemáticas, a transição do "entendimento" das representações ao "entendimento" do discurso e da reflexão discursiva sobre o discurso, etc.), destaquemos a crítica do momento ideológico que, nelas, parece ser uma constante.

Ora, a partir do momento em que o conhecimento do homem e das coisas humanas pretende constituir-se e situar-se no plano da positividade, prevalece todo um sistema de conhecimentos empíricos e ainda pré-científicos, fundados na experiência comum, sistema mais ou menos orgânico de idéias e de visões conexo com os modos de se representar o homem, e com os discursos que o propõem ou o legitimam. Tal sistema, próprio da era da representação, manifesta-se nos *discursos ideológicos* que amalgamam idéias gerais preconcebidas, função de diversos *partis pris* intelectuais mais ou menos inconscientes. Esses discursos constituem, no nível daquilo que não pode ainda ser considerado científico, imitações dos conjuntos de conhecimentos e dos discursos científicos da representação. Aparecem, ao mesmo tempo, como *ideo*-logias e como discursos *ideo*-lógicos, produtos da cultura da representação, obstáculos para à passagem à positividade. Donde a necessidade de serem denunciados pelo espírito que reivindica o conhecimento positivo, um pensamento realista do homem e dos fatos humanos. A argumentação e o discurso ideológicos serão tachados de inválidos. Um primeiro exemplo da intenção crítica dirigida contra a ideologia anterior, por um pensamento que começa a entrever o regime da positividade científica no nível das Ciências Humanas, é a denúncia feita por Marx à economia política inglesa, considerada como instrumento de uma ideologia burguesa e liberal. Ao fazer essa crítica, denuncia uma pseudoformalização da economia política e, ao mesmo tempo, certo campo de fatos humanos observáveis pelo recurso a noções pretensamente de verdade geral, mas refletindo apenas o modo como uma classe particular apreendia, de seu próprio ponto de vista, e em função de seus interesses, as realidades econômicas. Em seguida, produziram-se várias outras críticas às ideologias e aos conteúdos ideológicos do pensamento. Num certo sentido, a ideologia constituía o jogo da representação, visto pela positividade que tenta desfazer-se dele.

Importa observar que, nessa denúncia da ideologia em geral, há mais que uma simples transposição daquilo que se percebe no nível da vontade do conhecimento científico do universo. A visão pré-científica da natureza sensível, embora habitada por sentimentos, representações ou idéias preconcebidas, só é portadora de distorções dos interesses humanos bem precisos, mais ou menos coletivos e conscientes: são tais interesses que são chamados de ideologia. Mas quando há uma intervenção, na construção

mesma da representação dos fatos e situações, de interesses humanos estranhos à busca de um pensamento verdadeiro; e quando tal intervenção se mascara com a afetação do desinteresse, pois estaria preocupada unicamente com a busca da verdade objetiva, as idéias se transformam em ideologias. São representativas do pensamento de grupos sociais relativamente bem definidos, mais difíceis de serem superadas que as simples representações da física pré-científica.

8. O problema consiste em saber em que medida podemos salvaguardar a *especificidade* própria das Ciências do Homem. Para Marx, a história da natureza e a história da humanidade são indissociáveis: uma só é inteligível relativamente à outra. A compreensão ativa do mundo natural e do mundo social constituem duas tarefas intelectual e dialeticamente unidas. Toda história deve partir das bases naturais onde vivem os indivíduos e das modificações que eles introduzem nelas. É neste sentido que Marx declara que "só conhecemos uma ciência, a ciência da história. A história pode ser considerada sob dois aspectos, pode ser dividida em história da natureza e em história da humanidade. Todavia, esses dois aspectos não devem ser separados. Enquanto os homens vivem, a história da natureza e a história dos homens se condicionam reciprocamente" (*L'Idéologie allemande*, Éd. Sociales, 1968, p. 55). O que distingue essas duas histórias é o fato de o homem produzir seus próprios meios de existência, como resultado de sua ação sobre a natureza. Esta ação modifica o mundo natural e o mundo social. O conhecimento nasce do conflito entre o homem e a natureza e como resultado da ação humana para transformá-la. Daí Marx dizer que as ciências da natureza constituem a forma de conhecimento que se desenvolveu no contexto histórico do capitalismo (*Le Capital*, Flammarion, 1969, p. 139). É pela *praxis* que conhecemos e mudamos o mundo. Esta teoria do conhecimento não separa teoria e prática, saber e fazer, Ciência e tecnologia, ciências naturais e ciências sociais.

Marx afirma a *unidade* do método histórico. Em seu entender, a história da humanidade e a da natureza tendem a se converter em história humana: "as ciências da natureza compreenderão, mais tarde, a Ciência do Homem; e a Ciência do Homem englobará as ciências da natureza: haverá uma *única* Ciência" (*Manuscrits*, Éd. Sociales, 1962, p. 96). No entanto, diz Marx, sob o sistema capitalista, a Ciência, apesar de ter funcionado como uma força "civilizatória", converteu-se em mera força produtiva, criando uma contradição entre trabalho e capital: a natureza se torna desnaturada, a humanidade desumanizada, a Ciência participando dos dois processos (*Manuscrits, op. cit.*, p. 95). Neste sentido, ela produz um trabalho alienado (*Le Capital*, II, *op. cit.*).

Em nossos dias, seria interessante observar, com Ph. Roqueplo (Penser la technique, Seuil, 1983, p. 140), que o dinamismo que funda o movimento da tecnociência faz-nos desembocar numa "espécie de nebulosa", onde tudo

— natureza, sociedade, Ciências Humanas e naturais — parece misturar-se indissociavelmente. As práticas tecnocientíficas não se situam entre o domínio natural e o domínio social, mas no seio dessa "nebulosa sócio-técnico-natural, entre a intenção de dominação e o conjunto das determinações objetivas que fornecem a essa intenção de dominação as condições de sua realização". Nesse "confronto", o que se manifesta não é, de um lado, uma realidade social, e do outro, uma realidade extra-social, mas a "formalidade social" enquanto tal, vale dizer, enquanto princípio de ação fazendo-se reconhecer, tanto pelo "natural" quanto pelo sócio-econômico-cultural.

9. O positivismo está fundamentado em três premissas básicas:

a. A sociedade é regida por *leis naturais*, vale dizer, por leis invariáveis e independentes da vontade humana; na sociedade, como na natureza, reina a harmonia.

b. A sociedade pode ser assimilada pela natureza (*naturalismo*) e ser estudada pelos métodos das ciências naturais.

c. As Ciências Humanas (*ou da sociedade*) devem se limitar, como as ciências naturais, à observação e à explicação causal dos fenômenos. E isto, de forma objetiva, neutra, isenta de valores e de ideologias.

Michael Löwy assinala (*As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, Ed. Busca Viva, São Paulo, 1988, p. 18) que o positivismo surgiu, no princípio do século XIX, como uma utopia crítico-revolucionária da burguesia absolutista. Em seguida, tornou-se uma ideologia reacionária identificada com a ordem estabelecida.

Ao defender a neutralidade valorativa das ciências, passou a ignorar os condicionamentos histórico-culturais do conhecimento científico e a conceber as Ciências Humanas livres de vínculos sociais.

Posição oposta é defendida pela corrente *historicista* (*Op.cit.*, p. 63):

d. Todos os fenômenos humanos e sociais são históricos e só podem ser compreendidos mediante sua historicidade.

e. Há uma diferença fundamental entre os fatos naturais e os fatos históricos, conseqüentemente, entre as ciências naturais e as Ciências Humanas.

f. Não somente o objeto da pesquisa, mas também o sujeito, o pesquisador, sua perspectiva, seu método, seu ponto de vista, encontram-se imersos no fluxo da história. Conservador em sua origem, o historicismo encaminhou-se para o relativismo e, em seguida, deu origem à sociologia do conhecimento de Manheim.

Para uma análise de uma "sociologia crítica do conhecimento", a partir dos principais modelos de objetividade propostos às Ciências Humanas e sociais, ver o livro de Michael Löwy (Id. Ibid.). Discute, notadamente, as

seguintes questões: Quais as condições de possibilidade da objetividade nas ciências sociais? Qual a operacionalidade, nas Ciências Humanas e sociais, do modelo de objetividade proposto pelas ciências naturais? Seria possível uma Ciência Humana isenta de juízos de valor e de pressupostos políticos, sociais e ideológicos? As Ciências Humanas não seriam "engajadas", vale dizer, comprometidas com os pontos de vista das classes sociais? Três grandes correntes a essas questões: o positivismo, o historicismo e o marxismo.

Diversas tentativas de superar os conflitos de escola opondo teóricos das Ciências Humanas foram propostas. As principais foram a de Husserl e a de Hayek, ambas procurando ultrapassar as visões unilaterais do naturalismo e do historicismo. Tanto o naturalismo quanto o historicismo permanecem tendências vivas na epistemologia contemporânea. A obra de Pierre Bourdien, *Le métier de sociologie* (Mouton, 1968), é ilustrativa: "Se tivemos que recorrer a textos consagrados às ciências da natureza, para preencher as lacunas da reflexão propriamente epistemológica dedicada à sociologia, foi com o objetivo de aplicar, *mutatis mutandis*, as análises clássicas da filosofia das ciências a esta ciência como as outras, que é ou que pretende ser a sociologia" (p. 116). Nesta frase, aparecem os temas fundamentais do naturalismo: a) as lacunas das ciências sociais são medidas por referência às ciências da natureza (modelo de toda cientificidade); b) fala-se de uma sociologia ideal, tal como gostaríamos que ela fosse; c) há uma tentativa de impor-lhe normas que lhe são exteriores.

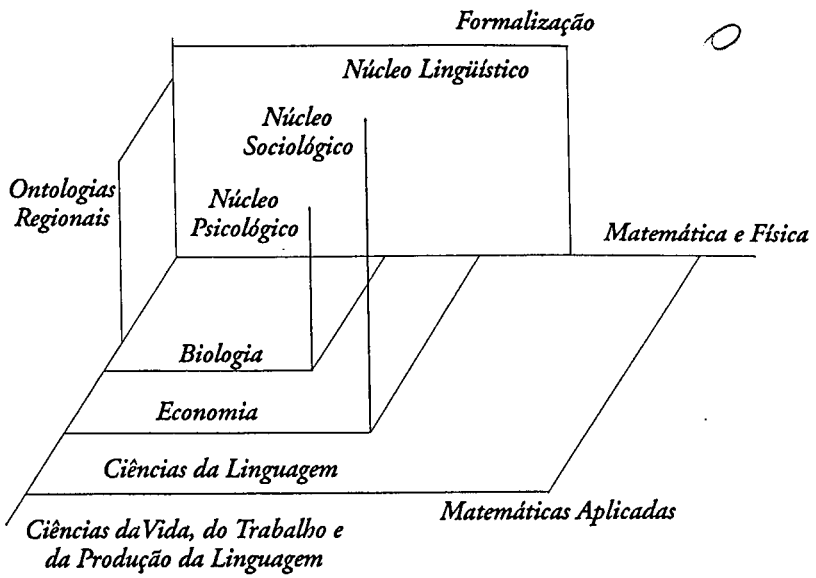
A teoria fenomenológica das Ciências Humanas, proposta por E. Husserl (1859-1938), não inaugura algo de novo relativamente às contribuições de Dilthey, de Simmel, de Windelband e de Rickert. Apenas traduz suas idéias numa linguagem fenomenológica e estabelece como fundamento em relação aos valores, não a psicologia, mas a fenomenologia. Quanto a F. Von Hayek, este mostra que o naturalismo e o historicismo constituem duas versões do cientificismo. Este nasceu com o prodigioso desenvolvimento das ciências naturais. Estas passaram a exercer um verdadeiro fascínio sobre os especialistas das disciplinas humanas, impondo-lhes uma verdadeira tirania metodológica. A imitação dos procedimentos das ciências naturais, em detrimento do verdadeiro espírito científico, tornou-se um obstáculo ao desenvolvimento das Ciências Humanas. Estas passaram a adotar os métodos e procedimentos dos físicos e dos biólogos, como se o critério de cientificidade residisse exclusivamente nas ciências naturais. A conseqüência foi uma espécie de imperialismo das ciências da natureza, um totalitarismo que desnatura a Ciência num sistema de preconceitos. Em sua obra fundamental, *Scientism and the Study of Society* (Glencoe, Free Press, 1952), Hayek faz uma cerrada crítica do naturalismo e do historicismo e convoca os especialistas das Ciências Humanas a se libertarem dessa camisa de força imposta pela ideologia cientificista. Como? Eis o problema. A constituição de cada uma delas depende da solidez e da validade de seus resultados, não

das especulações apriorísticas dos epistemólogos. O progresso de cada uma deve ser feito em conformidade com normas que lhe são próprias.

10. O projeto de Michel Foucault, em *Les mots et les choses* (*Op. cit.*), consiste em nos propor uma história da constituição discursiva da categoria de *homem*. Em outras palavras, ele procura resgatar, no nascimento do capitalismo, no nascimento dos Direitos do Homem e no processo de autonomização da Razão como "faculdade" (no sentido kantiano) típica do homem, os fundamentos históricos, econômicos e teóricos sobre os quais se constituíram os primeiros *discursos*, dando-se o Homem como objeto e a Ciência como forma. Segundo ele, a arqueologia nos mostra que "o homem é uma invenção recente". Seu aparecimento, como categoria, coincide com a superação da era da *representação*, no início do século XIX, pela era da *positividade*. O homem surge quando é posta em questão a divisão entre uma representação de seu ser que o assemelha a Deus e uma representação que o ancora na animalidade. Trata-se da divisão entre o pintor presente na tela (embora não seja o autor de sua obra) e um rei que é o centro originário de todo sentido, mas que só está presente no quadro sob a forma de um reflexo: "O homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber, e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, ele surge aí; neste lugar do rei, que lhe destinavam previamente "As meninas" (quadro de Velasquez), mas de onde, duramente muito tempo, sua presença foi excluída" (*Op. cit.*, p. 323). *Portanto, o homem aparece, não somente como objeto* de ciência, mas como *sujeito*. Historicamente, foi a partir de sua posição de sujeito que o homem produziu sua posição de objeto. E é o surgimento dessa categoria de um *sujeito-objeto* que torna possível a existência das Ciências do Homem.

O que Foucault pensa das Ciências Humanas, uma vez que a arqueologia nos mostra que o homem constitui uma invenção recente e encontra-se em vias de desaparecimento ou de morte? Reconhece que "a antropologia teve um papel constituinte no pensamento moderno", que ela se tornou necessária "a partir do momento em que a representação perdeu o poder de determinar, por si só, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era necessário que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do *Cogito*" (*Op. cit.*, p.351). Assim, foi o fracasso do *Cogito* que tornou possível o aparecimento de uma ciência empírica do homem. Na tópica geral dos saberes, as Ciências Humanas ocupam um lugar ambíguo. Com efeito, três planos definem o espaço dos saberes: a) o plano das matemáticas e da física; b) o plano dos conhecimentos empíricos sobre a vida, a linguagem e o trabalho; c) o plano do discurso do mesmo: o da filosofia. Nenhum desses três planos inclui conhecimentos ou discursos fixando-se o homem como objeto. As Ciências Humanas não ocupam, neles, nenhum lugar. Elas formam uma espécie de nebulosa que, presente entre esses três planos, está em contato com os três, buscando fundar-se neles: elas tomam de empréstimo, das ciências da vida, da linguagem e do

natemáticas, seu *método;* da filosofia, seu iedro dos saberes":



11. Se não podemos negar a importância da Revolução Francesa, pois introduziu na história da humanidade a idéia segundo a qual as estruturas econômicas e sociais não são eternas, tampouco devemos subestimar a influência decisiva do darwinismo na introdução, na história, da idéia de recorrência. Cada um a seu modo, esses dois acontecimentos contribuíram para que pudéssemos pensar cientificamente a história, ao mesmo tempo, como descontinuidade e como recorrência. Todas as Ciências Humanas (da lingüística à história dos modos de produção, da psicanálise à antropologia) passam por uma espécie de revolução teórica no momento mesmo de sua fundação. Esta revolução versa sobre as condições de tomada de consciência e de análise da história (ou de uma história): a história dos modos de produção (Marx), a história da língua (Saussure), a história do sujeito (Freud), etc. O que todas essas histórias têm em comum pode ser sintetizado nas seguintes características:

a. A recusa de uma concepção genética;

b. A *démarche* recorrente;

c. A análise das descontinuidades;

d. A promoção de uma nova concepção da interpretação dos acontecimentos. Portanto, os dois acontecimentos supramencionados (Revolução Francesa e biologia darwiniana) parecem ter constituído a condição de possibilidade histórica, ideológica e científica de produção das Ciências Humanas no final do século XIX.

Em sua tentativa de traçar uma genealogia dos modelos científicos que engendraram a idéia de "Ciência do Homem", "esse corpo de conhecimento que toma por objeto o homem naquilo que ele tem de empírico" (*Op. cit.*, p. 335), Foucault emite um julgamento incisivo sobre as Ciências Humanas: "Elas não são absolutamente ciências. A configuração que define sua positividade e as enraíza na *episteme* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora do estado de serem ciências. E se nos perguntarmos por que, então, elas tomaram esse título, bastaria lembrarmos que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de exigirem e acolherem a transferência de modelos tomados de empréstimo às ciências"(p. 378). Vai ainda mais longe. Ao falar da etnologia, da psicanálise e da ciência em geral da linguagem, declara que se trata de disciplinas que, relativamente às Ciências Humanas e a seu projeto em geral, afirmam-se mais como *contraciências*, pois têm por vocação dissolver ou desfazer o homem.

12. Em seu recente livro, intitulado *Pour une critique de la raison anthoropologique: éléments d'épistémologie des sciences humaines* (Paris, Éditions L'Harmattan, 1990), Bruno Péquignot elabora os princípios de uma "epistemologia histórica" (à maneira de Bachelard) das chamadas Ciências do Homem. Recusando, ao mesmo tempo, toda teoria pretendendo impor, do exterior dessas ciências, critérios de verdade (fundamentos de cientificidade, uma direção, um sentido ou uma finalidade para sua história), e toda forma de imperialismo erigindo uma ciência como modelo (seja a física ou a biologia), defende a idéia segundo a qual as Ciências Humanas precisam inventar uma racionalidade própria. Para nós, declara, o "homem" não é um ser biológico. Claro que há um substrato biológico indispensável à realização de nossos atos e de nossos pensamentos. Contudo, o que nos ensina a biologia, sobre o homem, não nos permite ter um acesso ao saber positivo sobre ele, como ser de cultura. Este postulado constitui uma condição *sine qua non* de um discurso autônomo no domínio das Ciências Humanas. O *homem* é um ser constituído historicamente num discurso filosófico. Ele possui três características fundamentais: *por natureza*, ele é dotado de *liberdade*, de *individualidade* e de *racionalidade*. Não se trata de características adquiridas, mas a serem conquistadas. Toda a pretensão da obra de Péquignot, que pretende abrir os caminhos para a instauração de uma nova antropologia, inspira-se na proposta de Bachelard: "Uma revolução psíquica acaba de se produzir neste século; a razão humana acaba de ser desancorada e o conhecimento deixou as margens do real imediato. Não há um anacronismo em se cultivar o gosto do porto seguro, da certeza do sistema?"

Capítulo 2

Modelos Explicativos

A possibilidade mesma de um conhecimento objetivo ou científico da realidade humana surgiu antes da instauração da revolução científica do século XVII. Até então, a totalidade do universo do discurso "científico" é regido pelo esquema astrobiológico. Segundo essa representação global, o domínio terrestre é considerado como inferior aos astros-deuses, estando submetido às influências de determinações transcendentes. São as determinações astrais que regem a totalidade dos fenômenos e dos acontecimentos terrestres e humanos. O microcosmo terrestre não somente reflete, mas imita o macrocosmo dos astros divinizados. É a "ciência" dos horóscopos que decifra, nos céus, os segredos da Terra e dos homens. Tanto na ordem da biologia e da medicina quanto na ordem do devir histórico, a astrologia e a alquimia se apresentam e se impõem como as "ciências" — chave de toda inteligibilidade. E esse pressuposto astrológico é tão poderoso e socialmente reconhecido que a própria cultura cristã se vê obrigada a respeitá-lo. Porque lhe parece ser o único modelo disponível de racionalidade rigorosa. O pensamento escolástico praticamente o absorve, limitando-se em superpor à cosmologia pagã os imperativos da revelação judaico-cristã. É o Deus criador e onipotente quem preside à ordenação universal. Os mestres cristãos, notadamente Alberto Magno e Tomás de Aquino, são os executores testamentários da filosofia e da ciência pagãs de Aristóteles. Por isso, antes de Galileu, a ordem da vida, as motivações, os comportamentos e o devir da história são percebidos e compreendidos como os subprodutos de uma escatologia.

Embora tenha nascido em 1564, Galileu é um homem de mentalidade moderna. Com sua luneta, explora cientificamente os céus, desde há milênios, domínio reservado aos astrólogos. Observando os satélites girando em torno de Júpiter, compreende que o mesmo ocorre com a Lua, com a Terra e com o Sol. Trata-se de uma revolução. Doravante, ficam banidas, do campo da investigação científica, as simpatias e antipatias, as afinidades e as analogias sobre as quais se fundava a operação dos mágicos. A pesquisa se submete inteiramente à disciplina da Razão. Ficam proscritas, do domínio científico, a imaginação e a sensibilidade. O universo se apresenta sob a forma de um contínuo físico de extensão indefinida, no seio do qual os fenômenos físicos se condicionam uns aos outros, em virtude de necessidades puramente

materiais e logicamente demonstráveis. Impõe-se, assim, um novo tipo de ciência. O saber tradicional, conservado nos livros que faziam autoridade, cercado de uma aura de segredo e de sagrado, dá lugar à exigência de um conhecimento exato, verificável, universal. O mundo do "mais ou menos" é substituído pelo universo da precisão. A verdade não deve mais ser contemplada, mas constituída pela força da demonstração. Porque conhecer passa a ser medir, experimentar e provar.

Assim, inaugurando um novo regime da verdade, a revolução galileana destrói, ao mesmo tempo, o antigo sistema de valores, sem contrapor-lhe um outro. A verdade do universo torna-se completamente indiferente à realidade do homem. E esta dissociação da verdade e da realidade acarreta um desdobramento do ser humano: este converte-se num cidadão em espírito de um universo inteligível, mas indiferente, regido apenas por normas rigorosas e impassíveis, embora seja convidado a viver num mundo aproximativo, onde os imperativos da Ciência perdem o sentido, vale dizer, seu sentido para o homem. Por sua vez, Deus deixa de intervir no universo do discurso científico, doravante tendo sua autonomia de gestão. Com a retirada de Deus, desaparece também o papel primordial da teologia, que assegurava a unidade do saber tradicional, cujos ramos se ordenavam segundo a perspectiva do grande desígnio da Criação.

É nesse contexto que as Ciências Humanas irão surgir como uma tentativa de reapropriação do homem por ele mesmo. Desde seu início, elas colocam um problema particular: interessam-se pelos sistemas de comportamento e de ações dos indivíduos e das coletividades, nos quais a *significação* (das situações, das condutas, etc.) desempenha um papel muito importante. Como veremos, duas tendências se defrontam:

a. Há os que pretendem colocar entre parênteses essas significações e tomar por modelo inspirador o modelo das ciências da natureza;

b. Há os que pretendem elaborar um tipo de análise sem descartar as significações. Não se trata de registrar o vivido dos atores, mas de encontrar o sentido imanente das ações humanas, das instituições, das obras e dos processos sociais.

O que chamamos de *modelos explicativos* são essas *bases* sólidas sobre as quais as Ciências Humanas nasceram e se desenvolveram, e nas quais se apoiaram, em seu processo lento e tempestuoso de libertação da tutela filosófica (herdeira da tutela teológica). Constituem os *modelos de cientificidade* que, não somente inspiraram seu nascimento, mas deram-lhes garantias de objetividade em seu processo de construção histórica e de autodeterminação epistemológica. E o que pretendemos mostrar é que as Ciências Humanas sempre se inspiraram e se deixaram pautar pelos modelos de cientificidade das ciências naturais cujos cânones metodológicos propõem-se a chegar a uma *exp*[illegible] etiva do conhecimento, sem levar em conta os métodos [illegible] tivo ou compreensivo. Três são os principais *ei*[illegible]:

modelo

1. [illegible]cia rigorosa

[illegible]so das Ciências Humanas procede diretam[illegible]les do *modelo mecanicista* [1] da física-mate[illegible]uerna galileana ao domínio das realidades humanas [illegible] foi bastante aperfeiçoado pela filosofia mecanicista newtonian[illegible]ata-se de uma filosofia não mais preocupada com os Princípios ou com as Essências, pois sua tarefa é a de descobrir as diversas engrenagens dos mecanismos materiais, mas que se revela o coroamento da prática mecânica. Para Newton, a geometria se funda na prática mecânica, e não é outra coisa senão a parte da mecânica universal propondo-se a demonstrar a arte de medir. E a ambição da filosofia mecanicista é a de explicar os fenômenos, reduzindo-os a um jogo de partículas em movimento.

O modelo mecanicista continua sendo, ainda hoje, o protótipo de toda cientificidade. As disciplinas que ousarem não fazer uso dos modelos das ciências naturais, ficam condenadas a jamais ingressar no santuário sagrado do saber objetivo, conseqüentemente, a se tornarem verdadeiras ciências. Trata-se de um modelo que, desde o início, reivindica o domínio humano em sua totalidade, e chega a impor-lhe seus esquemas teóricos fundamentais: a idéia de *lei rigorosa* e a de *escrita matemática* [2]. Desde o século XVII, o mecanicismo inspira o protótipo epistemológico do animal-máquina. As correntes "mágicas" e "herméticas" são consideradas como anticientíficas. Mas a filosofia mecanicista não fornece critérios para se definir o que era "cientificamente" possível ou impossível. Fornece o modelo ideal de ciência rigorosa que se mantém até nossos dias. Desde o início, as disciplinas humanas vêm sonhando com o ideal de uma inteligibilidade cifrada segundo o modelo exemplar das ciências naturais, as únicas em condições de dar segurança epistemológica a essas disciplinas que, uma vez separando-se da filosofia, não estavam habituadas a viver sem tutela ou, pelo menos, sem nenhuma garantia metodológica.

E foi assim que o mundo da realidade humana foi progressivamente sendo substituído por um universo do discurso formalizado. Porque só eram admitidos como *científicos* os resultados intelectuais suscetíveis, não somente de explicar satisfatoriamente os fenômenos até então ininteligíveis, mas também os fenômenos que resistiam às tentativas de falsificação (no sentido popperiano) empreendidas rigorosa e sistematicamente em relação a eles (verificação no sentido de não-falsificação). Tratava-se de promover uma inteligência redutora, preocupada em revelar relações constantes, em estabelecer escalonagens precisas e articulações operatórias. Sabemos que o primeiro emblema do mecanicismo foi o relógio. A metáfora da máquina era fundamental: fornecia o "modelo" inteligível por excelência para se explicar os movimentos celestes e terrestres. O mundo era comparado e deveria funcionar como o relógio, cujo funcionamento automático, aplicado à medida precisa da realidade inapreensível do tempo, autorizava todas as previsões.

Portanto, desde seu nascimento, as Ciências Humanas se precipitaram em adotar a perspectiva *axiomática* como a suprema garantia de sua cientificidade. A passagem do reino da opinião (*doxa*) ao domínio do conhecimento científico (*episteme*) exigia a adoção de uma inteligibilidade propriamente racional. E a formalização matemática estabelece o limite dessa ambição[3]. Assim, as Ciências Humanas nascentes passaram a adotar as mesmas exigências de rigor e de precisão, de busca das estruturas e das normas, quanto as utilizadas pelas ciências naturais. Para tanto, apressaram-se em adotar, em suas investigações sobre os "fenômenos humanos", os métodos quantitativos e a linguagem cifrada de suas irmãs mais velhas, as ciências naturais. A análise estatística passa a ser um dos meios ou instrumentos privilegiados de ação dos cientistas humanos e sociais. A explicação para esse fato é simples: a Ciência se converte numa língua bem feita; por isso, submete todo o seu domínio à ordem matemática, a língua mais bem feita existente. A perfeição do saber parece ser atingida desde que se reduza os fenômenos a um esquema de tipo algébrico. Pouco a pouco, a ordem dos comportamentos e das idéias humanas vai se submetendo à inteligência matemática. Esta passa a constituir uma imensa rede que esboça a ossatura de um universo do discurso totalitário. Cria-se uma espécie de fantasma algébrico. E as Ciências Humanas, desde seu nascimento, ficam privadas de seu sujeito e de seu objeto. Culturalmente, as matemáticas passam a ser consideradas como o símbolo mesmo da cientificidade, como uma espécie de "rainha das ciências".

O modelo por excelência de cientificidade, para as Ciências Humanas, foi fornecido, bem entendido, pela física, mas por uma física matemática, o

que compromete, até certo ponto, o chamado "espírito experimental". A partir desse modelo, pretendeu-se elaborar uma concepção do conhecimento suscetível de ser proposta como uma espécie de ideal absoluto. A inteligibilidade própria ao modelo físico de explicação identifica-se com a inteligibilidade das manipulações formais. O sentido das operações formais é compreendido quando se compreende as *regras* que as definem. Tais regras, para se tornarem compreendidas, exigem que se saiba utilizá-las corretamente. Assim, o problema metodológico central das Ciências Humanas, desde a época de sua constituição, até nossos dias, consiste em saber se elas podem ser construídas sobre o modelo das ciências naturais ou se devem elaborar seus próprios modelos explicativos. Em outras palavras, consiste em saber se podemos ou não invocar, a seu respeito, o mesmo tipo de inteligibilidade operária da física.

2. O eixo ou modelo da biologia

O mecanicismo impôs ao domínio humano o mesmo código de procedimentos que já demonstrara sua eficácia no campo da física-matemática. Fascinado pelo modelo galileano e newtoniano de uma inteligibilidade extensiva, o mecanicismo não viu por que não procurar impor ao espaço do *dentro* (interior), o mesmo tipo de ordem já reinante no espaço do *fora* (exterior). Assim, a ordem humana da consciência, com suas intenções, significações e motivações, fica despojada de sua especificidade própria: é dissolvida numa espécie de positivismo fenomenista. Hume já dizia que o *Eu* é apenas uma idéia falsa. Assim, as Ciências Humanas, ao pretenderem adotar o rigor dos modelos físicos e matemáticos, correm o sério risco de converter-se em ciências sem o homem.

Todavia, em contraposição a essa espécie de alienação físico-matemática, surge uma nova forma de pensamento, cujo ponto de partida consiste, justamente, na afirmação da *irredutibilidade da vida* enquanto pressuposto humano primordial. O cerne da nova problemática é o tema da *evolução*. Esta vem instaurar uma filosofia da natureza pondo em ação o dinamismo da vida, imanente à matéria. O gênio de Darwin fornece um esquema de interpretação aplicável, tanto à história natural e à psicologia quanto à moral e à religião. Os conceitos-chave de "natureza", "organismo" e "evolução" passam a ser aplicados a todos os aspectos da realidade humana. Com seus êxitos inegáveis, o evolucionismo tenta impor suas evidências a torto e a direito. Os povos nascem e morrem como os indivíduos. Lutam pela vida. As línguas evoluem. Também evoluem as sociedades, as instituições, as morais e as religiões. Ao opor-se ao mecanicismo, o organicismo impõe ao domínio humano

a idéia de uma *regulação interna*, ou seja, de uma finalidade irredutível aos determinismos de superfície. A redução axiomática, em sua abstração, perde o contato com a realidade humana. Não serve para se compreender o homem, pois nega, *a priori*, aquilo que constitui sua especificidade. A existência não pode ser analisada como o funcionamento de um código algébrico ou de um automatismo mecânico, à maneira do homem-máquina de Descartes.

O que propõe o modelo biológico de inteligibilidade é que a realidade humana seja situada num nível de emergência onde os fenômenos vitais possam adquirir o primado sobre os determinismos lógicos, físicos ou químicos. Todos os fatos humanos possuem em comum certa especificidade vital. A vida, seja animal, seja humana, não é independente das condições físico-químicas de seu aparecimento. Mas ela exerce um direito de retomada de seus condicionamentos. Porque realiza uma "finalidade" ou "teleologia" imanente que se sobrepõe aos mecanismos da natureza inerte. A finalidade não exclui tais mecanismos, mas os utiliza assegurando sua convergência para novos conjuntos.

Todo fato humano possui um pano de fundo biológico. E toda história converte-se em história natural. A consciência e seus derivados culturais, o conhecimento e as atividades criadoras possuem múltiplas significações primeiras e implícitas, correspondendo ao exercício das funções vitais. Neste sentido, tanto as espécies quanto os indivíduos obedecem a um primeiro programa (genético) no qual se precisam as necessidades elementares e os instintos constitutivos da vida humana. E todas as aspirações ulteriores, bem como todos os valores que se proporão os homens, os grupos e as sociedades, enraízam-se nesse conjunto de exigências primitivas.

Segundo o modelo biológico, as idéias de vida, de morte, de crescimento, de deteriorização, de infância, de juventude, de maturidade, de senescência, de amor, de agressividade, de saúde, de alegria, de tristeza, de doença, de normal, etc., pertencem a esse vocabulário dos danos imediatos da consciência vital. E todas as Ciências Humanas empregam, de uma forma ou de outra, essas significações da espontaneidade biológica. Assim, os psicólogos mostram a importância decisiva dos recalques, sublimações e compensações que permitem os mais inesperados depósitos de crédito no orçamento vital. Donde a insuficiência da inteligência abstrata do matemático ou do físico. Para se explicar a ordem do humano, torna-se indispensável certo sentido da vida, de suas exigências irredutíveis e de suas implicações. Não se pode obedecer apenas aos rigores geométricos. A inteligência só pode aplicar-se à vida reconhecendo sua

originalidade. Fala-se de um conflito entre o conhecimento e a vida. Mas tal conflito não se situa entre o pensamento e o homem, e sim, entre o homem e o mundo, na consciência humana da vida. O pensamento do ser vivo deve tirar dele a idéia do ser vivo.

Todavia, embora necessária, a hermenêutica da vida revela-se insuficiente. Os totalitarismos biológicos, exagerando as exigências vitais, esforçam-se por interpretar a totalidade do domínio humano em função de suas indicações primitivas. A teoria da evolução extrapola as noções de luta pela vida e de seleção natural. Também a psicanálise se apresenta, por vezes, como a explicação última de todos os fenômenos de civilização. O desejo de tudo explicar revela os limites da explicação. Donde a pertinência dessa observação de Canguilhem: "Suspeitamos que, para fazer matemática, basta-nos ser anjos; mas para fazer biologia, mesmo com a ajuda da inteligência, por vezes temos necessidade de nos sentir idiotas" (*La connaissance de la vie*, 1975, p. 13).

3. O modelo histórico-cultural

A antropologia do século XVIII (Iluminismo) dá uma ênfase toda especial aos traços culturais: linguagem, sociedade e instituições[4]. Aos teóricos dessa época, a condição animal parece imutável. A condição humana, ao contrário, deve ser vista segundo uma perspectiva histórica e cultural. A naturalização do homem suscita a afirmação de um devir temporal orientado. A teologia é substituída por uma filosofia da história. A humanidade, enfim, acede à Razão, em virtude de uma lei de progresso. Não constitui uma espécie animal, mas uma idéia histórica, uma vocação para a civilização. A emergência do vetor histórico implica uma mobilização da consciência humana. Os temas da cultura e da civilização celebram a retomada humana da natureza segundo as exigências da idéia de progresso. O conhecimento histórico surge como uma história da cultura, sem nenhuma preocupação com os modelos explicativos das ciências naturais. Cria-se uma espécie de ideologia da nostalgia, em que o passado oferece um refúgio capaz de propor à meditação os ensaios e os erros da experiência humana. O futuro não é libertador. Tudo se passa como se as duas alienações, do arcaico e do futuro, terminassem por se neutralizar. A disciplina histórica se subtrai a esse equilíbrio. O passado deve ser conhecido e amado por ele mesmo[5].

O século XIX foi dominado por duas correntes de pensamento: o naturalismo e o historicismo. Caracterizemos apenas, de modo sucinto, o *historicismo*. Ele se apresenta com uma dupla perspectiva: há o historicismo *filosófico* e o historicismo *epistemológico*. O primeiro faz da história o funda-

mento de uma concepção geral do mundo, julgando que todos os fenômenos sociais e humanos só são inteligíveis sob o ângulo de visão da categoria "história". Este tipo de historicismo se divide em duas tendências:

a. Uma procura sistematizar dogmaticamente todo o devir humano a partir de um princípio *a priori*, como a Providência, o Progresso ou a luta de classes; e pretende mesmo explicar o futuro a partir dessa sistematização;

b. A outra, pelo contrário, tende a tudo relativizar, sob o pretexto de que a história não fornece nenhuma certeza nem verdade: tal ceticismo leva, freqüentemente, ao niilismo filosófico. De qualquer modo, a preocupação básica desse historicismo consiste em conferir um sentido à existência humana. Assim, dissimula uma posição metafísica, na medida em que procura atualizar certos valores ou fins últimos: impõe à explicação ou à interpretação um sistema de referências exterior à própria história.

O historicismo epistemológico, ao contrário, recusa-se a ser uma concepção do mundo. Define-se como uma das condições de possibilidade do real. Contrariamente ao naturalismo, que nega a especificidade das Ciências Humanas, mostra a relatividade dos conhecimentos naturais e humanos. Em contraste com os métodos explicativos das ciências naturais, opta pelos métodos compreensivos, cujo objetivo consiste em revelar ou evidenciar o que realmente se passou. Cada aspecto da realidade humana depende de uma investigação histórica, pois é o passado que explica o presente. Como já dizia Bacon, a verdade é filha do tempo. O objetivo da inteligência histórica consiste em chegar a uma tomada de consciência da realidade humana em seu conjunto. A procura dessa explicação total faz das ciências históricas as Ciências Humanas por excelência. A inteligibilidade matemática e a biológica não explicam completamente a realidade humana. "O homem tem por natureza não possuir natureza", dizia Merleau-Ponty. E Dilthey escreve: "É a cultura que constitui nosso mundo". O ser humano, orgânico em sua estrutura, é cultural em seu desenvolvimento. O limiar da humanidade coincide com o advento da linguagem, que funda uma nova relação do homem consigo mesmo e com o mundo. A linguagem suscita uma consciência da consciência. A história introduz, sobreposta à hereditariedade natural, uma hereditariedade cultural. Esboça, assim, uma nova dimensão da consciência humana.

Toda Ciência do Homem se inscreve num contexto histórico-cultural. As instâncias da psicologia, da sociologia e da história reagem sobre a biologia do ser humano. Outras disciplinas científicas permitem uma intervenção racional nas condições da existência humana. A medicina psicossomática penetra nos confins do orgânico e do mental. A antropologia é, ao mesmo tempo, física, somática e cultural. Enfim, todas as Ciências Humanas passam pelo caminho da estilização histórico-cultural. Assim, as pesquisas históricas reivindicam um direito de prioridade, pois se apresentam como dimensões fundamentais ordenando o conjunto dos fatos constitutivos da realidade humana. As Ciências Humanas pressupõem uma teoria dos conjuntos culturais. Todavia, a generalidade da inteligibilidade histórica não deve suscitar ilusões quanto às possibilidades desse tipo de explicação. A história registra o devir que, estando na história, não é história. O ser humano guarda seus caracteres intrínsecos e irredutíveis. Uma filosofia da história pode aparecer como outra forma de totalitarismo epistemológico. Não há uma lei, um conceito-chave capaz de fornecer a essência da realidade na sucessão dos tempos. A dialética de Hegel, revista e corrigida por Marx, pretende impor uma perfeita transparência no domínio humano, capaz de tudo explicar. O gênio de Marx e a lucidez de suas análises nada ganham com tais malabarismos verbais. O devir da história real sempre desmentiu os prognósticos dos dogmáticos, que pretenderam ter decifrado seu segredo. O cientista segue a história, não se antecipa a ela, pois nada tem de um profeta.

Segundo Gusdorf ("Sciences humaines", *Encyclopaedia Universalis*), em quem nos inspiramos nesse particular, cada um desses três eixos epistemológicos ou modelos explicativos sobre os quais se realiza o enfoque do domínio humano pode reivindicar uma incontestável validade. A enorme confusão metodológica das Ciências Humanas deve-se ao fato de seguirem, ao mesmo tempo, em seu desenvolvimento, uma tríplice perspectiva metodológica:

a. Em primeiro lugar, ficam fascinadas pelos modelos das ciências rigorosas e naturais, donde a tendência a se apresentarem como uma álgebra, traduzindo seus resultados numa linguagem formalizada ou formalista (é o caso de Lévi-Strauss em antropologia);

b. Em seguida, muitas delas tomam de empréstimo os modelos biológicos de interpretação e de explicação de seus respectivos domínios de investigação (o modelo biológico informa as perspectivas epistemológicas de várias disciplinas, desde a psicanálise de Freud até a psicologia comportamental ou behaviorista);

c. Enfim, outras disciplinas parecem reduzir suas perspectivas epistemológicas sobre seus respectivos domínios de estudo a uma simples análise de ordem histórica (a economia política de Marx é um exemplo).

Cada uma dessas epistemologias tem sua validade. O que não se admite é que uma reivindique a exclusividade, deixando na sombra tudo o que não entra em seu esquema próprio. A restrição mental, por vezes inconsciente, leva a uma discussão sem saída ou a um totalitarismo epistemológico. Ora, uma teoria das Ciências Humanas não tem o direito de escolher uma dessas perspectivas metodológicas em detrimento das outras. Cada epistemologia fornece uma decifração do real e uma linguagem que não é exclusiva das demais. O erro começa quando consideramos inválidos os procedimentos aos quais não recorremos. Os pretensos "positivismos", quer empiristas, quer formalistas, bem como os pretensos "antipositivismos" em matéria de Ciências Humanas, camuflam verdadeiros fanatismos intelectuais, e conduzem ao inquisitorialismo epistemológico. É impossível enquadrar as Ciências Humanas dentro de uma metodologia unitária. Cada uma realiza, segundo sua visão epistemológica própria, uma abordagem da realidade humana que deve ser compatível com os demais enfoques. Nenhuma delas pode vangloriar-se de possuir o monopólio da verdade. Ao que tudo indica, o fim buscado, foco de convergência das pesquisas, situa-se além do horizonte do conhecimento objetivo. Portanto, uma síntese das Ciências Humanas não nos dá a plena posse intelectual da realidade do homem. Aliás, ela nem mesmo é possível!

Como podemos notar, a impossibilidade mesma de uma Ciência do Homem unitária e definitiva, salvaguarda a autonomia das diversas Ciências Humanas. Tanto seu passado como seu presente atestam a existência de uma pluralidade de *esquemas de inteligibilidade*, cada um podendo descobrir e provar sua validade e sua fecundidade; cada um tendo o direito de construir sua objetividade sobre o fenômeno humano. A "objetividade" não pode ser entendida como a descoberta *da racionalidade* do mundo humano. Nem mesmo podemos falar *da racionalidade* total do mundo físico, onde inúmeros fenômenos permanecem inexplicados. Ao invés de falarem *da racionalidade* do mundo físico, os físicos preferem reconhecer que eles constroem teorias capazes de cada vez mais integrar os fenômenos físicos *numa* racionalidade. Com maior razão, há múltiplas racionalidades nas diversas disciplinas que tomam o homem como objeto: há racionalidades diferentes em atividades distintas e há racionalidades diferentes para pontos de vista distintos. Trata-se, em ambos esses casos, de modos de abordagem, de pontos de vista; numa palavra, de métodos diferentes. Não temos o direito de afirmar que determinado ponto de vista é melhor ou menos válido que os outros. Todos são lícitos, na medida em que conduzem a um conhecimento de seu objeto.

No curso da história, não foram poucos os teóricos que, recusando-se a admitir a existência e a coexistência dos diversos modelos de inteligibilidade, procuraram impor, com certo autoritarismo ou despotismo epistemológico, a preponderância e a hegemonia de seus próprios modelos. Cada modelo, ao invés de procurar ser verdadeiro juntamente com os outros, pretendeu ser o único verdadeiro, devendo, por conseguinte, impor-se aos outros, ou simplesmente excluí-los. Ora, sabemos que esse exclusivismo reducionista sempre esteve ligado a certo triunfalismo epistemológico. Porque toda vez que uma forma teórica qualquer, confiante em seu poder explicativo e em sua eficácia prática, procurou impor-se soberanamente às demais, jamais conseguiu evitar o imperialismo de pretender reger o espaço mental em seu conjunto. E é aqui que a certeza se degrada em ilusão. E que a Ciência se converte em retórica.

Ilustremos isso com um exemplo histórico. O modelo aristotélico, que surgiu na ordem da biologia, ao impor-se autoritariamente, degenerou-se em totalitarismo escolástico. Este mesmo fenômeno se repetiu com o famoso modelo mecanicista, com o modelo da atração universal newtoniana e com o modelo evolucionista darwiniano. As mesmas extrapolações abusivas foram reproduzidas pelo modelo dialético hegeliano-marxista. Nos dias de hoje, o mesmo imperialismo se manifesta na biologia.

Esta tendência pode ser explicada de dois modos: a) de um lado, a especialização acelerada das Ciências Humanas, em decorrência mesma dos progressos do saber, tende a fazer delas uma *jungle* onde as árvores correm o risco de esconder a floresta; ao cantonar-se num domínio cada vez mais estreito, o cientista corre o risco de perder de vista o domínio originário da unidade humana; b) do outro, o cientista, em sua busca da unidade das Ciências Humanas, corre o risco de se esquecer que a verdade é uma categoria analógica, não podendo realizar-se do mesmo modo nos diferentes domínios do saber. Em suma, a necessidade da abertura e do inacabamento das Ciências Humanas se demonstra pela multiplicidade contraditória dessas várias tentativas de sistematização. Assim como não nos banhamos jamais no mesmo rio, da mesma forma a vida humana e social é extremamente rica de acontecimentos, exigindo de nós novas descobertas e novas hipóteses. Não somente para uma explicação do presente, mas do passado em seu conjunto. Uma história "objetivada" é uma história morta.

NOTAS

1. O *mecanicismo* consiste na filosofia que se explicitou no início do século XVII, segundo a qual todos os fenômenos naturais devem ser explicados por referência à *matéria em movimento*. A realidade física é concebida como um conjunto de partículas que se agitam e se entrechocam. O mundo, em seu conjunto, se apresenta como uma espécie de sistema mecânico. A metáfora da *máquina* constitui o símbolo do mecanicismo: o sistema do mundo funciona como o sistema de um relógio. Para se compreendê-lo, torna-se necessário decifrar as engrenagens de seu funcionamento. A *natureza* nada mais é que uma máquina complexa, na qual a matéria e a energia se interagem como seus constituintes últimos. O mecanicismo passou a constituir o programa geral da ciência moderna. Descartes dizia que o organismo vivo não passa de uma máquina especialmente complicada, devendo obedecer mecanicamente às leis da física. A explicação mecanicista implicava em dominar, em explorar e em manipular o mundo. São ilustrativas as palavras de Francis Bacon e de Descartes: o primeiro dizia que o *saber é poder*, e o segundo, que os homens deveriam tornar-se "mestres e possuidores da natureza".

2. Até o século XVII, a noção de "lei" era dominada pela teologia, vale dizer, por uma concepção do mundo convertendo-a no reflexo da vontade divina. Tanto o universo como as sociedades humanas respeitavam rigorosamente a ordem querida por Deus. E as leis dos legisladores nada mais eram que o reflexo da lei divina. Esta concepção teológica da lei é sintetizada por Tomás de Aquino: "A noção de lei inclui a idéia de uma orientação para um fim". Com o início da era moderna, há uma ruptura com essa concepção teológica de lei. Surge a noção de "lei da natureza", resultado, não mais dos preceitos revelados, mas do agenciamento do universo físico. A noção de lei se laiciza. Newton não se interroga mais sobre os fundamentos das leis que regem a ordem da natureza na transcendência de um Deus-verdade. Ele constata a necessidade da contingência. Pouco depois, Montesquieu constata: "As leis são relações necessárias que derivam da natureza das coisas. Neste sentido, todos os seres possuem suas leis". Dessa concepção de "lei natural", regra imperativa inerente à natureza das coisas, derivou o conceito de "lei científica": relação invariável entre dois ou vários fenômenos (necessária, segundo o racionalismo; constante, segundo o empirismo).

É sempre bom lembrar que a Ciência é um modo de conhecimento *crítico:*

a. Ela exerce um controle vigilante sobre sua própria *démarche* e procura estabelecer critérios precisos de validação;

b. elabora métodos permitindo-lhe estender, de modo sistemático, o campo de seu saber.

Sendo assim, a *démarche* científica é, ao mesmo tempo, reflexiva e prospectiva. Todavia, os princípios organizadores da Ciência não lhe são fornecidos por nenhuma instância exterior. Pelo contrário, a elaboração dos critérios de validade e dos métodos de pesquisa são imanentes ao desenvolvimento mesmo do saber científico. Esses princípios são elaborados a partir de um esforço de tematização: trata-se de submeter as idéias inspiradoras e os critérios de construção a um exame clarificador e a testes de validade. Denominamos *pressupostos* exatamente as idéias, os critérios e os princípios utilizados na *démarche* científica. Ora, é justamente o estudo dos *pressupostos* das diversas ciências que se denomina a *busca dos fundamentos*. E esta busca dos fundamentos emprega métodos de caráter científico, como a axiomática e a construção de modelos. Mas depende também de outros pressupostos. Assim, o trabalho fundacional tem um caráter circular.

3. A matemática constituiu um precioso instrumento para a edificação da nova mecânica no século XVII. Aliás, todos os *práticos* dessa época esperavam muito das matemáticas. Não havia uma real separação entre o mundo das matemáticas ditas "puras" e o mundo da pura empiria mecânica. No entanto, todos aguardavam uma conjunção das matemáticas e da mecânica. Não se queria uma matemática abstrata e desinteressada. Nesse momento histórico, tanto os comerciantes quanto os artesãos-engenheiros, sabiam que a aritmética e a geometria podiam constituir-lhes *instrumentos* extremamente úteis. Não foi por acaso que Ramelli opunha a certeza das matemáticas à inconstância dos discursos filosóficos. Os práticos faziam apelo a Arquimedes, não enquanto matemático puro, mas enquanto engenheiro inteligente, capaz de fornecer novas luzes à mecânica. Por sua vez, Galileu fez da matemática uma ciência quase experimental. Sempre se serve das matemáticas, mas com uma preocupação constante em vincular a teoria e a prática, em associar a explicação científica e a verificação empírica. Contrariamente ao que diz A. Koyré, o dinamismo geral do pensamento de Galileu reflete muito mais a ascensão dos engenheiros do que a filosofia de Platão. Os problemas por ele colocados sobre "o espaço geométrico concreto" da nova ciência, sobre a medida e a precisão, sobre a experimentação, não nos mostram que ele tenha elaborado um pensamento científico autônomo das condições socioculturais de sua época. A ciência de Galileu não constitui uma pura "busca da verdade", como acredita Koyré, o resultado de uma "revolução filosófica" (Études d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard).

De um ponto de vista histórico, P. Thuillier resume bem a situação:

> "Para Platão, as matemáticas são um exercício da inteligência pura. A aritmética, por exemplo, diz respeito aos números: "não se deve jamais introduzir nos raciocínios números representando objetos visíveis ou palpáveis". Ela serve aos *militares* (para melhor fazerem a guerra) e aos *filósofos* (para "facilitar à alma a passagem do mundo sensível à verdade e à essência"). Mas a aritmética não deve ser cultivada "em vista da prática, como o fazem os negociantes e os comerciantes". Ao falar "em práticos e em vista da prática", os geômetras têm propósitos "ridículos e mesquinhos" (*La République*, VII, 525-527). Essa concepção encorajava o culto das matemáticas puras (se colocarmos de lado os militares...), em nome de uma metafísica idealista e de uma ideologia nitidamente aristocrática... A partir da época alexandrina, as perspectivas mudam: os grandes geômetras se interessam pelos problemas práticos e produzem resultados úteis para calcular as distâncias, as superfícies e os volumes... "Os matemáticos alexandrinos deixaram a filosofia para se alinharem às artes do engenheiro " (Kline). Arquimedes, cujo rigor (segundo Kline) é nitidamente superior ao que encontramos em Newton, preocupou-se com problemas práticos e escreveu sobre a mecânica, a ótica, a hidrostática e a astronomia" (Les savants ventriloques, Paris, Seuil, 1983, p. 48).

No momento da revolução científica do século XVII, havia uma estreita ligação entre "a Ciência" e "os negócios". Em seu livro *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age* (Colin, 1972, p. 227-228), Yves Renouard mostra como o racionalismo industrial e comercial pode desembocar no racionalismo científico:

> "Todos esses homens de negócios possuem em comum o desejo de saber, de compreender, de ver claro. Certamente, para ficarem bem informados. Todavia, é o metiê que desenvolve neles essa curiosidade de espírito essencial. Sentem constantemente o desejo de conhecer os fatos e os acontecimentos para prever outros e deles tirar proveito. A experiência suscita neles a certeza de que todo fato possui uma causa; que, para prever é preciso antes saber e que, em todas as circunstâncias, é necessário ter dados precisos, exatos e completos. Essa consciência profunda de que uma boa informação permitirá a ação frutuosa por previsões criteriosas, constitui a própria *démarche* lógica do pensamento racional. Os homens de negócios italianos do século XIV agem como se acreditassem que a Razão humana pode tudo compreender, tudo explicar e dirigir sua ação: não exprimem isso claramente, mas seu comportamento mostra o que eles sentem sem formular; possuem uma mentalidade racionalista".

Considerado desse ponto de vista, Galileu foi, ao mesmo tempo, um *engenheiro* enraizado num meio de técnicos e de comerciantes, e um *sábio* conhecedor e transformador da herança intelectual de seu tempo. O contexto sociocultural foi determinante para sua produção científica. Mas isto não quer

absolutamente dizer que sua *ciência* tenha sido *causada* mecanicamente ou tenha se constituído como uma *resposta direta* às necessidades da economia. O objetivo de sua ciência não foi o de produzir "verdades" úteis, saberes essencialmente orientados para a solução de problemas práticos. O conjunto da obra de Galileu não se orientou para a prática tecnológica. O *Diálogo sobre os dois grandes sistemas do mundo* não se destinou a ajudar os industriais de sua época. Ao lado de suas preocupações práticas, Galileu teve preocupações especulativas não-utilitárias. P. Thuillier distingue, em *L'aventure industrielle et ses mythes* (Ed. Complexe, 1983, p. 153), o caráter *socialmente determinado* de um saber e seu caráter *utilitário*. "Uma teoria pode ser desenvolvida sem nenhuma referência (consciente ou inconsciente) à produção, e ser, não obstante, condicionada de modo claro." Portanto, muito embora toda a ciência moderna tenha sido socialmente condicionada, nem por isso devemos aceitar o ponto de vista do economicismo que repousa numa concepção demasiado estreita da "utilidade"; a Ciência devendo responder diretamente às necessidades econômicas.

4. Contrariamente ao que pensou o Romantismo sobre o século XVIII, Ernst Cassirrer vem mostrar, em seu famoso livro *La philosophie des Lumières* (tradução francesa de Fayard, 1966), notadamente no capítulo quinto, "A conquista do mundo histórico" (p. 208-237), que se trata de um século que considerou os problemas da natureza e os problemas da história como formando uma unidade indissociável. Aborda todos esses problemas com o mesmo instrumental intelectual, o mesmo método universal da "Razão", tendo em vista descobrir, tanto para o conhecimento físico quanto para o histórico, o mesmo fundamento "imanente". Em ambos os casos, trata-se de estabelecer natureza e história em seu próprio terreno, de fixá-las em suas articulações centrais. A Ciência não reconhece mais nenhuma realidade sobrenatural ou transistórica. Se o Iluminismo não fundou propriamente a história, colocou o problema filosófico pondo em questão as "condições de possibilidade" da história, como havia colocado a questão das condições de possibilidade da física. Ele tenta estabelecer essas condições de apreender o "sentido" do devir histórico, de fazer-se dele uma idéia clara e distinta, de fixar as relações entre "idéia" e "realidade", entre "lei" e "fato". O lema do Iluminismo, na expressão de Kant, é "*sapere aude*". Trata-se de um século que viu e glorificou na *Razão* e na *Ciência* o "supremo poder do homem" (Op. cit.,p. 37): século dos déspotas *esclarecidos*, da verdade *escancarada*, da *irradiação* da Ciência, da Razão em luta contra as *trevas*, do mundo repensado à *luz* natural, da *materialidade* da história, do horizonte e da penetração históricos, de uma força histórica agindo em todos os sentidos (nesse domínio, o Romantismo vai ultrapassar, em muito, o século XVIII). Kant pôde considerar a física-matemática como um "fato" cuja realidade se impunha sem reserva, embora se pudesse discutir suas condições de possibilidade. No entanto, não se pode dizer a mesma coisa da história no século XVIII: não se podia apoiar na existência *de facto* de uma

ciência comparável, por seu grau de certeza e pela firmeza de suas razões, à física-matemática. Tratava-se, ainda, de "*conquistar* o mundo da história e de fundá-lo, assegurá-lo em curso de conquista" (Op. cit.,p. 209). E todas as forças intelectuais desse século se puseram a preparar o advento da ciência histórica. As matemáticas eram consideradas o protótipo das ciências exatas. A história começa a se tornar o modelo metodológico das Ciências Humanas. O grande feito dessa disciplina ainda "imatura" foi o de libertar as Ciências Humanas ("morais", do "espírito") da tutela teológica, estabelecendo uma espécie de equilíbrio entre história e filosofia. Numa palavra, o século XVIII constitui "uma fase singular do imenso movimento de idéias graças ao qual o pensamento filosófico moderno conquistou a consciência de si mesmo, a certeza de si e o sentimento específico de si" (Op. cit.,p. 32). A filosofia não constitui mais um domínio particular de conhecimentos, mas "o meio universal" onde as verdades das ciências se formam, se desenvolvem e se fundam. Não está mais separada das ciências, mas constitui o "sopro vivificante" das outras disciplinas, a "atmosfera" na qual elas passam a viver.

5. Convém ressaltar a importância da *escola histórica* no processo de constituição das Ciências Humanas. Ela queria proclamar a independência dessas disciplinas e colocar seus problemas em termos novos. Essa luta pela autonomia gerou vários conflitos metodológicos, sobretudo com as ciências naturais, com seus métodos já seguros e respeitáveis, impondo-se como o modelo exemplar de toda cientificidade. Não é verdade que as ciências naturais tenham pretendido exercer um controle, uma tutela ou uma *regência* sobre as disciplinas humanas. Chegavam mesmo a ignorá-las (as "ciências do espírito"). Foram os filósofos que tentaram impor a essas disciplinas a metodologia das ciências naturais. Em matéria de método, não há ortodoxia: se um procedimento das ciências naturais revela-se fecundo, pode muito bem ser empregado, quando possível, no domínio das disciplinas humanas. No entanto, tais conflitos não foram de todo estéreis, pois contribuíram para a determinação do estatuto epistemológico das Ciências Humanas. Contudo, a força catalisadora, em favor dessa autodeterminação, foi a tomada de consciência da *dimensão histórica* das atividades humanas. Tal força surgiu a partir da reflexão sobre os progressos do espírito humano no decorrer dos tempos e sobre o significado da Revolução Francesa.

   Todavia, diferentemente do nacionalismo do Iluminismo, o novo sentido histórico recusava a abstração das construções intelectuais e afirmava-se como um sentido do real pela intuição da vida concreta e pela busca da autenticidade do vivido, sob a forma do desenvolvimento do Eu, da Nação e da descoberta do "espírito do povo" (*Volksgheist*). Deu-se, nessa época, muita ênfase à interpretação de expressões como "a alma do povo", o "espírito do povo", a "história natural do Estado" e "as formas naturais da vida humana". Tais noções possuíam um dinamismo cultural, pois eram

concebidas na dimensão histórica de uma ação quase mística. Os problemas que constituíam o objeto das Ciências Humanas — a política, o Estado, a sociedade, o direito, a religião, as línguas, a arte — deram margem a debates sem fim. Foi nessa época que a filosofia se abriu às questões das Ciências Humanas, negligenciadas até então.

   Foi o historicismo epistemológico ou metodológico que, contrariamente ao naturalismo, afirmou a especificidade das Ciências Humanas. Este historicismo é representado, sobretudo, pela chamada "escola neokantiana de Bade" que vê na história uma das condições essenciais de inteligibilidade do real. Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936) constituem os dois nomes mais significativos dessa escola. Eles recusam todo tipo de imperialismo metodológico sobre as Ciências Humanas. Também não aceitam, como pretendiam Wundt e Dilthey, que a psicologia possa constituir a disciplina-fundamento dessas disciplinas. Sua autonomia exige que estudemos seu estatuto, segundo a lógica que lhes é própria. Para Wildelband, as Ciências Humanas são ciências empíricas, pois elas tomam um objeto imediatamente dado na experiência. Podem ser *nomotéticas*, na medida em que se dão por objetivo formal o de descobrir as leis da natureza e do devir, e *idiográficas*, na medida em que estudam seu objeto em sua singularidade histórica. Rickert, por sua vez, consolida o que Windelband apenas sugeriu. Confere um estatuto de autonomia às "ciências da cultura". Rejeita o naturalismo e o historicismo: a realidade empírica não é nem natureza nem história, ela se torna uma ou outra pela operação lógica de sua conceitualização. A realidade empírica se torna natureza, quando a consideramos em sua relação com o geral; torna-se história, quando a consideramos em suas relações com o individual e o particular.

6. Analisemos, suscintamente, as grandes etapas da idéia de *Progresso*.

   a. A crença no Progresso está estreitamente vinculada a um sentido positivo (não estático ou cíclico) conferido ao *tempo*. Contrariamente à mentalidade antiga, a idade de ouro não se situa na *origem* da humanidade, mas em seu *futuro*. O cristianismo vê na noção de tempo uma dimensão fundamental da humanidade. A idéia de mudança prevalece sobre a de permanência. A história deixa de ser uma simples cronologia. Converte-se numa cadeia causal, num conjunto de mudanças significativas, num desenvolvimento. Aparece a concepção de um sentido da história, de uma marcha ascendente da humanidade em direção a um desígnio querido por Deus. É abandonada a idéia grega de um "grande retorno". No dizer de Santo Agostinho, a humanidade avança, dirigida pela Providência Divina, de sua juventude (caracterizada pela ausência de lei), à sua idade adulta, para ter acesso, enfim, à era da Graça. Contudo, na concepção cristã, o tempo histórico não constitui um fator de progresso, em direção ao Ser, mas um fator de provação antes do ingresso na eternidade. A face negativa do Progresso é o

pecado. O que lhe confere um valor positivo é a Graça. Porque o progresso temporal está ordenado à cidade de Deus, como o meio a seu fim.

b. O Renascimento procede a uma laicização da idéia de Progresso. Ao invés de falar do crescimento da Igreja, fala do avanço das ciências. Os renascentistas descobrem a lei do aperfeiçoamento como uma etapa decisiva e como uma lei universal. Reconhecem que é graças à ciência experimental que a Razão humana marcha em direção à verdade. Fazem uma transição entre a era religiosa e a modernidade. Até o início das "Luzes", a idéia de Progresso está repleta de ambigüidades: trata-se de progresso material ou moral? É unilateral ou contínuo, ou possui descontinuidades de múltiplas direções? Freqüentemente significa reforma.

c. No século XVIII, os enciclopedistas pouco falam do Progresso. Turgot é o primeiro a associar Ciência, civilização, Progresso, moralidade, Razão e justiça. Condorcet, em seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1795), precisa essas relações e defende a idéia de um crescimento das verdades como fator de Progresso. Stuart Mill, na Inglaterra, expõe um método de análise dos fatos gerais da história para predizer os acontecimentos futuros. A história lhe aparece como uma projeção, como uma trajetória, e não como um ciclo ou uma órbita.

d. No século XIX, Marx propõe duas concepções do Progresso: a)No *Manifesto Comunista,* declara que "a história de toda sociedade, até nossos dias, é a história da luta das classes", cada uma se definindo por seu papel no processo de produção; o progresso é constatado pela melhoria das *performances* das técnicas de produção, e se realiza dialeticamente mediante o aparecimento, o desenvolvimento e o declínio das classes que constituem sua expressão social e que lutam pela apropriação das riquezas; b) Em suas obras econômicas, Marx nos mostra que "o processo de produção capitalista é essencialmente um processo de acumulação". Com o progresso do processo de produção e de acumulação, esta funciona como uma máquina de transformar os valores de uso em valores de troca (segundo a lógica da mercadoria), de converter os progressos qualitativos das ciências e das técnicas em progressão quantitativa a serviço do Capital. No final do século, Durkheim considera a idéia de Progresso uma *pré-noção* oriunda do senso comum: "O progresso da humanidade não existe. O que existe, o que é dado à observação, são as sociedades particulares que nascem, se desenvolvem e morrem independentemente umas das outras".

e. No início do século XX, Max Weber elabora uma crítica epistemológica da noção de Progresso. Tanto pode significar uma progressão por diferenciação, uma racionalidade técnica progressiva dos meios quanto uma intensificação crescente do valor: o crescimento da capacidade de uma

época. Alguns anos depois, em *Miséria do historicismo,* Karl Popper critica as ilusões do século XIX, acreditando num destino da humanidade orientando-a para um objetivo através de uma série de etapas sucessivas. A Ciência não comporta lei da evolução, pois sua tarefa é a de fornecer predições condicionais. A descrição de tendências é possível, mas elas variam ou desaparecem quando se modificam as condições que as fizeram surgir. A Ciência não se desenvolve pela acumulação progressiva de nossas experiências. O progresso intelectual se dá mediante a ampliação dos meios e dos campos de especulação. O que permite o crescimento da Ciência é a "tradição crítica" permitindo a reformulação das questões, notadamente das fontes do conhecimento. O progresso científico se realiza pelo ultrapassamento das "situações de problemas". E deve ser pensado a partir de um processo de conjecturas e de refutações. Por isso, a noção de Progresso, anteriormente associada às idéias de perfectibilidade, de evolução, de crescimento, deixa hoje de ser automaticamente aplicada a uma simples seqüência histórica. A linha reta do progresso material e do progresso dos conhecimentos (século XVIII e XIX) em direção à "felicidade" e ao "progresso moral" revelou-se falaciosa. Fala-se hoje mais de mudança tecnológica e de crescimento econômico, na tentativa de eliminar, da noção mesma de Progresso, tudo o que ela veicula de pressupostos ideológicos. O tema segundo o qual o máximo de ciência e de progresso material permite à humanidade marchar para o melhor pertence às ilusões do passado e às desilusões do presente. O que mudou, relativamente aos homens do século passado, que faziam dos temas do Progresso um artigo de fé, é que as obras da Ciência e da tecnologia, tanto podem ser postas a serviço da barbárie quanto contribuir para a "harmonia universal".

Ser

Diamos Mondolfo no texto

Capítulo 3

Estatuto de Cientificidade

O problema epistemológico central das Ciências Humanas pode ser colocado nos seguintes termos: podem elas ser construídas devendo recorrer necessariamente aos métodos já comprovados no domínio das ciências físicas ou naturais? Será que, para a "explicação" de seus fenômenos, teriam condições de prescindir do modelo de inteligibilidade operatória das ciências naturais? Podemos excluir as Ciências Humanas de toda assimilação aos modelos explicativos das ciências naturais ou devemos fazer uso de outros modelos? Quase sempre, tal problema foi posto em termos de *objetividade* e de *subjetividade:* as Ciências Humanas, se pretendem ser objetivas, como o são as da natureza, terão que *se desantropologizar* tão radicalmente quanto a física. Terão que atingir uma objetividade fundada numa evidência racional puramente formal das *démarches* lógicas, e na evidência empírica da percepção "reduzida" a constatações intersubjetivamente controláveis segundo critérios univocamente definidos e operando de modo uniforme [1]. Vejamos como as Ciências Humanas enfrentam esse problema, tanto do ponto de vista de seu *conteúdo* quanto de seu *estatuto.*

Do ponto de vista do *conteúdo* das disciplinas humanas, o problema que se coloca é o seguinte: na medida em que toda ciência precisa definir-se, antes de tudo, por uma problemática que lhe seja própria e por um campo específico de exploração, não é fácil reconhecer às Ciências Humanas as condições indispensáveis à realização do conceito de ciência. E três são as razões mais freqüentemente invocadas:

1. Elas constituem um *conjunto de discursos,* cada um deles recusando-se a se definir a partir dele mesmo. Donde as várias críticas que lhes são endereçadas: crítica ao desejo de permanecerem "puras", ao qual algumas correm o risco de ceder; crítica ao desejo de se ancorarem no estudo modesto de um objeto por demais circunscrito, pelo qual algumas se deixam facilmente levar. Ora, consideradas isoladamente ou em seu conjunto, as Ciências Humanas se definem muito menos pelo fechamento de um campo de investigação do que pela abertura de um feixe regulado de relações;

2. O plural que as denomina não é acidental, visto constituírem um conjunto *esfacelado* de discursos. É por isso que sua problemática é contemporânea, de um ponto de vista epistemológico, de um pensamento que renunciou ao ideal unitário de "A Ciência". Trata-se de um renúncia que nada tem a ver com certo tipo de ceticismo, pois não marca o recuo da Ciência, mas seu retorno à história. Diferentemente de "a Ciência", as Ciências Humanas colocam a questão de sua cientificidade a partir da história e na história. Seus dois pólos são a epistemologia e a história das ciências;

3. Não somente esses discursos estão interligados, mas se inserem no tecido ideológico da época e do meio. As Ciências Humanas não realizam cortes epistemológicos decisivos, totais e irreversíveis. O que não significa que devam ser relegadas ao domínio da literatura ou ao campo da filosofia, como pretendia o preconceito positivista, para o qual todo esforço de ultrapassagem da matematização seria uma regressão ao estádio pré-científico [2].

Ora, se "nada é mais essencial a uma sociedade que a classificação de suas linguagens" (R. Barthes), podemos dizer que as Ciências Humanas possuem uma função emancipatória: no plano teórico, fazem da linguagem o objeto privilegiado de sua reflexão; no plano das práticas lingüísticas, põem em questão o estatuto dos diversos discursos e de suas relações. Este questionamento, ao invés de distinguir e opor tais discursos, começa por considerar a Ciência, a literatura e a filosofia como *práticas significantes.* E é enquanto práticas significantes que as Ciências Humanas *transgridem* o conceito positivista de ciência. Porque a atividade científica é um *processo histórico* no interior do qual as ciências definem suas normas e seu estatuto. Quando esse processo chega a produzir o conceito de "Ciência do Homem", este acontecimento significa muito menos o aparecimento de um *objeto novo* (o homem não é uma descoberta) do que uma *situação de crise,* onde o problema epistemológico, ao ser radicalizado, reveste uma urgência particular. O surgimento das Ciências Humanas coincide com aquilo que se convencionou denominar "a crise da ciência". É contemporâneo da sacudidela epistemológica nos fundamentos da matemática, da física e da biologia. É por isso que o interesse por este ou aquele setor dessas disciplinas nada mais é que a revelação de uma inquietação fundamental a respeito de "a Ciência". Ora, em nossos dias, a apistemologia constata que "a Ciência" desapareceu e que há uma pluralidade de discursos, o arquétipo matemático tendo perdido seu papel de modelo hegemônico exclusivo. Uma síntese das ciências,

semelhante ou igual à síntese newtoniana ou comteana, não somente torna-se hoje impossível, como não deve ser lamentada. O objeto que a expressão "a ciência" designa não existe, é produto do imaginário: não da ilusão ou da fantasia, mas de um conjunto coerente e sistemático de imagens ou representações tomadas como suscetíveis de explicar e justificar a realidade concreta.

Por outro lado, o ideal de "a Ciência" (no sentido em que se fala de um ideal do Ego) surgiu para ocupar esse lugar de verdade, antes preenchido pelo nome de Deus: só havia ciência e verdade em Deus e graças a Ele. Não foi por acaso que a Ciência surgiu num momento de mutação ideológica em que a crítica da religião se fazia imprescindível. Mas ao libertar-se desse "ideal", que a colocava sob a tutela religiosa, a Ciência caminhou em direção à perda de sua própria verdade. Deus morreu, proclamava Nietzsche. Mas a verdade também morreu, afirmava Hilbert. Assim, liberado por essa exclusão de Deus para fora das referências da Ciência, o homem, por um duplo deslocamento, passa doravante a definir-se, seja como *objeto de ciência* (o homem se opondo à natureza), seja como *sujeito de ciência* (tomando o lugar de Deus). Donde, ao mesmo tempo, os numerosos problemas de definição. Ora, se toda ciência funciona num setor cuja definição assegura a pertinência de suas proposições, como se demarcar as *fronteiras* das Ciências Humanas? Sobre este ponto, três são as posições epistemológicas que, do ponto de vista histórico e metodológico, ainda se conflitam:

1. A primeira posição considera que o progresso técnico constitui, ao mesmo tempo, uma afirmação do homem e uma "humanização" da natureza. Sendo assim, o objeto das Ciências Humanas só pode ser a *natureza humanizada,* vale dizer, a natureza enquanto algo que deve ser dominado pelo homem. Neste sentido, as Ciências Humanas ficariam ligadas ao momento histórico da dominação da natureza pelo homem, devendo situar-se no interior de um espaço epistemológico, onde *o natural se dissolve no humano;*

2. A segunda posição inverte a primeira, levando em conta o próprio progresso científico. Claude Bernard afirmava que toda vez que a biologia recorria à noção de vida, dava um atestado de ignorância. Em seu processo de desenvolvimento, a Ciência cada vez mais dissolve o humano no natural. As Ciências Humanas ficariam ligadas ao momento histórico da *redução do humano ao natural;*

osição privilegia o objeto da Ciência, não o mo. Considera o objeto da Ciência como ia humana, só devendo ser compreendido processualidade. Todo fato científico é um a. Neste sentido, toda ciência é humana.

Na verdade, o campo epistemológico das Ciências Humanas é definido, se não pela rivalidade dessas três atitudes, pelo menos por sua convergência. Como reconhece Foucault, "todas as Ciências Humanas se entrecruzam e sempre podem ser interpretadas umas pelas outras; suas fronteiras se apagam; disciplinas intermediárias e mistas multiplicam-se indefinidamente; seu objeto próprio termina mesmo por dissolver-se" (*Les mots et les choses*, p. 369). Portanto, de modo paradoxal, podemos dizer que o traço distintivo dessas disciplinas consiste justamente nessa confusão e nessa indecisão. Trata-se de um campo que se caracteriza pelo ecletismo e pela desordem, no qual encontramos disciplinas bastante heterogêneas ou exclusivas umas das outras. Em contrapartida, podemos encontrar nelas recobrimentos indefinidos, certas concorrências.

Aliás, como o conceito de "a Ciência", o de "Ciências Humanas" constitui uma noção ideológica. Entre seus efeitos mais importantes, essa noção inclui a abertura do conceito de Ciência: põe em questão a identificação estreita da Ciência com a *mathesis* e a possibilidade de se conceber uma Ciência pura de toda ideologia. A idéia de Ciência isenta de ideologia constitui a verdadeira representação ideológica da Ciência. O advento das Ciências Humanas vem fundar, do ponto de vista epistemológico, a impossibilidade de um discurso isento de um momento ideológico. Por conseguinte, a natureza do fato histórico designado pela expressão "Ciências Humanas" consiste no questionamento do código ideológico da cultura ocidental: Religião/Filosofia/Ciência/Arte. Tal questionamento, inaugurado pela contestação da religião, estendeu-se às outras peças do sistema, fazendo alterarem-se as próp as definições de filosofia, de ciência e de arte. Todavia, as Ciências Humanas cada vez mais perdem de vista o homem. Este só aparece como ausência: a ausência é a modalidade sob a qual o homem pode ser o objeto dos discursos dessas disciplinas. Isto não quer dizer que o homem tenha sido superado. Está presente nelas, mas de um modo que não faz daquele que o afirma nem um objeto (uma realidade natural qualquer), nem uma subjetividade, ou tampouco uma pura exigência moral ou ideológica. Em outras palavras, o homem se encontra presente nas Ciências Humanas, mas de um modo não-empírico, não-antropológico e não-antropomórfico. Donde a originalidade dessas disciplinas: situam-se entre a exigência de uma transcendência ou de um *a priori* não declarado, e a exigência de uma cientificidade sempre precária.

Quanto ao *estatuto de cientificidade* das Ciências Humanas, é uma decorrência do problema colocado por toda *classificação*. Sua diversidade e sua dispersão crescente conduzem-nos a detectar os vínculos de parentesco que elas mantêm (como já nos revela a epistemologia das relações interdisciplinares, as articulações de seus domínios de saber começam a funcionar) e as diferenças que as separam. Classificar as ciências constitui, pois, uma necessidade epistemológica. No entanto, toda classificação recobre determinadas intenções ideológicas. Toda tentativa, nesse domínio, pretende afirmar a supremacia de uma ou de um grupo de ciência sobre as demais; visa o estabelecimento de critérios, permitindo a legitimação de uma Ciência até então mal conhecida ou a exclusão de uma ou outra disciplina da dignidade científica. Uma classificação se julga no direito de conferir um estatuto de cientificidade todo especial à física. Outra tenta proscrever da dignidade científica a história ou a psicanálise.

O que imediatamente podemos perceber por detrás de toda classificação, seja quanto ao *objeto*, quanto ao *método* ou quanto ao *estado*, é a idéia de uma *hierarquia* na qual algumas disciplinas são valorizadas e prestigiadas, enquanto outras são relegadas ao domínio do não-científico ou de uma cientificidade problemática e duvidosa. Isto se revela evidente na classificação segundo os *métodos* glorifica a *experimentação* como condição de saber objetivo. Por sua vez, a classificação segundo o *estado* visa conferir à física uma excelência toda especial, por seus esforços meritórios de formalização. Segundo tais classificações, as Ciências Humanas não são científicas. Porque *Ciência* deve ser entendida como uma forma de conhecimento que não somente pretende apropriar-se do real e explicá-lo de modo objetivo, mas procura estabelecer entre os fenômenos relações universais e necessárias, autorizando a previsão de resultados (efeitos) que podemos controlar experimentalmente ou detectar suas causas. Para o grande público, a Ciência é um conjunto de aquisições intelectuais ou de conhecimentos "puros" ou "aplicados", produzidos por métodos rigorosos, comprovados e objetivos, fazendo-nos captar o real de um modo distinto da maneira como o percebem a filosofia, a arte, a política e a religião. Por isso, não somente a *vox populi*, mas muitos cientistas, epistemólogos e filósofos recusam o estatuto de cientificidade às Ciências Humanas. Vejamos as principais objeções:

1. A primeira é de ordem *filosófica*. Apoiados no bom senso popular e desejosos de preservar o jardim de seu saber de toda e qualquer ingerência científica, certos filósofos recusam com certo vigor o estatuto de cientificidade às Ciência do Homem. E o argumento de

que lançam mão não é lá tão consistente assim: o homem, *por essência*, não pode constituir objeto de ciência. Ora, se criticarmos a posição desses guardiães do Templo, logo percebemos o círculo vicioso em que pretendem encerrar os cientistas: ao definirem o homem como uma liberdade *a priori* e irredutível, em sua profundidade, aos métodos de análise científicos, é claro que as Ciências Humanas jamais poderão conhecê-lo, a não ser que se dêem por objeto de estudo "o homem total", o fato humano em sua totalidade. A alternativa é tão clara quanto falaciosa: ou a *démarche* das Ciências Humanas é científica, não tendo elas, por conseguinte, condições de investigar o homem "total", ou seu objeto de estudo é o homem "total" e, neste caso, sua *démarche* prescinde de toda e qualquer cientificidade propriamente dita. Essas exigências absurdas, feitas às disciplinas humanas por filósofos "totalistas", fazem-se acompanhar de objeções menos infundadas: a Ciência não tem condições de conhecer o *"vivido"*, uma das dimensões essenciais do fato humano; nas Ciências Humanas, o homem é, ao mesmo tempo, sujeito cognoscente e objeto de conhecimento, observador e observado; os fatos humanos são fatos individuais de ordem qualitativa, ao passo que a Ciência só se interessa pelo geral e pelo quantitativo (tese filosófica denunciada por Bachelard). O mínimo que pode dizer é que semelhante posição filosófica condena toda Ciência Humana, notadamente a história e a psicanálise, que não prescindem dos fatos particulares;

2. Os *empiristas* não condenam sumariamente as Ciências Humanas. Chegam até mesmo a promovê-las. Mas fazem-lhes exigências metodológicas tais que, se forem cumpridas à risca, condenam essas disciplinas a uma eterna inferioridade epistemológica de fato, relativamente às ciências da natureza. Porque uma das exigências básicas do empirismo, pelo menos do elaborado por Carnap, é que toda ciência, para se constituir realmente, precisa calcar ou "modelar" sua metodologia sobre os métodos das ciências naturais, notadamente da física. Outra exigência não menos relevante é que as Ciências Humanas, se pretendem realmente atingir o estatuto de cientificidade, precisam adotar, como condição *sine qua non*, uma *démarche* propriamente *reducionista*. Por exemplo, os fatos sociais devem ser reduzidos, na sociologia empírica, aos fatos psicológicos que, por sua vez, precisam ser reduzidos a comportamentos. O reducionismo afirma dois princípios básicos:

a. A unidade da Ciência é algo que pode ser estabelecido *a priori* e fundado de direito.

b. Nenhum fato de determinado nível pode ser explicado, a não ser por suas relações com os fatos do nível inferior: são tais relações que, em última análise, explicam esse fato. Evidentemente, os reducionistas (ou fisicalistas) não afirmam categórica e peremptoriamente que as "leis" da psicologia, da sociologia, etc., devam ser *deduzidas* das leis da física. Pretendem muito mais desmistificar a linguagem das Ciências Humanas, a fim de que os conceitos por elas utilizados não venham reivindicar um lugar acima da esfera física. De fato, o empirismo reducionista situa as Ciências Humanas na parte inferior da escala do saber objetivo.

3. Há uma objeção que se pretende *epistemológica*. Ao estabelecer uma oposição radical entre Ciências Humanas e ciências da natureza, e ao negar que as primeiras sejam capazes de chegar ao mesmo grau de rigor e de objetividade das segundas, certos epistemólogos recusam a dignidade científica às Ciências Humanas. E fazem apelo a dois argumentos fundamentais: a) a existência de uma diversidade de abordagens para o mesmo domínio de estudo: na lingüística, as abordagens estrutural e gerativa se excluem; na psicologia, múltiplos são os métodos: genético, gestáltico, behaviorista, analítico, etc.; b) a realidade humana e social é constituída, ao mesmo tempo, de fatos materiais, intelectuais e afetivos suscetíveis de estruturar a consciência do pesquisador e de implicar, naturalmente, valorizações. Donde a impossibilidade de um estudo rigorosamente objetivo dos fatos humanos[3].

4. Finalmente, há uma objeção *neomarxista*, notadamente althusseriana, recusando radicalmente a existência mesma das Ciências do Homem. Semelhante atitude se baseia na seguinte realidade social: certas Ciências Humanas (a economia e a sociologia) não passam de indumentárias teóricas de práticas sociais. Em última análise, elas se limitam a elaborar índices de preços ou a confeccionar curvas com finalidades de propaganda capitalista; ou então, a realizar sondagens de opinião, servindo para testar um mercado econômico ou político, para avaliar os desejos do consumidor, a fim de explorá-lo e influenciá-lo em proveito da consecussão de lucros ou da manutenção do poder nas mãos da classe dirigente. No nosso entender, são contestáveis as bases epistemológicas dessa tese althusseriana, na medida em que afirma

que todas as pesquisas em Ciências Humanas (excetuando-se a psicanálise!) desempenham apenas uma função ideológica. Nega a existência de pesquisas possuindo, independentemente de suas aplicações práticas, um conteúdo positivo e um valor de conhecimento objetivo. Trata-se de uma concepção que, embora se diga marxista, revela-se "funcionalista" e estranhamente "finalista", pois define um campo científico pelas técnicas de aplicação que ele permite produzir, desconhecendo a autonomia relativa da Ciência face à técnica no modo de produção capitalista.

Todas essas quatro atitudes negativas em relação às Ciências Humanas apóiam-se numa valorização excessiva dos métodos e dos resultados das ciências naturais. Seu objetivo é o de estabelecer um corte epistemológico entre o saber objetivo encarnado pelas ciências naturais e o saber subjetivo das Ciências Humanas. Contudo, como veremos a seguir, a realidade da prática científica não nos dá o direito de afirmar a existência de um "corte" definindo, uma vez por todas, as fronteiras entre o "objetivo" ou científico e o "subjetivo" ou não-científico. Porque a Ciência consiste numa "ruptura" incessantemente renovada com o conhecimento espontâneo, comum e imediato, visto constituir um processo histórico dependendo, não do *ser*, mas do *devir*, razão pela qual não se pode recusar às Ciências Humanas o direito que conquistaram à existência e à legitimidade. Tampouco deve lhes ser negado o direito de se constituírem através de conflitos de princípios, de métodos e de confrontos de resultados (de "dialéticas", diria Bachelard).

Por outro lado, jamais nenhuma Ciência Humana pretendeu estudar o "homem total". Semelhante evidência, longe de constituir um sintoma de não-cientificidade, revela o indício de uma decupagem científica dos fenômenos humanos. Não há ciência tendo por objeto o homem. Este privilégio cabe à metafísica. Tampouco a multiplicidade das pesquisas tem condições de estudar a natureza em sua totalidade. Essa multiplicidade, longe de constituir o reflexo de não se sabe qual subjetividade, traduz a diversidade dos objetos. Quanto às oposições de tipo metodológico, apenas são mais flagrantes no domínio de investigação da realidade humano-social. Ademais, importa observar que algumas disciplinas humanas encontram-se ainda em processo de constituição, não podendo ainda instaurar sua autodeterminação epistemológica. Convém ressaltar também que essas rivalidades de abordagens não constituem, nelas mesmas, obstáculos intransponíveis capazes de impedir ou de paralisar as pesquisas e as descobertas.

Façamos algumas observações complementares sobre a questão da *cientificidade* das Ciências Humanas, que estariam comprometidas, desde a origem, pela incapacidade de atingir a *exatidão*, como as ciências físico-biológicas. Esta noção de *exatidão* remete ao valor *preditivo* das leis científicas. Se as previsões oriundas das teorias se realizam, isto prova a validade da teoria utilizada. Dificilmente as previsões das teorias das Ciências Humanas se realizam. Tomemos o exemplo da economia. Suas previsões jamais se realizam perfeitamente. Inúmeras vezes os resultados diferem das previsões. Na melhor das hipóteses, são relativamente próximos dessas previsões. Qual a teoria econômica que tem condições de dizer, com previsão, o que deveríamos fazer para sair de uma crise de estagflação? Os remédios propostos são, em geral, da ordem da receita, não decorrendo de uma teoria econômica. Donde a questão: Por que as Ciências Humanas não são *exatas?* Uma das respostas consiste em apelar para sua *juventude*, para o fato de não terem ainda atingido a maturidade das ciências exatas. Com o tempo, amadurecerão e "alcançarão" as ciências naturais. Esta afirmação pressupõe uma *redução* das Ciências Humanas ao esquema de exatidão das ciências naturais.

1. Essa juventude é um fato histórico: a quase totalidade das Ciências Humanas se constitui a partir do século XIX. Claro que, anteriormente, já havia um grande interesse pelas atividades humanas. Todavia, os discursos proferidos sobre essas atividades não tinham por primeiro objetivo *explicar* ou compreender os fatos humanos e sociais. Seu objetivo era o de propor *regras* ou normas, submetendo essas atividades a uma ordenação ao *bem* do indivíduo, do governo ou da coletividade. Portanto, tratava-se de *discursos normativos*, procurando descobrir o que deveriam ser as atividades humanas para atingir o Bem. Ora, sabemos que é a passagem do discurso normativo ao discurso explicativo que marca o nascimento do caráter científico do estudo das atividades humanas.

2. A juventude das Ciências Humanas também é invocada para explicar o caráter aproximativo de suas leis. No fundo, sente-se a necessidade de se comparar as novas ciências com as que já demonstraram sua eficácia. Mas será que podemos explicar o caráter não-exato das Ciências Humanas por sua juventude? A este respeito, façamos três observações:

a. A precisão e a exatidão da explicação, cujo melhor critério é o da previsão realizada, fazem parte integrante da *démarche* científica;

neste sentido, o progresso das Ciências Humanas vai na direção de explicações mais precisas.

b. A comparação com as ciências "exatas" corre o risco de implicar a seguinte afirmação: toda ciência deve poder aplicar o método de validação empírico-formal; significa ainda afirmar que o critério da previsão realizada constitui o único e o melhor critério de validação de uma teoria científica, como se não houvessem outros critérios.

c. Há uma atitude que recusa a noção de juventude das Ciências Humanas: aquela que, admitindo certo determinismo nos níveis social e individual, afirma a liberdade do homem, concebida como a possibilidade, não de escapar totalmente dos determinismos, mas de utilizá-los numa direção diferente da que poderia prever qualquer determinismo mecanicista.

3. Muitos vêem na juventude das Ciências Humanas uma explicação para sua ausência de maturidade científica. Partem do seguinte fato: em muitas delas há uma pluralidade de discursos explicativos de um mesmo objeto.

   Nas ciências naturais, ao contrário, o discurso científico é único. Thomas Kuhn evidencia, nas ciências físicas, esse processo histórico de unificação do discurso científico. Aliás, é no momento dessa unificação que ele situa o nascimento dessas ciências. Antes dessa unificação, existiam várias escolas que colecionavam os fatos mais diversos, pela existência de um quadro teórico permitindo situá-los uns relativamente aos outros. Aristóteles unificou as ciências, pelo movimento; Arquimedes, pela estática; Newton, pela ótica. Mas as Ciências Humanas ainda não conseguiram *o* discurso único suscetível de dar conta de seu objeto.

4. Qualquer que seja o critério afirmando a juventude das Ciências Humanas, precisamos compreender seu nascimento tardio. Há três razões para esse fato ou, se preferirmos, três *obstáculos* ao surgimento de uma *démarche* científica aplicada ao homem: um obstáculo *psicológico*, um *social* e outro *prático*.

   O obstáculo *psicológico* é constituído pelo que Bachelard chama de "preguiça do espírito humano". Por que colocarmos questões sobre

o mundo, quando já dispomos de respostas evidentes? Ora, sabemos que as evidências mudam. Durante muito tempo a humanidade viveu dominada pelos esquemas mitológicos que forneciam respostas a todas as questões relativas ao mundo físico e ao mundo humano. Tais esquemas explicavam o homem e a natureza. O fato de tais explicações fazerem apelo às causalidades transcendente e mítica, não as impedia de constituírem explicações. Somos nós, hoje, que as consideramos não-científicas. Ao colocar a questão: "Por que não é a Terra que gira em torno do Sol?", Galileu derrubou uma evidência absoluta há milênios. Até bem pouco tempo, quem ousaria pôr em dúvida a liberdade do homem? Freud veio nos mostrar que não somos mestres de nós mesmos e que é a estruturação da libido que explica boa parte de nossos comportamentos. Assim, o nascimento tardio das Ciências Humanas pode ter a seguinte explicação: é muito mais difícil questionarmos a evidência dos fatos humanos que a dos fatos físicos.

O obstáculo *social* pode ser detectado num fenômeno de poder: toda novidade põe em questão as posições adquiridas. Os detentores de determinado poder, fundado em antigas concepções, não aceitam facilmente as novas concepções, sobretudo quando ameaçam abalar os fundamentos mesmos desse poder. Sabemos que Galileu pagou caro por colocar em questão a ordem divina e atacar o poder daqueles que se julgavam seus fiéis intérpretes. Marx dizia aos detentores do poder (os burgueses) que eles iriam perdê-lo (suas teorias foram atacadas e proibidas). Freud questionou muitos filósofos e as normas sociais vigentes em sua época: os criminosos (sociedade civil) e os pecadores (Igreja) não eram tão "livres" assim, a ponto de serem condenados sem problema.

O obstáculo *prático*, enfim, consiste na possibilidade mesma de apreendermos a realidade, na riqueza da estruturação lógico-matemática de nosso espírito. A história das ciências é reveladora dessa estruturação progressiva. Assim, o mundo grego começou por desenvolver as matemáticas, vale dizer, um mínimo de estruturação permitindo-nos apreender o mundo físico. Se as ciências físicas foram as primeiras, é porque utilizaram estruturas matemáticas adaptadas aos fenômenos estudados. Os fenômenos humanos, por serem muito mais complexos, não se deixam facilmente ser apreendidos por estruturas lógico-matemáticas.

5. Desde seu nascimento, as Ciências Humanas vêm enfrentando grande desafio: só podem pretender à cientificidade conformando-se ao modelo de toda ciência verdadeira (as ciências da natureza). Ora, a imposição do modelo das ciências naturais teve duas conseqüências importantes: a especialização e a matematização. Sobre o primeiro aspecto, Pierre Bourdieu comenta: "Creio que, por preocupação em se conformar com uma representação mutilada da cientificidade, os sociólogos buscaram uma especialização prematura. Não terminaríamos de enumerar os casos em que as divisões artificiais do objeto, o mais das vezes segundo decupagens realistas impostas por fronteiras administrativas ou políticas, constituem o maior obstáculo à compreensão científica" (*Le métier de sociologue*, Mouton/Bordas, 1973, p. 35). Esta representação da cientificidade" é mutilada porque amputada da análise real das novas práticas científicas inauguradas pelas Ciências Humanas.

Quanto à *matematização*, pode constituir, no dizer de Bachelard, um "obstáculo epistemológico". Com efeito, há dois obstáculos específicos ao uso das matemáticas: "Medir *exatamente* um objeto fugidio ou indeterminado, medir *exatamente* um objeto fixo e bem determinado com um instrumento grosseiro" (*La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1970, p. 213). Este erro provém do "realismo do objeto" (o que nos leva à crítica do empirismo). E ele completa: "Devemos refletir para medir, e não medir para refletir". Donde não ser muito importante o problema do uso de instrumentos matemáticos nas Ciências Humanas. Os partidários do uso das estatísticas e das contagens se enganam ao acreditar que, com isso, estão respeitando a velha concepção kantiana, segundo a qual só é científico o que for matematizável, reduzindo a matemática a elementos de medida. P. Sorokin, em *Tendances et déboires de la sociologie américaine* (Aubier, 1959), considera-os "metromaníacos" que se esquecem de que a matemática é, essencialmente, uma técnica de modelização.

Claro que não são defensáveis as duas teses opostas:

a. Sem matemática não há ciência.

b. O objeto das Ciências Humanas é incompatível com o tratamento matemático. O instrumento matemático é tão útil quanto qualquer outro. Algumas Ciências Humanas (demografia, economia, etc.)

mostram sua validade para estabelecer dados e constituir o material sobre o qual trabalham os pesquisadores. Não constitui (tal instrumento) um sistema de prova nem uma técnica de validação. Não define o objeto da Ciência, mas o estabelece com rigor. Mas isto não impede que as Ciências Humanas procurem se submeter às regras que valem para as outras ciências. É o que reconhece P. Bourdieu: "Trata-se de produzir sistemas explicativos coerentes, hipóteses ou proposições organizadas em modelos parcimoniosamente capazes de dar conta de um vasto número de fatos observáveis empiricamente, obedecendo às mesmas condições de coerência lógica, de sistematicidade e de refutabilidade empírica" (*Réponses*, Seuil, 1992, p. 158).

6. Lembremos ainda que, no domínio das Ciências Humanas e de seus objetos, dos fatos humanos e sociais, pode haver várias *racionalidades* dos comportamentos humanos, cada uma levando à construção de um discurso científico (objetivo) válido em seu domínio da realidade social. Ora, sabemos que são múltiplas as atividades humanas. Em cada uma dessas atividades, os comportamentos não são os mesmos: ordenados a objetivos diferentes, obedecem a racionalidades distintas. Por exemplo: são diferentes a atividade econômica e a atividade relacional. Enquanto a primeira se funda na eficácia (trata-se de produzir o mais possível no menor tempo possível), a segunda se funda na conviviabilidade (o tempo passado juntos é medido em profundidade das trocas). A economia e a psicologia de grupo, ao estudá-las, elaboram teorias diferentes, discursos científicos distintos, cada uma reivindicando um tipo de racionalidade. Nenhuma disciplina tem o direito de só considerar racional o comportamento relativo à atividade que ela estuda. O economicismo, por exemplo, é a tentativa de pretender tudo explicar, na ordem humana e social, a partir dos resultados obtidos em seu domínio particular. Cada disciplina secreta, em seu seio, uma certa visada totalitária permitindo-lhe reger todo o saber sobre o homem, anexar os domínios vizinhos de seu objeto de estudo. A tentativa do materialismo histórico, considerado como o princípio mais importante dos fatos humanos, revelou-se insuficiente para explicar os fatos psicológicos.

Portanto, havendo pontos de vista diferentes, podemos chegar a racionalidades distintas. Tomemos apenas o exemplo da abordagem teórica do valor econômico. Duas teorias econômicas se contrapõem: uma privilegia o indivíduo e sua ação de oferta e de demanda de bens

no mercado (teoria marginalista); a segunda se coloca no nível da produção da sociedade global; uma chega à lei da oferta e da demanda num mercado: a rarificação da oferta ou o aumento da demanda conduzem a um aumento do preço do bem considerado; a segunda expõe os mecanismos segundo os quais os preços naturais devem corresponder às quantidades de trabalho dispendidas, para que o sistema econômico possa se reproduzir. Cada uma dessas teorias é válida de seu ponto de vista. Contudo, se a lei da oferta e da demanda pode se verificar cada dia num mercado, quando generalizada a toda a economia, chega a uma teoria do equilíbrio geral que não corresponde a nenhuma economia real. Por sua vez, se os preços naturais são considerados como proporcionais ao esforço social dispendido, não conseguem dar conta dos preços do mercado. Portanto, estamos diante de duas racionalidades ainda não articuladas: a da abordagem microeconômica e a da abordagem macroeconômica. A validade de nenhuma delas pode ser negada. Um último exemplo, no plano prático: todos sabemos que o uso do automóvel individual, nas megalópolis, pode ser considerado uma decisão racional do indivíduo. Contudo, o resultado global dessas decisões individuais revela uma grande irracionalidade social (tempo perdido, poluição, fadiga, etc.).

NOTAS

Objetividade

1. O grande projeto das Ciências Humanas é o de alcançarem, se não o mesmo *grau de objetividade* das ciências naturais, pelo menos uma *objetividade* de grau semelhante de rigor metodológico. Ora, a objetividade não consiste numa reprodução fiel da "realidade". Ela depende do valor dos objetos construídos e do poder dos modelos utilizados relativamente aos dados da experiência. Não está isenta de erros, e depende de escolhas orientando a pesquisa. Ela é uma *conveniência*, de um lado, entre os modelos e as predições que eles autorizam, do outro, os fatos pertinentes que se prediz: essa conveniência se define por uma *não-contradição* entre as respostas da experiência e as questões que lhe são postas pelas hipóteses. A objetividade não é uma vaga adequação do espírito à "realidade". É um *valor de natureza ideológica* que se acrescenta à atividade científica, oriundo de uma dupla objetivação: do *produto* dessa atividade, cujo desenvolvimento se fixa num saber que reproduziria uma "parte" do real; do *agente* que "possui" esse saber, em troca de sua neutralidade e de sua submissão ao real. Portanto, dizer que *a Ciência é objetiva* significa dizer que ela produz verdades independentes da história e daqueles que a fazem. E dizer que *os cientistas são objetivos*, significa dizer que eles se limitam a descobrir essas verdades, fazendo abstração de sua subjetividade, dos valores e das ideologias (Cf. S. e M. Dayan, *in* A. Jaubert / J.M. Lévy-Leblond, *Autocritique de la science*, Seuil, 1975, p. 34-35).

   Se o saber objetivo é considerado universal, é porque escapa aos limites de toda assimilação subjetiva, exibindo os protocolos práticos (experimentais e teóricos) suscetíveis de verificar as teorias, a ponto de haver uma *self-elimination*. Trata-se de um saber que, enquanto objetivo, não é *saber de ninguém*, é apropriável por todos. Seus principais imperativos são a observação, a fidelidade aos fatos, a obrigação de se ater à realidade, o valor operatório ou eficácia, etc. É o seguinte o grande papel ideológico do saber objetivo: os que detêm o poder, dele se utilizam para determinar "a realidade objetiva", relativamente à qual os "sujeitos" devem se definir e à qual devem se submeter, posto que suas decisões são fruto desse saber. Ademais, a objetividade das ciências, assegurando sua universalidade, torna seu poder estruturalmente *instrumentalizável* pelas forças sociais que dominam aqueles que as praticam (Cf. Ph. Roqueplo, *Penser la technique*, Seuil, 1983, p. 162-165). Portanto, tanto a objetividade quanto a *racionalidade* não escapam à intervenção de valores. No fundo, a racionalidade consiste na *escolha* dos meios

mais aptos para se atingir um fim. Freqüentemente, os fins são admitidos tacitamente e de modo mais ou manos "irracional". E é essa admissão não-crítica ou não-racionalizada dos fins que cria a ilusão de uma racionalidade instrumental e tecnológica, que seria isenta de toda e qualquer referência a um sistema valorativo, conseqüentemente, *neutra.*

De onde vem a crença na "neutralidade" e na "objetividade" da Ciência enquanto *démarche* cognitiva? Ela se funda em certas exigências epistemológicas fundamentais: silenciar os preconceitos pessoais, evitar todo pressuposto metafísico, fazer experimentações sistemáticas a fim de que os fatos possam falar (escutar a *voz dos fatos*), numa palavra, a Ciência se funda no *Método* que, por sua vez, nasce da *Razão.* Sendo assim, está em condições de conduzir-nos a um saber objetivo, isto é, independente de todos os preconceitos e de todas as fraquezas da subjetividade, de dar-nos acesso à *realidade,* de nos revelar objetivamente a essência das coisas. Ora, se a Ciência é a única forma de conhecimento verdadeiro, porque racional e objetivo, algumas proposições se encadeiam: logo, ela é o melhor dos conhecimentos; portanto, devemos abordar todas as situações cientificamente; por conseguinte, compete aos cientistas organizar e dirigir a sociedade. O que podemos vislumbrar no fim desse raciocínio é uma tecnocientocracia generalizada. Em tal regime social, todos os problemas seriam tecnocientíficos, e o poder estaria nas mãos dos tecnocientocratas.

Ao falar do extraordinário avanço das ciências, desde seu nascimento no século XVII até nossos dias, graças à força da imaginação exercida e controlada, Hannah Arendt constata que essa profunda mudança intelectual só recentemente se tornou uma realidade politicamente demonstrável. A este respeito, a fundação da Royal Society de Londres (1662) é significativa: "No momento da fundação, os membros entraram de acordo para não tratar de nenhum assunto estranho aos estatutos outorgados pelo rei à sociedade, especialmente para não tomar parte nas querelas políticas ou religiosas. Somos tentados a concluir que o ideal científico da "objetividade" nasceu nessa oportunidade, o que indicaria que sua origem é política, e não científica. Ademais, parece extraordinário que os homens de ciência, desde o início, tenham julgado necessário organizar-se em sociedade... Uma organização, quer ela agrupe políticos quer cientistas inimigos da política, sempre é uma instituição política. Quando homens se organizam, é para agir e conferir-se poder. Nenhuma equipe científica faz ciência pura: ou ela pretende agir sobre a sociedade e nela assegurar a seus membros certa situação, ou então — como era e como ainda é o caso da pesquisa organizada em ciências naturais — pretende agir de modo concertado a fim de conquistar a natureza. Como disse Whithead, "Não é por acaso que a idade da Ciência tornou-se a idade da organização. O pensamento organizado é o fundamento da ação organizada", e não, acrescentaríamos, porque o pensamento é o fundamento da ação, mas antes porque a ciência moderna, enquanto "organização do pensamento", nele introduziu um elemento de ação" (*Condition de l'homme moderne,* Calmann-Lévy, 1983, nº. 2, p. 305-306).

2. Num longo artigo intitulado "Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale" (*Cahiers pour l'analyse,* abril de 1966, p. 141-167), Thomas Herbert, inspirando-se nos trabalhos de Althusser e Balibar (sobretudo em *Lire le Capital),* tenta formular o estatuto das ciências sociais no conjunto dos conhecimentos. Ele centra sua análise no conceito bachelardiano, retomado por Althusser, de *ruptura epistemológica.* E tenta operacionalizar esse conceito, a partir de uma dupla distinção:

a. A distinção entre *prática ideológica* e *prática teórica.* A prática ideológica consiste na reflexão de uma "consciência" sobre ela mesma. A prática teórica consiste na criação de conhecimento graças a uma ruptura epistemológica feita pela teoria em relação à ideologia;

b. A distinção entre a *ideologia,* desenvolvida a partir das práticas técnicas, que remete ao processo de produção e admite uma ruptura epistemológica, e a *ideologia* retirada das práticas políticas, referindo-se às relações sociais de produção que ela ajuda a organizar: conhecimento ideológico típico das ciências sociais.

A partir dessas distinções, Herbert diz que o estatuto das ciências sociais é problemático. Trata-se de um estatuto apenas postulado. Elas apenas desempenham o papel de ciência. Porque somente *de fato,* não de direito, elas ocupam o lugar de uma prática teórica. No fundo, elas são uma *prática empírica* e uma *prática ideológica,* ou melhor, participam dessas duas práticas: "Se tentássemos uma definição da expressão 'ciência sociais', deveríamos dizer que não se trata de uma simples técnica nem de uma pura ideologia, mas da indeterminação de uma técnica (importada das técnicas de transformação da matéria, pelo menos no início), e de uma ideologia concernente às relações sociais (objeto da prática política) (p. 156). Mais adiante, chega a um conceito mais elaborado: "Em definitivo, diremos que as 'ciências sociais' consistem, em sua forma atual, na aplicação de uma técnica a uma ideologia das relações sociais, o conjunto complexo em aplicação, tendo por fim responder à demanda social, realizando o real psicossociológico em vista de uma adaptação ou de uma readaptação das relações sociais à prática social global, considerada como o invariante do sistema" (p. 159). Conseqüência: "Diremos que, *em seu estado atual,* o grupo complexo da psicologia, da sociologia e da psicologia social não produziu conhecimento científico... pelo contrário, esse grupo complexo produz atualmente uma ideologia expressiva da prática social global" (p. 165).

Esta posição, que reduz as Ciências Humanas a técnicas aplicadas a uma ideologia das relações sociais, é fortemente inspirada, no nível conceitual, na obra de Louis Althusser. Ambos os autores citados acima podem ser

considerados como "neomarxistas". Mas qual a posição de Marx em relação às Ciências Humanas? Ela depende de sua concepção mesma de Ciência. Com efeito, ao elaborar sua crítica da economia política, ou seja, da ciência econômica clássica, Marx está convencido de que constrói instrumentos eficazes para o conhecimento objetivo da sociedade. Como escreve nos prefácios de *O Capital*, está convencido de que elabora uma obra realmente científica. O método materialista-histórico é, para ele, o próprio método da Ciência (natural e humana). Segundo alguns autores, entre os quais Althusser, Marx elaborou uma nova ciência positiva da economia: sua economia política substitui a economia clássica, como a teoria da relatividade substitui a teoria da gravitação universal. Mas há uma outra tradição, que se acredita antipositivista, acreditando que a crítica da economia política feita por Marx não constitui propriamente uma ciência positiva, mas uma excelente elucidação das "leis" de desenvolvimento e de funcionamento da sociedade, melhor ainda, uma decifração do sentido da história humana. Não vai nos interessar, aqui, discutir sobre a "cientificidade" ou não das teorizações de Marx. O fato é que ele não separa Ciência e Vida: "Dizer que há uma base para a Vida e outra para a Ciência é uma mentira", é cair na alienação, porque a natureza não se opõe à história: "A própria história é uma parte real da história da natureza, da transformação da natureza em homem". O ser natural e o ser social se identificam. As ciências da natureza compreendem a Ciência do Homem. Mas a Ciência do Homem engloba as ciências da natureza. Por isso, só há uma Ciência: a Ciência da história, Ciência da Natureza e Ciência do Homem. Não pode haver nenhum lugar para a existência de Ciências Humanas específicas. O meterialismo histórico só reconhece uma Ciência, ao mesmo tempo, da natureza e do homem. Os objetos dessas disciplinas que seriam específicos (a religião, o direito, a política, etc.) não constituem atividades independentes. Os indivíduos só são compreendidos pelos grupos aos quais eles pertencem. O desenvolvimento das pretensas disciplinas autônomas e aquilo que elas pretendem explicar são condicionados materialmente: "Mesmo as fantasmagorias no cérebro humano são sublimações, resultando necessariamente do processo de sua vida material, que podemos constatar empiricamente e que repousa em bases materiais. Por isso, a moral, a religião, a metafísica e tudo o que resta da ideologia, bem como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem toda aparência de autonomia. Elas não têm história, não possuem desenvolvimento. Ao contrário, são os homens que, ao desenvolverem sua produção material e suas relações materiais transformam, com essa realidade que lhes é própria, tanto seu pensamento quanto os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (*Idéologie allemande*, 1968, p. 51).

3. Vejamos a posição de K. Popper em relação à *objetividade* das Ciências Humanas (que ele chama de "sociais"). Ele parte da pressuposição da "unidade do método". Sua *Lógica da pesquisa científica* toma por paradigma da Ciência as teorias elaboradas pelos físicos, pois a física constitui, em seu entender, o setor de nossos conhecimentos que atinge quase a perfeição metodológica. É o modelo de objetividade da física que ele aplica às ciências sociais: economia, sociologia, ciências políticas, psicologia social (a psicanálise não é ciência, ficando eliminada por seu critério de demarcação; a psicologia empírica tende a ser ciência da natureza, na medida em que aceita confrontar suas hipóteses com a experiência). No campo da objetividade, diz Popper, as ciências sociais "parecem não ter encontrado ainda seu Galileu". Neste domínio, os debates que as envolvem estão marcados por uma má interpretação dos métodos das ciências da natureza. É por isso que os partidários e os adversários dos métodos das ciências naturais não conseguem se entender. Em geral, eles fazem uso, em suas metodologias, das tendências "historicistas", quando deveriam utilizar uma metodologia racionalista e crítica.

Em contraposição aos argumentos dos naturalistas e dos antinaturalistas ou "historicistas", Popper proclama e defende sua tese da unidade do método: "Todas as ciências teóricas ou generalizantes fazem uso do mesmo método, quer se trate das ciências naturais, quer das ciências sociais" (Misère de l'historicisme, 1956, p. 128). O que ocorre é que as ciências sociais encontram sérias dificuldades para a aplicação dos métodos experimentais quantitativos: a aplicabilidade desses métodos é uma questão de grau. Por isso, dificilmente elas atingem a objetividade: "Há tantas tendências nas ciências sociais quanto na vida social; tantos pontos de vista quanto interesses" (p. 128).

O método das ciências sociais, que é o mesmo das ciências naturais, consiste na tentativa de fornecer *soluções* aos *problemas* dos quais elas falam, e de *criticá*-los com a ajuda de *testes*. A objetividade da Ciência encontra-se na objetividade do método crítico, e não no caráter desinteressado do cientista: " É tão falso aceitar que a objetividade da Ciência depende da objetividade do cientista quanto acreditar que o cientista das ciências naturais é mais objetivo que o cientista das ciências sociais. O cientista das ciências naturais é tão partidário quanto os outros homens"(*A lógica das ciências sociais*, Tese nº 11).

A "objetividade científica" reside unicamente na tradição crítica. Um cientista objetivo e isento dos valores não constitui um ideal: sempre tem um interesse particular a motivá-lo. Embora isto seja mais manifesto nas ciências sociais, o fato é que "não há nenhuma ciência de pura observação, mas somente ciências que teoriazam de modo mais ou menos consciente e crítico"(*Op. cit.*, Tese nº 21).

Portanto, as ciências sociais devem obedecer ao mesmo método hipotético-crítico das ciências naturais. As diferenças concernentes à complexidade dos objetos, à utilização de métodos quantitativos, à interação sujeito-objeto e à variação das condições experimentais, constituem diferenças apenas de grau na aplicabilidade do método crítico, permitindo a obtenção de um conhecimento objetivo. Embora Popper não admita a "neutralidade axiológica", sua concepção da objetividade termina por ressuscitar a idéia de uma neutralidade, pois restaura o dualismo do saber e do agir e não leva em conta os interesses sociais, culturais e políticos guiando o conhecimento (só leva em conta os interesses "privados" em seu esquema metodológico P1 TS EE P2).

Capítulo 4

rever o ?? método aqui

Questão da Objetividade

Falar da *objetividade,* nas Ciências Humanas, é colocar um problema *epistemológico.* Não apenas metodológico[1]. A metodologia é um domínio da interrogação epistemológica. Não podemos fazer uma análise crítica dos princípios das diversas ciências, de seu valor e de seu alcance, sem nos interrogar, ao mesmo tempo, sobre a natureza e o valor dos procedimentos pelos quais elas se constroem e atingem o conhecimento objetivo. Ademais, a reflexão epistemológica surge como uma imposição das "crises" desta ou daquela disciplina. E estas são o resultado de uma lacuna dos métodos anteriores, devendo ser ultrapassados pela invenção de novos métodos. Por outro lado, o método não pode ser estudado independentemente das pesquisas em que ele é empregado, a não ser que se faça um estudo abstrato, morto e incapaz de fecundar o espírito. Ademais, falar da objetividade nas Ciências Humanas, enquanto problema epistemológico central, implica em se colocar a questão da *neutralidade* dos cientistas relativamente aos juízos de valor e aos engajamentos pessoais. Analisaremos essa questão da neutralidade mais adiante. No momento, centremos nossa preocupação no exame da objetividade, reivindicação por excelência de toda disciplina com pretensões à cientificidade, vale dizer, à autodeterminação epistemológica no campo do saber. Não trataremos essa questão sob todos os seus ângulos. Limitar-nos-emos a focalizar alguns elementos que nos parecem relevantes e suscetíveis de elucidar o problema da cientificidade no domínio das Ciências Humanas. Em seguida, tentaremos mostrar que, no processo de *objetivação* em que estão empenhadas essas disciplinas, a presença de pressupostos axiológicos ou valorativos não constitui uma anomalia epistemológica a ser sumariamente execrada, mas um dos elementos constitutivos de seu acesso ao conhecimento dito objetivo.

As Ciências Humanas invadem hoje todo o nosso espaço mental. Até parece que nossa cultura assinou um contrato com tais disciplinas, estipulando que lhes compete resolver tecnicamente boa parte dos conflitos gerados pela aceleração das atuais mudanças sociais. É em nome do conhecimento objetivo que elas se julgam no direito de *explicar* os fenômenos humanos e de *propor soluções* de ordem ética, política, ideológica ou simplesmente humanitária, sem se darem conta de que, fazendo isso, podem facilmente converter-se em "comodidades teóricas" para seus autores e em "comodidades

práticas" para sua clientela. Também é em nome do rigor científico que tentam construir todo o seu corpo teórico do fenômeno humano, mas através da idéia que gostariam de ter dele, visto terem renunciado aos seus apelos e às suas significações. Ao escaparem à ordem dos valores e das significações, por uma exigência de rigor metodológico, os objetos das disciplinas humanas teriam ingressado no domínio dos fatos, analisados segundo os procedimentos da verificação experimental, e expressos numa linguagem o quanto possível formalizada. O equívoco olhar de Narciso, fascinado por sua própria beleza, estaria substituído por um olhar frio, objetivo, escrupuloso, calculista e calculador: e as disciplinas humanas seriam científicas!

É nessa direção que elas estão arrastando o pensamento do homem sobre ele mesmo. Uma noção como a de "corte epistemológico" tornou-se o eixo sobre o qual deve desenvolver-se toda metodologia pretendendo ser outra coisa que não um mero devaneio ou uma simples mitologia sobre o saber. Ora, a instauração das Ciências Humanas na ordem da objetividade não pode reduzir-se a um puro conhecimento dos dados. Torna-se imprescindível uma decisão de ordem metodológica. Porque a idéia do conhecimento objetivo inclui o reconhecimento do caráter ilusório da experiência imediata e vivida. É superando tal experiência que as Ciências Humanas se autodeterminam epistemologicamente. Só existem, enquanto saber objetivo, a partir do momento em que instauram uma *ruptura* semântica com a linguagem do senso comum. Porque o espírito científico só se constrói destruindo o espírito não-científico. Não há continuidade entre os sistemas de representação anteriores a uma ciência e essa ciência. A instauração de um saber objetivo é o resultado de um *corte*, não somente com os sistemas de representação filosófica ou ideológica anteriores à irrupção de um saber positivo, mas com os obstáculos epistemológicos que se incrustam no interior mesmo do saber científico. A Ciência não é uma leitura da experiência a partir do concreto. Fundamentalmente, consiste em construir e em produzir, com a ajuda de abstrações e de conceitos, o objeto a ser conhecido. Ela constrói seu objeto próprio pela destruição dos objetos da percepção comum. Seu progresso não se faz por acumulações, novas verdades vindo justapor-se ou sobrepor-se às já estabelecidas. O curso da Ciência não é linear. Não há evolução, mas "revolução", progredindo por reformulações, por refusões em seu corpo teórico, por retificações de seus princípios básicos. É assim que ela marcha em direção a um saber sempre mais *objetivável*, jamais inteiramente objetivo.

Essa exigência de objetivação leva-nos a descartar o caráter meramente acumulativo e continuísta do saber. Leva-nos também a fazer da idéia de progresso descontínuo a espinha dorsal de toda cientificidade. O problema que se põe é o de saber se as Ciências Humanas, pelo menos no nível de suas teorias mais englobantes, satisfazem ao critério positivo de cientificidade. Relativamente às ideologias, satisfazem aos mesmos critérios utilizados pelas ciências naturais? Estamos convencidos de que é duvidoso que tais teorias consigam aceder ao estatuto de cientificidade que as autorizaria a fazerem uso, de modo decisivo, da noção de corte epistemológico, para marcar ou demarcar suas fronteiras com toda e qualquer ideologia, ou com todo e qualquer juízo de valor. Porque só podem ser considerados científicos ou objetivos os conhecimentos que satisfazem a dois critérios inseparáveis: o de fornecer uma explicação satisfatória a determinados fenômenos não-inteligíveis no momento, e o de resistência às tentativas sistemáticas e rigorosas de falsificação.

Ora, uma teoria pode ser fortemente explicativa e fracamente apoiada em tentativas rigorosas de falsificação. Em contrapartida, pode haver uma teoria fortemente apoiada em tentativas rigorosas de falsificação e fracamente explicativa. É a coincidência desses dois critérios que não aparece de modo claro nas teorias globais das Ciências Humanas: podemos nos deparar com teorias bastante unificadoras, muito embora não verificadas (no sentido popperiano de não-falsificação), ou então com teorias parciais fortemente verificadas, mas que, por isso mesmo, parecem renunciar a toda ambição integradora. Talvez seja por isso que se torna praticamente impossível encontrar, no domínio das Ciências Humanas, a presença do eixo bachelardiano de corte epistemológico, a não ser em sua formulação nietzscheana. E, também aí, tudo o que é decisivo, só nasce *apesar de*.

Não resta a menor dúvida que, para se definirem, as Ciências Humanas precisam, ao mesmo tempo, de um *método* (protocolos de operações) e de um *objeto* apresentando propriedades suscetíveis de se ajustarem a um tratamento científico e objetivo. Todavia, ao empregarem o método científico para analisar os fenômenos humanos, elas já pressupõem certa preferência exclusiva por determinado modo de pensar o homem, como um objeto entre outros, como um conjunto de propriedades operacionais, ou por determinado tipo de filosofia parcial ou total, implícita ou explítica, do homem. Evidentemente, seu campo de aplicação é o do trabalho científico. Em si mesmas, não se especificam por uma filosofia do homem-instrumento. No entanto, podem colocar à disposição de certos homens conhecimentos sobre

os indivíduos e sobre suas relações sociais. De fato, fornecem subsídios e informações àqueles que podem fazer o que *querem* com aquilo que *sabem*. Donde a tríplice função a que são chamadas a desempenhar na sociedade:

1. De *práticas técnicas:* transformação da matéria-prima humano-social, extraída de uma "natureza" humana desumanizada, em produtos técnicos de adaptação e de manipulação. De tanto reduzirem o homem a um objeto entre outros, parecem condenadas a se converter em "práticas generalizadas da perícia", sendo forçadas a desempenharem, em sua prática técnico-social, o papel de guardiãs do pensamento domesticado: se o homem concreto não estiver presente no ponto de partida, também não está no ponto de chegada;

2. De *práticas sociais:* conjunto mais ou menos sistematizado de práticas técnicas, em condições de indeterminação, e no interior de determinado contexto sociocultural. Importa observar que a prática social de uma sociedade admite como fator dominante seu modo de produção, isto é, a organização complexa das forças e das relações de produção;

3. De *práticas teóricas:* transformação dos produtos intelectuais ideologizados em conhecimento verdadeiramente científico, mediante o trabalho da crítica histórico-conceitual visando à instauração de um "corte epistemológico" com as aderências ideológicas ou valorativas que se incrustam no processo de elaboração das Ciências Humanas, muito mais que no processo de construção das ciências naturais, tendo em vista a obtenção de um saber dinamicamente objetivo.

Ao analisar a situação teórica das Ciências Humanas em nossa sociedade, Thomas Herbert (*Cahiers pour l'analyse* - 1, 1966) chega à conclusão de que elas apresentam todas as características fundamentais de verdadeiras *práticas técnicas*, não podendo reivindicar o estatuto de objetividade de *práticas teóricas*. E isto, por duas razões essenciais.

Em primeiro lugar, são muito mais sensíveis a responder às *demandas sociais*. Os trabalhos efetuados pela psicologia social são ilustrativos. Atualmente, publica-se uma quantidade enorme de obras cujo conteúdo é determinado pelos mais variados fatores sociais. Contudo, do ponto de vista da *utilização social* dessas obras, o que realmente conta e interessa é sua *adequação* às necessidades ideológicas de um grupo social ou de uma sociedade em determinado momento. São prestigiadas as obras em melhores condições de

satisfazer a tais necessidades. As demais são relegadas ao esquecimento. E ao encomendar estas ou aquelas pesquisas, a sociedade tem em vista uma *exploração-transformação* da encomenda. E muitos práticos vêem nessa operação o sinal indubitável de sua cientificidade.

Em segundo lugar, as Ciências Humanas fazem amplo uso da chamada "lei" de *realização do real*. Ora, uma prática técnica se efetua tendo em vista um produto exterior, responder a uma necessidade de uma demanda social: é-lhe constitutiva a "lei" da *resposta* técnica a uma *demanda* social. Os instrumentos e os modelos que as disciplinas humanas utilizam, sejam próprios ou importados, visam colocar a questão repetitiva da adequação bem sucedida. Em si mesmos, os instrumentos são respostas simuladas capazes de pôr à prova o real psicossociológico, de modo por vezes anárquico (trabalho por ensaios e erros). Quanto ao uso dos *modelos*, consiste numa verificação adequada de sua realização pelo "real" psicossociológico.

O grande risco que correm as Ciências Humanas é o de serem *concebidas* a partir do modo como podem ser *utilizadas*. Com efeito, elas se situam no prolongamento mais ou menos direto das ideologias que se constituíram em contato com a *prática política* (transformação de determinadas relações sociais em novas relações produzidas por instrumentos políticos). É bem ilustrativo o exemplo da "psicologia dos grupos", servindo de núcleo para a psicologia social. Ora, analisando as obras desse tipo de psicologia, podemos constatar que, se os instrumentos de avaliação dos "comportamentos concretos em interação" são relativamente fixos, revelam-se múltiplos os modelos de realização do real grupal. Assim, o chamado "modelo biológico" consiste em aplicar ao grupo a forma ideologizada do indivíduo organizado. No nível de sua origem matricial, ele não está em conflito com seu meio. O encontro com o real determina uma reação orgânica de inadaptação que, primeiramente, será sentida ou detectada pelo indivíduo grupal e, em seguida, ultrapassada. Os demais modelos de grupos constituem apenas uma "aplicação" da psicanálise, da matemática ou de certa dialética à mesma trajetória grupal. Ora, o fato de um mesmo objeto ser suscetível de quatro interpretações de estrutura idêntica, já revela a sua natureza ideológica.

Por conseguinte, o problema que se coloca não é somente o da *natureza*, mas também o do *grau de vinculação* existentes entre as *técnicas humanas* (sua operacionalidade, sua eficácia e sua orientação na prática social), as *Ciências Humanas* (seu corpo teórico, sua coerência interna e seu nível de validade objetiva) e uma *filosofia dessas disciplinas* (seus suportes ou pressupostos ex-

tracientíficos e socioculturais, quer implícitos, quer explícitos). Evidentemente, não afirmamos a existência de um vínculo lógico entre, de um lado, o domínio e os métodos dessas disciplinas e, do outro, uma filosofia do homem-instrumento. Tal vínculo pode ser estatisticamente predominante ou estar historicamente presente, muito embora não seja necessário nem tampouco definitivo. O que importa ressaltar é que, de um modo ou de outro, os pesquisadores das disciplinas humanas aceitam o postulado do homem como ser *descritível*. E o que afirmamos é que tal postulado já é de ordem filosófica. No entanto, não acreditamos que seja possível nem tampouco legítimo fundar as Ciências Humanas sobre uma filosofia sistemática. E isto porque não acreditamos que possa ser considerada como "filosófica" toda e qualquer construção, mesmo sistemática, culminando nesta ou naquela forma de segregação humana ou de restrição mental sobre o homem.

Chamamos de *pressupostos* das Ciências Humanas as *idéias*, os *critérios* e os *princípios* que elas empregam em seu processo efetivo de efetuação. E o estatuto epistemológico do estudo desses pressupostos constitui a *busca de seus fundamentos*. Esta busca pode utilizar métodos de caráter científico: axiomatização e construção de modelos.

No entanto, ela depende, por sua vez, de outros pressupostos. Donde a circularidade do trabalho "fundacional", sem que seja possível a existência de um fundamento último e absoluto para as disciplinas humanas. A busca dos fundamentos possui um caráter relativo: tem em vista explicar os pressupostos, mas relativamente a outros pressupostos, nunca podendo fornecer uma justificação cabal. E é por isso que o discurso científico possui um caráter *crítico:* seja porque utiliza, no nível das pesquisas, procedimentos sistemáticos de validação, seja porque submete, no nível da busca dos fundamentos, a uma prova de discernimento, seus procedimentos. Ora, uma das questões fundacionais mais discutíveis, no domínio das Ciências Humanas, é exatamente a de sua cientificidade, ou seja, a de sua *objetividade*.

Os empiristas não hesitam em fornecer os seguintes critérios para que as Ciências Humanas realizem seu ideal de objetividade: observação sistemática dos fatos, aplicação rigorosa do método experimental, emprego de uma linguagem formalizada, procedimentos de verificação, poder de previsão, possibilidades de aplicação, imparcialidade e honestidade intelectuais dos pesquisadores, compatibilidade com saberes adquiridos já comprovados, etc. O que podemos nos perguntar é se essa concepção empirista do conhecimento científico pode ser válida e adequadamente aplicada, quando nos

deparamos com uma ordem de fenômenos em que o homem intervém necessariamente enquanto *agente* e *objeto* de conhecimento. Ora, a partir do momento em que a *ação* desempenha um papel importante no processo de conhecimento das Ciências Humanas, não vemos como se possa excluir por completo as inevitáveis referências às *motivações*, aos *objetivos* e aos *valores*. Porque os componentes da ação jamais podem ser tratados à maneira das propriedades de um objeto físico ou natural. Donde a dificuldade de serem submetidos a um procedimento rigoroso de *objetivação*. Talvez as ações humanas constituam mesmo uma ordem de realidade que, por razões de princípio, não se deixa enquadrar nos modelos de objetivação utilizados pelas ciências naturais.

Não resta dúvida que a corrente empirista, muito preocupada em fornecer às Ciências Humanas modelos de cientificidade idênticos aos das ciências naturais, tem realizado um gigantesco esforço no sentido de encontrar um meio de analisar os fenômenos humanos cortados de toda interferência valorativa, ideológica ou simplesmente subjetiva. Seu objetivo é o de colocar entre parênteses os *agentes* para que, da realidade humana, apareçam apenas os *sistemas*, devendo ser tratados por uma metodologia que já demonstrou sua eficácia no estudo dos sistemas materiais. O que não quer dizer que os fenômenos humanos sejam pura e simplesmente "reduzidos" a seus substratos físicos ou biológicos, que devem ser estudados apenas no nível dos "observáveis", e a partir do comportamento dos elementos constituintes elementares do sistema, estudados mediante hipóteses estatisticamente adequadas sobre tais elementos constituintes. Tal "redução" constituiria uma explicação "real" dos fenômenos humanos em termos de fenômenos mais elementares, de natureza física. Para que seja utilizável a análise em termos de sistemas, é preciso que estabeleçamos uma analogia formal entre o funcionamento de uma entidade física complexa e o funcionamento de uma unidade de comportamento humano.

Todavia, a corrente empirista não é a única tentativa de explicar os fenômenos humanos. Ela tentou, e ainda tenta, anexar toda a ordem humana e social aos ditames e aos cânones de sua metodologia. Sem negarmos, em absoluto, a validade de tal procedimento *objetivante*, nem por isso temos o direito de tomá-lo como o parâmetro único e exclusivo da cientificidade das Ciências Humanas. Tampouco pode constituir o modelo exemplar a ser passivamente copiado ou decalcado. Evidentemente, não temos também o direito de renunciar por completo ao uso dos recursos que podem ser sugeridos pelas ciências naturais, sob o pretexto de que as Ciências Humanas deveriam forjar

instrumentos originais de análise, adaptados à própria natureza de seus objetos, vale dizer, àquilo que pertence propriamente ao contexto da *ação*.

Mas é preciso não nos esquecermos de que a ação não se reduz a um processo em terceira pessoa. Por isso, não pode ser analisada apenas em termos de variáveis nem tampouco inscrever-se num esquema de total *exterioridade*. Por natureza, deve ser entendida como um processo. E tal processo se define como a busca de um *sentido*. Se a realidade humana só pode ser apreendida em sua *produção*, quer dizer, em sua efetuação e em seus efeitos, não é a partir dela mesma que compreenderemos a ação humana. O sujeito da ação precisa ir ao encontro das ações realizadas por outros sujeitos. O que pode fazer é reconstituir, a partir de sua própria experiência, o sentido presente nas ações de que é testemunha direta ou indireta. Por conseguinte, ao nível da objetividade, tendo por pano de fundo o modelo explicativo das ciências naturais, vem contrapor-se, mas sem negá-lo, no domínio das Ciências Humanas, o *nível hermenêutico*, fundado no modelo interpretativo ou compreensivo. Enquanto o primeiro modelo utiliza a linguagem dos sistemas, o segundo faz uso, de modo preferencial, da linguagem do sentido.

Não vamos entrar aqui nos meandros das discussões acadêmicas em torno do que puderam suscitar as teorias da *explicação* e da *compreensão*,[2] inclusive, porque perderam bastante seu interesse epistemológico. Sublinhemos apenas que tais teorias tiveram origem no historicismo do século passado, cuja idéia fundamental consistia em dizer que as ciências da natureza e as Ciências Humanas não poderiam distinguir-se nem quanto à validade científica de seus resultados nem quanto aos seus objetos, posto que uma mesma realidade pode tornar-se matéria de ambos os tipos de ciências. Elas se distinguiriam apenas por seus *métodos:* umas *explicariam* seus fenômenos; as outras *compreenderiam* os seus. O critério de objetividade das primeiras seria a validade universal dos resultados obtidos, vale dizer, sua independência relativamente ao sujeito cognoscente e às circunstâncias singulares. Eis o critério que muitos teóricos das ciências adotaram. Mas será que o conceito de validade universal pertence mesmo à essência da cientificidade? Ou será que não foi imposto a partir do desenvolvimento de certas disciplinas particulares, notadamente da física? Parece que as Ciências Humanas cometeram um engano ao aceitarem, sem crítica, unicamente em virtude do prestígio das ciências naturais, tal critério de objetividade. Se abandonarem tal critério, nem por isso estarão abandonando as exigências de cientificidade. Porque pode haver muito bem uma objetividade sem validade universal. A constituição dessas disciplinas depende muito mais da solidez, da fecundidade e da vali-

dade de seus resultados do que da conformidade pura e simples a um modelo apriorístico de cientificidade.

Tanto o modelo explicativo quanto o interpretativo apresentam dificuldades. Se nos decidirmos a tratar os fenômenos humanos "como coisas", ou seja, se nos limitarmos àquilo que nos ensinam as analogias formais entre sistemas materiais e fenômenos humanos correremos o risco de relegar por completo ao domínio do não-sentido tudo o que pertence à ordem das significações, das finalidades e dos valores. Mas será que podemos desprezar tudo o que constitui a face oculta e interna das ações humanas? Não ficaríamos condenados a reter apenas os invólucros vazios de tais ações, como se fossem produtos cortados de sua fonte de produção? Não nos levaria o modelo explicativo a abandonar justamente aquilo que é mais significativo nos fenômenos humanos? Quanto ao modelo interpretativo, não nos levaria a ficarmos atrelados a uma perspectiva eminentemente *subjetivista*? E como nos assegurar a possibilidade de um acordo verdadeiramente fundado, não num encontro de fato, mas na partilha de certos princípios? Não se pode negar o caráter por vezes convincente e comunicativo da interpretação. Mas ela se limita a uma decifração do sentido que se restringe a um domínio particular, às iniciativas de uma subjetividade. E a comunicação entre pontos de vista singulares não possibilita que se chege a uma visão de caráter universal, quer dizer, objetivo. Por estar vinculada ao enraizamento concreto de uma subjetividade interpretante, a metodologia compreensiva não pode ser considerada como possuindo alcance universalizante ou objetivante.

O que está em questão é a idéia de um conhecimento científico (objetivo dos fatos humanos). A única noção precisa e coerente de cientificidade a que poderíamos recorrer como critério seria, por acaso, a que se extraiu da prática das ciências naturais? Será que o único modo de se construir uma ciência dos fatos humanos seria adotar os procedimentos da análise sistemática, quer dizer, empreender uma completa objetivação do humano? Se tal modo é verdadeiro, é claro que não pode ser científico o enfoque compreensivo ou interpretativo. Mas não temos o direito de entender a cientificidade como um modelo determinado, supostamente elaborado de uma vez por todas. Ela é apenas uma *idéia reguladora*, uma representação daquilo que constitui o conhecimento científico em determinado momento histórico. As normas de cientificidade constituem um produto do devir histórico das ciências, não um imperativo aprioristicamente imposto. É graças a uma interação constante dos métodos e dos objetos que se elaboram tais normas. E como não há métodos nem tampouco objetos *a priori*, também não existe um modelo

de cientificidade *a priori*. Neste sentido, não vemos por que os fenômenos humanos não possam dar origem à elaboração de outro conceito de cientificidade, distinto da cientificidade dos fenômenos físicos. Neste particular, as Ciências Humanas *transgridem* o conceito mesmo de "ciência". O que está em questão, na expressão "Ciências do Homem", não é tanto o "homem", como pretendem os pensadores neopositivistas, mas o conceito mesmo de "ciência". Tudo indica que esse conceito recalcou o conceito de "história". Ora, toda atividade científica, como qualquer outra atividade humana, só pode ser plenamente entendida enquanto processo histórico. É no decorrer desse processo que as ciências definem seus objetos, suas normas e seus estatutos.

É claro que não estamos postulando a criação de outro tipo de cientificidade, totalmente cortado do que caracteriza as ciências naturais. Estamos querendo dizer que a idéia de cientificidade é relativa à natureza da realidade estudada. Na realidade humana há determinações imanentes que impõem ao processo histórico sua marca. E são tais determinações que conferem à idéia de cientificidade seu caráter normativo. Mas elas não se esgotam num processo histórico particular. A idéia de cientificidade comporta um pólo de unidade e um pólo de diversidade, não apresentando uma forma absolutamente geral de auto-regulação dos processos de aquisição dos conhecimentos. É por isso que não pode identificar-se pura e simplesmente com uma forma determinada de ciência. É somente no devir efetivo das ciências que a idéia de cientificidade se revela a nós. Mesmo hoje, ainda não pode ser formulada de modo inteiramente satisfatório e admitida por todos. Mesmo no domínio das ciências naturais, ainda não podemos fazer uma separação nítida entre aquilo que depende da idéia geral do saber científico e aquilo que depende da normatividade interna desta ou daquela ciência. Conseqüentemente, não é possível elaborar uma metodologia das Ciências Humanas apenas tomando por norma-diretriz a idéia de cientificidade já constituída.

Não resta dúvida de que a *objetividade* das Ciências Humanas coloca problemas: uns dizem respeito à existência dos valores e dos juízos de valores; outros se encontram ligados ao *distanciamento* que os cientistas precisam guardar relativamente a seu objeto de estudo; outros, enfim, ligados ao seguinte fato, típico das Ciências Humanas: as *representações* que os indivíduos fazem do mundo social pertencem, também elas, ao objeto estudado [3]. Sintetizemos, aqui, apenas o problema dos valores.

1. Diferentemente dos fenômenos físicos, que não são moralmente bons ou maus, os fenômenos humanos e sociais são quase que automaticamente *julgados*. Porque eles implicam quase que necessariamente uma tomada de posição relativamente às categorias do bem e do mal, do justo e do injusto, do útil e do nocivo, etc. Neste sentido, eles são naturalmente *normativos*, pois só podem ser compreendidos e explicados num quadro de normas e de valores. Donde o grande problema: como podemos atingir a objetividade num domínio onde os valores (fenômenos subjetivos) aparecem como fontes e coerções dos comportamentos e condutas? Claro que o fato de os valores constituírem o fundamento mesmo das Ciências Humanas, não as priva por completo de um conhecimento objetivo. Porque o discurso científico, enquanto tal, não formula juízos de valor. Ademais, esses valores e juízos de valores podem ser tratados de modo científico.

2. Foi o historiador e sociólogo Max Weber, como vimos, quem mais elucidou o problema das relações entre os valores e as Ciências Humanas. E nos mostrou que os valores se situam na origem da *démarche* científica, mas não impediu por completo a elaboração de uma objetividade real. Julien Freund assim sintetiza seu pensamento: "A relação com os valores forma a base das questões que colocamos à realidade. Se perguntássemos, por exemplo, ao historiador por que ele se interessa pela Revolução Francesa, e a um sociólogo por que estuda as relações sociais, responderiam mais ou menos o seguinte: porque é interessante, porque é importante. Max Weber não se contenta com esse tipo de resposta vaga. Coloca uma questão pertinente: Por que isso é importante, e relativamente a quê? A resposta a essa questões implica uma referência a valores. Com efeito, nele mesmo, o devir é indiferente à significação. Não é nele que encontramos o critério que determina nossa curiosidade ou nosso interesse nem tampouco as razões que nos fazem considerar certas coisas como importantes e as outras como secundárias. Uma vez que escolhemos um tema de reflexão, reunimos os documentos e os elementos entre os quais fazemos uma triagem, porque uns nos parecem essenciais, enquanto outros, secundários. Ora, em virtude de quê operamos essa seleção, senão conforme uma relação com os valores? (...) É somente nos limites dessa seleção que o cientista aplica os procedimentos ordinários da investigação científica: observação precisa, crítica dos textos, das enquetes ou documentos, determinação das relações de causalidade, comparações, etc. É neste nível que é indispensável afastar toda apreciação valorativa, no sentido de aprovar ou desaprovar, em nome de razões puramente pessoais,

o devir, a ação de um herói ou o comportamento social que estudamos" (*La sociologie de Max Weber*)[4].

Portanto, são os valores que comandam a escolha do objeto particular de estudo, o modo de abordagem, o ponto de vista e o método. O importante é que sejam explicitados, não somente os pressupostos da análise a ser feita, mas as escolhas operadas na descrição da realidade. Aqui, poderíamos falar de *objetivação* das escolhas feitas pelos cientistas. É esta objetivação das escolhas que permite a construção de uma objetividade, embora saibamos que, sobre o homem, jamais é possível um discurso neutro e universal.

3. Sabemos que as Ciências Humanas não podem nem devem emitir juízos de valor. Não há contradição entre essa afirmação e a anterior. Devemos separar vários momentos na *démarche* do cientista:

a. O interesse que ele demonstra por tal fenômeno e por seu modo de apreendê-lo: são os valores que constituem esse fenômeno em objeto de estudo.

b. A busca das causas desse fenômeno constitui a *démarche* propriamente científica; é nessa etapa que os juízos de valor devem ser proscritos.

c. Uma vez determinadas as causas, torna-se possível novamente emitirmos juízos de valor, não sobre a objetividade da *démarche*, mas sobre o conjunto "fenômeno-causa" assim elucidado.

4. Os valores e os juízos de valores podem ser tratados cientificamente. É o caso da sociologia dos fatos culturais, das sondagens de opinião, dos testes de aptidão, das práticas religiosas, etc. Em todos esses casos, são os sistemas de valores, as opiniões ou os juízos de valor que constituem o objeto mesmo do estudo. No entanto, durante a fase científica da pesquisa, os cientistas precisam fazer abstração de seus próprios juízos de valor.

5. Essa questão dos valores estabeleceria uma demarcação entre as ciências naturais, que *explicam* seus fenômenos, vale dizer, exercem sobre eles uma dominação intelectual, e as Ciência Humanas, que *compreendem* os seus próprios, o sujeito cognoscente *participando* de seu objeto de conhecimento. O objeto da *compreensão* são os homens,

com suas intenções, seus valores, sua situação, sua historicidade, enfim, com sua subjetividade. O sujeito participa de seu objeto. E este objeto questiona e modifica o sujeito. Trata-se do "círculo hermenêutico", assim descrito por J. Ladrière: "O objeto humano comporta, inevitavelmente, estados de consciência. Tais estados são invisíveis. Só os alcançamos à custa de um esforço de compreensão. O termo "compreensão" pode ser entendido em dois sentidos: designa ou um modo de participação afetiva, ou uma reconstrução hipotética. Objeções muito graves, e aparentemente bastante legítimas, foram feitas à teoria da participação afetiva: conduz forçosamente ao relativismo e ao subjetivismo, não podendo fornecer critérios objetiváveis. Se afastamos este modo de compreensão para recorrer à reconstrução hipotética, devemos fazer operar princípios de interpretação adequados. Ora, a elaboração de tais princípios põe em jogo, necessariamente, o sujeito que interpreta e a compreensão que ele possui de si mesmo. Em outras palavras, toda compreensão hermenêutica do comportamento de outrem é, ao mesmo tempo, e necessariamente, uma autocompreensão do sujeito que interpreta por ele próprio" (*L'articulation du sens*, Aubier Montagine, 1970, p. 38-39)[5]

6. Esta noção de *compreensão*, método preconizado e aplicado pelos teóricos alemães do final do século XIX para aprofundar a *cientificidade* das Ciências Humanas, teve por objetivo, não excluir ou menosprezar a explicação causal, mas corrigir as concepções demasiadamente rígidas de uma causalidade mecânica e determinista. Sua convicção era a de que não temos o direito de tratar o fenômeno humano da mesma maneira que um fenômeno da natureza. Se o papel da *interpretação* já é importante na elaboração das teorias físicas, com muito maior razão nas Ciências Humanas. Aliás, os teóricos da compreensão reconhecem que a interpretação causal e a interpretação compreensiva não se excluem mutuamente, mas se completam. O que eles recusam é a utilização unilateral da interpretação causal, porque as ações humanas respondem a *intenções*. E estas intenções se revelam essenciais para tornarem as ações inteligíveis. Por isso, não podemos enrijecer a oposição entre a explicação (por imputação causal) e a compreensão das intenções de um agente. O objetivo da sociologia, por exemplo, no dizer de Weber, não consiste em fornecer uma explicação obrigatoriamente racional da sociedade, mas em observar o que se passa nas sociedades, como elas evoluem, de modo lógico ou ilógico, racional

ou não, mesmo que tais observações sejam desagradáveis para nossas próprias opções intelectuais.

Assim, a compreensão visa dar conta, o mais exatamente possível, das relações e dos atos humanos, mas levando em conta o *sentido* que lhes dão os atores. Claro que este sentido é subjetivo. Contudo, as ações humanas só se tornam inteligíveis quando forem levadas em conta as intenções confessadas ou latentes dos agentes. A interpretação do sentido é insuficiente, não resta dúvida: deve ser corroborada por outros métodos. Mas uma coisa é certa: as intervenções humanas não constituem apenas o resultado de causas materiais anteriores, pois têm por fundamento *fins e motivos.* Foi justamente a análise do fenômeno de motivação que levou Weber à idéia de um pluralismo causal, incompatível com toda redução unilateral: tomada de per si, nenhuma Ciência Humana (a economia, o direito, a política, etc.) pode explicar tudo, não somente as relações que se desenvolvem em atividades perseguindo outros fins, mas no interior dela mesma (é possível nos dedicarmos a uma atividade econômica por motivos não econômicos). No domínio dos fenômenos humanos, precisamos ter a coragem de reconhecer que tanto pode haver o inexplicável na explicação quanto o incompreensível na compreensão [6].

7. Importa observar que, aplicada às Ciências Humanas, a noção de *causalidade* pode ser entendida de duas maneiras principais: a) do ponto de vista *empirista,* a causalidade é uma ligação sintética versando sobre regularidades constatadas entre os fatos; b) do ponto de vista *racionalista,* constitui uma relação entre proposições, uma relação intemporal estabelecida pela análise. A primeira concepção tem um caráter *sucessivo,* enquanto a segunda possui um caráter *explicativo.* Ora, a ligação causal não é nem um simples dado empírico nem tampouco uma evidência racional. A função fundamental da causalidade consiste em *explicar o modo de produção dos fenômenos.* Nas Ciências Humanas, ela possui também um *caratér operatório:* explicar e compreender os fenômenos para *agir* na sociedade. O exemplo da *economia* ilustra bem essa dupla dimensão para a *compreensão* e para a *ação.* Seu objeto é constituído de dois pólos que se relacionam dialeticamente: de um lado, o *sistema das necessidades* (alimentar-se, vestir-se, etc.), do outro, o *sistema dos bens* materiais e de serviço (alimentação, vestuário, etc.), subdividido em três subsistemas: produção, distribuição e consumo. O postulado central da economia

Causalidade

economic

capitalista é que *os bens são destinados a satisfazer às necessidades* (oferta e demanda). Tanto as necessidades quanto os bens são socialmente determinados, encontram-se estreitamente imbricados no conjunto dos fenômenos sociais. Assim, a *autonomia* dos fatos econômicos, em relação aos outros fatos sociais, só pode ser *relativa.* Possuindo inicialmente uma finalidade prática (utilitária) e política (conhecer as leis do enriquecimento é possuir a chave do poder), a economia, ao tornar-se científica, distancia-se do utilitarismo direto: as leis econômicas são duplamente relativas (no espaço e no tempo) e seu conhecimento só pode progredir no interior de uma liberdade incompatível com uma dependência direta do Poder.

Sistema necessidades ⇒ sujeito
sistema de bens

NOTAS

1. A *metodologia* é, se quisermos, uma disciplina *instrumental:* não tem um fim em si mesma, pois é um *meio* para se atingir determinado fim cognitivo. A tendência *metodologizante* atual, de tanto preocupar-se com as ferramentas de trabalho e com uma parafernália de tecnicismos formais, não consegue fazer uma análise dos conteúdos nem tampouco explicar os fenômenos. Ora, o estudo da realidade humana (psicológica, social, educacional, etc.) deveria primar sobre as questões puramente metodológicas.

Talvez fosse correto dizer que os cientistas humanos obcecados pelas medidas e pelas técnicas, pela metodologia mensuralista ("metrologia"), estejam querendo compensar a inferioridade científica de suas disciplinas com os meios indispensáveis para que elas sejam reconhecidas no interior do mundo acadêmico e do "santuário sagrado" da cientificidade. Façamos uma comparação: a Ciência é como o amor; um interesse exclusivo pelos aspectos técnicos, certamente conduz à impotência. Os "metodólogos" se assemelham a um marceneiro: de tanto amolar suas ferramentas, não se dão conta de que elas são feitas para cortar a madeira. Ora, toda metodologia precisa de um *quadro teórico* de contextuação. Não faz sentido a distinção corrente entre "metodologia empírica", chamada de *"técnicas"*, e a "metodologia teórica", chamada de *"método"*. Tal distinção pressupõe o dualismo teoria-empiria. No domínio das Ciências Humanas, a grande *performance* da aplicação de "métodos e técnicas" de quantificar e de medir consiste em permitir a produção mais ou menos considerável de publicações acadêmicas sem grande envergadura intelectual, ou seja, com alta dose de insignificância teórica. Quase sempre, como resultados de "pesquisas". Parece até que fomos invadidos por uma onda de "pesquisite".

Sabemos que a prática científica não se reduz a uma seqüência de operações, de procedimentos necessários e imutáveis, de protocolos codificados. Semelhante concepção, que faz da metodologia científica uma simples tecnologia, está fundada numa visão rigorista "burocrática" do *design* fixada no início da investigação. Ademais, ela se concretiza na mania do projeto ("projetite"). As "pesquisas" assim empreendidas freqüentemente se convertem em pequenos estudos estatísticos sobre os mais insignificantes assuntos.

Evidentemente, não negamos a importância dos instrumentos de medida nas Ciências Humanas. O que nos parece contestável é a pretensão de se conhecer os fenômenos apenas pelos instrumentos metodológicos, como se

eles constituíssem o único meio que essas disciplinas possuem para o ingresso na cientificidade e a eliminação da subjetividade. Aqueles que se recusam a tratar os problemas importantes e interessantes, unicamente porque não conseguem usar os instrumentos de medida, etc., para os fatores em jogo, condenam sua ciência à esterilidade epistemológica. E quando as Ciências Humanas se deixam subjugar pelos aparelhos administrativos e organizacionais das instituições e do Estado, sem dúvida é porque já entraram na menopausa epistemológica. Se a metodologia é válida e necessária para a formação dos cientistas humanos, parece-nos que é muito mais enquanto disciplina instrumental, disciplina de indagação e de questionamento sobre a maneira como eles devem conhecer seu objeto.

Importa lembrar ainda que, nas Ciências Humanas, é impossível separarmos rigorosamente *objeto* e *método*. Isto não quer dizer que a um objeto de estudo deva corresponder apenas um método. Evidenciemos dois fatos:

a. Um método em si nada significa. Ele é sempre um método de estudo de tal objeto. Aplica-se a um ou a vários objetos. O método experimental não é utilizado pela história. O método dialético não é aplicado na física. Não há método universal: cada objeto é suscetível de ser abordado por certos métodos e não por outros. Contudo, um mesmo método pode ser aplicado a um grande número de objetos;

b. Se um método só pode ser definido por referência a um objeto ou a um conjunto de objetos, também é verdadeira a afirmação contrária: a definição de um objeto de estudo implica, pelo fato mesmo, um método de sua abordagem. A título de exemplo, consideremos três definições de "ciências sociais":

b.1. Estudo do homem vivendo em sociedade.
b.2. Estudo das relações sociais entre os homens.
b.3. Estudo do funcionamento das sociedades humanas.

A primeira definição indica implicitamente que o homem pode ser estudado *fora* de sua vida em sociedade: define, ao mesmo tempo, as ciências sociais e o homem enquanto indivíduo; implica o reconhecimento do par indivíduo / sociedade e do par psicologia/ciências sociais. Ademais, recusa que o indivíduo seja explicado pela sociedade, que as ciências sociais possam explicar totalmente o indivíduo. O que ela defende é uma explicação dos fenômenos sociais pela interação dos indivíduos.

A terceira definição se dá por objeto de estudo a sociedade enquanto tal. Cada indivíduo é considerado uma parte da sociedade, que estabelece sua função e seu objetivo. É o funcionamento mesmo da sociedade que explicará as atitudes e as ações dos indivíduos.

A segunda definição nos afirma duas coisas: a) são os homens que elaboram suas relações sociais: os indivíduos, ao elaborarem suas relações sociais, criam, ao mesmo tempo, a sociedade; b) as relações sociais preexistem aos

indivíduos. É o caso das relações sociais de produção: a sociedade estudada não é um agregado informe de indivíduos, mas é estruturada pelas relações que eles mantêm entre si.

2. O chamado *"método compreensivo"* ou *hermenêutico* é uma criação da filosofia de inspiração fenomenológica que opõe um modo de conhecimento *intuitivo e sintético* (a compreensão) ao modo analítico e discursivo, que separa o todo em seus elementos para, em seguida, reconstruí-lo mais ou menos artificialmente. Dilthey foi um dos pioneiros a inscrever-se na *corrente hermenêutica* que já vinha sendo aplicada no campo da teologia, por Scheleiermacher; no campo da filosofia, por A. Boeckh (1785-1867); e no domínio da história, por J.G. Droysen (1808-1884). A hermenêutica, enquanto *interpretação* ou arte de compreender as manifestações da vida, surgiu como um *método* capaz de conferir unidade às Ciências Humanas. Enquanto interpretação e compreensão, constitui um método desprovido do rigor necessário a um verdadeiro procedimento científico. Não pode apresentar como *explicação*, quer dizer, como busca das causas e dos efeitos. Dilthey toma a hermenêutica como o *método* comum das Ciências Humanas e como o *fundamento* de uma teoria geral dessas disciplinas. Também Max Weber se serviu desse método. Mas não exclui a explicação. Ele acredita que, no domínio das ciências sociais, devemos adotar um método compreensivo-explicativo ou explicativo-compreensivo. Ambos retomam a distinção introduzida por Droysen entre explicar e compreender para estabelecer o critério metodológico mais adequado para se diferenciar logicamente as ciências naturais explicativas das Ciências Humanas compreensivas. Contra o racionalismo positivista, dizem que a compreensão não pressupõe "simpatia" ou "fusão" com o objeto conhecido. O que a define é a apreensão do sentido, ou seja, a apreensão global do modo de aparecer próprio a um objeto. Este não pode ser apreendido em sua integralidade, sob todos os seus aspectos ao mesmo tempo. Contudo, aquilo que dele conhecemos atualmente, designa seus outros aspectos virtuais ou potenciais. A noção de compreensão vale para todos os objetos de conhecimento que são totalidades inapreensíveis, a não ser por alguns de seus aspectos, mas que se refratam em cada um deles. É o caso dos fatos humanos, que só adquirem seu sentido por todo o seu contexto antecedente e conseqüente.

   Mais recentemente, a problemática do método hermenêutico foi retomada por Hans-Georg Gadamer (*Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1976). Sua originalidade está no *deslocamento* do problema da verdade, do método para a compreensão. A busca da verdade, nas Ciências Humanas, não deve reduzir-se à análise das condições de constituição do método, mas deve processar-se em torno da questão da compreensão em geral, vale dizer, da hermenêutica como teoria geral da interpretação. É essa busca hermenêutica que é fundadora da verdade no campo das Ciências Humanas. Enquanto tal, culmina na análise

da linguagem como uma base sólida de apoio, pois a linguagem aparece como o verdadeiro paradigma do conjunto das formas de objetivação social. A linguagem é o lugar de onde nasce a compreensão. Todavia, a *démarche* de Gadamer não é feita segundo a análise lingüística, mas repousa na analítica heideggeriana do *Dasein* : a historicidade das formas do compreender e do saber é concebida como *temporalidade* no sentido de Heidegger (*Ser e Tempo*). Interrogado em 1983 (*Entretiens evec Le Monde* - I, La Découverte/Le Monde, 1983, p. 232-233): "No que concerne às Ciências Humanas, "onde se articula concretamente sua hermenêutica"? Gadamer responde: "O que caracteriza as Ciências Humanas é que elas não põem simplesmente em jogo métodos aprendidos, mas também uma capacidade de compreensão que se desenvolve no leitor, no pesquisador, no pensador, para além das faculdades que se adquire racionalmente. Devemos nos perguntar aqui: o que é a compreensão? Desenvolvo em minha hermenêutica a dimensão nova que Heidegger deu a essa noção: compreender não é uma modo particular de relação com o mundo, mas um *"existential"*, o modo de ser mesmo do ser-aí. Contrariamente ao que se poderia pensar, trata-se de uma perspectiva eminentemente prática e que marca menos uma limitação da Ciência que uma condição necessária à sua atividade. Não se trata, para nós, de dizer como devemos compreender, mas o que se produz realmente quando se compreende".

Portanto, a distinção estabelecida por Droysen e retomada por Dilthey entre explicar e compreender foi considerada por vários autores como o critério metodológico mais adequado para a determinação de uma distinção lógica e sistemática entre as ciências da natureza e as Ciências Humanas. Essa distinção é o resultado da idéia historicista segundo a qual essas disciplinas não se diferenciam nem quanto à validade científica de seus resultados, nem quanto a seus objetos, mas somente quanto a seus métodos. Max Weber, no entanto, prefere adotar uma metodologia explicativa dos fatos sociais, mas devendo ser completada por uma análise compreensiva. Ele fala de uma "explicação compreensiva" ou de uma "compreensão explicativa". A sociologia, por exemplo, deve ser, ao mesmo tempo, explicativa e compreensiva para responder à sua plenitude de cientificidade. A compreensão, diz ele, consiste em "apreender, por interpretação, o sentido ou o conjunto significativo visado:

a. Realmente, num caso particular (num estudo histórico, por exemplo).

b. Em média ou aproximativamente (no estudo sociológico das massas, por exemplo).

c. A ser construído cientificamente para se detectar o tipo puro (ideal tipo) de um fenômeno manifestando-se com certa freqüência".

Quanto às explicações, consistem em "apreender o conjunto significativo ao qual pertence, segundo seu sentido visado subjetivamente, uma atividade atualmente compreensível" (*Économie et société*, Plon, 1971, t. I, p. 8). Tratando-se, pois, de fatos sociais, só há explicação satisfatória quando tivermos compreendido em ato; por outro lado, não podemos compreendê-los se, ao mesmo tempo, não pudermos explicá-los. Mas somente uma relação verdadeiramente inteligível comporta os dois elementos: "A compreensão de uma relação sempre exige ser controlada, tanto quanto possível, pelos outros métodos ordinários de imputação causal, antes que uma interpretação, por mais evidente que ela seja, torne-se uma explicação compreensível válida" (*Essais sur la théorie de la science*, p. 328). Contrariamente à compreensão, que se caracteriza pela evidência, a explicação se caracteriza pela decomposição e pelos encadeamentos que ela opera. Todavia, embora o método compreensivo possua uma racionalidade de finalidade, só adquire sua plena significação quando vier corroborado por uma análise de tipo causal, propriamente explicativa. Mas a pesquisa causal não constitui o objetivo da Ciência. Seu objetivo é a inteligibilidade do real. Por isso, a compreensão é tão indispensável quanto a explicação. Donde a especificidade das Ciências Humanas ou da cultura: "A significação da estrutura de um fenômeno cultural e o fundamento dessa significação não se deixam extrair de nenhum sistema de leis, por mais perfeito que ele seja, tampouco encontram nele sua justificação ou sua inteligibilidade, porque pressupõem a relação dos fenômenos culturais com idéias de valor" (*Ibid.*, p. 159).

Círculo Viena

3. Uma das estratégias fundamentais do positivismo, notadamente do positivismo lógico oriundo do Círculo de Viena, consiste em defender a Ciência *objetiva* fazendo apelo a uma concepção *universal* e *ahistórica* de seus métodos e de suas normas. Donde sua obsessão com o problema da *demarcação* entre Ciência e pseudo-ciência. Mesmo se mostrando um crítico ferrenho da concepção positivista da Ciência, Karl Popper não deixa de adotar sua estratégia. Ao combater a postura relativista, em nome de uma objetividade quase absoluta, busca demarcar a Ciência da não-ciência em termos de um método que considera como característico de toda Ciência, inclusive das Ciências Humanas. No fundo, defende uma concepção universal do método científico tendo capacidade, independentemente do tempo (ahistoricidade), de guiar as atividades dos pesquisadores ou de julgar os méritos de seus trabalhos. Como se a aceitação desse método universal e ahistórico fosse o antídoto contra o ceticismo radical relativamente à Ciência (todas as teorias se equivalem; no plano epistemológico, a Ciência se encontra em igualdade de condições com a astrologia; a avaliação das teorias científicas é uma questão de opinião ou de gosto; ou, como diz Paul Feyerabend, "tudo é bom" (*anything goes*). Ora, não há método universal. Não há normas universais. O que existe são normas historicamente contingentes. Isto não quer dizer que tudo seja permitido no domínio da epistemologia. Não temos o direito de confundir métodos e normas absolutas e universais com métodos e normas contingentes. Feyerabend

também embarca nessa confusão ao concluir, após ter demolido a concepção ortodoxa do método científico: "O que permanece são juízos estéticos fundados no gosto, preconceitos metafísicos, aspirações religiosas; enfim, *o que resta são nossos desejos subjetivos*" (*Against Method*, Londres, New Left Books, 1975, p. 285).

Tando os positivistas lógicos quanto Popper defendem o postulado segundo o qual os métodos e as normas da física devem ser aplicados, da mesma forma, à biologia, à psicologia e às teorias sociais. Como se a física representasse o paradigma da "verdadeira" Ciência, ao qual todas deveriam aspirar, sob pena de não atingirem a cientificidade. Esta pretensão parece absurda. Porque os seres humanos e as sociedades não constituem objetos inanimados suscetíveis de uma manipulação à maneira dos objetos físicos. Para compreendê-los, os métodos experimentais, mesmo quando possíveis, não se revelam os mais adequados. Ademais, todas as teorias sociais (e algumas psicológicas) influenciam, de um modo ou de outro, as atitudes e os comportamentos dos seres humanos: produzem um efeito nos sistemas aos quais devem se aplicar. Sem falarmos do seguinte fato: com o desenvolvimento das Ciências Humanas e sociais, o que se procura, não é tanto uma interpretação do mundo, mas sua mudança. Com isto, não pretendemos negar que as Ciências Humanas devam ser praticadas para responder aos interesses da produção do saber, em detrimento de outros interesses (pessoais, ideológicos ou de classe).

física paradigma da verdade

Weber

4. Para Weber, a finalidade da Ciência é a de dizer a verdade, decrever e explicar a realidade sobre a qual se aplica. Quanto ao objetivo das ciências sociais, consiste em descrever e explicar as configurações históricas individuais, bem como as regularidades da *ação social*. Por isso, a quantificação e a medida não são objetivos dessas ciências. Constituem procedimentos metodológicos adequados, mas não constitutivos. Contrariamente aos historicistas, que valorizavam a intuição e as experiências vividas, Weber afirma quatro princípios:

a. A intuição pertence ao domínio do sentimento, não ao da Ciência.

b. A experiência vivida não pode substituir os conceitos.

c. Através da experiência vivida, não podemos reproduzir um acontecimento em sua integralidade.

d. A experiência vivida pode converter-se em ciência, desde que seus produtos (asserções ou hipóteses) sejam submetidos às regras do método científico.

As ciências sociais só serão científicas quando conseguirem produzir explicações causais. O que ocorre é que, nas ciências sociais, sempre operamos uma *seleção*, não somente daqueles fenômenos que pretendemos estudar, mas dos pontos de vista com os quais os estudamos e, por conseguinte, de suas causas. Como funciona tal seleção? Fazendo *referência aos valores*.

A referência aos valores nada tem a ver com um juízo de valor ou com qualquer apreciação de natureza ética. O juízo que glorifica ou condena, que aprova ou desaprova, é algo de subjetivo, e não tem lugar na Ciência. Quanto à referência aos valores, não tem nenhuma relação com determinado sistema de valores. Não equivale a emitir juízos de valor nem implica o reconhecimento de valores absolutos. Trata-se de um princípio que se utiliza para escolher. Serve para estabelecer quais os problemas, os aspectos dos fenômenos, vale dizer, o terreno de investigação sobre o qual deve se buscar uma explicação causal dos fenômenos. Como a realidade é ilimitada, o cientista social só considera interessantes alguns enfoques ou perspectivas dos fenômenos. Se eles são interessantes, não é porque possuem uma qualidade intrínseca, mas porque fazem referência aos valores do pesquisador.

5. Importa lembrar que, aplicado às Ciências Humanas, o conceito de *interpretação* não possui o mesmo sentido que o termo "exegese". O exegeta procura justificar, aprofundar ou renovar o sentido literal de um texto, mas se referindo a outros textos ou a outras tradições, tendo em vista confirmar ou elucidar o texto da Escritura. Ele trata sempre do mesmo texto, cujo sentido procura aprofundar. Não está interessado nas *causas* que o engendraram. Marx e Freud buscaram essas causas. Descobriram um novo objeto simbólico, cujo sentido latente não se encontra no sentido literal do texto. O que é o *símbolo?* Paul Ricoeur o define: "Chamo símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa um outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro". E estabelece uma correlação entre o símbolo e a interpretação: "A interpretação é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em manifestar os níveis de significação implicados na significação literal" (*Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 16). Portanto, é a partir de Marx e de Freud que a interpretação adquire um estatuto científico. Eles tentam buscar aquilo que determina ou condiciona a emergência dos signos e de seu sentido latente ou manifesto. Estas determinações deixam de ser referidas ao próprio discurso, para se referirem a fenômenos que lhe são estranhos. Assim, a interpretação consiste em detectar os efeitos que se produzem num discurso, a partir de suas condições exteriores, tentando revelar seu processo de produção. Instaura-se, assim, uma nova causalidade, ao mesmo tempo, dialética e estrutural.

exegese

interpretação estatuto científico

6. Foi a partir da distinção radical entre *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e *Geisteswissenschaften* (ciência do espírito), que ganhou importância o dualismo entre o *explicar* e o *compreender*: enquanto as ciências da natureza se preocupam com a explicação causal de seus fenômenos, as Ciências Humanas procuram compreender os seus. Em sua *Epistémologie des sciences de l'homme* (Gallimard, 1970), Jean Piaget se insurge contra essa duplicidade metodológica. Para ele, não temos o direito de introduzir uma oposição entre as Ciências do Homem e as ciências naturais, nem do ponto

de vista da experimentação nem dos pontos de vista do cálculo e da dedução. Porque, em ambas, o *método* deve ser o mesmo. A *experimentação*, por exemplo, constitui um fato geral nas ciências naturais. Só há duas excessões: a das matemáticas (disciplinas dedutivas) e a da astronomia e da geologia (disciplinas nas quais a escala dos fenômenos, relativamente ao observador, impede-o de modificá-los). No caso das Ciências Humanas, a experimentação é mais limitada, mas pelas mesmas razões. Onde ela é possível, obedecem às mesmas regras que as ciências naturais. Onde não é possível, trata-se de disciplinas dedutivas (como a lógica) ou de disciplinas nas quais a escala dos fenômenos impede sua manipulação (sociologia, parte da economia, etc.). Por isso, a distinção entre a "explicação" (causal) e a "compreensão" (das significações e intenções) não é de natureza a opor as Ciências do Homem e as da natureza: apenas evidencia dois aspectos irredutíveis, mas indissociáveis do conhecimento.

Capítulo 5

Objetividade em Questão

Vimos que falar da *objetividade* científica é falar de um problema *epistemológico*, não simplesmente metodológico. E falar da objetividade no domínio das Ciências Humanas (ou sociais, posto que não há distinção epistemológica entre elas) implica, de modo mais agudo do que nas ciências naturais, que seja posta a questão da *neutralidade* ou não dos cientistas relativamente a todo e qualquer tipo de valoração e de engajamentos pessoais. Trata-se de um problema epistemológico importante, sobretudo porque a *objetividade* sempre foi o ideal de toda *disciplina* com pretensões a ingressar no reino da cientificidade. Este ideal de autodeterminação epistemológica sempre marcou as Ciências Humanas. Mas sua objetividade sempre se perde em pressupostos que estão longe de ser objetivos. Em seu domínio, de uma maneira mais problemática, não se realiza o chamado "princípio da neutralidade científica": princípio segundo o qual os cientistas estariam isentos e imunes, em nome de sua racionalidade objetiva, de formular todo e qualquer juízo de valor, de manifestar toda e qualquer preferência pessoal, conseqüentemente, de ser responsável por toda e qualquer decisão de ordem política ou implicando questões de tipo ético. Trata-se de um princípio segundo o qual somente o conhecimento racional e objetivo (científico) deve ser tomado como verdadeiro e como real. Por ser objetivo, seria universal, válido em todos os tempos e lugares, para além das sociedades e das formas de cultura particulares. Assim, ficam proscritas da forma do conhecimento verdadeiro as sensações e as experiências como a do amor, da emoção, da beleza ou, mesmo, a experiência da dor e do prazer.

O grande debate em torno da objetividade das Ciências Humanas foi lançado por Max Weber a partir da *querela metodológica* com que se defrontavam os cientistas no final do século passado. A obra de Dilthey, *Introdução às ciências do espírito* (1883), veio radicalizar a questão: era preciso estabelecer uma *diferença* entre as ciências da natureza e as Ciências Humanas. Trabalhavam sobre um *objeto distinto?* As ciências naturais deixavam-se determinar *quantitativamente* e submetiam-se às *leis escritas*, ao passo que as Ciências Humanas possuíam uma realidade psíquica, de caráter *qualitativo* e *singular*. A distinção entre os dois tipos de ciência só poderia ser *metodológica*.

Mas qual é o *método próprio* das Ciências Humanas, tendo em vista que, para a maioria dos teóricos dessa época, o método das ciências naturais escapava à discussão, seus procedimentos estando como que definitivamente estabelecidos? O que se pretendia era descobrir o mesmo rigor metodológico para as Ciências Humanas. Uns acreditavam poder encontrar na psicologia a disciplina capaz de desempenhar o mesmo papel que a mecânica desempenha nas ciências naturais. Outros insistiam na impossibilidade de se eliminar a *ética* e os *juízos de valor.* Outros, ainda, procuravam um meio de investigação original, próprio às Ciências Humanas, fundado na distinção entre *explicar* e *compreender.* Mas a noção de *compreensão* dava margem a controvérsias: Seria ela de natureza puramente *intuitiva* ou exigiria, para tornar-se válida, o controle pelos processos de explicação causal? Essas questões suscitaram outras: quais as disciplinas que pertencem ao domínio das Ciências Humanas? Não poderiam diversos aspectos dessas disciplinas deixarem-se apreender pelos procedimentos naturalistas, e outros por procedimentos interpretativos?

Assim, o problema epistemológico central consistia justamente em determinar os *limites* e o *alcance* dos conhecimentos fornecidos pelas Ciências Humanas. Este problema revelava uma *crise* nessas disciplinas, dando inclusive lugar a uma intemperança crítica e dogmática que afastou os cientistas de seu verdadeiro objetivo epistemológico. Havia uma verdadeira *epidemia metodológica.* Em quase todos os seus estudos, os cientistas sentiam a necessidade de acrescentar observações de ordem metodológica. Queriam, cada um para sua disciplina, afirmar o incontestável caráter de *cientificidade* de seu conhecimento. É neste contexto que se revela determinante a intervenção de Weber [1].

Para Weber, não se trata, com o fim de se chegar à *objetividade* nas Ciências Humanas, de impedir que os cientistas proponham *soluções* ou façam *avaliações.* Reconhece que é até mesmo freqüente que aqueles que pretendem abster-se de qualquer juízo de valor, são os primeiros a serem infiéis à sua resolução, quer porque se tornam vítimas de instintos, de simpatias e antipatias incontroladas, quer porque consideram como *verdade objetiva* a doutrina que triunfa no momento ou que tende a impor-se. E tudo isso, como se a objetividade se deixasse decidir pelo domínio do mais forte sobre o mais fraco!

No campo, por exemplo, da economia, a grande dificuldade consiste em discernir quando uma *proposição* se origina da *ciência econômica* ou simplesmente da *política econômica.* Com efeito, considerada como *ciência,* o objetivo da economia é o de analisar e explicar a realidade econômica.

Enquanto tal, ela é "internacional", isto é, universal como toda ciência. Assim compreendida, está *a serviço da verdade,* seja porque estuda as condições objetivas da situação econômica de um país ou de uma época determinada, seja porque aprofunda o fenômeno econômico em si mesmo ou em seu desenvolvimento histórico. A este título, ela não pode tornar-se *profecia* nem tampouco anunciar a manifestação de qualquer fim último. Dizer, por exemplo, que a economia deve favorecer a paz entre os homens, já é fazer um juízo de valor que nada tem com o enunciado científico. A política econômica, ao contrário, não tem condições de pretender à universalidade. Deve ater-se ao particular, pois permanece vinculada aos recursos disponíveis de determinado país e dependente das *instituições* e do *regime* de cada nação.

É nesse contexto que se coloca o pronome do *valor da Ciência.* Para Weber, nenhum valor, nem mesmo o da Ciência, pode ser compreendido empiricamente. O objetivo da Ciência é a *procura* indefinida e o *progresso* do conhecimento por si mesmo. Seus *resultados* só são verdadeiros em virtude das normas lógicas de nosso pensamento. Evidentemente, a Ciência pode ser posta a serviço de intereses econômicos, políticos, médicos, técnicos e outros. Contudo, o *valor* de cada um desses *fins* é imposto *de fora,* não encontrando justificação na própria ciência. Ademais, do ponto de vista empírico, o valor da chamada "ciência pura" ou desinteressada, entendida como pesquisa teórica, permanece problemática e contestável: pode ser combatido por motivos políticos ou religiosos.

Todavia, o indivíduo que dá primazia ao *valor da vida* sobre o do conhecimento, pode tornar-se adversário do conhecimento, na medida em que o *julga* como uma ameaça à existência do homem. Inversamente, o negador da vida também pode opor-se à Ciência, quer vendo nela uma manifestação sempre mais rica da vida, quer achando que ela pode aniquilá-la. Nenhuma dessas atitudes é necessariamente contraditória: a glorificação e a depreciação da Ciência supõem a adesão a valores. Portanto, nessas condições, a *significação* da Ciência, para a cultura, bem como a significação da cultura, considerada como um crescimento de valor, não se deixam fundar cientificamente. Pelo contrário, são sempre *pontos de vista axiológicos* e, por conseguinte, discutíveis. Assim, nossas "opiniões" sobre a Ciência e a cultura são juízos de seres civilizados e que, como tais, estão familiarizados com uma escala de valores que outros homens podem rejeitar sem se tornarem, por isso, degradados ou inferiores. Todas essas posições são filosóficas e exprimem a intromissão do caráter *inteligível,* através do disfarce de normas éticas, na realidade empírica.

Feitas essas considerações de ordem histórica, recoloquemos o problema epistemológico da *objetividade* científica e da conseqüente *neutralidade* dos cientistas. No clima da sociologia alemã, onde ele surgiu de modo bastante explícito e, mesmo, com certa virulência, no início de nosso século, duas posições se defrontam, cada uma mais convencida do que a outra de situar-se do lado da verdade: de um lado, encontram-se os ardorosos defensores da *neutralidade científica*, do outro, os intransigentes partidários de um *engajamento* por parte dos cientistas. Os "neutros" acham que os "engajados", com sua atitude de não-isenção, teminam por envolver-se no sistema social vigente e por justificá-lo de certa forma. Os "engajados", por sua vez, acusam os "neutros" de adotarem uma postura de absenteísmo: quem se cala, consente; e o silêncio em relação ao regime, é uma forma de justificá-lo. Em ambos os casos, há uma justificação do nacional-socialismo: uns prostituem as ciências sociais por seu engajamento; outros as prostituem por sua neutralidade, que nada mais é que uma forma de oportunismo. Eis o clima em que se situa o pensamento de Max Weber. Determinaremos, inicialmente, as relações entre a noção de *Wertfreiheit*, de "isenção de valores" ou "independência face aos valores" e a tentativa weberiana de fornecer às ciências sociais um fundamento realmente objetivo. Em seguida, tentaremos mostrar o quanto essa noção pode hoje ser questionável. Situaremos o problema num plano meramente epistemológico, deixando de lado toda referência explícita à obra histórica e sociológica de Weber.

1. A independência face aos valores

Segundo Weber, a independência face aos valores (a isenção de valores ou Wertfreiheit) encontra-se vinculada ao seguinte fato: a Ciência, em geral, e as ciências sociais, em particular, devem limitar-se a um papel puramente explicativo. Neste sentido, não devem determinar as modalidades do comportamento humano. Tampouco devem definir e propor normas políticas, morais, econômicas ou outras. Porque a exclusão total dos juízos de valor ou apreciações pessoais constitui a condição externa indispensável da objetividade das ciências sociais. E a condição interna imprescindível está na possibilidade que elas efetivamente têm de fornecer uma explicação causal. Essas duas condições constituem as condições sine qua non ou as regras gerais básicas do método científico. E as ciências sociais, para serem objetivas, precisam utilizar esse método, portanto, devem excluir os juízos de valor. Por outro lado, a comprovação dos fatos jamais permite a dedução de normas de comportamento, tampouco apreciações referentes a essas normas. Porque não se pode deduzir um juízo de valor de um juízo fático. Quanto à segunda condição, a possibilidade de explicação causal, as ciências sociais devem es-

tabelecer as relações existentes entre os fatos, além de determinar as condições que as tornam possíveis[2].

Fundamentado nessa argumentação, Weber estabelece uma distinção radical entre o conhecimento "*daquilo que é*" e o conhecimento "*daquilo que deve ser*". Em nome dessa distinção, deve ser sumariamente rejeitada toda asserção fundada num juízo de valor. Porque a tarefa das ciências experimentais não consiste em aferir normas e ideais obrigatórios, para que deles decorram receitas para a prática. Contudo, o fato de as ciências sociais excluírem os valores não significa que não devam relacionar-se com eles. Pelo contrário, não somente elas podem, tomar os valores como objeto de suas investigações, mas uma de suas principais tarefas consiste justamente em determinar as condições de sua realização. Podem atribuir um caráter normativo aos valores, isto é, determinar se um dentre eles deve ou não ser considerado como regra de conduta ou como base de apreciação. Contudo, não só podem, mas devem determinar os meios que permitem realizar os valores, bem como as conseqüências que derivam dessa realização e do emprego dos meios. Assim, o estudo das relações entre o *meio* e o *fim*, e o estudo entre a *realização* e as *conseqüências* convertem-se no fundamento de um exame crítico e técnico dos valores.

Essa maneira de encarar o problema da objetividade e da neutralidade encontra-se manifestamente clara em "A objetividade do conhecimento nas ciências sociais" (*Essais sur la théorie de la science*; Paris, Plon, 1965). Acreditamos que essa problemática seja válida para todas as Ciências Humanas (guardadas as devidas proporções). Vejamos o cerne da posição weberiana:

a. "Toda análise reflexiva que diz respeito aos elementos últimos da atividade humana racional está, antes de tudo, vinculada às categorias do *fim* e dos *meios* (...) Aquilo que, antes de tudo, é imediatamente acessível ao exame científico, é a questão da conformidade dos meios quando é dado o fim. Uma vez que estamos em condições de estabelecer de modo válido *quais* são os meios aptos ou não a conduzir ao objetivo que nos representamos, também podemos, por esse caminho, aquilatar as chances de conseguir um fim determinado, com o auxílio de determinados meios colocados à nossa disposição. Portanto, dentro desse contexto, podemos criticar indiretamente a intenção como praticamente razoável, segundo as condições históricas". Encontramo-nos, aqui, diante de um dos problemas centrais: a separação dualista entre meio e fim. A demar-

cação do fim entra no domínio da decisão política, especificamente valorativa. Por sua vez, a questão dos meios, e somente ela, torna-se acessível ao domínio do conhecimento objetivo.

b. Também podem ser determinadas, além da realização eventual do fim visado, "as *conseqüências* que o emprego dos meios indispensáveis poderia acarretar", tendo em vista o contexto global dos acontecimentos. Por conseguinte, a descrição das conseqüências coloca-se fora do engajamento relativamente ao fim em questão, uma vez que este não se torna objeto de escolha decisória, mas é tomado como um dado pressuposto. Ademais, é preciso que seja levado em conta o *conhecimento da significação* daquilo que se quer: os fins são conhecidos e escolhidos de acordo com o contexto e a significação que se pretende, ou seja, quando se pode indicar e desenvolver, de modo logicamente correto, as *idéias* que estão ou poderiam estar subjacentes ao fim concreto. Porque "uma das tarefas mais importantes de toda ciência da vida cultural humana consiste em abrir a compreensão intelectual às *idéias* pelas quais os homens lutaram ou continuam lutando". E Weber mostra que isso não ultrapassa os limites da Ciência, esta devendo "buscar a ordem pensante da realidade empírica" e os meios que servem para a explicitação desses valores mentais.

c. Weber crê na possibilidade de estudar os próprios juízos de valor como objeto científico. O sujeito pode estudar cientificamente os valores sem se comprometer com eles, quer dizer, permanecendo isento de suas contaminações. Por exemplo, pode examinar a legitimidade ideológica de certo regime político, do ponto de vista de um valor vigente, sem se sentir obrigado a tomar posição valorativa pró ou contra tal regime. É o que faz a sociologia do conhecimento, quando estuda o fundo social que dá origem e contexto a certo valor ou a certa idéia valorativa. Exemplo: a problemática social subjacente ao valor segundo o qual a mulher deve trabalhar na sociedade industrial, é uma questão que depende do querer e da consciência pessoais, não do saber científico. De um modo geral, "uma ciência empírica não pode ensinar a ninguém aquilo que ele *deve* fazer, mas somente aquilo que ele *pode* e, em certas condições, aquilo que ele *quer* fazer".

* * * * *

Como se pode facilmente constatar, a distinção weberiana entre *meio* e *fim* é bastante nuançada. Reconhece que nossas cosmovisões pessoais costumam atuar ininterruptamente no domínio das ciências, distorcendo sua argumentação. Elas contribuem para avaliar diferentemente "o peso dos argumentos científicos, inclusive na esfera das descobertas das relações causais simples, segundo o resultado aumente ou diminua as possibilidades dos ideais pessoais". Contudo, a posição de Weber é clara: só é científica a disciplina que proscreve a interferência dos juízos de valor. Estes podem emergir na argumentação científica. Mas devemos procurar a todo custo, como um dever sagrado, evitar que eles sejam tomados como argumentação científica. Weber chega mesmo a falar de um *dever científico* de se procurar e atingir a *verdade dos fatos*, que deve ser a mesma para todo mundo, independentemente do tempo e do espaço. Preocupado com o que pode acontecer com a verdade, se todas as teorias forem relativas e dependerem da situação social do autor, Weber declara enfaticamente: "Na esfera das ciências sociais, uma demonstração científica, metodicamente correta, que pretende ter alcançado seu objetivo, deve poder ser reconhecida como exata também por um chinês". Mas não esconde que ele mesmo se sente animado por dois juízos de valor que se convertem em dois *deveres* para todo cientista:

— *primeiro dever:* o cientista social deve, "a cada instante, explicitar escrupulosamente à sua consciência e à de seus leitores, quais são as medidas de valor que servem para medir a realidade, e das quais o juízo de valor é deduzido, ao invés de cultivar, como ocorre demasiado freqüentemente, as ilusões em torno dos conflitos de ideais por uma combinação imprecisa de valores de natureza bastante diversa, tentando contentar todo mundo";

— *segundo dever:* o cientista social deve explicitar a si mesmo e ao leitor aquilo sobre o que fala o pesquisador; deve tornar claro onde e quando cessa a pesquisa científica e onde e quando se põe a falar o homem de vontade; deve "indicar em que momento os argumentos se dirigem à Razão e quando se dirigem aos sentimentos. A confusão permanente entre discussão científica dos fatos e arrazoados valorativos é uma das particularidades mais freqüentes, mas também mais prejudiciais aos trabalhos de nossa disciplina. E é unicamente contra essa *confusão* que se dirigem nossas observações anteriores, e não contra o engajamento em favor de um ideal pessoal. Não há afinidade interna alguma entre *ausência de doutrina* e *objetividade científica* ".

Esta última afirmação tornou-se famosa: a neutralidade científica é vista como um valor, embora não seja colocado neutramente. Weber fala constantemente de "dever científico" na busca da objetividade, apesar de reconhecer a impossibilidade de uma total isenção do sujeito relativamente ao objeto. Nem por isso deixa de postular uma *atitude neutra*, para que não seja subvertido aquilo que chama de "a ordem pensante" das ciências empíricas. A neutralidade é um postulado metodológico que, como qualquer postulado, depende de uma tomada de posição valorativa. Por uma questão de princípio e de método, os cientistas sociais se recusam a ditar *normas* para a sociedade. No entanto, intervêm cada vez mais na orientação efetiva dos negócios humanos: influenciam a moral de modo não-moral. É por isso que todo cientista social pode ser considerado um *tecnocrata* em potencial: da análise daquilo que *é* ao exame daquilo que *deve ser*, a distância é quase nula[3].

E é justamente nesse ponto que Marcuse vê em Weber uma espécie de Marx do capitalismo, pois teria colocado a Ciência à disposição da economia política e, conseqüentemente, inteiramente a serviço do sistema, uma vez que renunciou à discussão do próprio sistema, em cujo contexto aparece a questão de seus fins e de seus valores. Convém observar, no entanto, o momento histórico vivido por Weber: os marxistas queriam chegar à cátedra, e tentavam transformá-la em púlpito para suas pregações doutrinárias. Weber considerava essa pretensão uma derrocada de suas concepções científicas e a entrega da Ciência, segundo sua expressão, nas mãos de "bandoleiros". Daí sua reação violenta contra toda interferência, na Ciência, dos sistemas valorativos e ideológicos.

2. A objetividade é um processo de objetivação

Do ponto de vista epistemológico, há uma dicotomia entre fato e valor, quer dizer, não existe uma ponte de dedutibilidade entre ambos: de um fato não se segue um valor, tampouco de um valor se segue um fato. Não obstante, na vida real, fato e valor não se dissociam. Na terminologia weberiana, fato diz respeito ao que *é*, enquanto valor se refere ao que *deve ser*. Mas essa distinção não leva a uma demarcação radical entre algo puramente factual e algo puramente valorativo. Enquanto fenômeno, o fato permanece exterior à pessoa. Mas enquanto acontecimento valorativo, a ela se vincula por um interesse. Neste sentido, o fato não é neutro: de algum modo ele envolve a pessoa. Todo conhecimento, enquanto processo de apreensão de um objeto por um sujeito, inclui o trabalho desse sujeito sobre o objeto: ele *seleciona* o que lhe interessa na realidade. Um fato que não é valorado é porque não é conhecido, isto é, não despertou interesse no sujeito.

Todo sistema social de ação implica múltiplas idéias valorativas. Também o sistema da Ciência segue idéias de valores: a de *verdade* ou *objetividade*, por exemplo. Assim, o descompromisso de Weber não passa de um engajamento indireto. Sua rejeição de todo juízo de valor é apenas uma reação antimetodológica. Ao aceitar o valor "objetividade", adere a outros valores: os que correspondem aos métodos da Ciência. A dicotomia fato/valor só se dá no campo da lógica. Na realidade, o fato é resultado de uma valorização. Neste sentido, o conceito de neutralidade é irreal: é um modo de conferir valor a uma atitude de preferência a outras.

O mesmo ocorre com a disjunção meio/fim. O meio não se situa no domínio objetivo, mas é função de um fim preestabelecido, não podendo este ser abstraído e desconsiderado. Quando se escolhe os meios para se atingir um fim, a propriedade do fim repercute na escolha: a aptidão do meio é julgada conforme o que se pretende no fim, pois ele está presente na escolha dos meios. Assim, relativamente ao fim, a neutralidade não é uma isenção, mas um modo específico de tomar posição. A neutralidade é uma atitude ética. A ideologia que comanda o fim passa para os meios. O exemplo clássico é o da tecnologia: enquanto técnica, ela é neutra, podendo ser utilizada para qualquer fim, pois não prescreve nenhum. Mas como ela está sempre vinculada a certos interesses, e como a racionalidade dos meios é sempre a racionalidade do sistema, os instrumentos de execução não podem ser puros instrumentos. Factualmente, a tecnologia é um instrumento. Socioculturalmente, porém, é um valor que lhe confere sentido.

Quase todas as éticas adotam o princípio segundo o qual os fins não justificam os meios. Se estes fossem neutros, nem se colocaria o problema de sua justificação. Na medida em que são escolhidos em função de sua maior ou menor aptidão para se atingir o fim, é porque neles encontra-se presente o valor do fim. Evidentemente, enquanto tal, um meio pode ser neutro. Só que, enquanto tal, ele não existe, só existindo no contexto dos pressupostos que lhe conferem sentido. Em nossa sociedade, a razão pela qual se escolhe este e não aquele meio, é a *racionalidade* da ação e do pensamento, provocando uma iluminação da consciência, que é o postulado básico de toda ação refletida e responsável. Donde a incompatibilidade, segundo Weber, entre a eleição da Ciência e a falta de moralidade. A eleição da Ciência é uma decisão moral que pode ser ditada por interesses particulares, embora deva ser feita em função de um valor universal (a verdade). Neste sentido, Weber é cartesiano, pois só aceita as verdades fundadas na Razão. Ora, o racionalismo

é o melhor meio para se atingir a "liberdade", visto não ter compromissos com a afetividade nem tampouco com os condicionamentos sócioculturais.

No dizer de J. Habermas, Weber introduziu o conceito de *racionalidade* para caracterizar "a forma capitalista da atividade econômica, a forma burguesa das trocas no nível do direito privado e a forma burocrática da dominação". Ela submete os domínios da sociedade às decisões tomadas pelo sistema tecnocientífico institucionalizado. E o fim de uma empresa capitalista é a eficácia: maximização do lucro, acumulação de capital, consumo, investimento, etc. A racionalidade dos meios é proporcional ao fim visado. Num tipo de empresa que vê na produtividade o valor básico do sistema industrial, a tecnologia é um excelente instrumento, porque se presta melhor a tal objetivo: não é puro meio, pois pressupõe a ideologia do fim. Nesse nível, a neutralidade não pode significar isenção de valor: é uma *ideologia*. Enquanto tal, é um pensamento a serviço de algum interesse, pensamento justificador: racionalização ou justificativa racional dos interesses de um grupo. Para realizar-se, a ideologia neutralista assume um tom moralizante e persuasivo, tentando distorcer os fatos em seu favor e sugerindo um "dever ser".

O que está em jogo, no problema da *neutralidade*, é o próprio conceito de *objetividade* científica. Ora, a "objetividade" não existe. O que existe é uma *objetivação*, uma objetividade em processo, uma objetividade aproximada ou um esforço de conhecer a realidade naquilo que ela é, e não naquilo que gostaríamos que ela fosse. Sem dúvida, o projeto do conhecimento científico é o de atingir a realidade objetiva naquilo que ela é. Mas esse projeto é irrealizável. Só conhecemos o real como nós o vemos. É o sujeito que constrói o objeto de sua ciência. A objetividade não passa de um *ideal* a ser alcançado: nenhum sujeito o realiza. Donde o conceito de *objetivação*. Até mesmo a ideologia pretende atingir conhecimento objetivos, pois não lhe interessa conhecimento deturpador dos fatos em favor de certos interesses. E como todo conhecimento vem acompanhado de ideologias, corre o risco de ser arbitrário. A Ciência não demole os valores. Por outro lado, não há critérios universalmente válidos de objetividade conferindo neutralidade para todos. Somente os critérios de *objetivação* poderão assegurar certa forma de aproximação do real, evitando as deturpações ideológicas. Entre outros, indicamos três:

a. Aplicação constante de uma espécie de "psicanálise do conhecimento objetivo" (no sentido bachelardiano) para a superação permanente dos "obstáculos" opinativos, valorativos e ideológicos.

b. Tomada de consciência sincera dos valores pelos quais se luta e nos quais se acredita, e que constituem os pressupostos ou o pano de fundo (ponto de partida) das pesquisas a serem empreendidas.

c. A crítica mútua e sem preconceitos entre os pesquisadores como parâmetro de objetividade.

Portanto, não vemos por que não reconhecer que a objetividade das Ciências Humanas e dos que as praticam constitui um valor de natureza ideológica que se acrescenta à atividade científica e que surge de um duplo processo de objetividade: a) a do *produto* dessa atividade, cujo desenvolvimento é interrompido para fixar-se num saber que reproduziria uma "parte" do real; b) a do *agente* que possui esse saber, em troca de sua "neutralidade" e de sua submissão ao real. Assim, as ciências objetivas forneceriam "verdades" independentes da história e daqueles que a fazem. Os cientistas objetivos, por sua vez, se limitariam a descobrir essas verdades, apagando-se diante delas, fazendo "abstração" de sua subjetividade e elevando-se acima dos preconceitos, das paixões, dos valores e das ideologias. Ora, essa noção de objetividade não tem suporte epistemológico algum, apresentando-se como uma racionalização das crenças ingênuas no prestígio da Ciência: crença na unidade dos conhecimentos, em seu caráter absoluto e ahistórico (transcendente) e na independência total da realidade, que seria conhecida de modo imparcial e neutro.

Ora, a objetividade, enquanto processo de objetivação, tira seu valor dos objetos construídos e do poder dos modelos utilizados relativamente aos dados da experiência. Não é a reprodução fiel da "realidade". Não está isenta de erros nem tampouco de escolhas. Se podemos falar de verdades objetivas, é no sentido de uma *conveniência* entre os modelos e as predições, de um lado, e os fatos pertinentes que se prediz, do outro. Essa conveniência deve ser entendida como uma *não-contradição*. Portanto, a objetividade se define pelo respeito às regras do objeto construído, e não por uma vaga adequação do espírito à "realidade". A este respeito, é bastante ilustrativo o seguinte texto de Bachelard (*Psychanalyse du feu*):

> "Basta que falemos de um objeto, para nos considerarmos objetivos. Contudo, através de nossa escolha inicial, é o objeto que nos designa, mais do que o designamos. E aquilo que imaginamos serem nossos pensamentos fundamentais acerca do mundo, não passa, muitas vezes, de confidências a respeito da juventude de nosso espírito. Acontece ficarmos extasiados diante de determinado objeto. Acumu-

lamos hipóteses e divagações. Elaboramos, assim, certos conceitos que têm o aspecto de um conhecimento. Todavia, a fonte inicial não é pura: a própria evidência de onde se partiu não constitui uma verdade fundamental. De fato, a *objetividade* científica só é possível se, antes de tudo, fizermos abstração do objeto imediato, se recusarmos a sedução da primeira escolha e se contrariarmos os pensamentos nascidos da primeira observação. Toda objetividade, devidamente verificada, desmente o primeiro contato com o objeto. Primeiramente, ela deve criticar tudo: a sensação, o senso comum, até a prática mais vulgar, porque o verbo, que é feito para cantar e encantar, raras vezes corresponde ao pensamento. Ao invés de extasiar-se, o pensamento objetivo deve ironizar. Sem essa vigilância hostil, nunca atingiremos uma atitude verdadeiramente objetiva. Quando se trata de observar os homens, é a simpatia que encontramos na base do processo. Contudo, em face desse mundo inerte, que só vive através de nossa vida, que não sofre nenhuma de nossas penas nem se exalta com nenhuma de nossas alegrias, devemos dominar todas as expansões e refrear nossa pessoa. Os eixos da poesia e da Ciência são inversos. Tudo o que pode esperar a filosofia é tornar a poesia e a Ciência complementares, uni-las como dois contrários perfeitos. Portanto, precisamos opor ao espírito poético expansivo, o espírito científico taciturno, para o qual a antipatia prévia representa uma salutar precaução".

Finalmente, nesse domínio tão vasto quanto complexo da objetividade das Ciências Humanas, quisemos apenas propor certos elementos suscetíveis de elucidá-lo um pouco, de um ponto de vista que, acreditamos, seja epistemológico. Assistimos hoje, no domínio das Ciências Humanas, a uma verdadeira impregnação metodológica de técnicas e de procedimentos estatísticos, tendo em vista assegurar sua objetividade que nos fazem lembrar as questões metodológicas da época de Weber. Toda essa enorme produção de métodos e de técnicas para garantir a objetividade das pesquisas faz apelo, de uma forma ou de outra, à neutralidade dos cientistas. Diria que essa neutralidade surge como um meio excelente, pois, não se discutindo os fins da sociedade, termina-se por justificá-la. Essa isenção aparece hoje sob a forma de uma nova ideologia, a ideologia sistêmica, transformando a racionalidade dos meios na racionalidade do sistema.

Ora, a racionalidade científica transforma-se em ideologia, a partir do momento em que tenta impor-se como a única forma possível de racionalidade. A concepção da Ciência que ela pressupõe é a de um conjunto de

realizações às quais o homem delega realmente o poder fundado sobre o saber. Trata-se de uma concepção tecnocrática da Ciência: assim como o homem delega seus conhecimentos físico-químicos aos mísseis e foguetes, da mesma forma delega seu saber aos computadores, aos programas, aos processos de automação e de cibernética social. E esse processo de delegação de poder, por objetivação do saber numa técnica auto-regulada, constitui uma das características essenciais da ciência contemporânea. Assim, o dogma da racionalidade científica e o da neutralidade axiológica não passam de miragens mantidas a serviço de escolhas políticas ou ideológicas, tendo em vista a tomada de decisões. Numa palavra, não passam de mistificações, pois hipnotizam o olhar crítico, como se os conflitos reais e as contingências do conhecimento racional e objetivo pudessem adquirir um estatuto apenas "residual" da natureza. Donde a importância de analisarmos o caráter *intervencionista* ou propriamente *praxeológico* das Ciências Humanas. Porque, ao se converterem em técni-cas de intervenção social, em *estratégias de ação,* fica seriamente comprometida sua famosa objetividade: desmascara-se o mito da "neutralidade" de seus agentes e da "pureza" objetiva de seus resultados.

NOTAS

1. No final do século XIX, o conceito de *teoria* e o de *ideologia* faziam parte da interrogação sociológica. Sob o impulso da teoria weberiana dos *valores*, o *relativismo* aparece como uma crítica radical de todos os positivismos sociológicos. Contra certo marxismo que pretende condenar o pensamento de seus adversários políticos ou das classes sociais opostas ao proletariado, Weber reconhece: nenhuma teoria pode escapar ao relativismo; todas são apenas pontos de vista sobre o real. Recusa, assim, ao marxismo, todo acesso privilegiado ao real: o marxismo e um "tipo-ideal", não uma ciência (*Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965). Essa lógica weberiana é radicalizada por Karl Mannheim (*Idéologie et utopie*, Paris, 1956): "Devemos estar prontos a admitir que todo ponto de vista é particular a certa situação definida, e a definir em que consiste essa particularidade. Uma confissão clara e explícita das pressuposições metafísicas que estão na base de todo conhecimento empírico e que o tornam possível fará mais para a clarificação e o avanço da pesquisa do que uma negação verbal da existência dessas pressuposições, acompanhada por sua admissão subreptícia pela porta dos fundos" (p. 94). Tanto Weber quanto Mannheim estão preocupados com o problema da verdade de uma teoria. Se todas as teorias são relativas e dependem da situação social do autor, o que acontece com a verdade? Para Weber, na esfera das ciências sociais, as demonstrações científicas, rigorosamente corretas, devem atingir um conhecimento objetivo e verdadeiro (*Op.cit.*, p. 131). Quanto a Mannheim, distingue relativismo de relacionismo: o relativismo estaria ligado à subjetividade do autor, mas "todo conhecimento histórico é um conhecimento relacional, não podendo ser formulado senão em relação com a posição do observador" (p. 78).

   A mesma questão é retomada pelo sociólogo americano Talcott Parsons (*The Social System*, 1951). Ele delimita o campo próprio das ideologias: constituem um sistema específico de crenças, mas se distinguem das crenças religiosas e da Ciência por uma dupla característica: opõem-se à religião, porque possuem um referente empírico; distinguem-se da Ciência, porque possuem um aspecto valorativo fundamental. Enquanto a Ciência se funda numa orientação cognitiva, as ideologias avaliam as situações em função do sistema de valores da coletividade. Mas os cientistas possuem ideologias particulares, na medida em que fazem parte de coletividades profissionais. Essas ideologias são significativas no caso das ciências sociais, pois estas tratam das sociedades e dos grupos que constituem o objeto de suas pes-

quisas. Parsons reconhece ainda que as ciências são dependentes quanto à escolha de seus centros de interesse, dos valores da sociedade na qual elas se inserem. Mas insiste vigorosamente que essa relatividade de forma alguma impede a fidelidade dos cientistas aos cânones do método científico: diferentemente da ideologia, a Ciência não deforma a realidade que estuda.

Contrariamente às posições de Weber e de Mannheim, Theodor Adorno sustenta que a crítica da ideologia não consiste somente numa crítica dos limites sociais do conhecimento, pois vincula constantemente os domínios do *cognitivo* e do *normativo* para apreender as interdependências que os marcam. Ele rejeita categoricamente as teorias da ideologia desses autores: ao pretenderem chegar à neutralidade axiológica, eles caem, em seguida, no relativismo dos pontos de vista. Ignoram, assim, a necessária dialética do singular, do particular e do universal, do cognitivo e do normativo.

As teorias epistemológicas de J. Habermas, notadamente em *Conhecimento e interesse* (1965) e *A técnica e a ciência como ideologia* (1968), criticam radicalmente a atitude objetivista do positivismo que escamoteia o quadro axiológico no interior do qual os enunciados teóricos adquirem seu sentido. Ora, diz Habermas, o sentido só é apreendido se os enunciados teóricos forem compreendidos relativamente ao sistema de referência intersubjetivo que regulou sua construção, vale dizer, relativamente ao *sistema de interesses* que comandam o conhecimento. Por isso, Habermas denuncia o mito da neutralidade axiológica das ciências e evidencia o *interesse* que guia seus conhecimentos. Todo conhecimento é guiado por um *interesse*, ou seja, por certas orientações fundamentais enraizadas nas condições básicas da autoconservação da espécie. Os interesses constitutivos do conhecimento devem ser compreendidos no quadro cultural da conservação da espécie. Eles determinam a adoção dos quadros metodológicos. E três são os tipos de interesses que comandam a autoconservação de nossos conhecimentos na vida social: o trabalho técnico, a comunicação intersubjetiva pela linguagem e a emancipação relativamente às formas de dominação. Assim, as *ciências empírico-formais* procedem de um interesse de conhecimento de ordem *técnica*; as *ciências histórico-hermenêuticas* são guiadas pelo interesse da comunicação intersubjetiva, pois elas se voltam para "a possibilidade de um consenso entre sujeitos agentes no quadro de uma concepção de si que lhes vêm da tradição": a pesquisa hermenêutica explora a realidade orientada por um interesse suscetível de manter ou de ampliar as comunicações intersubjetivas, tendo em vista a ação; as *ciências críticas*, finalmente, são guiadas por um interesse *emancipatório* (sociologia crítica, psicanálise e crítica filosófica das ideologias) suscetível de distinguir, entre os enunciados teóricos das outras ciências, aqueles que apreendem as leis invariantes da atividade social e aqueles que só exprimem relações fixas em vista de promover os interesses dos grupos dominantes (*La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 145-150).

Habermas

sistema de interesse

ciencia empirico formais

histórico-hermenêuticas

criticas

2. Weber estabelece uma distinção nítida entre conhecer e valorar, entre juízos de fato e juízos de valor, entre aquilo que é e aquilo que deve ser. Para ele, a ciência social é *objetiva*, pois não somente busca a verdade, mas elucida *como* e *por que* ocorrem os fatos. Esta postura tem dois significados: a) um epistemológico: consiste na defesa da liberdade da Ciência em relação às valorações éticas, políticas e religiosas (uma teoria científica não é liberal, marxista, católica ou protestante); b) outro ético-pedagógico: consiste na defesa da Ciência frente às aberrações demagógicas dos professores que pretendem fazer da cátedra uma tribuna para propor ideais políticos. É neste contexto que ele situa a *objetividade*:

a. O professor deve saber com clareza quando faz ciência e quando faz política;

b. Não deve inculcar suas idéias a interlocutores que não podem contradizê-lo;

c. Não deve considerar como verdade científica o que não passa de uma opinião pessoal (subjetiva);

d. Só deve ensinar sua matéria específica, não sua concepção do mundo;

e. Não deve misturar análises rigorosas e juízos de valor pessoais, pois a sala de aula não é o lugar para os reformadores;

f. Não deve impor aos alunos suas preferências pessoais ou seus ideais sociais, pois a sala de aula não é o lugar dos debates ideológicos;

g. Se ele expressa valorizações, deve prevenir aos alunos que se trata apenas de apreciações subjetivas ou de convicções pessoais;

h. Não deve se aproveitar da situação para a propaganda de seus valores;

i. Deve mostrar que a Ciência é distinta dos valores, mas não separada deles;

j. A Ciência nunca nos dirá o que devemos fazer.

3. Importa observar que o mito da "neutralidade axiológica" ou da "ciência pura" repousa no postulado segundo o qual a busca do conhecimento é algo de bom em si, só diz respeito à coletividade científica, não possuindo, intrinsecamente, nenhuma significação moral ou política. É apoiando-se nesse mito de uma procura desinteressada da verdade, da construção de uma ciência autônoma, pois se daria suas próprias normas, que muitos cientistas declaram solenemente que "a Ciência" não é responsável por suas más aplicações. A situação, dizem, é muito clara: a Ciência, enquanto tal, é uma busca metódica e desinteressada de um saber sempre mais amplo e mais objetivo. Os cientistas não devem se preocupar com as utilizações de seus trabalhos, pois elas não dependem deles, mas do poder político e das iniciativas da indústria. Ademais, é impossível uma correta previsão de todas as eventuais aplicações. E uma descoberta tecnocientífica pode ser utilizada, ao mesmo tempo, para o bem e para o mal.

Aparentemente, essa argumentação é inatacável. Na verdade, trata-se de uma argumentação maniqueísta, ocultada pelo seguinte anteparo ideológico: a Ciência seria uma atividade sem deontologia. Forneceria um saber. Este saber pode ser elaborado tecnicamente de modo a fornecer os meios de ação, mas os fins a que servem tais meios não diriam respeito aos cientistas. Ora, se a Ciência só é regida por uma ética interna, não havendo nenhuma ética externa impondo aos pesquisadores deveres para com a sociedade, não vemos como a "neutralidade axiológica" não venha, de um lado, fundar a irresponsabilidade social dos cientistas, e do outro, fornecer ao Poder uma justificação do apolitismo da pesquisa.

Toda pesquisa faz apelo, pelo menos, à norma ética segundo a qual seu conhecimento *deve ser* objetivo. Alguns valores cognitivos são imanentes ao próprio método científico: o conhecimento *deve ser* claro, preciso, objetivo, racional, capaz de explicar e de aplicar as teorias. Tais valores podem mudar, em sua prioridade, segundo a ótica epistemológica adotada. Assim, preferir entre o método analítico, o fenomenológico ou o dialético; preferir explicar ou compreender; tudo isso implica a adoção de certo modo de pensamento, com um conjunto de postulados ou "inconscientes" epistemológicos, bem como a priorização de certos valores sobre outros. No caso das Ciências Humanas, por mais "neutros" que sejam seus pressupostos teóricos e metodológicos, elas são portadoras de valores não-cognitivos. Os sociólogos funcionalistas, por exemplo, aceitam a sociedade como um sistema estável, cujas partes são bem integradas, cada uma desempenhando uma função bem definida e contribuindo, assim, para a conservação do sistema: a ordem social é a condição sine qua non do bom funcionamento do sistema; aquilo que vier pô-la em questão, será "disfuncional", "desviante" ou "patológico". Ora, conferir um primado valorativo à "estabilidade", à "harmonia" e à "ordem" da sociedade já é, de certa forma, justificá-la. Em contrapartida, ao propor uma transformação estrutural e radical da sociedade, o objetivo da "filosofia" marxista é o de destruir a pretensa legitimidade desse sistema de valores e o de mostrar que algumas de suas hipóteses essenciais constituem expressão das necessidades e dos interesses de certos grupos. E a defesa incondicional desses interesses é incompatível com a objetividade e com a universalidade do saber científico.

Capítulo 6

Estratégias de Ação

Falar das Ciências Humanas como *estratégias de ação* significa que, tais como elas são chamadas a exercer suas funções sociais, convertem-se em verdadeiras *praxeologias*, ou seja, num conjunto racionalizado de equipamentos técnico-metodológicos, tendo em vista *intervir* e *transformar*, inclusive, *manipular*, os horizontes do *agir humano* e de seus múltiplos comportamentos socioculturais. Sabemos o quanto o "espírito científico" tende a açambarcar todos os fenômenos, a fim de tudo *explicar* por um conhecimento racional e objetivo. Sua meta é apoderar-se de tudo através de um saber coerente e objetivo, não somente suscetível de desembocar eventualmente numa prática operatória eficaz, mas também capaz de prever e de planificar os "fenômenos" ou "comportamentos" novos. Seria ingênuo querermos perguntar se as ciências têm ou não o direito de empreender isto ou aquilo. A interrogação que podemos fazer é se elas conseguem realizar seus empreendimentos, *como* e com que *objetivos* elas o concretizam. Isto se torna particularmente inquietante quando se trata das Ciências Humanas. Porque, neste caso, é o próprio *sujeito* do conhecimento que passa a ser considerado como "objeto", não apenas de estudo científico, mas de intervenção manipulatória[1].

Cremos ter mostrado que, nas Ciências Humanas, sempre há uma intervenção implícita ou explícita de valorizações particulares. O desenvolvimento e a elaboração de *idéias*, no domínio humano, freqüentemente apresentam um caráter de intervenção imediata, e não apenas técnica e metodológica. Por isso, nesse domínio, por mais honestas, escrupulosas, objetivas, neutras e críticas que sejam, as pesquisas sempre guardam o caráter de um *desafio*, ao mesmo tempo, teórico e prático: teórico quanto à sua máxima adequação possível ao objeto estudado; prático quanto às suas possibilidades reais de transformar ou de impedir a mudança da sociedade; ou de transformar alguns comportamentos, em detrimento de outros.

Por outro lado, encontramo-nos, hoje, diante de uma Ciência que, de *contemplativa*, tornou-se profundamente *operatória*. O físico clássico ainda podia manter certa distância relativamente ao seu objeto de estudo. Atualmente, porém, o conhecimento científico abandonou por completo a ordem do espetáculo para ingressar, de cheio, na ordem do trabalho. A ciência

moderna, nascida, não somente para "resolver o enigma do universo", mas para "tornar-nos mestres e possuidores da natureza", torna-se cada vez mais *intervencionistas* acabando por instituir-se como rejeição de seu *sujeito*. E vimos que, nas Ciências Humanas, o homem tornou-se um grande ausente. As atividades humanas são como que ocultadas pelas operações formais, caracterizando o espaço em que se produzem os conhecimentos humanos. Trata-se de operações mais ou menos dissimuladas pelos "resultados" que lhes servem de suporte e que as alienam ao reduzi-las a "coisas", ou seja, a meras realidades empíricas.

Portanto, ao mesmo tempo em que o mundo deixou de ser, para o cientista, uma *representação*, o homem como que se tornou uma *vontade* de poder, de administração, de dominação e de polêmica. Por isso, a epistemologia atual não descreve, pois só se descreve aquilo que se *vê*. Assim, a lógica da teoria foi substituída por uma epistemologia da aproximação e por uma idéia da realização. Os conceitos científicos tornaram-se operatórios. E o racionalismo atual tornou-se *militante*. Converteu-se num pensamento *construtivo*, em ação e em trabalho, em *saber eficaz*. Enquanto saber eficaz, a Ciência passa a exigir: de um lado, a invenção de conceitos operatórios visando a dominar os elementos que eles constituem; do outro, a construção ou a produção, sob o controle desses conceitos, de um "fato construído" subtraído ao fato empírico e suscetível de ser submetido a uma prática experimental.

É neste contexto que gostaríamos de situar as Ciências Humanas: à medida em que acederam à *era da positividade*, também ingressaram na *era praxeológica*. Contudo, a era da positividade não deve ser entendida, relativamente à da representação, como o resultado de uma simples modificação das atitudes do pensamento e das idéias que este se fazia, tanto de suas capacidades quanto de suas normas. Teríamos, assim, apenas a dimensão teórica do espírito de positividade, no qual se banham as Ciências Humanas em formação. A positividade integra a perspectiva teórica e prática. Com ela, emerge algo de novo na esfera do agir e do existir humanos: a *era praxeológica*. Vejamos sucintamente como ela surgiu e, em seguida, como as Ciências Humanas são praxeologias.

1. Emergência da "era praxeológica"

O sistema conceitual da "era da representação" comportava a afirmação de uma distinção formal entre *conhecimento* (Ciência teórica) e *agir* (domínio prático). Havia uma hierarquia: no primeiro plano, situava-se o conhecimento, tendo por objetivo a "Ciência" desinteressada ou teórica da verdade ou da realidade das coisas; em seguida, situava-se o agir humano, segundo as determinações do conhecimento: agir dando margem às aplicações práticas da ciência, na medida em que esta tornava possível a elaboração de técnicas científicas.

A era da representação começa num estado de estabelecimento do agir humano no nível do agir, tendo por base a experiência humana e as determinações do conhecimento da natureza, ainda pré-científico: técnica artesanal, moral e política. A Ciência emerge do mundo da representação como poder de conhecimento, possibilitando inúmeras aplicações práticas e o desenvolvimento de técnicas eficazes. Todavia, da esperança inicial ao momento das realizações em escala industrial (máquina a vapor, por exemplo), há um espaço de dois séculos, justamente os da "era da representação". A partir do momento em que a técnica científica, oriunda da ciência moderna da natureza, passa a ser utilizada de modo eficaz (entre 1780 a 1820), inaugura-se a "era da positividade". A partir de então, torna-se realidade a interconexão entre teoria e prática.

Doravante, pois, a prática não é mais encarada como a simples *aplicação* da ciência teórica aos domínios da ação. A Ciência se converte em ciência do empreendimento técnico humano. Ela se torna, por assim dizer, o *lugar natural* dos fenômenos. Perde sua razão de ser a distinção entre teoria e prática. Não há mais primado da teoria sobre a *praxis*. Ela deixa de ser *teoria* das coisas, acompanhada de uma *praxis* de aplicação do saber à ação. Converte-se em *teoria* de uma prática técnica de manipulação das coisas. Aos poucos, de conhecimento de simples teórico, curioso ou amador, a ciência se transforma em Ciência de *engenheiro:* os interesses do curioso e do engenheiro se amalgamam a partir do início de século XIX.

Instaura-se, portanto, no início da "era da positividade", uma mudança no sistema do pensamento: a inteligência, ao invés de continuar procurando apenas conhecer ou compreender, isto é, *conceber* a verdade das coisas e do ser, preocupa-se muito mais em buscar o *agir* suscetível de transformar as condições da existência humana em todas as suas dimensões. O primeiro indício desse deslocamento é formulado por Goethe (antes de 1808), num texto em que Fausto tenta traduzir, para o alemão, o Evangelho de São João. Ao iniciar seu trabalho, Fausto exita diante da primeira frase: "No princípio era o Verbo". Não gostando do termo "Verbo", corrige a tradução: "No princípio era o Pensamento". Insatisfeito ainda, reformula: "No princípio era a Força". Após ser inspirado pelo Espírito, encontra a solução: "No princípio era a *Ação*".

Temos aí a primeira superação do culto ao pensamento e ao conceito, vale dizer, a primeira instauração da *ação* no nível da categoria dominante das preocupações humanas. Goethe como que prefetiza o que seria mais tarde uma das categorias fundamentais da filosofia: a da *ação*. A mesma coisa será dita por Marx algumas décadas depois, em uma de suas "teses sobre Feuerbach": "Os filósofos, até hoje, limitaram-se apenas a compreender o mundo. Doravante, trata-se de transformá-lo". Temos aí duas posições que se referem ao humano da ação e do mundo; é para o homem que a ação humana é algo de fundamental. E é o mundo humano que a filosofia deverá transformar. Nessa ação transformadora, a Ciência intervém de modo todo especial: de um lado, como ciência *da natureza*, e do outro, como *Ciência do Homem* ou dos fatos da realidade humana. Através dessa dupla positividade, as ciências instauram o deslocamento filosófico das categorias do "Pensamento" às da "Ação", conseguindo dotar-se dos recursos do agir técnico. Com a entrada em cena das Ciências Humanas, o ser humano e suas condutas também passam a ser considerados como um *dado positivo* suscetível de ser apreendido e manipulado "objetivamente". Surge, assim, o conhecimento positivo da regularidade dos comportamentos desse objeto "homem". E é esse conhecimento que irá impor-se como o guia da ação humana. Para utilizá-lo com objetivos "pragmáticos", o homem se vê forçado a alterar seu ponto de vista tradicional sobre a ação (sobre a moral e a política) e a adquirir um novo ponto de vista, desta feita, *praxeológico:* o conhecimento a serviço da ação. Não vamos mostrar, aqui, como se operou a passagem de uma "filosofia prática" à *ordem praxeológica*. Caracterizemos esta última:

a. A ordem praxeológica é, em primeiro lugar, a ordem do *olhar da positividade ou cientificidade sobre o agir humano*, ou seja, sobre as situações concretas nas quais se desenrola esse agir e sobre as coisas que diretamente lhe dizem respeito. Desse ponto de vista, o "homem" que é levado em conta pela "praxeologia", é o homem das Ciências Humanas, isto é, o homem objetivado como *ator efetivo* de seus comportamentos.

b. Em segundo lugar, ela se apresenta como *estratégias de ação*, graças aos modelos de conduta fornecidos pelas Ciências Humanas, aos seus métodos e às suas técnicas: elas se tornam capazes de dominar, prever e estudar os efeitos desta ou daquela iniciativa, desta ou daquela decisão. As iniciativas dos indivíduos, dos chefes de empresas e dos governos, recebem uma espécie de *aconselhamento tecnocientífico*, baseado em dados e em estudos positivos.

c. Finalmente, deixa de lado, pelo menos numa primeira aproximação, a reflexão sobre os *objetivos da ação*. Quaisquer que sejam as formas de estabelecimento dos *fins* (espontaneidade humana, força das coisas, ventade refletida), sua determinação é prefixada. O trabalho praxeológico consiste em assegurar a melhor realização racional possível dos fins preestabelecidos, mas levando em conta a exploração das possibilidades da ação. Evidentemente, a praxeologia não é estranha a toda finalidade humana.

Contudo, o que ela pretende é levá-la a efeito do modo mais racional e eficaz possível: maximalização dos lucros da empresa, alta taxa de crescimento econômico, etc. Diria que a praxeologia se encarrega da *finalidade de execução* e de todo o seu aparelho. Deixa de lado a *finalidade de intenção ou de destino*, só se interessando por ela enquanto constitui uma simples determinação positiva daquilo que se realiza.

Aqui

2. As Ciências Humanas são "praxeologias"

Aqui temos

Dizer que as Ciências Humanas são *praxeologias* significa, inicialmente, duas coisas: em primeiro lugar, que essas disciplinas são *ciências*, possuem o estatuto epistemológico da cientificidade, posto que são inegáveis portadoras de um corpo teórico bastante estabelecido e uma metodologia de trabalho obedecendo aos parâmetros da cientificidade; em segundo lugar, que são disciplinas *humanas*, porque tomam por objeto de análise metódica e sistemática, se não o homem, pelo menos os fenômenos humano-sociais em suas mais diversificadas manifestações. Enquanto *teorias* desse conjunto de fenômenos humano-sociais, que podemos expressar pelo termo de *ação humana*, essas disciplinas são *praxeologias*. Se pudesse inventar uma expressão, chamá-las-íamos de *"tecnocientopráticas"*.

economic

O exemplo das "ciências econômicas" é bastante ilustrativo: não dizem mais respeito à ordem da representação. Não são nem psicológicas nem tampouco não-psicológicas, mas simplesmente econômicas. O domínio específico da atividade econômica tem início quando há uma passagem, da produtividade meramente técnica, a uma produtividade valorada. Neste sentido, a economia é uma teoria dos valores. A lei dos rendimentos decrescentes só tem a aparência de uma lei física, posto supor uma escolha tecnológica e uma valoração. Por sua vez, a lei da utilidade decrescente tampouco é uma lei de tipo físico. Por isso, como as demais Ciências Humanas, a economia constitui uma *ciência*

da ação. O valor é uma abstração, vale dizer, um fato científico que não se confunde com os preços nem com um fato psicológico. A economia deve seu valor exemplar ao fato de ultrapassar o dualismo da representação e das condições objetivas. Ela instaura a mesma clivagem do que qualquer outra ciência: situa-se entre o que ela teoriza e aquilo que, por abstração, deixa fora do campo da teoria. O que ela deixa de lado pode ser de ordem psicológica (a psicologia da economia) ou de ordem institucional (instituições econômicas). Psicologia e instituições não constituem requisitos fundamentais do funcionamento da economia, embora sejam um pressuposto da inserção da teoria econômica no concreto.

Na atual situação das Ciências Humanas, o problema epistemológico que se coloca não é mais o da "matéria" nem o da "consciência", tampouco o de se saber se as "representações" podem ou não constituir um requisito para os processos objetivos. O problema importante é o da *racionalidade* ou *irracionalidade* das condutas ou das *ações* humanas. Tais como se apresentam em nossa sociedade, as Ciências Humanas, muito embora pretendam preservar um caráter de objetividade e de neutralidade axiológicas, são *praxeologias*, pois participam, ao mesmo tempo, do *descritivo* e do *normativo*. Por sua hipótese de racionalidade, permanecem ciências, tendo uma significação humana que ultrapassa seu sentido aparente. Seu problema constitutivo pode ser descrito como transmutação das significações vividas num universo de significações objetivas. Donde um tríplice problema:

a. Por serem, ao mesmo tempo, descritivas e normativas, já se postula a elaboração de uma teoria hipotético-dedutiva para a *política*, semelhante à da economia, e que seria a ciência por excelência da intervenção, a mais decisiva das praxeologias. O que podemos nos perguntar é em que medida o homem deve ou não conformar-se a um *optimum* normativo de uma política cientifizada. Porque toda praxeologia normativa deve fazer-se acompanhar de uma etologia descritiva capaz de comparar o comportamento à norma;

b. No interior do comportamento humano, a parte da conduta racional não é a maior nem tampouco a mais decisiva. Daí a objeção que se pode fazer àqueles que constroem teorias da ação: têm elas validade para os comportamentos racionais e não-racionais?

c. O fato de as Ciências Humanas se apresentarem como técnicas de intervenção (como tecnocientopráticas), revelando certo tipo

de significação humana, não significa que isso deva ser considerado como um estado definitivo de seu desenvolvimento.

O que queremos dizer é que a economia, como toda ciência, é um *discurso teórico*. Não se trata, aqui, de denunciar a ficção de um *homoaeconomicus* em busca de uma racionalidade "redutora". A análise econômica clássica, por exemplo, não estuda o que fazem os homens para alcançar, de modo eficaz, seus objetivos econômicos, mas o que eles fariam se fossem *homines aeconomici* mais racionais do que são, independentemente dos *fins* escolhidos e dos meios que os levaram a escolhê-los. A economia se propõe a retraçar a lógica e os limites da ação, porque nenhuma ação pode ser realizada por pura racionalidade econômica. Na economia, como nas demais Ciências Humanas, os conflitos de valores ocupam um lugar preeminente, a ponto de se tornar praticamente impossível determinar onde termina a teoria econômica (científica) e onde começa a doutrina política ou ideológica. Nos países desenvolvidos, os economistas intervêm de maneira cada vez mais direta nos assuntos públicos e privados: a economia-ciência está intimamente integrada ao seu contexto sociopolítico.

Do ponto de vista epistemológico, a economia se caracteriza por um duplo movimento: no plano técnico-científico, constrói toda uma aparelhagem abstrata, de início tomada de empréstimo à matemática e às ciências da natureza, depois progressivamente renovada em vista de uma instrumentação mais ou menos original; no plano da determinação de seu objeto, orienta-se para uma concepção vinculando-a cada vez mais às Ciências Humanas. Todavia, a análise epistemológica desses dois planos leva-nos a reconhecer que a economia, enquanto ciência teórica, não se encontra mais desvinculada de suas técnicas de aplicação: teoria e prática se dão sentido e se determinam reciprocamente. E é por isso que a economia é, hoje, uma disciplina intervencionista, uma praxeologia: intervém na medida em que tenta *prever* fatos econômicos; intervém ainda, de modo mais radical, quando se põe a *planificar:* planificar é intervir, na escala de uma grande unidade econômica, para organizar racionalmente sua estrutura e seu funcionamento; intervém, finalmente, na medida em que está intimamente ligada aos sistemas de *controle* racional da adminis-tração: organiza e controla as relações de produção e de distribuição dos produtos numa sociedade que tende à satisfação de certos ideais humanos.

Salientemos, ainda, dois aspectos *intervencionistas* da pesquisa econômica:

por vezes contraditório. Em geral, podemos dizer que o homem de hoje toma consciência dessa ascensão da "praxeologia": de um lado, como sendo capaz de dizer certa "verdade" a respeito dele mesmo e, por conseguinte, como sendo algo de inelutável em relação ao qual ele deve colocar-se num número sempre crescente de situações práticas cotidianas; do outro, experimentando certo sentimento de frustração, e que se torna cada vez mais inquietante, matéria de reflexão e de contestação, devido a seu caráter alienante.

b. A instauração da "era praxeológica" vem opor-se às antropologias da representação, da consciência, da moral formal, da política clássica, etc. Ela se apresenta como a denúncia das mistificações da consciência, como a afirmação da positividade e como a apologia da prática tecnocientífica. É o que se anuncia hoje, de modo meio pomposo e enganador, nos discursos da "morte do homem", conseqüência da "morte de Deus". De fato, trata-se apenas da recusa cultural e prática da imagem que a filosofia das Luzes criou do homem, imagem cujas insuficiências são mostradas pelas atuais Ciências Humanas. Contudo, essa recusa cultural está operando em grande escala e com bastante força em todo o conjunto social, sem que as sociedades modernas saibam bem o que colocar em seu lugar. Há uma solução prática bastante medíocre, que consiste em considerar: de um lado, o indivíduo "público", inteiramente "dominado" por uma praxeologia tecnocientífica; do outro, o indivíduo "privado", no qual podem ainda florescer um pouco de estética pessoal, um pouco de ética, um pouco de religião, um pouco de "reflexão"...

c. Uma conseqüência é previsível: as coletividades humanas se apresentam hoje, mais ou menos sob o signo da confusão, sob o signo de uma ausência de projeto coletivo, num momento mesmo em que as grandes causalidades se tornam cada vez mais compactas e ameaçadoras: demografia, desigualdades econômicas, coagulação das insatisfações, etc. Tudo isso é projetado confusamente no pensamento do homem: pensamento de massa, sustentado por todos os meios de difusão coletiva. A este respeito, podemos dizer que a prática do pensamento se torna praxeológica, pois está confiada ao anonimato global da massa humana, a "opinião" dispondo de todos os recursos tecnocientíficos para se manter e se desenvolver. As Ciências Humanas, através de seus *produtos*, agem na prática da vida e interferem no domínio do próprio pensamento, correndo o risco de fechar o circuito de seus

resultados humanos e de constituir um grande sistema de intervenção tecnocientífica sobre toda a economia do saber. Não se trata de dizer que a emergência e a constituição das Ciências Humanas postulam que se retome uma epistemologia das disciplinas especulativas. Precisamos apenas reconhecer que, nesse domínio, o terreno é movediço, que seus termos se deslocam e que devemos tratá-lo em seu próprio movimento.

d. Considerando as Ciências Humanas, não mais em seus aprofundamentos teóricos, mas em seus prolongamentos tecnocientíficos, não se pode negar que elas se encontram vinculadas a uma certa *transformação* do mundo humano-social. Elas deixaram de ser uma *theoria*, uma contemplação da essência das coisas, uma visão ordenada do mundo social, para se tornarem uma *techné*, uma intervenção voluntária sobre os fenômenos. E as transformações que elas introduziram afetam o próprio homem: modificações profundas das estruturas sociais, econômicas e políticas. Ademais, o desenvolvimento das Ciências Humanas, segundo os métodos positivos, já torna possível até mesmo um "domínio" sobre o "biológico" e o "psíquico" do homem. Praticamente, todos os setores da vida humana mostram-se suscetíveis de "controles" tecnocientíficos apropriados.

e. Por todas as suas conseqüências no domínio da ação, o progresso tecnocientífico atual das Ciências Humanas está vinculado aos problemas de ordem ético-política. A pesquisa científica torna-se cada vez mais um instrumento de poder. Chega mesmo a constituir o elemento fundamental do *Poder*. É o Poder que lhe fornece seus quadros, seus meios, seus planos de organização e seus objetivos. Donde a questão: se as ciências em geral, e as Ciências Humanas em particular, tornam-se atividades desempenhando a função de *forças produtivas* e formas específicas de existência do homem, como poderiam ser consideradas senão como praxeologias? Evidentemente, não somente as diversas *teorias* desenvolvidas pelas Ciências Humanas tornam possível a produção tecnológica, mas a orientação para a *performance* técnica exige, dessas teoria, novas possibilidades. É enquanto teorias das ações humanas que as Ciências Humanas são praxeológicas.

f. É inegável a relação entre os conhecimentos científicos e o poder político. Mas em que medida o saber é determinante quando se trata

de tomar decisões políticas ou éticas? Como se evitar a arbitrariedade das decisões humanas? Coloca-se, aqui, o problema da chamada *"política científica"*. O que esta expressão quer dizer? Duas coisas: a) em primeiro lugar, é denominada "política científica" o conjunto de *démarches* e de decisões políticas tomadas tendo em vista favorecer o desabrochamento ou o "progresso" das ciências, o que se manifesta, sobretudo, na política de investimento de recursos na pesquisa científica e tecnológica; neste sentido, a política científica é considerada como uma política para o desenvolvimento das ciências; b) em seguida, a expressão "política científica" é utilizada para designar as decisões políticas que são influenciadas, determinadas ou legitimadas pelas pesquisas científicas; trata-se, aqui, de uma *política para a Ciência*. Enquanto uma política "para a Ciência" revela mais freqüentemente a ideologia espontânea dos cientistas, uma política "pela Ciência" manifesta a ideologia espontânea dos políticos e dos gestionários.

É neste contexto que J. Habermas classifica as interações entre as ciências e a sociedade em três grupos: as interações *tecnocráticas*, as interações *decisionistas* e as interações *pragmático-políticas*. Para o modelo tecnocrático, as decisões cabem aos experts, aos especialistas das ciências e das técnicas. Em nome dos "imperativos" tecnocientíficos, são relegadas a segundo plano as dimensões ética e política. Porque, numa sociedade tecnocrática, são os técnicos que devem resolver os problemas, sem necessidade de negociar o que será decidido. Para o modelo decisionista, há uma distinção entre os decisores e os técnicos: os primeiros determinam os *fins*, cabendo aos últimos determinar os *meios*. Enfim, para o modelo pragmático-político, há uma incessante interação entre os experts e os não-técnicos, pois acredita que os meios escolhidos podem modificar os objetivos, mas não fornece nenhuma receita para as decisões; a técnica não é um puro instrumento, mas veicula sempre uma organização e uma atitude face às questões humanas. Em síntese, segundo o modelo *tecnocrático*, são os conhecimentos tecnocientíficos, por conseguinte, os *experts*, que determinam as políticas a serem implementadas (objetivos e meios). Segundo o modelo *decisionista*, que distingue entre fins e meios, os fins ou objetivos devem ser determinados por decisões livres, independentemente das ciências, enquanto que os meios são determinados pelos experts. Quanto ao modelo *pragmático-político*, pressupõe uma negociação e uma discussão entre os cientistas e os responsáveis pelas tomadas de decisões políticas[2].

g. A partir da década de 70, o tema da interdisciplinaridade vem ganhando grande importância. Ele nasceu da seguinte tomada de consciência: as "lunetas" de cada disciplina humana ou social tornaram-se impotentes para estudar problemas cada vez mais complexos. Donde a esperança de uma abordagem interdisciplinar, construir-se uma nova representação dos problemas mais adequada, vale dizer, independentemente de todo critério particular, dando origem a uma espécie de "Super-Ciência". Uma vez abandonada esta idéia de uma "Super-Ciência", posto que a interdisciplinaridade não se destina a criar um novo discurso que seria "transcendente" às disciplinas particulares, passou-se a considerá-la como uma "prática" específica, tendo em vista a abordagem dos problemas da existência humana, confrontando as perspectivas de especialistas provenientes de horizontes variados: sociologia, psicologia, economia, história, antropologia, etc. O objetivo não consiste em criar uma nova disciplina científica. Tampouco em elaborar um discurso universal. Mas tão somente em resolver problemas concretos. Neste sentido, as práticas interdisciplinares podem ser consideradas como "negociações" entre diferentes pontos de vista ou interesses disciplinares. Conseqüentemente, como práticas "políticas", pois destinam-se à elaboração de uma melhor representação capaz de passar à ação. Evidentemente, não podemos utilizar critérios exteriores e puramente "racionais" permitindo que as diferentes disciplinas interajam. Devemos aceitar o confronto de diferentes pontos de vista, não utilizando os mesmos critérios nem os mesmos pressupostos. Porque as decisões a serem tomadas não decorrem necessariamente dos conhecimentos obtidos, mas preferencialmente de opções éticas e políticas. O grande risco, sem dúvida, é que a interdisciplinaridade seja dominada pela perspectiva tecnocrática, na medida em que as decisões passem a depender das "negociações" entre os experts.

NOTAS

1. Em seu longo estudo "Contra o Cientificismo" (Le petit savant illustré, Paris, Seuil, 1980, p. 92-116), essa ideologia que tenta organizar e administrar cientificamente a sociedade, Pierre Thuillier analisa o caso particular das Ciências Humanas (psicologia, psicanálise, etologia humana, etnologia, sociologia, economia, etc.), dessas disciplinas "manipuladoras" tendo por objetivo, em nossa sociedade, conceber modelos ("deterministas" ou "estatísticos") permitindo saber melhor que os próprios homens como eles "funcionam". O esquema é o seguinte: "por detrás das aparências do vivido, deve-se descobrir os mecanismos reais que dão conta dos comportamentos coletivos e individuais, e que forneçam o meio de prevê-los e de controlá-los" (p. 109). Por detrás dessa filosofia tecnocrática procurando intervir para controlar, encontra-se a ambição cartesiana de explicar o organismo vivo como uma máquina. As Ciências Humanas teriam aperfeiçoado esse programa de instaurar um sistema suscetível de reduzir o homem a uma marionete, fundado na seguinte filosofia:

a. "Mostrar que vocês não são o que acreditam ser".

b. "Convencê-los de que somente os experts sabem qual é (ou qual deverá ser) seu comportamento "normal".

c. "Colocar-lhes em situação de sofrer uma infinidade de manipulações eficazes.

Da mesma forma, os sociólogos lhes explicam quais são as estruturas sociais "objetivas" que vocês não sabem; e os economistas, por sua vez, definem vocês como "homini aeconomici" obedecendo a "leis" que lhes escapam" (p. 109).

Thuillier reconhece que, no momento, o totalitarismo ainda não é possível. Mas o ideal das Ciências Humanas é o de constituir um único corpo de conhecimentos, todas elas devendo integrar-se, um dia, numa única "Superciência Humana". Seu objetivo primeiro não é o de dar prova de humanidade, mas o de elaborar um corpo de conhecimentos objetivos, ou seja, de transformar o homem em objeto. Segundo essa ideologia cientificista, que Thuillier critica, só podemos esperar uma cientifização e uma tecnocratização crescentes de todas as atividades humanas. Em seu aspecto *doutrinário*, ela se manifesta numa propaganda cultural visando "legitimar a Ciência como poder espiritual"; portanto, "promover o poder temporal da tecnocientocracia". Talvez se aplique às Ciências Humanas aquilo que diz o físico Pierre Papon (*Pour une prospective de la science*, Paris, Seghers, 1983, p. 9-10): "A Ciência não permite apenas aumentar nosso potencial

de conhecimentos; ela constitui, igualmente, um instrumento, porque, implicando um domínio da natureza, fornece os meios para agir sobre os fenômenos, dominando-os ou modificando seu desenrolar; portanto, a Ciência é um meio de ação e de poder... e a pesquisa científica tornou-se uma força produtiva".

2. A *praxeologia*, enquanto prática da positividade tecnocientífica, não constitui uma *praxis* ético-política no sentido clássico, pois comporta uma dialética do *logos* e da *praxis*, uma articulação do "tecnocientífico" e do "político". A *praxis*, no sentido que lhe deu Marx, consiste no encadeamento historicamente definido dos atos pelos quais o homem produz sua própria história, e se produz a si mesmo como o sujeito dessa história. Ela é a *ação* pela qual o homem transforma a natureza, para submetê-la às suas necessidades, e pela qual se engaja numa estrutura social determinada (relações de produção) que, por sua vez, determina historicamente seu "ser" e sua consciência. A noção de *praxis* fornece dois aspectos interligados:

a. É a ação transformadora da natureza (trabalho) em proveito das necessidades do homem.

b. É a ação dos homens sobre eles mesmos.

Assim, ela aparece, ao mesmo tempo, como o movimento produtor da história e como a raiz de toda forma de experiência humana: os homens são, simultaneamente, sujeitos e objetos de sua própria atividade prática. No fundo, a *praxis* consiste na ação do homem que, para conhecer-se a si mesmo e conhecer o mundo, engaja-se numa atividade transformadora do real. Enquanto tal, ela implica um pensamento militante que, não somente procede da ação, mas nela desemboca. Até mesmo a *teoria*, diz Althusser, constitui uma "pratica teórica", ou seja, um empreendimento de produção de conhecimento: ela é uma forma da *praxis*. Contudo, é a prática social (a situação material e histórica do conjunto das condutas que ela determina) que exerce um efeito *determinante* sobre a produção das representações teóricas, ideológicas ou científicas.

3. Tratando-se das Ciências Humanas, como determinar sua articulação com o *político*? A este respeito, são muito sugestivas as análises de J. Habermas (*La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973, p. 99-120). Ele mostra que essa relação é geralmente concebida de dois modos: seja numa perspectiva "*decisionista*", seja numa perspectiva "*tecnocrática*". Critica essas duas concepções, e propõe uma perspectiva que ele chama de "*pragmática*", muito próxima daquela que denominamos "*praxeológica*". Só que, na perspectiva adotada por Habermas, as estratégias de ação das Ciências Humanas ainda não realizam o modelo propriamente "praxeológico" de intervenção na realidade. Intervêm, antes, segundo o modelo decisionista e, cada vez mais, segundo o modelo tecnocrático. Se não, vejamos:

a. Segundo o modelo *decisionista* das relações entre o saber tecnocientífico e o político (modelo weberiano), é o "*político*" que decide as orientações a serem tomadas para que sejam realizadas pelo saber tecnocientífico. É ele que faz as escolhas entre certas prioridades, entre certos valores, cabendo à prática tecnocientífica determinar as medidas apropriadas a uma administração racional, tendo em vista a consecução dos objetivos fixados pelas decisões políticas. Os cientistas impõem a racionalidade dos meios: "A racionalidade na escolha dos meios vai junto com a irracionalidade declarada das disposições adotadas relativamente aos valores, aos objetivos e às necessidades" (op.cit., p. 99);

b. Segundo o modelo *tecnocrático*, inverte-se a relação de dependência entre o especialista e o político. É o político que se torna "o órgão de execução de uma *intelligentsia* científica (que chamamos de "tecnocientífica") que fornece, em função das condições concretas, as coerções emanando dos recursos e das técnicas disponíveis, bem como das estratégias e dos programas cibernéticos ótimos" (op. cit., 100). Neste sentido, o político outra coisa não faz senão executar os programas de uma administração racional dirigida pelos tecnocientistas;

c. Segundo o modelo "*pragmático*" (melhor seria "praxeológico"), deveria haver uma articulação dialética entre o *logos* político e a *praxis* tecnocientífica. Trata-se de um novo modelo no qual não haveria dicotomia entre as funções dos tecnocientístas e as dos políticos. Entre eles, haveria uma inter-relação crítica suscetível de desmontar o fundamento da dominação tecnocientocrática, em proveito de tomadas de decisões acessíveis a um controle democrático: "Os *experts* científicos 'aconselham' as instâncias que tomam decisões e, inversamente, os políticos 'fazem encomenda' aos sábios em função das necessidades da prática, vale dizer, em função dos interesses sociais" (op.cit., p.90). Habermas acredita que a grande vantagem desse modelo consiste em ser ele o único a apresentar "um elo necessário com a democracia" (op.cit., p 107). O modelo decisionista é compatível com qualquer forma de tirania e encoraja as tendências totalitárias. O modelo tecnocrático, por sua vez, reduz a dominação política à administração racional, em detrimento da democracia. Já no modelo pragmático, "as recomendações técnicas e estratégicas não podem se aplicar eficazmente à prática, senão passando pela mediação política da opinião pública" (op.cit., 109). Modelo utópico? Talvez. Mas Habermas acredita que devamos lutar por ele.

Capítulo 7

Ciências Des-humanas

Após essa análise sumária dos principais problemas epistemológicos colocados pelas Ciências Humanas quanto ao seu conteúdo, ao seu estatuto, à sua objetividade e a seu caráter intervencionista, ilustremos como duas disciplinas, a psicologia e a sociologia, ao reivindicar o estatuto de cientificidade, praticamente trabalham sem fazer apelo ao objeto "homem" ou à "realidade humana"1. Das disciplinas humanas, elas são as mais tradicionais. Porque desenvolveram-se muito antes que fosse esboçada uma problemática que lhes fosse própria. E porque ainda concebem sua emancipação da filosofia e seu acesso à positividade decalcando-se no modelo de cientificidade das ciências naturais já constituídas. Donde não conseguirem instaurar, em seu domínio, a noção de ruptura epistemológica servindo para designar a descontinuidade que a epistemologia e a história das ciências vão descobrir entre o nascimento de uma ciência e o tecido de erros positivos, tenazes e solidários, reconhecido como precedendo-a. A psicanálise e a etnologia, embora apresentadas no prolongamento ou no interior da psicologia e da sociologia, conseguem instaurar, face a essas disciplinas tradicionais, a ruptura que seria constitutiva das Ciências Humanas. E isto, por uma dupla relação: de um lado, com o mundo da produção material, do outro, com o mundo dos sistemas simbólicos. Donde esta declaração de Lacan: "Não há compromisso possível da psicanálise com a psicologia"; e a seguinte afirmação de Lévi-Strauss: "Não sou sociólogo".

Mas de onde vem essa ruptura? Tudo indica que está ligada à "descoberta" freudiana do inconsciente, vindo destronar ou desalojar o sujeito pensante de tipo cartesiano. Enquanto a psicologia e a sociologia insistam em elaborar certos compromissos, permitindo que seja mantida a ilusão de sua auto-suficiência ou de sua completa autodeterminação epistemológica, Freud vem afirmar solenemente que o "*Eu* não é senhor nem mesmo em sua casa". Assim, o inconsciente é aquilo cuja descoberta, ligando a lei (sociedade) e o desejo (indivíduo), revela: no indivíduo, a "transcendência" da sociedade e, na sociedade, a "transcendência" do indivíduo. E é por isso que a psicanálise e a etnologia, através do conceito de inconsciente, conseguem assegurar, no espaço epistemológico das Ciências Humanas, certa articulação entre o que poderíamos chamar de *infraestrutura* e de *superestrutura* dos fenômenos humanos. O conceito de inconsciente desempenha, no domínio das disciplinas humanas, um duplo papel:

de um lado, subverte a noção de sujeito pensante tradicional (a "consciência" individual e coletiva): "A etnologia tira sua originalidade da natureza inconsciente dos fenômenos coletivos" (Lévi-Strauss); do outro, revela, nessa subversão, a exterioridade, relativamente ao sujeito, da lei que o governa: "esta exterioridade do simbólico relativamente ao homem é a própria noção do inconsciente" (Lacan).

Por conseguinte, através das condições de produção, das regras de inconsciente e do jogo dos sistemas significantes, as Ciências Humanas têm condições de trabalhar no sentido de constituírem uma teoria da heteronomia do sujeito humano que não *faz*, não *quer* nem *diz* o que pensa. Por outro lado, se tais disciplinas podem ser consideradas científicas, é na medida em que podem e devem ingressar na *história*. Diria que sua possibilidade de se tornarem científicas é rigorosamente contemporânea da concepção de uma história das Ciências Humanas concebida enquanto história da *verdade humana*. Esta história pode ser definida como a ciência daquilo que, há mais de um século, não cessa de escapar ao homem: ciência, não do homem, mas daquilo que lhe falta. No nosso entender, faltam-lhe um objeto e um sujeito. E é porque não encontram mais o homem, mas sua ausência como objeto e como sujeito, que as Ciências Humanas se tornam cada vez mais des-humanizadas. Porque, nelas, o termo "homem" designa apenas um intervalo, aquilo que se situa "entre", entre a filosofia e a Ciência, entre o empírico e o transcendental. Em outras palavras, designa apenas as lacunas, os "interditos" do discurso ocidental. Donde a necessidade de se redescobrir, no homem, aquilo que não pode constituir apenas objeto de ciência: este fundo de existência chamado de *"vivido"*. Trata-se de descobrir aquilo que, no homem, é sujeito, o que faz dele um sujeito, o que pode entrar numa relação, não somente com um "isto", com um "Id", mas com um "tu". E é por uma espécie de reconquista do fundo não-objetivável do homem que podem ser compreendidas a legitimidade e a justa ambição das disciplinas humanas de se tornarem científicas. Acreditamos que o problema de uma reflexão filosófica sobre o homem constitui esse ponto onde a realidade não-objetivável, o sujeito enquanto tal, pode ligar-se ao objetivável.

Ora, todo o esforço em prol do conhecimento do homem, como se torna patente nas várias metodologias das Ciências Humanas, sempre se desenvolveu no sentido de se dessacralizá-lo, de se desantropologizá-lo e de deslocá-lo, do subjetivo ao objetivo. Assim, ao tentar desembaraçar os caminhos que conduzem ao homem de todas as imposturas nas quias ele se encontrava envolvido, a psicologia com pretensões à cientificidade tenta reduzi-lo

a um objeto entre outros. Será tachado de mistificação todo empreendimento psicológico que não proceder a esse tipo de redução. Em nome de um humanismo suspeito, essa mistificação viria sacrificar o conhecimento real e objetivo das operações do sujeito humano a um conhecimento subjetivo e impregnado de ressonâncias pessoais. É neste sentido que a afirmação de Nietzsche parece ter, para a psicologia, um valor de imperativo categórico: "O homem é algo que deve ser superado". Só haverá conhecimento psicológico racional e objetivo, quando for capaz de renunciar aos apelos que, a propósito do "homem", lançar-nos a idéia que gostaríamos de ter dele, para afirmá-lo ou salvá-lo. É escapando à ordem dos valores que a psicologia ingressa na ordem dos fatos e se torna científica.

Esta mutação, porém, não se processou de modo simples e puramente linear. A psicologia dita científica parece ter-nos conduzido a esse lugar de verdade do fato humano. No entanto, como situá-la relativamente a uma noção como a de ruptura epistemológica, exigindo o rompimento com o senso comum e introduzindo uma descontinuidade entre uma ciência e os sistemas de representação que a precedem? Acreditamos que, em seu domínio, não se pode instaurar de modo decisivo a dessacralização do objeto nem tampouco pode ser aplicado o conceito de ruptura epistemológica. Neste particular, a linguagem pode ser ilustrativa: o homem em quem aparece com maior agudeza o conceito de corte epistemológico, Freud, é o mesmo que fez o centro de sua concepção do psiquismo repousar no complexo de Édipo. Ele vinculou seu princípio fundamental àquilo que lhe transmitiram os discursos legendários, míticos e literários. Estranha metodologia esta, vindo proclamar em alta voz, como uma de suas regras básicas, o princípio bachelardiano: "Aquilo que permanece são os poetas que o fundam". Isto vem mostrar que a psicologia não tem o direito de rejeitar sumariamente o patrimônio literário e filosófico. Quer o assuma quer não, ele continua mais ou menos presente em seu discurso. Por uma exigência de cientificidade, ela tenta proscrevê-lo de seus materiais de construção. Mas ele não constitui, para a psicanálise, um obstáculo à constituição de uma teoria científica do psiquismo. Contrapondo-se à tendência "naturalizante" e "objetivante" dos psicólogos, Lacan vem lembrar-nos que Freud "designou a *universitas litterarum* como o lugar ideal" para se institucionalizar a formação dos psicanalistas (Écrits, 494).

Por conseguinte, enquanto ciência do subjetivo, a psicologia nasceu com Freud. E parece ter morrido com ele. No dizer de Michel Richard (*La psychologie et ses dimensions*, 1971, p. 321), "sua significação real como prática social, sua manipulação econômica e política, seu sentido repressivo no nível

das instituições psiquiátricas ou de reeducação, sua digestão pela ciência médica, seu papel de figurante no nível do ensino, manifestam *uma deplorável tendência ao fracasso e uma cumplicidade com a ordem estabelecida* e com a sociedade na qual nos encontramos".

Ora, nascida da *marginalidade*, ou seja, da pesquisa clínica, a psicologia, ao conquistar novos meios e ao invadir todos os problemas concernentes ao homem, parece hoje estar em contradição com seu projeto inicial. Ao conquistar seus direitos de cidadania tecnocientífica, corre o risco de ser "engolida" e recuperada por aqueles que a utilizam e a exploram. Neste sentido, já parece revelar sinais inquietantes de esgotamento, na medida em que não é mais utilizada em função de suas exigências próprias, mas a partir das necessidades que a sociedade atual tem de resolver algumas de suas contradições. Por exemplo, ao restituir a palavra ao alienado, ela corre o risco de não mais possuir palavra, de tornar-se muda e de receber suas formas e suas determinações essenciais de exigências exteriores às suas. Talvez o fracasso da psicologia consista em ter-se esquecido de que sua palavra é uma *palavra libertadora*. Ela se trai a si mesma quando se prostitui com os imperativos da sociedade e das instituições que só a prestigiam na medida em que ela se presta a um trabalho de sempre mais *adaptar, integrar* o homem à sociedade ou colaborar para a solução de alguns de seus conflitos; melhor, reduzi-los.

Essas rápidas observações já são suficientes, pensamos, para ilustrar como a psicologia parece não exercer, hoje, uma *"vocação humanitária"*, possibilitando ao homem os meios e os instrumentos para reconquistar sua dignidade, operar seu desabrochamento e reassumir sua liberdade. Na prática, os resultados por ela obtidos vão em sentido contrário. Porque adaptar ou integrar o homem à sociedade e às instituições não constitui uma exigência fundamental da psicologia. Ciência do subjetivo, e não do homem em geral, ciência da libertação, e não da integração social; ciência da palavra reencontrada, e não adaptada ou modelada pelas estruturas; ciências do real subjetivo, e não da racionalidade tecnocientífica; e tecnocientocrática, ciência da criatividade, e não das mentalidades etiquetadas, planificadas e estereotipadas, a psicologia não tem o direito de reduzir-se a um conjunto de receitas e de práticas tecnocientíficas que a alienam e a impedem de fazer o homem *falar* nas estruturas.

Donde a necessidade, para ela, de uma abertura, se é que não pretende ser condenada a ver-se reduzida a uma mera ciência instrumental, a uma estratégia de ação adaptativo-integradora. Não pode proceder de modo au-

tista no campo fechado da conceitualização sistemática e da categorização abstrata. Precisa sair de si mesma a fim de estar disponível ao homem como instrumento de compreensão e como apreensão de sua presença no mundo. O projeto da psicologia não pode deixar de ser o de uma ciência também da compreensão, da comunicação e do encontro do homem e do mundo. É assim que ela se funda como ciência do real subjetivo. Não é ciência do corpo nem tampouco especulação sobre a alma. Só pode encontrar sua própria *démarche* se possuir, como horizonte de significação, o homem que se compreende no mundo compreendendo-se a si mesmo. E é neste sentido que deveria ser a ciência, por excelência, do real humano, de sua ultrapassagem e de sua "transcendência". Tal projeto exige, ao mesmo tempo, a *posse* de um saber e a *destruição* desse saber. Eis uma das modalidades essenciais de seu discurso. Porque só há discurso a partir do momento em que aquilo que é dito é negado para se visar uma ultrapassagem, ou seja, algo que ainda não foi dito. Daí a importância, para a psicologia, de renunciar a muita coisa do que está sendo, para criar-se as possibilidades de renascer novamente e poder falar do homem. Precisa compreender que tem necessidade de *perder-se*, se é que pretende *encontrar-se*. Porque nascer e morrer constituem dois atos essenciais da psicologia, como constituem dois modos fundamentais da presença do homem no mundo.

Se pensarmos a Ciência e seu progresso em termos de ruptura e de descontinuidade, dizemos que toda ciência começa por um assassinato. Euclides, por exemplo, é necessário aos não-euclidianos. Mas as geometrias não-euclidianas postulam a morte simbólica de Euclides. Também Newton é importante para Einstein. Mas a física einsteiniana postula a morte simbólica de Newton. E isto porque, na vida do pensamento, o assassinato constitui um método.

Como a psicologia, é duvidoso que a sociologia consiga cometer esse parricídio epistemológico. Neste sentido, ambas permanecem presas à tradição: ao invés de romper com suas origens, prolongam-nas. A filiação é feita sem conflitos, sem descontinuidade, mas por englobamentos. Se cometessem o parricídio, estariam realizando seu próprio suicídio. No caso da sociologia, a continuidade é assegurada pela ausência de ruptura entre o discurso proferido pelos sociólogos e os discursos proferidos pelos atores do jogo social. Diríamos que há uma espécie de osmose entre as pré-concepções da consciência comum e muitas das teses da sociologia. Para tornar-se realmente científica, talvez ela precisasse, antes, elaborar uma crítica ao conceito de sociedade, a esse sujeito coletivo que apresenta, em seu nível próprio, as

mesmas características do sujeito cartesiano. Deveria deixar de ser uma ciência do *consensus* social, para converter-se numa teoria dos conflitos e das contradições da sociedade. Para tanto, precisaria articular-se com a teoria da produção de bens materiais (economia) e com a teoria dos desequilíbrios (história), a fim de evidenciar a lógica a que obedecem os discursos dos diversos atores sociais [2].

Não é fácil determinar o lugar da sociologia. Seu campo de análise situa-se muito próximo do domínio público do conhecimento comum, para que possa escapar às controvérsias político-ideológicas e aos diversos efeitos das modas intelectuais. Por outro lado, seu desenvolvimento ainda é muito recente para que possa estar segura de seus fundamentos epistemológicos. Seu progresso é marcado, não por rupturas sucessivas, mas por certo desenvolvimento contínuo e acumulativo de aquisição de conhecimentos. Suas teorias estão longe de levar a um consenso generalizado, o que se explica, não tanto pela juventude dessa disciplina, quanto pelo fato de ser uma Ciência Humana. De fato, explicar a organização social e o comportamento dos atores sociais, é entrar em concorrência com um conjunto de representações coletivas, das mais espontâneas às mais sistematizadas, das mais desviantes às mais "normais", todas apaixonadamente vividas e apresentando, da consciência instintiva do real às mais elaboradas filosofias sociais, uma quase ilimitada capacidade de resistência ao conhecimento científico.

Isto se torna ainda mais difícil quando o próprio sociólogo não consegue desfazer-se por completo de suas representações espontâneas do real social, veiculadas na linguagem de que se serve para descrever seu objeto. Confrontado, não mais com "o silêncio dos espaços infinitos" de que falava Pascal, mas com o peso das resistências ideológicas, o sociólogo se vê sempre tentado a substituir seu discurso crítico da razão teórica por uma versão sábia das razões da consciência comum. A explicação sociológica só conseguirá romper com o discurso dos atores sociais, quando for capaz de revelar sua lógica. Enquanto participar de seu próprio objeto, que é ele mesmo enraizado na realidade social, sentirá a necessidade de explicar sua própria existência. Se o observador faz parte de sua observação, seria preciso que o sociólogo se tornasse, como o etnólogo, um "estrangeiro" em relação ao seu objeto, pois somente essa condição lhe possibilitaria inserir-se num processo incessante de "objetivação do sujeito".

O que se pergunta é se a adoção, por parte do sociólogo, dessa "postura etnográfica", dar-lhe-á realmente condições de apreender o fenômeno social total, até mesmo naquilo que ele possui de mais irredutível à explicação de tipo determinista. Ao afrontar-se com o mundo, deve ele fazer apelo, além dos expedientes propriamente explicativos, a uma metodologia que se define por ser uma interpretação compreensiva dos fatos sociais, interpretação esta que o faria participar do "vivido" dos atores sociais? Ora, na medida em que ele tenta apreender o sentido interno das condutas sociais, vale dizer, na medida em que tenta explicar a sociedade sempre "em ato" e extrapola constantemente suas obras, será que a sociologia, como a psicologia, não deveria constituir-se como uma "*ciência da liberdade*"?

A divergência entre os sociólogos se reduz, em última análise, a diferenças quanto ao modo de conceberem o objeto de suas investigações. Ora, sendo a existência social o modo necessário da vida humana, a parte que cabe ao sociólogo, no domínio humano, não é imediatamente dada. As dimensões do campo social, tanto internas (relações entre o econômico, o político, o cultural, etc.) quanto externas (relações entre o sociólogo e o psicólogo), ainda estão por ser constituídas. Todo discurso sobre o social implica certa problemática da natureza do sociólogo e, ao mesmo tempo, depende de certa concepção das relações entre o conhecimento e o real. E é somente nesse nível que se pode detectar as afinidades e as oposições do campo epistemológico da teoria sociológica. Também é nesse nível que se pode encontrar suas linhas de força, bem como as etapas ou regressões que balizaram sua extensão3.

Percorrer esse campo, revelando apenas o que possa depender de uma "postura sociológica" única e coerente, por mais científica que ela seja, seria liqüidar as mais ricas diferenças de sentido. A inteligência dos êxitos e dos fracassos, bem como dos impasses e das possibilidades reais da sociologia, passa pela compreensão da parte de coerência e de irredutibilidade de sua problemática. Essa heterogeneidade das perspectivas sociológicas tornaria ilusória toda tentativa de se apresentar os "resultados" essenciais da sociologia. Como se pode adicionar discursos que, abordando a realidade social sob ângulos diferentes, tratam de objetos distintos? A descrição da história das teorias sociológicas, como se ela pudesse constituir um processo cronológico linear, só pode ser uma descrição desprovida de objetividade.

A psicologia e a sociologia possuem a idade da filosofia. Toda filosofia possui, mesmo de forma embrionária, uma psicologia e uma sociologia, freqüentemente apresentadas com as denominações de "moral" e de "política", a fim de melhor ressaltar seu caráter prescritivo. Dessa vizinhança histórica decorre a direção na qual a psicologia e a sociologia conceberam sua emancipação da filosofia e seu acesso ao estatuto de cientificidade. Vimos

que essa independência foi proclamada em nome de um modelo de cientificidade já existente. Todavia, essas disciplinas não estão condenadas a oscilar constantemente entre dois modelos: o positivista (explicativo) e o interpretativo (compreensivo). Pelo fato de terem nascido no interior da filosofia, dela herdaram uma espécie de imperialismo, pois correm o risco de conceber suas relações com as demais disciplinas, não sob a forma de articulação, mas de absorção. Seu espaço ignora as descontinuidades e as pluralidades, pois gira em torno de sujeitos de tipo cartesiano, incapaz de reconhecer os efeitos do inconsciente que o atravessa. Trata-se de um espaço que só pode acolher uma antropologia antropo*cêntrica.* Tais disciplinas não elaboram um pensamento crítico do *centro.* Não se interrogam sobre esse lugar onde o homem se desfaz. Tampouco fazem do limiar epistemológico o lugar de suas questões. Permanecem aquém desse limiar, sem jamais transpô-lo, como o fez a psicanálise, por exemplo. Talvez porque tenham se esquecido de uma coisa: um pouco de filosofia, afasta o homem; muita filosofia, aproxima o homem. Não se aplicaria a essas disciplinas o que Rabelais já dizia da Ciência em geral: "Ciência sem consciência não passa de uma ruína da alma"? A este respeito, façamos três observações, cada uma levando a uma interrogação:

1. A primeira se refere ao conceito de *homem.* Se tivéssemos que definir o homem, para as Ciências Humanas, certamente precisaríamos evocar uma dupla ausência, uma dupla carência: a *falta de objeto* e o *sujeito como falta.* É o que fazem os paradoxos que, no desenvolvimento dessas disciplinas, anunciam a *morte do homem:* elas não o encontram, mas sua ausência. O nome "homem" passa a designar o que a psicanálise chama de *sujeito*: ao instaurar uma crítica a todas as instâncias que se aplicam à idéia de homem, crítica da consciência, do sujeito, do indivíduo, da normalidade, ela *situaria* as Ciências Humanas, ao invés de fazer parte delas, *atravessá-las-ia* sem justificá-las. É neste sentido que sua incidência não pode ser avaliada pelo transtorno que acarreta, mas por uma variação da *posição do sujeito* quanto a esse saber.

   O mérito da psicanálise é o de mostrar que a cientificidade das Ciências Humanas não pode ser definida de modo unívoco. Ela teria demonstrado a impossibilidade de existir Ciência do Homem. O *homem* da Ciência não existe, diz Lacan. O que existe é seu *sujeito,* aquele que fala, o lugar de toda enunciação. Não pode ser concebido como uma entidade única, titular de uma essência que o determinaria previamente a todo discurso e às produções conscientes, de que

faz parte a idéia de homem. Sendo assim, a única Ciência Humana possível seria a que se ocupa com a produção da *linguagem:* esta e suas múltiplas teorizações constituiriam a contra-ciência capaz de unificar a heterogeneidade dos componentes do campo "pseudo-científico" das Ciências Humanas. Mas a linguagem precisa ser estudada em função de suas relações com o *inconsciente,* pois este determina suas formas e sua emergência. Donde a questão: *Quem* fala? O *homem* ou o *sujeito?*[4]

2. A segunda observação constitui um *alerta* às Ciências Humanas. Evidentemente, podemos compreender os cientistas humanos a partir de seu *saber.* De modo mais concreto, a partir do *sentido* de suas práticas sociais. Finalmente, a partir do que eles mesmos *dizem ser.* E o que eles dizem ser?

   Qual a imagem que fazem de suas práticas? O que os impulsiona a reivindicar um papel e um estatuto? Em suma, qual a ciência dos cientistas humanos? Essas questões são relevantes, sobretudo porque dizem respeito a ciências facilmente vulgarizáveis e consumíveis. Mas há uma razão mais profunda: nem mesmo as ciências naturais progrediram em virtude do fascínio universal de sua racionalidade objetiva. Seus opositores não se converteram a essa racionalidade. Pelo contrário, foram por ela substituídos. E se o método científico triunfou, foi porque conferiu aos que o empregaram um poder sobre os que o ignoravam. Os pioneiros da racionalidade científica maldiziam os dogmas tradicionais, ridicularizavam as superstições populares e horoscopais, combatiam ferozmente a religião e os feiticeiros — que acusavam de manter a ignorância das massas — esperando que uma vitória final da Ciência e da Razão viesse suprimir definitivamente os estragos da desrazão, da mistificação e do engodo organizado. Todavia, esses pioneiros não suspeitavam que um Cavalo de Tróia viria aparecer no campo da luz, repleto de feiticeiros e de magos astuciosos, travestidos das mais recentes indumentárias científicas. No universo desses extralúcidos regionais, que são os cientistas, vieram acampar os novos magos, cujas "teorias" trazem mais confusão que luz: sua mediocridade se refugia na obscuridade verbal, sua ausência de originalidade se adorna da pompa tecnometodológica ou de uma parafernália de símbolos pseudocientíficos.

O que se pode constatar é que, no campo do saber, a feitiçaria perdeu a batalha. A magia foi inteiramente derrotada. Não porque tenham perdido seu fascínio interno para o espírito humano. Mas porque não tiveram condições de rivalizar com o poder criado pela racionalidade científica. No entanto, apesar de terem sido proscritas do reino do conhecimento verdadeiro, banidas enquanto instrumentos de posse e de controle da natureza, nem por isso seus mecanismos encantatórios deixaram de continuar ainda mais eficazes para seduzir e manipular as multidões do que os argumentos lógicos ou as razões científicas. De sorte que, na condução dos negócios humanos, não é de se estranhar que a feitiçaria e a magia continuem a prevalecer sobre a Ciência. As respostas que dão aos problemas humanos são mais convincentes e reconfortadoras, embora não consigam perturbar as cidadelas da ortodoxia universitária. E o que nos perguntamos é: no domínio das Ciências Humanas, o que está prevalecendo, a envergadura de suas *teorias* ou seu caráter mais ou menos *mágico*? [5]

3. Essas duas observações nos levam a uma terceira, dizendo respeito a uma situação bastante curiosa: as ciências são tanto mais "exatas" e objetivas quanto menos elas implicam os sujeitos que as praticam. Porque uma ciência determinada tem menos chances de ser rigorosa quanto o saber que ela produz tem conseqüências nas quais a prática do sujeito encontra-se diretamente envolvida. Inversamente, quanto mais uma ciência é "exata" e produz resultados objetivos, menos suas conseqüências teóricas têm implicações evidentes ou diretamente previsíveis sobre nossa vida. O que estamos querendo dizer é que a prática das Ciências Humanas tem conseqüências diretas sobre a visão dos negócios humanos, vale dizer, não é indiferente ao vivido dos indivíduos, sujeitos da pesquisa. Pelo contrário, a prática da física teórica, por exemplo, só tem conseqüências indiretas e imprevisíveis sobre os negócios humanos. Se habitualmente se opõe as Ciências Humanas às ciências da natureza ("experimentais" e "duras"), é porque nelas é muito difícil se efetuar experiências reprodutíveis em condições experimentais bem definidas. Mas devemos levar em conta outro aspecto importante: o desapego dos negócios humanos constitui uma garantia de verdade científica, na medida em que é uma garantia de objetividade. Pelo contrário, as implicações dos desafios da crítica e da controvérsia das Ciências Humanas, no vivido e nos interesses dos práticos, constituem fontes de suspeita quanto a esse desapego, portanto, quanto à verdade objetiva de seus resultados. Ademais, nas Ciências Humanas, o critério de cientificidade não se identifica com o critério de verdade ou, pelo menos, com o critério de uma certa verdade, ou seja, a que se refere à pertinência de uma teoria ou de um modelo relativamente à nossa experiência da realidade. Donde a inquietação de dois cientistas: André Leroi-Gourhan e René Thom. Não resistimos à tentação de citar longos extratos:

3.a. "Torna-se cada vez mais difícil praticar a pesquisa no domínio das ciências em que o homem é tomado como elemento fundamental da humanidade (...) O interesse das Ciências Humanas é admitido, mas a responsabilidade a seu respeito é muito incompletamente assumida. A sociedade moderna, através da psicologia e da sociologia, pegou as receitas suscetíveis de uma adaptação imediata nas técnicas de manipulação das massas, relegando à penumbra honorífica da pesquisa fundamental o estudo do homem total (...) Ainda nos preocupamos quase que exclusivamente com a sociedade, e o menos possível com o homem; e limitamo-nos a considerar as massas humanas como plataformas sócio-econômicas e não os grupos humanos como fórmulas de equilíbrio bioeconômico. Esta atitude afeta, em graus variados, indistintamente, todas as sociedades industriais. Mas afeta também as outras sociedades, como o sonho de um ideal de progresso(...) Enorme será nossa responsabilidade de termos compreendido muito tarde que o homem deveria ser estudado antes de tudo como ser humano e não, prioritariamente, como um cliente possível" (Leroi-Gourhan, *Le Monde*, 27 de março de 1974, p. 17).

3.b. "Em favor das Ciências Humanas, poderíamos fornecer os dois argumentos seguintes (...) Algumas análises em economia, em sociologia e em história são de uma finura e de uma solidez extraordinárias. Todavia, a leitura desses textos, na maioria das vezes, deixa o sábio formado nas ciências exatas num estado de marcada insatisfação; freqüentemente ela aí vê apenas uma "metodologia para uma disciplina imaginária". As Ciências Humanas (sociologia, etnologia, história...) não constituem, essencialmente, teorias sem prática, por oposição às ciências exatas que, por sua vez, constituem freqüentemente práticas sem teoria? As Ciências Humanas podem se vangloriar de sucessos indiscutíveis: a lingüística formal e, numa medida talvez mais discutível, não obstante altamente significativa, a análise estrutural dos mitos de Lévi-Strauss. Estas são disciplinas que têm valor de paradigma:

mostram o caminho no qual pode engajar-se uma análise puramente estrutural, morfólogica de um dado *x* empírico (...) Não obstante, as Ciências Humanas revelam sérias lacunas: muitas delas são incapazes de precisar seu objeto. O que é, por exemplo, um fato histórico?... Por sua vez, a teorização estrutural não dispõe de nenhum fundamento epistemológico. O cientista escolhe esta ou aquela estrutura segundo suas necessidades, e só pode justificar sua escolha pelo acordo a posteriori do esquema abstrato com a morfologia empírica. Donde o estatuto ambíguo de uma noção como a de causalidade, noção a qual é impossível renunciar, se queremos compreender, mas que é irredutível a uma interpretação puramente estrutural (ou morfológica). Esbarramos, aqui, com o problema da justificação dinâmica das estruturas, problema que, no nosso entender, somente a teoria das catástrofes está em condições de abordar" (René Thom, *Encyclopaedia Universalis,* 17, 1973, p. 5-10) [6].

Abrindo Pistas

Quando as Ciências Humanas se deixam levar pela ideologia do conhecimento racional e objetivo, exigindo que seu conteúdo e sua forma se adequem o mais possível às palavras de ordem do mercado de trabalho, do rendimento, da produtividade e da eficácia no domínio da ação. Quando são praticadas por "especialistas" preocupados apenas em responder às exigências mais imediatas da sociedade, com um mínimo de cultura e com um máximo de conhecer reduzido a um simples saber-fazer, não vemos como seus saberes não ficam totalmente dominados e/ou absorvidos pelo processo sócio-econômico-político, que dita seus objetivos e lhes fornece seus meios de conhecimento e de ação. Além de se transformarem em instrumentos eficazes nas mãos dos poderes econômico e político, convertem-se facilmente em coberturas ideológicas do sistema de produção capitalista, para o qual o modo de produção dominante do saber científico é o do saber-mercadoria. E seus discursos passam a fornecer a justificação racional, no nível das idéias e das representações, a muita coisa que se passa em nossa sociedade. Elas assumem esse papel ideológico a partir do momento em que passam a fornecer certa idéia da racionalidade e da objetividade dos fenômenos humano-sociais, e quando nos levam a crer que as medidas tomadas nos planos econômico e político o são em conformidade com as exigências dessa objetividade. A este respeito, façamos algumas observações finais:

1. Sabemos que, em nossa sociedade, a Ciência se apresenta como possuindo uma espécie de valor em si; tudo o que se recomenda de sua racionalidade objetiva passa, ipso facto, a ser justificado e legitimado. É assim que se produz uma derivação da racionalidade científica em direção à racionalidade das decisões econômico-políticas. E é nessa derivação que se exerce o efeito da distorção ideológica;

2. Qualquer que seja o nível da "produção científica" nas Ciências Humanas (pesquisa dita fundamental, pesquisa de desenvolvimento ou atividade de ensino), sempre a ideologia dominante estará exercendo um enorme papel na articulação de suas práticas e concor-

rendo diretamente para a evolução de cada uma dessas disciplinas. É muito menos no interior de seus campos de saber, que no traçado de suas fronteiras, que se exerce a influência ideológica. E na medida em que as Ciências Humanas tentam alijar de suas estratégias de ação a ordem dos fins humanos e dos valores individuais ou sociais, efetuam um deslocamento de sua racionalidade para o campo político. O que se faz mediante a racionalização da economia;

3. Quando as Ciências Humanas se identificam pura e simplesmente com o saber objetivo, proscrevendo do reino do conhecimento todo domínio da subjetividade, instauram uma barreira intransponível entre suas práticas científicas e tudo o que se diz, se pensa ou se faz fora do saber instituído e institucionalizado. Ora, um dos objetivos dessa dicotomia consiste em desacreditar tudo o que não vier acompanhado do rótulo "científico". Bane-se as infiltrações da subjetividade, dos sentimentos, das necessidades, dos desejos, do vivido e de todas as suas manifestações, em nome das exigências "objetivas" da "realidade". Em nome desse "realismo", chega-se mesmo a justificar a repressão e a opressão. Porque o saber instituído e institucionalizado só pode aceitar como válido o que estiver fundado na realidade objetiva dos fatos, tal como ele a capta e vê, quer dizer, conhece. É por detrás dessa distinção que funciona a ideologia dominante do saber. O pensamento é cortado em duas regiões: de um lado, a que se situa *fora* da realidade, onde podemos alimentar nossos sonhos, nossas aspirações, ter necessidades, etc.; do outro, a que se situa *dentro* do real, onde se conhece objetivamente e se instala a verdade;

4. Essa posição dicotômica se revela muito útil ao uso político que dela é feito. Inscreve-se no contexto de uma oposição semântica entre *sujeito* e *objeto*, bastante corrente nos discursos acadêmicos que dizem: de um lado, encontra-se o sujeito, portador de nescessidades e de aspirações que se traduzem em *opiniões*; do outro, situa-se a realidade socioeconômica (o *objeto*) a única realmente objetiva. Donde ser normal o banimento de toda expressão individual, sobretudo quando vem perturbar a ordem estabelecida. Assim, quando for do interesse da *realidade*, manipula-se sem constrangimento e sem escrúpulos as opiniões, as necessidades e os indivíduos, em nome de argumentos realistas: estabilidade social, expansão econômica, etc. E tudo é feito como se a vida e a morte dos indivíduos não constituíssem parte integrante da realidade. Pelo fato de se alinharem do lado da subjetividade, dos sentimentos, dos

valores, não têm o direito de prevalecer sobre a Razão e as exigências objetivas da realidade;

5. Se é verdade que toda ideologia designa o "lugar" que os indivíduos ocupam na sociedade, ela os interpela em nome de um Sujeito Único: o Poder. Ao Poder todos devem submeter-se como à sua garantia e à sua autoridade, pois ele se refere à ordem das coisas, à Razão e à objetividade. Daí considerar sua política como sendo "racional", "necessária", "realista" e "objetiva". Quem domina se julga do lado da realidade, da objetividade e da Razão. Os outros encontram-se no subjetivismo, no irrealismo e na ignorância: é na Razão e na objetividade que deverão contemplar sua própria imagem. É o saber objetivo que determina o *real* em relação ao qual os indivíduos devem se definir e se submeter. Por ser objetivo, está isento de discussões e de contestações. E seria loucura os indivíduos não se submeterem às decisões do Poder, visto que suas decisões decorrem diretamente desse saber. É apelando para esse saber, que a classe dominante julga encontrar-se do lado da realidade. Só ela é capaz de *observar* racional e objetivamente os *fatos*, traçar diretrizes para a *realidade*, sobre ela agir de modo *eficiente*, quer dizer, concorrendo para a produção, a rentabilidade e a "operacionalização". Tudo o mais, é subjetivo e irrealista: vida interior, sentimentos, desejos, necessidades, interesses individuais, etc. A esse tipo de gente, talvez ainda se dirijam essas palavras de Nietzsche: "Oh! seres frios, que se sentem tão encouraçados contra a paixão e a quimera, e que gostam tanto de fazer de sua doutrina um adorno e um objeto de orgulho, batizam-se de realistas e dão a entender que o mundo é verdadeiramente feito tal como ele lhes aparece";

6. O filósofo não deve limitar-se a refletir *sobre* ou *para* as práticas tecnocientíficas das disciplinas humanas. Deve refletir *com* elas. É fundamental sua mediação. Não temos o direito de elaborar um discurso que, partindo do discurso social (o discurso *do* social) e do discurso político (o discurso *da* política), por exemplo, transforme-se num discurso impessoal *sobre* ou *para* a sociedade e a política. Esta passagem do discurso *de* para o discurso *sobre* é típica da ideologia [7]. Diferentemente da ideologia, que é um discurso sobre as coisas, acreditamos que a filosofia precisa elaborar um discurso *da realidade*, um discurso crítico obrigando o silêncio da ideologia a falar e a tornar manifesto seu modo de produzir discursos. E o *real* que a filosofia

deve ler, com a ajuda das Ciências Humanas, não são os fatos ou as coisas, as idéias ou os conceitos, mas o processo de produção, o movimento das relações sociais, as representações que os sujeitos sociais constroem dessas relações, tanto de modo imaginário (como na ideologia) quanto de modo simbólico (como na cultura). A cultura pode ser considerada, em suma, como esse feixe de representações, de símbolos, de atitudes e de referências que irriga, de modo desigual, mas globalmente, o corpo social. Assim entendida, nossa cultura precisa fazer da reflexão sobre as práticas tecnocientíficas das disciplinas humanas, por exemplo, uma verdadeira tomada de consciência sobre si mesma. Falamos hoje de uma sociedade tecnocientífica para enfatizar a indissociabilidade do saber científico e de seus efeitos materiais ou sociais (tecnológicos). Falamos também de uma sociedade tecnoburocrática para dizer que a política está cedendo o lugar à administração e à organização das coisas, da sociedade e dos homens, convertendo-se num negócio da exclusiva competência dos tecnocientistas e dos tecnocientocratas;

7. Não podemos ignorar que estamos sendo dominados por uma cultura tecnocientífica sem precedentes. O meio em que vivemos é superpovoado de objetos tecnocientíficos. Este fenômeno se torna tão importante e avassalador, que não podemos mais prescindir desse tipo de cultura, sob pena de vivermos na ignorância de nosso próprio meio e de ficarmos submetidos a um duplo processo de alienação: de um lado, ficaríamos privados dos instrumentos indispensáveis para dominar nosso próprio meio ambiente; do outro, permaneceríamos totalmente dependentes daqueles que possuem a competência tecnocientífica para dominá-lo. Precisamos nos apropriar dos conhecimentos e dos *know-how* indispensáveis, permitindo-nos exercer um mínimo de controle pessoal sobre nosso meio e sobre a atividade daqueles cuja competência se revela necessária. A tecnociência se revela onipresente em nossa vida: por um lado, de modo bastante *visível* e sob uma forma de presença de natureza propriamente ideológica: através dos meios de comunicação; por outro, de modo *invisível* e praticamente "inconsciente": nos objetos que manipulamos. Em ambos os casos, não somente ela é reificada, mas se apresenta como que plainando acima da sociedade, pois situa-se num espaço de autonomia de onde tem condições de invadir o espaço vital de cada um de nós[8].

8. Numa sociedade racionalmente organizada e burocratizada, o discurso ideológico se converte em discurso anônimo e impessoal, fundado na pura racionalidade dos fatos, ou seja, no racional inscrito no mundo. Ao proferir-se, ele oculta o lugar de onde é pronunciado, torna-se discurso neutro da cientificidade, não se inspirando em idéias ou valores, mas na suposta realidade dos fatos e na suposta eficácia dos meios de ação. Enquanto discurso oficial, instituído e institucionalizado, não instituinte ou fundante, dissimula, sob o manto protetor da cientificidade, a existência real da dominação e da opressão. Enquanto tal, reduz os homens à condição de objetos sociais. Só o discurso tecnocientocrático pode ensinar a todos nós o modo como devemos nos relacionar com o mundo, com os demais homens, com a vida, com nosso corpo, através de mil modelos tecnocientíficos nos quais desaparece a dimensão propriamente livre e humana de nossa experiência pessoal. Quem não for capaz de internalizar as regras de tal discurso, passa a ser rotulado de "incompetente", anormal, marginal ou asocial;

9. Nesse contexto, acreditamos que a filosofia precisa libertar-se de duas correntes que anulam sua dimensão crítica e a impedem de "morder" a realidade que lhe propõem as ciências: a) a dos herdeiros da grande tradição especulativa, que continuam a "filosofar", mas quase sem nenhum contato com a vida e com a ação, com os verdadeiros problemas humanos; b) a dos "especialistas" de todos os tipos, que também acreditam estar "filosofando", muito embora não creiam mais nos "discursos totalizantes", posto que já foram superados e substituídos por discursos mais rigorosos, mais científicos, por ocupações mais técnicas, menos grandiosas e menos comprometedoras. No primeiro caso, dá-se muita importância à metafísica e à história da filosofia, culminando nas formas mais vertiginosas de idealismo. Trata-se de uma corrente voltada para as especulações, deixando na sombra qualquer elucidação dos seres vivos, dos problemas humanos concretos. O que importa é a filosofia escrita, não a que está *diante do mundo,* encarnada na história; é como se tivesse por divisa: *fiat philosophia, pereat mundus!* No segundo caso, dá-se demasiada importância aos "artesãos" filosóficos, àqueles que não estão preocupados com os grandes vôos especulativos nem com as acrobacias totalizantes, mas com pesquisas especializadas, com trabalhos tranqüilos e menos arriscados, analisados com o máximo de rigor "científico". No plano do trabalho intelectual, esses práticos de "pequenos

metiês" têm o mérito, em princício, de fugir à tagarelice do discurso vazio e das grandes elucubrações. Mas eles também fogem das famosas exigências filosóficas. Por que este "artesanato", por mais sério, rigoroso ou "científico" que possa parecer, constitui um refúgio, a tal ponto que podemos nos perguntar se tais "especialistas" ainda são filósofos, a não ser em virtude de uma convenção verbal. Eles se contentam, *no* sistema, em elaborar pesquisas restritas, técnica e rigorosamente construídas, mas sem se darem conta de que, por detrás de sua pretensa objetividade, ocultam-se dogmas inconfessados e uma ideologia mais ou menos tecnocientocrática;

10. Essas duas correntes se esquecem de que a filosofia, hoje, tem problemas muito mais urgentes, cujo interesse "transcende" a pura investigação histórica erudita e a simples virtuosidade tecnocientífica-filosófica: os problemas concretos que se colocam os homens de determinada sociedade histórica. Acreditamos que a filosofia é uma escola de vida, não uma escolástica desencarnada. Precisa "morder" a realidade e, em primeiro lugar, a daqueles aos quais dirige a palavra. Os *problemas* são muito mais importantes que os *autores!* É deles que deve partir. Tanto a história da filosofia quanto as especialidades tecnofilosóficas podem ser instrumentos úteis no interior de certos limites. Mas não constituem um fim em si mesmo. Diz a velha sabedoria: *primum vivere, deinde philosophare,* e somente então, acrescentamos, *narrar a história da filosofia* ou *ser especialista da filosofia.* Porque a filosofia constitui uma dimensão importante de nosso espaço cultural. As grandes interrogações que os filósofos do passado fizeram permanecem no presente: os homens de hoje se colocam problemas sobre eles mesmos, sobre a vida, sobre a sociedade, sobre a cultura, etc., que constituem verdadeiros desafios à atividade reflexiva. A filosofia precisa tornar-se viva, atuante e comprometida com aqueles que constroem seu destino, fazem sua história e procuram as melhores razões para viver numa sociedade que sempre tenta aliená-los.

11. O preço que as Ciências Humanas teriam que pagar para ter pleno acesso à cientificidade, seria o mais total *desinteresse* dos sujeitos que as praticam. O problema que se põe é se pode haver, nessas disciplinas, um sujeito *desinteressado.* Claro que uma ciência é tanto mais objetiva quanto menos ela implicar o *sujeito* que a pratica. Porque determinada disciplina científica possui tanto menos chances de ser

rigorosa quanto mais o saber por ela produzido gera conseqüências implicando diretamente o sujeito que a pratica. Em contrapartida, quanto mais uma ciência é objetiva e produz resultados indiscutidos, menos suas conseqüências teóricas possuem implicações evidentes ou diretamente previsíveis sobre a vida humana. Ora, a prática das Ciências Humanas tem conseqüências diretas sobre o modo de vermos os negócios humanos. Neste domínio, as conseqüências de uma teoria não são, pelo menos em princício, indiferentes àqueles que a elaboram. No campo da física teórica, por exemplo e ao contrário, as conseqüências sobre os negócios humanos são muito mais indiretas ou, em todo caso, imprevisíveis: é totalmente indiferente, do ponto de vista de nosso vivido *imediato,* que uma teoria física seja confirmada ou infirmada. Assim, além de nas disciplinas humanas ser muito difícil a efetuação de experiências reprodutíveis em condições experimentais bem definidas, nelas a implicação evidente dos *interesses* dos práticos constitui uma fonte permanente de suspeita quanto à verdade científica (objetiva) de seus resultados.

Claro que, no domínio das ciências naturais, o interesse que tem um pesquisador por seu objeto de pesquisa pode ser determinado por *motivações* pessoais (individuais e sociais) e ter algo a ver com sua vida (pelo menos inconscientemente), com os desafios culturais mais ou menos ocultos na história das idéias, podendo prolongar diretamente suas crenças metafísicas, religiosas ou políticas. Contudo, é nas Ciências Humanas que o critério de *cientificidade* mais se diferencia do critério de *verdade,* ou melhor, de um certa verdade, ou seja, da que diz respeito à pertinência de uma teoria ou de um modelo relativamente à nossa experiência da realidade. Como uma Ciência do Homem nos implica mais, ela é mais suspeita, porque, quando se torna "do homem", tona-se pouco científica, e quando se torna científica, torna-se pouco "do homem". O risco que corre uma verdade que não nos implica, que não tem importância para nós, é o de tornar-se inútil. O que se denomina hoje "a crise da Ciência", com as reações de ceticismo anticientífico reabilitando vários tipos de saber irracionalistas e místicos, talvez encontre uma de suas explicações nesse fosso que cada vez mais se cava entre o que pode ser aceito como "verdadeiro" cientificamente, embora não nos diga respeito, e aquilo que nos concerne diretamente, mas que cai sob a suspeita de um saber feito de opiniões interessadas e não "cientificamente estabelecidas[21]".

12. Todo o esforço das Ciências Humanas (psicologia, história, sociologia, etnologia, economia, etc.) consiste em estudar, compreender e explicar os fenômenos especificamente humanos, vale dizer, domínios da realidade onde os homens (como sujeitos) são os principais atores, não podendo ser ignorados pelas explicações causais. A prática dessas disciplinas, mesmo que comandada por um reducionismo conforme à ortodoxia científica, efetua-se num nível de organização em que os fenômenos proprios à *psyché* humana não podem ser sumariamente execrados, porque jamais a subjetividade poderá ser totalmente eliminada. Ademais, nessas disciplinas, a racionalidade científica convive com objetos nos quais o irracional se encontra inevitavelmente presente. É claro que a saída do método científico é a de recortar e circunscrever seu objeto, para que este lhe seja adaptado ou construído sob medida. As Ciências Humanas não visam explicar os fenômenos da psyché, da história ou da sociedade, por exemplo, mas definir e circunscrever o psiquismo, a história e a sociedade, a fim de que os métodos de observação e de medida, de classificação e de teorizações preditivas possam ser aplicados com rigor e seja construído um saber o mais possível distanciado de todo a priori ideológico ou religioso, desvinculado de toda outra metafísica que não seja a de uma mística da Ciência.

Diferentemente das ciências naturais, que constroem uma realidade de artefatos (a das técnicas) que facilmente se impõe socialmente, as Ciências Humanas constroem uma realidade de artefatos que muito mais dificilmente se impõe socialmente. Claro que elas são encorajadas, subvencionadas e reconhecidas, muito embora seus êxitos para a gestão dos negócios humanos e sociais não sejam tão espetaculares. Elas se desenvolvem e são financiadas, não tanto por sua produtividade técnica e por sua utilidade social, mas por outras motivações, entre as quais destaca-se a crença na *causalidade* como único meio de estabelecer uma ordem suscetível de "controlar", na realidade (particularmente nos fenômenos humanos), o imprevisto. A crença na *verdade* das relações de causalidade entre as coisas conduz a uma uniformidade dos esquemas de explicação aceitos em determinada época. Resulta uma confusão, como salienta H. Atlan (*Op.cit.*, p. 198) "entre o racional e o que é *comumente* aceito como verdadeiro; *entre o racional e o habitual*". Porque essa crença funciona, em grande parte, de modo irracional ou, então, "com a racionalidade de um mito: como se admite que somente um método

racional pode nos conduzir à verdade, o que nós cremos verdadeiro, habitualmente, confunde-se com o que julgamos racional. Inversamente, o que nos aparece como novo, inabitual e em questão, aparece-nos antes como irracional" (*Ibid.*).

Claro que a crença na verdade *a priori* da racionalidade científica funciona como fundamento do consenso social mínimo, permitindo às Ciências Humanas existirem. Mas ela não tem necessidade de ser fundada. Alimenta-se dos êxitos técnicos proporcionados pelo método científico e dos insucessos dos sistemas interpretativos tradicionais. É a eficácia técnica que serve de fundamento à crença na verdade dos resultados do método científico aplicado aos fenômenos humanos. Porque o êxito técnico é que constitui a "prova" de verdade desse método. O resultado, conclui H. Atlan, "é uma crença que se crê verdadeira, isto é, uma visão do mundo na qual crer porque se tem razão de crê-la verdadeira ("cientificamente") em vez das ilusões do mito (das civilizações "primitivas" ou "subdesenvolvidas" ou "ahistóricas") e da religião (do passado de nossa própria civilização). Para Freud, em O futuro de uma ilusão, é a razão que vai dissipar as ilusões da religião sem que seja pensável que possamos ter necessidade, em seguida, de dissipar as ilusões da Razão" (Ibid., p. 201).

13. A história das ciências nos mostra que os cientistas humanos e sociais sempre se colocaram, de uma forma ou de outra, a serviço dos interesses de um poder. E ao elaborarem seus discursos, pressupõem sempre certa idéia sobre a "natureza humana". Ora, quaisquer que sejam nossas idéias sobre a natureza humana, elas são inevitavelmente políticas. Vejamos alguns exemplos em apoio a essa hipótese. Na *República*, de Platão, Sócrates, depois de ter reconhecido o valor da verdade, declara: "Se alguém pode ter o privilégio de mentir, trata-se dos dirigentes do Estado". Glauco lhe pergunta como pode ser concebida essa mentira. Ele responde: "Cidadãos, vocês são todos irmãos, no entanto, Deus os constituiu diferentemente. Alguns de vocês têm o poder de comandar e, em sua composição, Ele misturou ouro; donde o fato de terem também direito às maiores honrarias. Outros foram feitos de prata, para serem auxiliares. Outros, ainda, que são os lavradores e os artesãos, foram feitos de cobre e de ferro (...) Toda troca intempestiva entre as três classes seria das mais nocivas ao Estado e poderia ser descrita como o cúmulo da infâmia".

Eis aí uma teoria da natureza humana e de suas relações com a estrutura de classe da sociedade. Saltemos dois mil anos e vejamos a idéia de homem no enciclopedista Helvetius (1772): "Duas opiniões opõem, hoje, os homens de ciência sobre essa questão. Um grupo pretende que o espírito é o efeito de certa forma de temperamento e de organização internas; mas ninguém foi ainda capaz, por meio de nenhuma observação, de determinar que tipo de órgão, de temperamento ou de alimento produz o espírito. Esta vaga afirmação, desprovida de provas, reduz-se ao fato de o espírito ser o efeito de uma causa desconhecida sobre uma qualidade oculta (...) Locke e eu dizemos: a desigualdade dos espíritos é o efeito de uma causa conhecida; e esta causa é a desigualdade da instrução" (citado por L. Eisenberg *in:L'unité de l'homme*, Seuil, 1974, p. 791). Rousseau foi mais longe: o homem, em estado de natureza, é bom. Herbert Spencer, por sua vez, vendo na natureza uma réplica do capitalismo competitivo, sentencia: "A pobreza do incapaz, as desgraças que se abatem sobre o imprudente, a fome do preguiçoso e o afastamento do fraco pelo forte, constituem os decretos de uma bondade ampla e previdente". E Darwin esclarece: "Utilizo o termo 'luta pela vida' num sentido amplo e metafórico, que compreende a dependência de um ser em relação a outro; e que compreende, o que é mais importante, não somente a vida do indivíduo, mas a possibilidade sua reprodução" (*Ibid.*, p. 792).

Durante a Primeira Guerra Mundial, em suas *Reflexões sobre a guerra e a morte*, Freud toma a palavra: "A importância mesma conferida ao mandamento "Não matarás" nos assegura que descendemos de uma linhagem interminável de gerações de assassinos, que tinham o amor do assassinato no sangue como talvez tenhamos nós". Dez anos mais tarde, em *Malestar na civilização*, declara: "A civilização está perpetuamente ameaçada de desintegração pelo fato dessa hostilidade fundamental que joga os homens uns contra os outros (...) A tendência à agressão é uma disposição inata, instintiva do homem". E tentando explicar a Einstein o porquê da guerra, escreve: "Não se trata de nos desembaraçarmos completamente das pulsões agressivas do homem; basta tentarmos desviá-las de tal forma que não tenham mais necessidade de se exprimir pela guerra". Estes exemplos já bastam para ilustrar o modo como os cientistas podem passar do campo das ciências ao domínio político.

NOTAS

1. Aliás, a ciência moderna já nasceu com um projeto de *desencantamento* do mundo, pois tudo o que ela descrevia encontrava-se reduzido, por assim dizer, a um caso de aplicação de leis gerais desprovidas de interesse particular. Ao analisar o alcance da síntese newtoniana, por exemplo, A. Koyré constata essa situação: "uma coisa pela qual a ciência moderna é responsável é a divisão de nosso mundo em dois. Disse que a ciência moderna havia derrubado as barreiras que separavam os Céus e a Terra, que ela uniu e unificou o Universo. É verdade. Contudo, disse também: ela fez isso substituindo nosso mundo de qualidades e de percepções sensíveis, mundo no qual vivemos, amamos e morremos, por outro mundo, pelo mundo da quantidade, da geometria deificada, mundo no qual, embora haja lugar para tudo, não há lugar para o homem. Assim, o mundo da Ciência — o mundo real — distanciou-se e separou-se inteiramente do mundo da vida, que a Ciência é incapaz de explicar, mesmo por uma explicação dissolvente que faria dele uma aparência 'subjetiva'. Na verdade, esses dois mundos são todos os dias unidos pela *praxis*. Mas para a *theoria*, estão separados por um abismo. É nisto que consiste a tragédia do espírito moderno que 'resolve o enigma do Universo', mas somente para substituí-lo por outro: o enigma de si mesmo" (*Études newtoniennes*, Gallimard, 1968, p. 42).

   Eis um dos efeitos do chamado progresso científico. Ele pode ser constatado também quando analisamos as conseqüências filosóficas da biologia moderna. É o que faz, entre outros, Jacques Monod: "É necessário que o homem, enfim, desperte de seu sono milenar para descobrir sua total solidão, sua estrangeirice (*étrangeté*) radical. Ele agora sabe que se encontra à margem do universo onde deve viver. Universo surdo à sua música, indiferente às suas esperanças como a seus sofrimentos ou a seus crimes" (*Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970, p. 187-188). Essa exortação de Monod, que urge o "homem" a assumir seu destino de solidão e a renunciar às ilusões nas quais se refugiaram as sociedades tradicionais, a identificar pura e simplesmente a Ciência com uma racionalidade transcendendo a cultura e a história. É como se o desenvolvimento científico tivesse que fazer uma trágica opção metafísica: ou ele escolhe, de modo irracional, na natureza, a garantia dos valores humanos, ou opta por uma racionalidade suscetível de deixá-lo só num mundo, ao mesmo tempo, mudo e estúpido. No fundo, diz Monod, a ciência atual aliena o homem.

Com o advento e a instauração da ciência moderna, diz Hannah Arendt, o homem não foi rejeitado no mundo, mas nele mesmo. A maior contribuição de Descartes à filosofia foi "a preocupação exclusiva do *Eu*, por oposição à alma, à pessoa, ao homem em geral; a tentativa de redução total das experiências, vividas relativamente ao mundo ou relativamente aos humanos, a experiências que se passam entre o homem e seu *Eu*. A grandeza da descoberta de Max Weber, a propósito das origens do capitalismo, consiste justamente em ter demonstrado que uma enorme atividade estritamente mundana é possível sem que o mundo proporcione a menor preocupação nem o menor prazer; esta atividade tendo, ao contrário, por motivação profunda, o cuidado e o zelo com o *Eu*. Não é a alienação do Eu, como acreditava Marx, que caracteriza a época moderna, mas a alienação em relação ao mundo... O processo da acumulação da riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital, em seguida estimulando a vida humana, só é possível se o homem sacrifica seu mundo e seu pertencimento-ao-mundo" (Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, 1983, p. 285-286 e 288).

2. Em que medida, por exemplo, a *sociologia "funcionalista"* que se instalou nos Estados Unidos, prolongando a herança de Weber, de Durkheim e de Pareto, pode ser considerada uma *Ciência Humana*? Ao tratar da questão fundamental das "estratificações sociais" ou das classes, não opera muito mais segundo os procedimentos *ideológicos* que propriamente científicos? Não se limita ela, ao tratar dessa questão, a fazer abstrações acríticas que são hipóstases de instituições de classe, por conseguinte, transformações em dados da alienação humana? Vejamos, sucintamente, como procede a teoria "funcionalista" das estratificações sociais. Elaborada pela análise de Durkheim da "divisão do trabalho", encontra-se hoje bastante aperfeiçoada. Na obra coletiva dirigida por Robert Merton, *Sociology Today — Problems and Prospects* (Nova York, 1959), a teoria funcionalista é amplamente utilizada. Na obra dirigida por Bottomore, *Sociology, a guide to problems and literature* (Londres, 1964, vol.5, p. 195), Kingsley Davis é tachativo: "Partindo do princípio de que nenhuma sociedade é não-estratificada, sem classes, é necessário explicar em termos funcionalistas a necessidade universal que produz a estratificação em todo sistema social... e a necessidade funcional principal, que explica a presença universal da estratificação, é a necessidade encontrada por toda sociedade de situar, segundo uma razão (*motivating*), os indivíduos na estrutura social. Assim, a desigualdade social é um expediente que se desenvolveu inconscientemente, pelo qual as sociedades se asseguram de que os empregos os mais importantes serão ocupados conscienciosamente pelas pessoas as mais qualificadas". Só faltou dizer, pelos indivíduos *mais aptos, melhores!*

   A fragilidade dessa tomada de posição "científica" revela-se ainda mais clara quando o sociólogo inglês T.B. Bottomore toma a palavra para declarar solenemente: "Enquanto a teoria marxista das classes reflete, sem nenhuma

dúvida, o caráter dos conflitos sociais e políticos da Europa do século XIX, a teoria funcionalista reflete, de modo tão claro, a situação social dos Estados Unidos, onde jamais conseguiu estabelecer-se um movimento político ou uma doutrina da classe operária; e onde a hierarquia social foi concebida, com uma grande amplitude, como um sistema de grupos categoriais livremente organizados, dos quais se participa segundo suas capacidades individuais" (*Ibid.*, p. 106). Portanto, contrariamente à teoria marxista, que enfatiza o conflito entre grupos amplos e estáveis, dotados de fortes sentimentos comunitários, a teoria funcionalista, segundo Bottomore, realça a *função de integração* de uma estratificação social fundada no *mérito individual* e em sua *recompensa*. No fundo, comenta G. della Volpe (*Critique de l'idéologie contemporaine*, P.U.F., p. 66), "O juiz demonstra que ele se encontra no mesmo (baixo) nível de interesse *ideológico* quanto o julgado". Ora, diz della Volpe, a desigualdade social não é o resultado de uma "lei" histórica imutável da "estratificação" social, mas "o resultado dessa ação de classe que conduziu a burguesia a congelar e a reduzir, em seu favor, enquanto classe de empreendedores-possuidores, o princípio (de Rousseau) anticasta do reconhecimento *social* dos méritos ou *capacidades* de *cada* indivíduo, que constituiu o orgulho e a glória da revolução do "terceiro estado" em seu início; e tanto isso é verdade, que reencontraremos esse princípio... apenas como divisa da futura sociedade comunista ("a cada um segundo suas capacidades)" (*Ibid.*).

3. P. Bourdieu nos lembra que uma das principais fontes de erro, nas ciências sociais, reside numa relação incontrolada com o objeto, levando-nos a projetar essa relação não-analisada no objeto da análise: "O que lastimo, quando leio certos trabalhos de sociologia, é que aqueles que fazem profissão de objetivar o mundo social se mostram tão raramente capazes de se objetivar a si mesmos e ignoram tão freqüentemente, que seu discurso aparentemente científico fala menos de seu objeto que de sua relação com o objeto" (*Réponses*, Seuil, 1992, p. 48).

4. De um ponto de vista estritamente epistemológico, podemos dizer que a grande ambição ou, mesmo, a quase obsessão das Ciências Humanas, é a de construir *discursos* nos quais não haja nenhum lugar para a *subjetividade* ou qualquer espaço para o *sujeito*. Elas pretendem conhecer seus objetos o mais possível em sua absoluta imediatividade, em sua *objetividade*, devendo ser totalmente eliminados os pressupostos e os preconceitos. E isto, como se fosse possível a construção de uma ciência como reflexo límpido e totalmente fiel das estruturas da "realidade". A nosso ver, trata-se de um ideal utópico, porque a completa *self-elimination* nada mais é, segundo a expressão de P. Thuillier, que "uma forma requintada e aristocrática de suicídio". Ora, se "tudo o que faz com que um homem seja um indivíduo deve ser negado, recalcado, reduzido ao silêncio", como pretende a lógica da objetividade, são os próprios sujeitos individuais que devem ser supressos. As ciências passariam a estudar apenas engrenagens da *máquina* biológica,

engrenagens do *aparelho* psíquico, etc. Há uma dissolução do *Eu* : só se leva em conta a "subjetividade" do indivíduo, para "ser analisada, objetivada e reapropriada na linguagem de uma certa teoria científica" (*Le petit savant illustre*, Seuil, 1981, p. 110-111). Portanto, tudo indica que a pretensa *cientificidade* das Ciências Humanas é proporcional à sua *des-humanidade* : quanto mais "científicas" se tornam, menos humanas se revelam; e na medida em que se fazem humanas, perdem seu caráter científico. Talvez seja por isso que, nelas, o homem não se afirma mais diretamente, apenas, obliquamente: *a propósito de* (de uma mutação do campo epistemológico), como *o lugar de* (da interação de certos conceitos), como *a figura de* (da finitude) ou como *o meio de* (da produção). Ora, se o homem, levado pela morte de Deus, como dissera Nietzsche, morre, só lhe resta o *destino*. Existir, para ele, significaria apenas ser pressionado pela urgência do tempo, num mundo que não mais dominaria, onde não saberia mais quem ele é nem tampouco como ele fala, embora se veja forçado a inventar algo para fazer (maior aprofundamento no nosso *Nascimento e morte das Ciências Humanas (Op.cit.*, p. 203-242).

5. Precisamos reconhecer que a discussão sobre o estatuto das Ciências Humanas não constitui, em nossos dias, o problema central da epistemologia. Embora seja uma questão relevante, não desperta mais muito interesse. A epistemologia dessas disciplinas está mais preocupada com o modo como elas constroem e verificam suas teorias. Está também interessada em estudar o papel desempenhado, em suas práticas efetivas, pelo contexto sócio-econômico-cultural. Seu objetivo é o de estudar a gênese (a história) e a estrutura dessas disciplinas, não somente de um ponto de vista lógico (de sua dinâmica interna), mas de um ponto de vista histórico-sociológico (de seus condicionamentos ou determinações externas). Numa palavra, procura estudar seu modo de produção de vários pontos de vista, em suas relações diretas ou indiretas com a sociedade, com as instituições científicas, com a cultura e com as ideologias. Evidentemente, ainda há conflitos de "escola". Mas os teóricos das Ciências Humanas não se encontram mais atrelados às disputas metodológicas, freqüentes no século passado e início de nosso século, em torno do naturalismo, do psicologismo ou do historicismo. Uma das tentativas mais recentes de estabelecer o estatuto das Ciências Humanas é a de Jean Piaget (*Épistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, 1970). Mas ela não introduz nenhuma problemática realmente nova. Retoma a classificação de Windelband entre ciências nomotéticas (psicologia, sociologia, etnologia, economia e demografia), ciências históricas, ciências jurídicas e disciplinas filosóficas, privilegiando as ciências nomotéticas, notadamente a psicologia, fortemente fundadas na tendência naturalista.

É o que também pode ser observado no livro de Pierre Bourdieu (*et ali.*), *Le métier de sociologue* (Mouton, 1968, p. 116), quando se justifica a seleção

de textos: "Se tivemos que recorrer freqüentemente a textos consagrados às ciências da natureza, para preencher as lacunas da reflexão propriamente epistemológica consagrada à sociologia, é em nome da intenção de aplicar, *mutatis mutandis*, as análises clássicas da filosofia das ciências a essa ciência como as outras, que é ou gostaria de ser, a sociologia". E Julien Freund detecta, nessa frase, os temas fundamentais do naturalismo: "a) as pretensas lacunas das ciências sociais são medidas por referência às ciências da natureza que passam pelo modelo de toda cientificidade; b) raciocina-se em função de uma sociologia tal como gostaríamos que ela fosse, isto é, de uma sociologia ideal, e não tal como a praticamos efetivamente; c) tenta-se impor-lhe normas que lhe são exteriores, como se ela não fosse mestra de suas *démarches*, de seus êxitos e de seus fracassos" (*Les théories des sciences hamaines*, P.U.F., 1973, p. 138). O mínimo que se pode dizer do atual conflito epistemológico opondo, de um lado, as ciências naturais, do outro, as Ciências Humanas, é que perdeu muito de sua relevância. Talvez por ter chegado a um impasse : a epistemologia das Ciências Humanas não consegue libertar-se da rígida alternativa entre a *natureza* e a *história* ; não consegue sistematizá-las tomando por base apenas a heterogeneidade de seus objetos ou a especificidade de seus métodos. O importante é que as Ciências Humanas conhecem, hoje, um extraordinário desenvolvimento. Elas são científicas na medida, sobretudo, em que suas *démarches* respondem às condições e aos pressupostos da cientificidade, e em que elas demonstram a solidez e a validade de seus resultados, no interior dos limites que lhes são próprios.

6. Num trabalho recente, "Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault" (*in: Le Débat*, número especial sobre Michel Foucault, Gallimard, setembro-novembro de 1986), J. Habermas conclui que as Ciências Humanas tiravam proveito da perspectiva foucaultiana a partir da qual *o homem* é percebido como um *ser vivo que fala* e *que trabalha*. Elas analisam o homem como o ser que age frente a objetivações engendradas pelo próprio ser vivo que fala e que trabalha. As Ciências Humanas (a psicologia, a sociologia, etc.) caíram na zona de influência da vontade de saber, "caíram no caminho infinito da fuga para a frente, o do conhecimento produtivo de saber. Encontram-se à mercê da dialética da libertação e da escravidão, não se beneficiando de nenhuma proteção, diferentemente das ciências da história que dispõem, pelo menos, do potencial cético da relativização histórica; mas diferentemente, sobretudo, da etnologia e da psicanálise que dispõem sempre, pelo menos, da reflexão para se deslocar (com Lévi-Strauss e Lacan) na *jungle* do inconsciente estrutural e individual" (Op. cit., p. 91). Na medida em que as Ciências Humanas, equipadas com modelos *emprestados* e com ideais de objetividade que lhes são *estrangeiros*, pretendem estudar um homem que, através da *episteme* moderna, tornou-se, pela primeira vez, objeto de investigação científica, tornaram-se "inconscientemente instrumentalizáveis". Não somente são, mas permanecem pseudociências, pois "elas não revelam a coerção ligada

ao desdobramento aporético do sujeito auto-referencial", e "não devem admitir a vontade (forjada estruturalmente) de autoconhecimento e de auto-reificação", e não podem mais "libertar-se do poder que as anima" (*Op. cit.).*

Contrariamente às ciências naturais, cujo objeto de estudo é a Natureza e cuja grande legitimação se encontra na Técnica, as Ciências Humanas já nasceram *morais.* E, de certa forma, permanecem "ciências morais". Porque, como observa S. Moscovici, não conseguem levar a nos "conhecer melhor sem nos ensinar a viver melhor" (*La machine à faire des dieux,* Fayard, 1988, p. 443). Neste sentido, enfatiza Alain Caillé, "*seu objeto só pode ser a moral* ", vale dizer, "o estudo dos diversos sistemas de valores inerentes aos diferentes modos de ser conjuntamente"; o estudo, também, não só dos valores que tais ciências encarnam e desenvolvem como modos de existência social que os tornam possíveis, mas dos valores cujo nascimento suscitam (Cf. *Splendeurs et misères des sciences sociales,* Genebra, Droz, 1986, p. 20). Se a "verdade" das ciências naturais reside, de uma forma ou de outra, numa certa "*adequatio rei et intellectus*" (numa adequação da coisa com a inteligência), numa determinada coerência teórico-prática, a das Ciências Humanas se realiza, notadamente, em *coerências ético-práticas:* o que verifica ou invalida o marxismo, por exemplo, não é tanto a veracidade ou a falsidade da lei da baixa tendencial das taxas de lucro, mas a plausibilidade ou a irrealidade de sua pretensão de inscrever uma ética (a da absoluta transparência racional do social a si mesmo) na ordem dos fatos. Em última instância, o critério decisivo da "verdade" do marxismo reside no desejo de vivermos numa sociedade regida por uma ética marxista. De forma alguma tal posição pretende transformar as Ciências Humanas em filosofia ou em religião. Pelo contrário, com o fim das certezas absolutas, com o declínio das verdades, com a crise da racionalidade científica, com o fracasso das grandes ideologias, as Ciências Humanas, despreparadas face a uma sociabilidade fragmentada, são chamadas a contribuir para a descoberta de um *sentido* para nossas existências individuais e coletivas.

7. Na medida em que as Ciências Humanas não elaboram discursos *dos* "fatos humanos" *da* realidade humano-social, contentando-se em construir discursos impessoais *sobre* ou *para* essa realidade, não somente assumem um claro papel ideológico, mas convertem-se naquilo que G. Canguilhem chama de *"ideologias científicas" (Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie,* Vrin, 1977): O que vem a ser uma "ideologia científica"? Canguilhem mostra que ela não se confunde com sua definição original de "ciência da gênese das idéias" (Destutt de Tracy e Cabanis) nem tampouco com seu sentido invertido de "sistema de idéias produzido como efeito de uma situação condenada a desconhecer sua relação com o real" (Marx). Não se confunde com um sistema religioso nem com uma falsa consciência. Tampouco deve ser considerada uma falsa ciência. Uma falsa ciência jamais

encontra o falso. Seu discurso não pode ser desmentido. Em suma, a falsa ciência não possui história. A ideologia científica, ao contrário, tem história. No campo do saber, ela ocupa o lugar de uma ciência. Sob o efeito de exigências práticas, ela antecipa o desenvolvimento da Ciência. Não constitui, propriamente falando, a antecâmera da Ciência. Quando ela se organiza, a Ciência ocupa um outro terreno. O que a Ciência encontra, não é o que a ideologia indicava. A existência de ideologia científica implica a existência paralela e prévia de discursos científicos. No fundo, "a ideologia científica é o desconhecimento das exigências metodológicas e das possibilidades operatórias da Ciência, no setor da experiência que ela procura investir, mas não é a ignorância ou o desprezo ou a recusa da Ciência. Não devemos confundir absolutamente ideologia científica e superstição, pois a ideologia ocupa um lugar, mesmo que seja por usurpação, no espaço do conhecimento, e não no espaço da crença religiosa" (p. 39). Portanto, na medida em que as Ciências Humanas podem se enquadrar nessa categoria de "ideologias científicas", elas se convertem facilmente em instrumentos de aplicação tecnocientífica construídos para responderem às exigências da ideologia das relações sociais.

8. Em seu sentido sociopolítico, a *alienação* pode ser considerada como a *separação* entre o criador e sua obra, entre o trabalhador e o produto de seu trabalho. Ela é a *despossessão,* ao mesmo tempo, de um bem e de uma essência, de uma terra e de uma história, de uma propriedade e de uma liberdade. Em nossos dias, o conceito de alienação extrapola sua origem hegeliana e o sentido que lhe deu Marx, pois evoca um *mal-estar* bem mais generalizado, exprime a atividade de um homem *privado do mundo.* Segundo Max Weber, a operação técnica provoca um *desencantamento* da natureza. Este desencantamento significa, hoje, o desenraizamento ou a expropriação dos homens que perdem seu lugar no mundo. Ao transformar o cenário e as condições da vida humana, a tecnociência atual força os indivíduos a sacrificarem seu próprio mundo: readaptação permanente, por vezes sentida como um exílio ou perda da personalidade. Não se trata apenas da alienação do homem trabalhador roubado, material e espiritualmente, de seu trabalho, mas do homem arrancado de seu enraizamento e de sua paisagem. Tampouco estamos diante de uma alienação do homem *na* tecnociência, mas de uma alienação *pela* própria tecnociência. H. Arendt diz (*Condition de l'homme moderne*) que o que caracteriza nossa época não é tanto a alienação do *Eu,* mas a alienação dos indivíduos relativamente ao mundo. Enquanto que, para Marx, o homem se perde em sua produção, o homem de hoje perde seu próprio mundo: a tecnociência o oculta, o esteriliza e o desencanta. Quanto mais ele fabrica e humaniza sua *entourage,* mais se sente estrangeiro, mais se sente ameaçado por uma brutalidade incompreensível, tornando-se incapaz de reconhecer-se nos objetos que produz. Aparentemente, ele não se sente alienado em sua atividade de produtor, mas na relação que mantém com as coisas e com uma natureza da qual mais parece o produto que o produtor. O homem se sente separado das coisas e dos

outros homens. Esta situação foi percebida por Kafka: "Ninguém, aqui, pode ser companheiro de ninguém". Qual o resultado desse tipo de alienação? Solidão, sentimento de dilaceramento, de absurdo, de revolta, de privação de norma, de afastamento de si e de *"in-communication"*. Esta alienação parece o estado "normal" do homem contemporâneo. François Châtelet a descreve nos seguintes termos: "Não somente o indivíduo enquanto produtor sofre esssa forma de alienação, que chamamos de *reificação*, que é própria de toda sociedade fundada na propriedade privada dos meios de produção ou na desigual participação da renda da coletividade, mas ainda, enquanto indivíduo, ele está na *contradição*, na medida em que deve ser, simultaneamente e de modo disparatado, trabalhador e cidadão, consumidor e produtor, filho e pai... personagem objetivado e subjetivado, corpo manifesto e alma secreta, pulsão e reflexão, em suma, em que deve assumir, ao mesmo tempo, o estatuto de passividade em que o coage a diretividade social e o papel de sujeito *decisor* e responsável que dele exige o *democratismo contemporâneo*" (*Cahiers de l'ISEA*, série M, 18). Portanto, quando aplicada, não apenas à condição dos trabalhadores no sistema capitalista, mas a uma variedade de situações, a alienação passa a significar: opressão, espoliação, mal-estar, não-participação, incapacidade de o homem ser ele mesmo, reificação e perda da liberdade.

CONCLUSÃO

Coloquei todo o meu empenho, não em zombar, deplorar ou maldizer as ações humanas, mas em compreendê-las.

Espinoza

CONCLUSÃO

Gostaríamos de concluir chamando a atenção sobre alguns aspectos, não tanto epistemológicos, mas *antropológicos* das Ciências Humanas. Trata-se de ciências que se encarnam em *ações*. Por isso, na realidade mesma de seu objeto, não podem se furtar à questão do *sentido* das ações humanas. E a resposta a essa questão se impõe em termos de *verdade*. Donde a estreita relação entre *saber* e *liberdade*. Quem cede sobre seu saber, cede também sobre sua liberdade. Lacan diz que "cede sobre seu desejo". Em sua *Ética*, o filósofo Espinoza nos faz a seguinte recomendação: não podemos separar a exigência da liberdade, a busca da beatitude (ou da alegria) e o *desejo de saber*. Para ele, a liberdade é o poder que possui o homem de governar suas afeições e de agir em conformidade com sua própria lei. Só é livre o homem que, em suas ações, não é coagido por forças exteriores. Ao agir forçadamente, perde sua liberdade. Vive na *escravidão*. E a servidão é justamente a impotência do homem de governar e de reduzir suas afeições. Aliás, reconhece, nenhum homem nasce livre, mas submetido à ignorância, portanto, à escravidão. Só se torna livre quando deixar-se governar por sua Razão, vale dizer, quando for capaz de cultivá-la pelo conhecimento adequado de si e de Deus (ou Natureza: *Deus sive Natura*).

Historicamente, as ciências humans sempre procuraram ter acesso à cientificidade decalcando-se nos modelos das ciências naturais. Vejamos apenas um exemplo: o da psicanálise. Todos sabemos que Freud possuía um conhecimento profundo do funcionamento do "espírito" e do desenvolvimento da personalidade humana. Este fato teve conseqüências de grande alcance para a interpre-

tação dos fenômenos culturais: artísticos, religiosos, históricos, etc. E contribuiu decididamente para modelar a *visão de mundo* da era contemporânea. Sempre preocupado em fornecer um estatuto de cientificidade às suas teorias, convenceu-se de que os mesmos *princípios* de organização que modelaram a natureza deveriam ser utilizados para *reger* o funcionamento e a estrutura da "alma humana". Para ele, a psicanálise era filha das ciências naturais. Por isso, a fim de formular suas teorias científicas do psiquismo e dos comportamentos humanos, recorreu aos conceitos básicos da física e da biologia clássicas, visando estabelecer uma relação conceitual entre a psicanálise e a mecânica newtoniana.

No entanto, do ponto de vista antropológico, a psicanálise é uma teoria *crítica*. O próprio Freud declara que "Psicanálise é o nome: 1) de um procedimento para a investigação dos processos mentais mais ou menos inacessíveis de outra forma; 2) de um método fundado nessa investigação para o tratamento das desordens neuróticas; 3) de uma série de concepções psicológicas adquiridas por esse meio e que crescem juntas para formar, progressivamente, uma disciplina científica" (Laplanche-Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, p. 351). Estabelece, assim, uma relação entre uma ciência (a psicanálise), um método de pesquisa e uma aplicação prática. E ao enfatizar a expressão "inacessível de outra forma", exclui o modelo biológico e o neurológico. A formação médica afasta da psicanálise, declara Freud. Dirigindo-se aos médicos, insiste: "A formação que vocês receberam imprimiu em seu pensamento certa orientação que os distancia muito da psicanálise. Vocês foram ensinados a atribuirem às funções do organismo e às suas perturbações causas anatômicas, a explicá-las colocando-se do ponto de vista da química e da física, a concebê-las do ponto de vista biológico, mas nunca seu interesse foi orientado para a vida psíquica" (*Introduction à la psychanalyse*, tradução francesa, Payot, 1966, p. 30). Em outras palavras, não é nessas ciências naturais que devemos buscar a compreensão dos fenômenos psíquicos. Freud se afasta, assim, da ideologia mecanicista de suas primeiras obras. A psicanálise exclui de seu campo toda hipótese dizendo respeito à natureza extrapsíquica deste ou daquele processo mental: "A psicanálise deve se manter à distância de todo pressuposto de ordem anatômica, química ou fisiológica, só devendo trabalhar apoiando-se em dados psicológicos" (*La naissance de la psychanalyse*, tr. fr., P.U.F., 1969, p. 190).

Quanto aos discursos psicológicos, Freud acredita que eles nada podem dizer sobre a realidade psíquica, pois sua definição da vida psíquica é errônea, na medida em que conferem um lugar central à consciência: "Nem a filosofia especulativa, nem a psicologia descritiva, e tampouco a psicologia dita experimental são capazes, tais como são ensinadas nas escolas, de nos fornecer dados úteis sobre as relações entre o corpo e a alma, e de nos fornecer o meio de compreendermos qualquer perturbação psíquica" (*Introduction à la psychanalyse, op.cit.*, p. 31). E prossegue: "Fomos habituados a identificar o psiquismo com o consciente". Ora, a consciência não passa de uma "fração da vida psíquica". O psiquismo se define pelos processos inconscientes. Com isto, Freud não pretende fundar uma nova psicologia, mas instaurar um novo objeto de análise e, portanto, uma nova ciência. Ao utilizar o termo "psicologia" ou o de "metapsicologia", está pensando numa teoria do inconsciente. O objeto dessa nova ciência não são mais as condutas ou os comportamentos (ou a consciência), mas "as formações do inconsciente" (Lacan). Trata-se de um objeto que não se identifica mais com o *indivíduo* psicológico, suporte biológico do ser falante, pois o que o caracteriza é o inconsciente. E os "conteúdos do inconsciente são coletivos". Trata-se de um "indivíduo" que se inscreve numa multidão, numa história, num meio social e lingüístico: "O que caracteriza a psicanálise, enquanto ciência, é menos a matéria sobre a qual ela trabalha que a técnica que ela utiliza. Podemos, sem fazermos violência à sua natureza, aplicá-la tanto à história da civilização, à ciência das religiões e à mitologia quanto à teoria das neuroses. Seu único objetivo e sua única contribuição consistem em descobrir o inconsciente na vida psíquica" (*Op. cit.*, p. 416). Donde a subversão das fronteiras disciplinares, pois seu "objeto", o inconsciente, encontra-se presente em todos os níveis dos fenômenos humanos.

Nos dias de hoje, as Ciências Humanas só são prestigiadas na medida em que podem ser recuperadas pela ideologia dominante, a fim de pô-las a serviço da gestão da ordem estabelecida. Como se sua finalidade precípua fosse a de constituírem uma "engenharia social", tendo por função fornecer "receitas científicas" aos dirigentes das empresas e da administração. Como se sua "vocação" fosse a de fornecerem uma racionalização do conhecimento prático que os membros das camadas dirigentes possuem do mundo social e humano. Claro que eles têm necessidade de uma ciência capaz de racionalizar a dominação, vale dizer, de reforçar os mecanismos, permitindo assegurá-la e legitimá-la. E isto, tendo em vista a maximização dos "lucros". Mas quando os cientistas humanos (ou sociais) se recusam a desempenhar o papel de "engenheiros sociais" e assumem uma função propriamente científica e teórica (crítica), logo passam a desagradar e a decepcionar os detentores do Poder. Por isso, se vêem socialmente desqualificados ou relegados a certo ostracismo. Ora, pedir aos cientistas humanos que sirvam a algo ou a alguém, significa pedir-lhes que sirvam ao Poder. E que renunciem à sua função teórico-

crítica, que é a de compreender o mundo humano e social. A começar, pelo mundo do próprio Poder [1].

Foi a partir dos anos 60 que as Ciências Humanas começaram a alimentar o sonho tecnocrático de produzir soluções técnica e cientificamente estabelecidas para os problemas humanos e sociais. Neste momento, o psicanalista Jacques Lacan toma posição contra a transformação, na França, das Faculdades de Letras em Faculdades de Letras e Ciências Humanas. Em seu entender, os programas elaborados como devendo ser das Ciências Humanas não tinham outra função "senão a de ser um ramo acessório do serviço dos bens". Em outras palavras, "do serviço dos poderes". A partir de então, praticamente todas as Ciências Humanas passaram a produzir discursos "científicos" cada vez menos críticos e sempre mais convertidos em auxiliares do exercício do Poder[2]. Não foi por acaso que, nesta mesma época, o ensino da filosofia foi substituído gradativamente pelo ensino das Ciências Humanas e sociais. É curioso salientarmos a relação entre a existência de um ensino da filosofia e a possibilidade mesma da democracia. E de seu contrário: a relação entre a supressão do ensino da filosofia e a tarefa consignada à educação de produzir agentes dóceis e submissos ao Poder. A expressão lacaniana "serviço dos bens" refere-se diretamente ao Poder, a seu estabelecimento e à sua manutenção. Poder "humano, demasiado humano", cuja conseqüência evidente é a neutralização e o rebaixamento do *desejo*. A primeira declaração de Alexandre, ao ingressar em Persépolis, como a de Hitler ao ocupar Paris, tinha por divisa: *Eu vim para libertá-los* (disto ou daquilo). Uma vez libertados, *continuem a trabalhar*! Que o trabalho não pare. Tradução: em hipótese alguma, pensam os libertadores, deve manifestar-se o *desejo*. Donde a moral do Poder ou do serviço dos bens: o desejo sempre pode esperar. A função dos cientistas humanos é a de continuarem a trabalhar técnica e cientificamente. Porque isto é para o seu próprio bem.

Diante dessa situação, Lacan nos convida a uma lúcida reação. Sobretudo, a jamais renunciarmos ao nosso desejo. Baseando-se em sua experiência analítica, que vê no desejo o cerne da vida humana, propõe-nos que reformulemos nosso juízo ético: "Vocês agiram em conformidade com o desejo que os habita"? Ou cederam quanto a esse desejo e, como disse Espinoza, cederam quanto à sua liberdade? Quando agimos conforme um outro desejo, pouco importando a razão (boa ou má), a ele nos alienamos, pois obedecemos à lei de um outro, não à nossa própria. E essa alienação nos remete sempre a essa servidão que, por ser voluntária (La Boétie), pode provocar em nós uma dupla atitude: de ignorância e de "canalhice" [2].

Importa observar que a colaboração de uma exigência ética tem algo a ver, não somente com o saber, mas com a alegria (Espinoza). E não é sem razão que Lacan refuta as descrições morais ou psicológicas da tristeza. Para ele, a tristeza não é um estado da alma, mas simplesmente uma falta moral, ou seja, um pecado. Ninguém tem o direito de se aproveitar de sua posição de saber para julgar-se conselheiro ou para impor a outrem algo capaz de impedir a manifestação de seu desejo. As práticas da pedagogia, da terapêutica ou do governo, quase sempre se vêem tentadas a escolher por um outro (para o seu bem, é claro), sem que este outro tenha a liberdade de tomar a palavra para dizer o que poderia constituir o seu bem. Não devemos aceitar que, em nome de nenhuma Ciência Humana nem tampouco da psicanálise, sejam constituídas e utilizadas técnicas capazes de bloquear ou de recalcar nosso desejo, notadamente quando essas técnicas visam nossa "reeducação", nossa "readaptação", nossa "reintegração", nossa "reinserção", etc. O objetivo de todas elas é sempre o mesmo: nossa *normalização*, ou seja, nosso enquadramento na norma (para o nosso bem!). Grande é a tentação das Ciências Humanas de produzirem uma racionalização das normas com o objetivo de reduzir nossos "desvios". Ora, se o *anormal*, como nos indica G. Canguilhem, "é posterior à definição do normal, ele é sua negação teórica". Portanto, prossegue, "é a anterioridade histórica do futuro anormal que suscita a intervenção normativa. O normal é o efeito obtido pela execução do projeto normativo, é a norma exibida no fato (...) Entre o normal e o anormal há uma relação de exclusão (...) O anormal, logicamente segundo, é existencialmente primeiro" (*Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1972, p. 144). A relação do normal e de seu contrário, tanto pode ocorrer nos fenômenos da vida orgânica quanto nos da vida social. Se as normas sociais pudessem ser percebidas tão nitidamente quanto as da vida orgânica, somente a loucura poderia impedir os homens de se submeterem a elas. Mas como, em sua grande maioria, os homens não são considerados loucos, compete-lhes muito mais inventar as normas sociais do que simplesmente obedecê-las.

Assim, uma das funções das Ciências Humanas consiste justamente em inventar as normas sociais. Não há nenhuma "canalhice" em inventá-las e em fazê-las respeitar, em difundi-las e ensiná-las. Só há canalhice quando procuramos fazê-las passar por aquilo que não são: leis da natureza, e não leis da sociedade, constatação, e não invenção. Entre certos filósofos, que sonham com uma quimera (homens sem paixão) e certos políticos (muito mais pragmáticos), que utilizam essas paixões em seu proveito, acreditamos ser possível defender uma *posição ética* capaz de reconhecer o fato da paixão dos homens (seu estado de servidão ou de dependência) e que, apoiando-se nesse conhecimento,

permita-os terem acesso ao reconhecimento de suas paixões e, assim, a uma forma razoável de liberdade. Uma das coisas que a ciência nos ensina é que não é negando, recalcando ou ocultando as determinações que delas nos libertamos. Mas opondo-nos lucidamente a seus efeitos, não somente por seu conhecimento, mas por seu reconhecimento. Esta posição, para nós *ética*, apresenta a grande vantagem de nos libertar da pura e simples crítica política das Ciências Humanas. A desvantagem da simples crítica política reside no fato de substituir um serviço por outro: de substituir, por exemplo, o capitalismo pelo socialismo (e vice-versa) sem questionar, em profundidade, o problema mesmo da servidão; mesmo quando se faz acompanhar de uma forma sociológica da crítica das Ciências Humanas (P. Bourdieu, por exemplo), sua eficácia ainda é problemática.

Nessas condições, em face do discurso dominante, acreditamos que a posição ética deveria reivindicar a postura da filosofia que, com toda a tranqüilidade ou serenidade, sempre se revelou um *saber inútil:* a filosofia *não serve para nada* (e por causa disso, talvez *sirva para tudo!)*. Esta reivindicação de "inutilidade" remete à recusa de *servir alguém* ou *servir a algo*. Ora, dizer que a filosofia não serve para nada não significa negar que possa ter eventuais e relevantes *efeitos*, mas que sua verdadeira questão seja a da "utilidade" ou a da pura e simples "instrumentalidade". Reduzir a questão da filosofia à da "utilidade" é aceitar essa lógica perversa, pretendendo que toda ação humana só tem valor pelo serviço que ela presta. Como se devêssemos julgar o valor de uma ação apenas por sua utilidade social; e o valor de um discurso por sua operacionalidade, isto é, por seu valor de uso. Portanto, ao proclamar o "não servir para nada", estamos recusando toda e qualquer limitação, não somente à produção de conhecimento, mas à sua difusão. Estamos nos indignando ainda contra a atitude daqueles que, em nome de um saber científico apenas utilitário, procuram manter um sem-número de pessoas na ignorância, na total dependência dos que por elas saberiam. "Nenhuma ignorância é útil", deveria ser a divisa da escola. E "até onde é bom *pensar*?", poderiam perguntar o homem de fé, o pedagogo do afeto, o orador, o homem das utilidades, etc. A recusa dessa questão funda a existência mesma da filosofia, para a qual é sempre bom pensar, é sempre mau recusar o único instrumento de liberdade e de verdade que é o *ato de pensar*[4].

Coloca-se, aqui, no plano da educação, o problema da *profissionalização*. Tanto os professores quanto os alunos podem subordinar seu ensino e sua aprendizagem às palavras de ordem das necessidades econômicas. Este nome pomposo, "profissionalização", freqüentemente significa apenas uma *interdição*,

para muitos, de se interessarem por algo distinto do que almeja um empregador possível. Nada teríamos a criticá-la, caso não reduzisse demasiado o campo dos conhecimentos propostos aos estudantes, impedindo-os de descobrirem e compreenderem sempre mais. De fato, em nosso meio, profissionalizar significa, sob pretexto de uma especialização necessária à eficácia e à rentabilidade (da formação, do formado e do formador), *reduzir* o campo dos conhecimentos. Ora, se o especialista pode ser considerado alguém possuindo enormes lacunas em sua ignorância, a profissionalização leva a uma ampliação dessas lacunas. O grande risco seria estender aos docentes e pesquisadores essa limitada perspectiva profissionalizante, pois ficariam mutilados naquilo que faz deles *intelectuais*, no tríplice sentido nietzschiano da palavra:

a. Potência de tornar-se ativo: o intelectual se define pelo interesse ou paixão por aquilo que escolheu como seu objeto.

b. Vontade que avalia: ele afirma o caráter diferenciado de seu trabalho.

c. Vontade que interpreta: afirma o direito ao pensamento e à paixão por ele; e o direito de chamar essa paixão de *filosofia*.

Assim, os discursos que rejeitam a filosofia, a fim de instaurarem as bases de uma utilidade possível de seus resultados, encontram aqui sua função e sua finalidade. E parece estabelecido o caráter coerente do recurso a certa ideologia da Ciência, aos modos tecnicistas de seu uso e de seu funcionamento utilitário. Encontra sua origem em sua relação com suas condições históricas, econômicas e ideológicas de surgimento. Ninguém condena o fato de as Ciências Humanas, como projeto, terem nascido das necessidades do sistema capitalista. Mas acreditamos ser justificável que critiquemos seus resultados e avaliemos suas conseqüências, quando se deixam guiar cegamente por um ideal utilitarista e passam a fornecer a esse sistema, não somente justificações epistemológicas (empirismo) ou teóricas (evolucionismo, organicismo e naturalismo), mas também justificações filosófico-morais (noção de "natureza humana" eterna e idealizada). Se, como diz Nietzsche, a filosofia é uma enquete sobre a origem dos *valores*, acreditamos ser ela indispensável a toda crítica das Ciências Humanas. Se elas se recusam a esse tipo de avaliação crítica, não é de se estranhar que se convertam numa *racionalização* (no sentido freudiano) de práticas de opressão, de exploração e de normalização. Ora, como reconhece Bachelard, "no reino do pensamento, a imprudência constitui um método". Hoje, que a Razão se desan-

corou, que o conhecimento deixou de lado o real imediato, seria anacronismo cultivar o gosto pelo porto seguro ou pela certeza do sistema [5].

Bachelard nos mostrou que o imaginário possui leis tão fundamentais quanto as que tenta atingir o conhecimento objetivo ou científico. Descobriu e proclamou que, mais que a vontade, mais que o elã vital, "a imaginação constitui a força mesma da produção psíquica". Demonstrou que, "psiquicamente, somos criados por nossos devaneios". Seguindo o caminho inverso ao de Leonardo da Vinci, que passou do domínio da arte e do imaginário ao do conhecimento científico. Bachelard passou do campo científico ao da psicanálise freudiana e da psicologia das profundezas junguianas. Seu racionalismo começa por aplicar esses métodos psicanalíticos ao estudo do espírito científico. Paralelamente a essa pesquisa dos fundamentos irracionais do pensamento racional, desenvolveu uma psicanálise da imaginação ligada aos primeiros elementos (fogo, água, ar, terra). Buscou descobrir "a ação de valores inconscientes na base mesma do conhecimento empírico e científico". Revalorizou o espírito poético expansivo em relação ao espírito científico taciturno. Mas chamou nossa atenção para um fato: "Quando nos voltamos para nós mesmos, afastamo-nos da verdade. Quando fazemos experiências íntimas, contradizemos fatalmente a experiência objetiva". Por isso, acreditamos ser interessante relembrar algumas fórmulas de Bachelard, que constituem verdadeiros poemas capazes de enriquecer-nos de um conhecimento não fragmentário e irradiante, dizendo respeito, não somente à nossa inteligência ou à nossa Razão, mas ao conjunto de nosso ser:

— No fundo da matéria nasce uma vegetação obscura; na noite da matéria florescem flores negras.
— As imagens poéticas também possuem uma matéria.
— A unidade de uma paisagem se oferece como a realização de um sonho freqüentemente sonhado.
— A verdadeira poesia é uma função de despertar.
— Adão descobriu a mulher saindo de um sonho; é por isso que a mulher é tão bela.
— A vida real será melhor, se lhe dermos suas justas férias de irrealidade.
— Amar uma imagem, é sempre ilustrar um amor.
— Demasiadamente tarde, conheci a boa consciência, no trabalho alternado das imagens e dos conceitos, duas boas consciências, que seriam a do pleno dia e a que aceita o lado noturno da alma.
— A imaginação inventa um espírito novo.
— Criar é desatar angústias.

— Meus amigos, os poetas, eles fazem a felicidade de minha vida.
— Eu estudo. Pensar, não ouso. Só os filósofos pensam antes de estudar.
— Não vivo no infinito porque, no infinito, não me sinto em casa.
— O homem é um despertador de mundo.
— O mundo é minha provocação.
— Devemos colocar nossas lembranças num meio de esperança ou de inquietação.
— O homem, quando só, está em má companhia.
— Só um filósofo iconoclasta pode compreender que, por detrás das imagens que se mostram, há as imagens que se ocultam, que penetram na raiz mesma da força imaginante.
— Precisamos devolver à razão humana sua função de turbulência e de agressividade [6].

Tornou-se famosa a crítica que, no século passado, Marx fez à filosofia: "Até hoje, os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo; doravante, trata-se de *transformá-lo*" (11ª. Tese sobre Feuerbach). Com tal afirmação, estava fazendo um duplo apelo: a) à transformação política do mundo e do modo de produção econômica da sociedade; b) à transformação técnica do mundo, mediante a ampliação e o desenvolvimento, para o bem da humanidade, do maquinismo e do poder industrial. Mas levando em conta o seguinte alerta de Saint Simon: "A sociedade não tem por objetivo dominar os homens, mas a natureza". Até que ponto podemos fazer nosso, hoje em dia, esse apelo à *ação*? Se a técnica, de modo geral, e as "tecnologias humanas", em especial, com seu extraordinário autodesenvolvimento planificador, já constituem uma ameaça para o homem, em que condições podemos "revolucionar" o modo de produção econômica da sociedade? Temos condições de dominar e controlar a técnica? E podemos dominar a dominação da natureza? O que a filosofia pode fazer diante da técnica? Apenas *pensar* esse fenômeno histórico? Claro que não. O fato é que a *transformação* do mundo vem se processando em ritmo muito acelerado. E tudo nos leva a crer que está a exigir uma nova *interpretação*, para que o mundo continue a levar adiante sua transformação técnica. Ao invés de acrescentarmos uma *ação* à ação, talvez tenha chegado o momento de reconhecermos que, já se encontrando o mundo em alto grau de transformação, faz-se necessário que a filosofia volte a *interpretá-lo*. Porque a atividade filosófica consiste no "trabalho crítico do pensamento sobre ele mesmo" (Foucault). Não consiste em legitimar ou justificar o que já sabemos, mas em procurar "saber como e até onde seria possível pensar de outra forma" (*L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 15).

Nos dias de hoje, convivem dois tipos de filosofia: uma acadêmica e oficial, instituída e institucionalizada, bastante conformista e pouco contestada (dada a sua total "inutilidade"); outra viva, histórica e crítica, instituinte e fundante, marginal nas Academias, mas bastante atuante extra-institucionalmente. Este segundo tipo, também desqualificado por sua "inutilidade", é considerado uma forma de saber supérfluo ou redundante, pois já teria sido suplantado pelo saber objetivo dos cientistas humanos e sociais. Na verdade, sua forma de saber constitui um risco, um perigo, posto ser negadora, questionadora e se apresentar como um antidiscurso do discurso tecnocientífico e tecnocientocrático de muitos cientistas humano-sociais. É perigosa toda filosofia que pretende fazer de sua missão uma tarefa árdua de descobrir e entender o *sentido* profundo das *ações humanas*; que se esforça, não somente para desvelar o sentido da palavra humana, mas para restituir ao homem sua palavra na história. Hoje, que ela abandonou muitas de suas funções clássicas, entre as quais: a de pretender impor soluções para os problemas científicos, a de procurar descobrir em si mesma as verdades primeiras, a de estar de posse da certeza absoluta quanto à identidade do espírito, a de fazer apelo a princípios intangíveis, a verdades primeiras totais e acabadas, etc., ela se insurge como saber sempre *instituinte* e *fundante*, mas sem negar sua massa colossal de saber instituído, contra todo projeto de dominação e de intimidação social e política. E uma de suas tarefas consiste justamente em fazer uma *leitura crítica* das sociedades em que vivemos. Essa leitura se dá em três níveis:

1. No nível da *prática da vida* cotidiana ou da espontaneidade vital, o filósofo deve ser o homem de seu tempo, deve estar presente, ser participante, atuante e engajado. Não deve apenas seguir as tradições. Pelo contrário, deve pensar, refletir e repensar tudo o que lhe é dado. Aliás, para ele nada é dado. Tudo precisa ser encontrado como um resultado, como o produto de sua ação transformadora. O objetivo é o de encontrar as melhores razões para viver. Mas fornecendo à Razão razões para mudar, para crescer e se auto-afirmar, colocando em questão os meios que a sociedade lhe propõe ou impõe para a realização de sua vida humana e social;

2. No nível da *reflexão* propriamente dita, quer dizer, do trabalho do pensamento para transformar o saber da experiência vivida num saber produzido e compreendido; portanto, nesse nível da vida racionada, preocupada com as questões de sentido e de fundamento, o *pensamento* não se limita à esfera do "conhecimento", pois não consiste na apropriação intelectual de um campo empírico ou ideal

de dados, vale dizer, não se caracteriza pelas dimensões de "dominação" e de "utilização" de um domínio ordenado e racionalizado de fatos ou de idéias; o pensamento é um trabalho que consiste em produzir um saber pela mediação da reflexão do sujeito sobre sua experiência vivida a fim de transformá-la, de algo não-sabido num saber compreendido;

3. No nível das *práticas científicas*, o filósofo não pode limitar-se a refletir sobre as ciências ou para elas, mas *com* elas. Sem as ciências, ele não tem verdadeiro acesso ao real. A mediação das ciências, notadamente as humano-sociais, é de fundamental importância. O filósofo não tem mais o direito de elaborar um discurso que, partindo do discurso social e do discurso político, por exemplo, transforme-se num discurso impessoal sobre a sociedade e sobre a política, ou para ambos. Esta passagem do discurso *de* para o discurso *sobre* é típica da ideologia. O que se espera do filósofo é que ele elabore um discurso crítico *da* realidade. Não sozinho, mas em companhia dos cientistas, notadamente humanos, ajudando-os a descobrirem *como e até onde* seria possível se *pensar de outra forma.*

NOTAS

1. A expressão "engenharia social"designa uma das formas do pragmatismo gestionário. Esta posição é criticada por P. Bourdieu: "Boa parte dos que se consideram sociólogos ou economistas são engenheiros sociais, tendo por função fornecer receitas aos dirigentes das empresas e da administração. Eles fornecem uma racionalização do conhecimento prático ou semi-sábio que os membros da classe dominante têm do mundo social" (*Questions de sociologie,* Ed. Minuit, 1984, p. 27). M. Godelier também denuncia essa posição:"As pesquisas nas ciências sociais *jamais* poderão se transformar numa espécie de engenharia social capaz de produzir e manter ilusões que custarão caro na prática" (*Les sciences de l'homme et de la société,* La Documentation Française, 1982, p. 30).

2. "É sabida minha repugnância pela denominação Ciências Humanas, que me parece constituir o apelo mesmo da servidão(...) Os programas que se elaboram como devendo ser os das Ciências Humanas não têm, para mim, outra função senão a de ser um ramo, sem dúvida vantajoso, embora acessório, do serviço dos bens; em outras palavras, do serviço de poderes"(Lacan, *Ecrits,* Seuil, 1966, p.32 e 373).

3. Na década de 60, como vimos, as Ciências Humanas tentam se apropriar dos problemas da filosofia. A sociologia, por exemplo, tal como P. Bourdieu a pratica, "consiste em transformar problemas metafísicos em problemas suscetíveis de serem tratados cientificamente, portanto, politicamente". A sociologia, prossegue Bourdieu, "constrói-se contra a ambição total que é a filosofia, melhor ainda, das profecias, discursos que , como indica Weber, pretendem fornecer respostas totais a questões totais (...) A sociologia se constituiu com a ambição de roubar da filosofia alguns de seus problemas, mas abandonando o projeto profético que sempre foi o seu. Ela rompeu com a filosofia social e todas as questões últimas nas quais ela se comprazia, como as questões do sentido da história, do progresso e da decadência, do papel dos grandes homens na história, etc"(Ibid., p. 50).

4. Importa observar que o monopólio do saber objetivo, por parte do Poder, pode conduzir a uma espécie de "racismo de inteligência". Por essa expressão, P. Bourdieu designa aquilo pelo qual as classes dirigentes visam produzir uma "teodicéia de seu próprio privilégio", vale dizer, "uma justificação da ordem social que eles dominam". As classes dirigentes se sentem justificadas de existirem como dominantes, se consideram "de uma essência superior".Todo racismo é essencialismo, mas "o racismo da inteligência é a forma de sociodicéia típica de uma classe dominante cujo poder reside, em

parte, na posse de títulos capazes de garantir a inteligência". Por outro lado, o discurso científico é sempre invocado para justificar o racismo da inteligência, pois ele é a forma dominante do discurso legítimo. É por isso que, "um poder que se crê fundado na Ciência, um poder de tipo tecnocrático, exige naturalmente da Ciência que ela funde o Poder"(Ibid., p.265).

5. Em seu tratado teológico-político, Espinoza mostra que a certeza dos profetas repousa em três razões: "1. uma imaginação distinta e viva; 2. um sinal; 3. enfim, e principalmente, numa alma voltada para a justiça e o bem". Ele denuncia o falso profeta: aquele que busca tomar o poder para si mesmo, que abusa da confiança, que se substitui à palavra de Deus, que não aplica a sua justiça, mas impõe sua dominação própria. Distinguindo radicalmente teologia e filosofia, declara que há uma salvação pela obediência ou pela fé (a dos ignorantes) e uma salvação pela Razão ou pela liberdade (a dos sábios). A teologia corresponde, politicamente, à monarquia. Em contrapartida, a filosofia, por estabelecer a liberdade, encontra-se ligada à democracia. Contudo, o uso abusivo do Poder, por aqueles que são sábios, é sinal de ignorância e de servidão, não de sabedoria e de liberdade. É neste ponto que, à Ética de Espinoza, vem responder a reflexão sobre a ética da psicanálise feita por Lacan, no momento em que se deu a transformação das Faculdades de Letras em Faculdades de Letras e Ciências Humanas (Seminário VII, 1959 - 1960, publicado em 1986).

6. É bom lembrarmos que o pensamento de Bachelard rompe com o racionalismo clássico, esta posição filosófica consistindo em afirmar que toda realidade é inteligível, que todo conhecimento encontra sua fonte necessária na ação da Razão, e defende um racionalismo que pertence à ordem do recomeço: "é a consciência de uma ciência retificada, de uma ciência que traz a marca da ação humana, da ação refletida, engenhosa, normalizante"(Le rationalisme appliqué, P.U.F., 1949, p.123). Seu racionalismo só se define a partir da tomada em consideração da experiência efetiva da Razão. O que constitui o lugar do conhecimento epistemológico é a Ciência viva, fazendo-se, e não um exterior da atividade científica. Cada região do saber, cada domínio da experiência, é produtor de uma racionalidade que lhe é própria. É a reforma mesma do espírito científico que Bachelard chama de surracionalismo. Trata-se de tornar a Razão livre, de desembaraçá-la da rigidez de sua tradição, de torná-la aventureira e imprudente, de precipitá-la nas zonas perigosas abertas pela questão "por que não?" que definem as ciências contemporâneas. Quando experimentamos, diz Bachelard, não é para confirmar o que nós sabemos, mas para produzir um conhecimento novo, inédito e ousado. Toda descoberta real determina um método novo e arruína um método prévio: "no reino do pensamento, a imprudência é um método". Trata-se de um pensamento eminentemente anticonformista e antidogmático, disposto a acolher todo pensamento novo, todo processo novo, todo momento novo capazes de convocar a teoria a se reavaliar, a se autocriticar, a fim de integrar a novidade em seu corpo de conhecimento.