

A filosofia e as ciências do homem

Há um século, Wilhelm Dilthey, na *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, dava início à tarefa de elaborar a *Crítica da Razão Histórica*. Se a Crítica kantiana da Razão Pura realizava, aos olhos de Dilthey, a missão de fundamentar gnoseologicamente as matemáticas e as chamadas ciências da natureza (consideradas segundo o ideal newtoniano), esta nova Crítica seria destinada a fundamentar as ciências do espírito, as «moral sciences» a que se referira Stuart Mill, as «sciences morales» na terminologia francesa. É esse um passo decisivo para conceder dignidade científica e independência gnoseológica a essas ciências do espírito, habitualmente designadas, hoje em dia, por ciências humanas ou ciências do homem. E com Dilthey se fixa, com a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito, a correspondente diferença metodológica: as ciências da natureza operam por *explicação* ou, mais rigorosamente, por *construção*, ao passo que nas ciências do espírito (a história, a psicologia, o direito, etc.) o método seria o da *compreensão*. Compreender (*Verstehen*) consistirá, para Dilthey, no processo pelo qual «conhecemos qualquer coisa do psíquico com a ajuda de sinais sensíveis que lhe são manifestação»¹; qualquer coisa de interior, portanto, é testemunhada por sinais «percebidos do exterior pelos nossos sentidos». Preocupação comum das ciências humanas seria a elaboração desses testemunhos. «A arte de compreender as manifestações vitais fixadas de uma maneira perdurável»², de compreender os documentos humanos, vai designá-la Dilthey por uma palavra possuidora de uma longa tradição — *hermenêutica* — a arte de interpretar os documentos humanos e mesmo

¹ Wilhelm DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik in Gesammelte Schriften*, V. Band, Göttingen 1964, p. 318.

² *Ibidem*, p. 319.

sagrados. Deste modo, acrescenta o nosso filósofo, «à análise da experiência interna acrescenta-se a análise da compreensão e ambas juntas fornecem a prova de que as ciências do espírito são capazes, dentro de certos limites, de uma validade universal, na medida em que são determinadas pela maneira como os factos psíquicos nos são primitivamente dados»³.

A distinção nítida entre os métodos dos dois tipos de saber, o saber explicativo, baseado no mecanismo causal, e o saber compreensivo, a que preside uma conexão de tipo teleológico, é o que determina os seus modos diferentes de fundamentação.

Dilthey aparece no termo de um longo desenvolvimento que remonta à época em que surge a nova ciência da natureza. Triunfante o carácter mecanicista desta na física, estende-se à compreensão do biológico em geral, expulsando as noções tradicionais usadas nesse domínio e permitindo a constituição de uma ciência rigorosa do homem; mas, para o conseguir, houve que reduzir este último à pura dimensão material. E este método, tão eficaz no estudo da esfera material, que permite um progressivo domínio sobre a natureza e a coloca ao serviço do homem, é extrapolado para outras áreas: para a área do psíquico, do social e do moral.

O problema que se apresentou aos espíritos da época foi o de encontrar o fundamento desta nova ciência da natureza, constituída à margem e mesmo em oposição à filosofia tradicional, intrinsecamente mecanicista, e que longe de constituir um saber contemplativo, tornava, em princípio, o homem «dominador do Universo». Este exercício epistemológico de fundamentação impôs-se à filosofia. Descartes, mantendo-se ainda fiel à tradição aristotélica, considera a metafísica a ciência dos princípios da ciência, «exercendo uma prioridade sobre todos os outros saberes, transformando-os em ramos de um tronco comum e salvaguardando, deste modo, a sua unidade»⁴. Assim — afirma Descartes — «toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, e os ramos que saem desse tronco todas as outras ciências»⁵. Temos deste modo a realização de uma síntese «entre uma física de exigência materialista e determinista, pelo menos em princípio, e uma metafísica que

³ *Ibidem*, p. 319.

⁴ G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leurs développements*, Paris, 1960, p. 80.

⁵ Carta a Picot servindo de prefácio à edição francesa de «Les principes de la Philosophie» in DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, tomo III (1643-1650), edição de F. Alquié, Paris 1973, pp. 779-80.

salvuarda os direitos de uma ontologia espiritualista»⁶, entre uma ontologia da substância pensante e «um mecanismo estrito, necessário para a substância extensa que compõe a natureza material. Os direitos primordiais da metafísica encontram-se salvuardados, mas a física vê-se dotada de uma certa autonomia funcional»⁷. O corpo humano, explicado como maquinismo, logo extenso, nada tem que ver com a *res cogitans*.

A história como disciplina científica não se constitui ao tempo da nova ciência da natureza. Mantém-se mais como género literário de como saber organizado. É um domínio onde a imaginação, a fantasia, a memória, a autoridade são factores importantes e esses factores são segregados pela atitude intelectualista dos pensadores do século XVII, por considerarem que perturbam a pureza da faculdade do entendimento. A verdade é unicamente atributo da ciência exacta. «O ser humano concreto — escreve Gusdorf — com seus pensamentos inexactos, com suas contradições, releva de um conhecimento aproximado e ambíguo, de uma técnica e de uma moral, mais do que de uma reflexão intelectual»⁸. As disciplinas históricas são consideradas meras narrações de factos que, uma vez fixados, apenas se alteram por acrescentamento. Descartes assume bem esta atitude quando no *Discurso do Método* manifesta desdém pela cultura antiga e em *La Recherche de la Vérité*, obra editada postumamente, afirma que as línguas, a história, a geografia, dependem essencialmente da experiência, não se adquirem mediante qualquer discurso, sendo, por isso, desvalorizadas⁹. Optou Descartes por uma concepção epistemológica em que o temporal não assume relevo (o que se encontra patente na concepção do tempo como sucessão de instantes independentes uns dos outros, na doutrina da criação continuada na da criação das verdades eternas). O ideal da inteligibilidade é a intuição, presença imediata e directa ao espírito. A história, que pressupõe um tempo em que o presente se articula intimamente com o passado e prepara o futuro, numa constante fluidez, aparece, deste modo, marcada ontologicamente como deficiente.

Parece encontrar-se ausente o sentido histórico dos grandes espíritos do século XVII. É necessário esperar por Leibniz para surgir

⁶ G. GUSDORF, *o. c.*, p. 95.

⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁸ *Ibidem*, p. 190.

⁹ DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, tomo II (1638-1642), edição de F. Alquié. Paris 1967, pp. 1111-12.

uma concepção em que a verdade metafísica apresente condições de possibilidade à ciência positiva. É na ordem metafísica que se une o necessário e o contingente, o eterno e o temporal. Para o homem, parece aleatória, contingente, a marcha dos sucessos humanos; contudo, para Deus, criador onisciente de toda a realidade, a ordem histórica é tão inteligível como a ordem matemática e assim desaparece a contingência histórica. A substância individual — escreve Leibniz no *Discurso de Metafísica* — possui, por essência, uma noção tão completa, que Deus, por exemplo, em relação à noção individual ou *haecceitas* de Alexandre Magno, vê, simultaneamente, a razão de todos os seus atributos, de todos os predicados que se lhe podem atribuir. Saber este, naturalmente, haurido *a priori*. Para Deus não há, portanto, história; só para o homem existe distinção entre *vérités de raison* e *vérités de fait*. Mas existe para Leibniz uma lógica oculta nas *vérités de fait* que «pode revelar-se pela consideração conjunta da análise infinitesimal e do cálculo das probabilidades»¹⁰ e que as aproxima e no limite as reduz a *vérités de raison*. Se, por um lado, este sistema filosófico parece tornar possível a história, vai reduzi-la, metodologicamente, às ciências da natureza, graças a um determinismo que se poderá adivinhar através das novas formas da análise matemática.

★

★ ★

Ao longo da Idade-Moderna vão nascendo as ciências individualizadas. Umas, de carácter material, servidas pelo método matemático-experimental, único que lhes é adequado. Outras, que mais tarde Dilthey englobaria na rubrica *Geisteswissenschaften* (história, psicologia, direito, antropologia e tantas mais), constituem-se lentamente, com hesitações metodológicas, transferindo para o seu próprio campo os processos metódicos de investigação das ciências da natureza. Vico, Voltaire, Montesquieu, a Escola Histórica suscitam problemas de fundamentação. Vão ser as disciplinas históricas, o pensamento histórico, as *sciences morales*, um caso particular da *razão física* ou haverá necessidade de lhes conceder um fundamento próprio? Constituirão uma razão histórica?

¹⁰ G. GUSDORF, *o. c.*, p. 200.

O positivismo francês e inglês seguem a primeira via (Comte, Stuart Mill, Spencer); aliados ao cientismo, decalcam as ciências históricas e culturais pelo método naturalista, tornando-as saberes estritamente positivos. Ainda no seu livro «A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental», escrito entre 1930 e 1938, lamentava Husserl o império desse cientismo difuso, que explicava «a exclusividade com que o homem moderno se deixou determinar, na segunda metade do século XIX, pelas ciências positivas e pela 'prosperity' delas derivada, o que significa uma abandono indiferente das questões que são decisivas para uma autêntica humanidade»¹¹. E perguntava: «Que tem a ciência a dizer ao homem como sujeito de liberdade? A nova ciência dos corpos evidentemente que nada; abstrai de tudo o que é subjectivo» E continuava no mesmo texto: «A verdade objectiva, científica, é exclusivamente verificação daquilo que o mundo de facto é, tanto física como culturalmente. Mas poderão o mundo e a existência humana possuir em si mesmos um sentido, se as ciências só permitem saber como verdadeiro o que é, desta maneira, objectivamente verificável?»¹².

Dilthey irá inaugurar o segundo caminho, que passa pela razão histórica. Com este pensador, como vimos atrás, as ciências do homem, não apenas a história *stricto sensu*, mas o direito, a teologia, as concepções do mundo, a sociologia, a estética, recebem uma fundamentação.

Este esquema diltheyano da dualidade ciências da natureza-ciências do espírito foi recolhida por Windelband, sob a influência do kantismo, da descoberta hegeliana do espírito como algo que se realiza no tempo histórico e da reflexão de Lotze sobre os valores. Divide Windelband as ciências, segundo a estrutura interna, em *nomotéticas* (ciências naturais, orientadas para a investigação de leis por generalização de factos particulares) e *ideográficas* ou *culturais*, estas últimas individualizantes, que buscam a forma do particular. Rickert retoma e aprofunda estas posições, considerando que existe uma oposição formal entre ciência de generalização (as da natureza) e ciências individualizantes (as da cultura). Enquanto as primeiras se ocupam dos seus objectos, abstraindo leis gerais de casos particulares, as últimas aplicam-se ao particular. Esta busca de objectividade, neste último caso, traduz-se numa reflexão transcendental sobre as estruturas formais da

¹¹ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. por W. Biemel, Husserliana VI, Den Haag, 1954, p. 3.

¹² *Ibidem*, p. 3.

interpretação histórica, concluindo-se pela impossibilidade, neste domínio, de uma universalidade lógica, pois se aplica a um conteúdo que é «a presença histórica da realidade humana concreta». As estruturas formais, à maneira kantiana princípios de inteligibilidade, obrigam o investigador a certas opções fundamentais, que reflectem a sua personalidade¹³. Posição esta a de Rickert, que fez época e influenciou, metodologicamente, Max Weber. Os seus «tipos ideais» (do capitalismo, do socialismo, do liberalismo, etc.) correspondem a uma objectividade relativa, apanágio das ciências humanas.

Apesar do esforço de construção destas ciências e da reflexão sobre as suas condições de possibilidade, León Brunschwig ainda interpretaria os momentos da filosofia ocidental exclusivamente pelos momentos das matemáticas e da física, nada concedendo às ciências do homem. «De um ponto de vista nitidamente espiritualista — escreve Brunschwig — o espírito humano, desde o seu aparecimento, desde que toma consciência, no saber científico, da sua potência criadora, reconhece-se liberto da ordem da matéria e da vida»¹⁴. De um modo geral, o metafísico tomou uma atitude de agnosticismo em face das ciências humanas, continuando a assumir a prioridade ontológica do *cogito* cartesiano.

E, não obstante, as ciências humanas progredem de um modo tão seguro, multiplicam-se num ritmo tão veloz, que parecem ameaçar os «domínios» em que a filosofia era, até então, rainha incontestada. Com alegria de muitos e preocupação de alguns, a filosofia parecia esvaziar-se em favor da constelação das ciências do homem.

★

★ ★

Dilthey, no sulco de Kant e pretendendo completá-lo, apresenta-nos, como vimos, a divisão do saber em ciências da natureza, de cunho explicativo e construtivo e as ciências do homem, ciências do espírito, em que domina a compreensão, numa dicotomia clara, e admitindo ao lado da *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Histórica*, reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade das ciências humanas. Domínios diferentes, metodologias diferentes, fundamentações diferentes. Temos assim uma dualidade na crítica da Razão. Como superar essa dualidade, essa dicotomia, uma vez que

¹³ G. GUSDORF, *o. c.*, p. 162.

¹⁴ L. BRUNSCHWIG, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1928. Apud G. GUSDORF, *o. c.*, p. 435.

o esforço da Razão tende para a unidade, a Razão é instância unificadora?

As tentativas diltheyanas nesse sentido são pouco claras e muito fragmentárias. Encontrar-se-á essa unidade na metafísica? Mas a metafísica foi reduzida por Dilthey a *Weltanschauung* pluralista e limita-se a ser uma tentativa de exprimir, a nível conceptual, o mistério ou o enigma da vida, vida em que já nos encontramos e de que fazemos parte. Além do pluralismo inerente às *Weltanschauungen*, encontram-se estas ainda condicionadas pelas transformações ocorridas no desenvolvimento dos horizontes culturais.

A situação agrava-se ainda. Se Dilthey, em plena vigência positivista, para salvar a autonomia das ciências do homem pretendeu dar-lhe uma fundamentação autónoma e se, devido à sua multiplicidade e complexidade, elas se constituem segundo processos metódicos variáveis, embora radicando na *compreensão*, é no nosso tempo que surge uma viragem no domínio científico-humano: a constituição da actual ciência linguística, em especial a *fonologia*, e que utiliza como método a análise *estrutural*, de origem matemática. Resumidamente, dir-se-á da estrutura que, «dado um conjunto, pode introduzir-se sobre esse conjunto (mais precisamente, entre os elementos desse conjunto) um certo número de relações definidas pelas suas propriedades formais (mediante axiomas apropriados). Diz-se então que se muniu esse conjunto de uma estrutura de dada espécie»¹⁵. A estrutura não é o conjunto, nem os elementos que dele fazem parte, nem as constelações que podem formar esses elementos, mas as relações definidas sobre esse conjunto; os elementos, apenas se sabe que servem de suporte a uma determinada espécie de estrutura¹⁶. Esta última é uma realidade puramente relacional, distinta do dispositivo material, que lhe serve de suporte¹⁷. «Representa-se por meio da linguagem das relações se for de natureza estática ou de um algoritmo se for de natureza dinâmica»¹⁸. Seja como for, é de natureza lógica e possui um carácter concreto desde que tenha um suporte formado por determinados materiais reunidos de certa maneira; «pode, deste modo, o suporte ser uma máquina, uma célula viva ou um indivíduo humano»¹⁹.

¹⁵ Jean LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, Gembloux 1973, p. 162.

¹⁶ *Ibidem*, p. 162.

¹⁷ *Ibidem*, p. 164.

¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

¹⁹ *Ibidem*, p. 164.

A análise estrutural tornou-se o cerne da linguística, disciplina de cujo carácter humano não é lícito duvidar e estende-se a toda uma série de ciências como a antropologia, a sociologia, a psicologia, a ciência da literatura, a estética e mesmo à própria história. Com Roland Barthes poderemos afirmar que «o objecto de qualquer actividade estruturalista, seja de carácter reflexivo ou poético, consiste em reconstituir um 'objecto' de tal modo que, em sua reconstrução, apareçam as regras do seu funcionamento»²⁰. Sem entrar em pormenores, aqui desnecessários, um ponto há a considerar, de importância capital: a tendência a transferir-se, para as restantes ciências do homem, o modelo linguístico, modelo esse explicativo. Isto significa que a explicação já não é um modelo próprio das ciências da natureza, transposto indevidamente para as ciências do espírito. Como esclarece Paul Ricoeur, «hoje a explicação já não é um conceito extraído das ciências da natureza e transferido para outro domínio (...); saiu da própria esfera da linguagem, por transferência analógica das pequenas unidades da língua (fonemas e lexemas) para as grandes unidades posteriores à frase, tais como narração, folklore, mito, (...). Assim, a interpretação (modalidade da compreensão, acrescentamos nós) já não está confrontada com um modelo exterior às ciências humanas; estará em discussão com um modelo de inteligibilidade que pertence, de nascença se é possível dizê-lo, ao domínio das ciências humanas e a uma ciência de ponta nesse domínio: a linguística»²¹. Com isto a situação complica-se deveras: multiplicidade crescente das disciplinas humanas, métodos que não excluem a explicação, ao arrepio do que Dilthey teorizara e que escapam, aparentemente, a toda a fundamentação filosófica; o saber encontra-se fragmentado numa complicação crescente. A imagem do homem que revelam não é de molde a deixar o filósofo tranquilo.

★

★ ★

Qual o papel que a filosofia deve ser chamada a desempenhar nesta conjuntura, em que as ciências humanas parecem não respeitar a instância filosófica e vir a instalar-se nos domínios que até agora

²⁰ Roland BARTHES, *Essais critiques*, Paris 1964, p. 191, apud Jan M. BROEKMANN, *El estruturalismo*, trad. do alemão por C. Gancho, Barcelona 1974, p. 11.

²¹ P. RICOEUR, «Qu'est-ce qu'un *texte*? Expliquer et comprendre», in *Hermeneutik und Dialektik*, vol. II, Tübingen 1970, p. 193.

lhe tinham sido exclusivos? Seria a filosofia, realmente, uma grande nebulosa que se fragmentou, originando a pluralidade dos saberes particulares, seus herdeiros legítimos e entre os quais sobressairiam as ciências do homem? Hoje em dia a filosofia só poderia considerar-se uma sabedoria residual, aguardando que novas disciplinas científicas a venham gradualmente desagregando? A cibernética, a linguística, a psicanálise, mesmo a antropologia não são outras tantas frentes de ataque à subjectividade «que inegavelmente constitui o centro da filosofia, particularmente da filosofia reflexiva?»²². «A psicanálise introduz no âmbito científico um 'es denkt', a linguística um pensar em terceira pessoa, e a própria cibernética reforça também, em parte, esse pensamento em terceira pessoa, pois nela se realiza uma 'objectivação' das operações do pensamento, de certo modo materializadas graças à construção de máquinas cuja eficiência ultrapassa a do psiquismo humano»²³.

É de absoluta necessidade estabelecer as distinções que se devem ter em conta entre a filosofia e as ciências humanas, não só por amor da filosofia, mas para garantir a cientificidade das próprias ciências. Evidentemente que a filosofia não vai garantir esse carácter científico dentro de uma perspectiva científica, que é de outra ordem, mas reconhecendo-lhe esse valor, que a ultrapassa, vai de um novo ponto de vista — o filosófico — apontar-lhe os limites de validade, para que não percam a consciência desses limites, convencendo-se de que tomaram o lugar da filosofia ou, o que também é grave, e Ricoeur sublinha, «segregarem de si uma filosofia mais ou menos disfarçada, mais ou menos evidente, e que gozaria indevidamente do prestígio da ciência»²⁴.

A filosofia tem que ser forçosamente *crítica*, em sentido idêntico ao kantiano; simplesmente agora não apontará os limites a uma razão pura, mas ao saber científico; no caso presente, às ciências humanas. Dizer crítica significa ainda dizer *fundamentadora*. É certo que, como já observara Husserl, as concepções sistemáticas da filosofia, enquanto visões do mundo e do homem, estão em muitos dos seus aspectos destinados sempre «a passar ao museu silencioso da história». Mas enquanto fundamentadora do saber, a filosofia não cria o saber. Os saberes, na sua generalidade, são-nos dados pela experiência, pelas

²² J.-D. ROBERT, «Le sort de la philosophie à l'heure des sciences de l'homme», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51(1967), p. 573.

²³ *Ibidem*, p. 574.

²⁴ P. RICOEUR, «Structure et herméneutique», in *Esprit*, n.º 11, 1963, pp. 596-597.

crenças, pela investigação científica. O papel da filosofia é de os fundamentar racional e radicalmente. Não altera o saber em si mesmo; justifica-o, graças a uma fundamentação peculiar e, por isso, pode reduzir esses saberes aos seus legítimos limites. Naturalmente, que esta fundamentação «não vem suplantar nem duplicar artificialmente a auto-fundação própria de uma dada ciência e que, evidentemente, lhe pertence»²⁵ Esta reflexão sobre as condições de possibilidade não interessa ao cientista como tal (no nosso caso ao cultor de uma ciência humana). A fundamentação é de outra ordem, encontra-se em plano diferente do plano científico.

Não curemos de indagar os conteúdos de uma filosofia desta sorte. Naturalmente traduzirão o dinamismo do pensamento que elabora essas condições de possibilidade. Fixemo-nos de preferência na especificidade da fundação das disciplinas científicas (humanas). Qualquer que seja o tipo de ciência a considerar, as suas características e o seu desenvolvimento, o certo é que a atitude do filósofo na formulação e solução de problemas é formalmente diferente da que o cientista assume ao pôr questões e ao resolvê-las. As problemáticas e as soluções propostas situam-se em planos diferentes e, por isso, em meu entender, devem a filosofia e a ciência respeitar-se mutuamente. Mas nada impede o cientista de pôr interrogações, em seu próprio nome, dirigidas ao filósofo e mesmo de responder a elas, mas, nesse caso, está-se já movendo no plano da filosofia.

Podemos considerar uma primeira reflexão sobre a ciência em que é o especialista que analisa a natureza, os progressos, os problemas epistemológicos da disciplina que cultiva. Supera contradições, afina a sua utensilagem intelectual, abre novos caminhos, numa palavra, renova a sua ciência. Daqui pode avançar-se para um novo plano de fundamentação, abandonando o terreno das disciplinas científicas propriamente ditas e ascendendo ao plano de uma disciplina de ordem superior, uma *epistemologia geral*, ainda de ordem positiva, que contribui, naturalmente, para o aprofundamento e avanço das disciplinas científicas e ainda prepara o acesso a uma outra ordem de fundamentação — a *filosofia das ciências* propriamente dita. Casos há em que o cientista, graças a implicações de ordem metafísica evidenciadas nos resultados das suas pesquisas, acende a uma nova filosofia geral. Temos como exemplos Husserl e Jaspers, que chegaram

²⁵ J.-D. ROBERT, *l. c.*, p. 574, resumindo o pensamento de M. Duffrene expresso no inquérito de *Cahier de Philosophie*, n.º 1, Paris 1966, pp. 5-15.

à metafísica, partindo de uma reflexão sobre as especialidades que professavam: a matemática e a psiquiatria. Finalmente, teremos uma terceira ordem de fundamentação, a *fundamentação estritamente filosófica*. Se a filosofia da ciência possuía como núcleo uma reflexão crítica e metodológica sobre a ciência, agora transcende-se o nível anterior de fundamentação: «trata-se de uma pesquisa que se situa no seio de uma intenção de *reflectir sobre tudo*. Trata-se de saber o que é a ciência, a sua natureza *como ser*»²⁶. Como termina esta fundação? Pode ser conduzida «até ao último dos fundamentos, até uma *final e extrínseca* condição de possibilidade da ciência, quer seja sob a forma de um *Geist*, de um *noésis noéseos*, ou de um *Deus*»²⁷.

★

★ ★

Dizer que a filosofia funda as ciências significa, aplicando o caso às ciências humanas, que a filosofia aponta os limites a essas ciências, mas as conserva intactas como tais, não as altera e ainda menos as destrói. Alterá-las ou destruí-las, só ao nível do campo científico estrito, como fruto de modificações epistemológicas e metodológicas. Mas essa fundação exige também que as ciências do homem sejam consideradas vias de aproximação a uma realidade cuja transfinita riqueza as ultrapassa, vias entre si diferentes, embora complementares. Cada uma delas vê um aspecto, toma uma área como campo de investigação, apresenta um resultado sempre susceptível de acrescentamento, o que é sinal de intrínseca finitude. Estamos em presença de um resultado parcial ou, se preferimos, de uma verdade parcial. Seria puro engano, contudo, acreditar que a verdade total consistiria na justaposição de verdades parciais. O homem, de que a filosofia quer conhecer o mistério, não é um mosaico ou somatório de fragmentos do homem que as ciências humanas alcançam. Estas últimas consideram o homem como um objecto, susceptível de ser analisado de pontos de vista diversos. E esgotar-se-á a sua realidade na objectividade? Na resposta ao inquérito dos *Cahiers de Philosophie* de 1956 acerca da necessidade da filosofia, J.-P. Sartre é bem claro: «na

²⁶ J.-D. ROBERT, «Approches méthodologiques des problèmes posés par la distinction et les rapports de droit entre disciplines scientifiques et disciplines philosophiques», in *Sciences ecclésiastiques*, 19(1967), p. 181.

²⁷ *Ibidem*, p. 181.

medida em que a antropologia apresenta objectos (Sartre refere-se à antropologia científica), deve estudar alguma coisa do homem que não é o homem total e que, de certa maneira, é um reflexo puramente objectivo do homem (...), são as actividades humanas enquanto mediadas por um material rigorosamente objectivo que as remete para a objectividade»²⁸. E formula adiante a pergunta filosófica que se impõe no confronto com as ciências humanas: «como deve ser um objecto para que se possa captar como sujeito? E como deve ser um sujeito para que o aprendamos como quase-objecto (e, no limite, como objecto)»?

Não nos encontramos, porém, apenas em presença de uma multiplicidade crescente de ciências humanas; há também um pluralismo inevitável, dependente do nível de fundamentação que a reflexão filosófica alcança e que se vai traduzir numa variedade de antropologias filosóficas que também é necessário situar umas em relação às outras, segundo relações de hierarquia e de complementaridade. Há, por isso, que procurar um diálogo entre estas variadas formas de disciplinas humanas e as múltiplas antropologias filosóficas, o que permitirá organizar uma pluralidade de formas *convergentes* a despeito da sua diversificação. É nisto que deve consistir, em nosso entender, a *interdisciplinaridade* no domínio das ciências do homem.

A realidade humana não se esgota em nenhuma ciência; qualquer delas traduz apenas «uma aproximação» a essa realidade, aproximações essas diferentes umas das outras. Para tornar possível esse trato dialógico entre disciplinas científicas e disciplinas filosóficas respeitantes ao homem e seus problemas, há que utilizar, como mediador, um «referencial» que se situe fora da pluralidade das ciências humanas²⁹. Referencial transdisciplinar, que deverá possuir características bem precisas. Não poderá situar-se obviamente no plano das mundividências nem das ideologias, nem das religiões. Estas crescem juntamente com as ciências, dando-se por vezes, entre elas uma simbiose. Não tem sido afirmado que a filosofia (como mundividência) não passa do espírito de uma época elevado à dignidade do conceito? Depois, não se encontram as ciências vigentes ligadas a uma ganga de saberes já ultrapassados, degradados, por assim dizer, ao plano ideológico? Rodeadas de crenças, usos e costumes,

²⁸ Resposta ao inquérito dos *Cahiers de Philosophie*, n.º 2-3, Paris 1966, p. 3.

²⁹ J.-D. ROBERT, «La phénoménologie comme 'référentiel' commun des sciences de l'homme», in *Laval théologique et philosophique*, 32(1976), p. 277.

que fazem parte do nosso quotidiano?³⁰. O referencial necessário exige que se ultrapasse a pluralidade dos campos e dos conceitos operacionais e, por isso, «não pode ir buscar-se às ideologias do seu tempo e da sociedade em que essas áreas científicas crescem³¹. Evitando o ideológico como elemento filosófico abastardado e pondo também de lado o campo operatório das ciências do espírito, esse trato ideológico entre estas e as disciplinas filosóficas só poderá realizar-se no campo neutro, servindo de referencial comum, que é a *fenomenologia*. Certamente que não a fenomenologia enquanto sistema de filosofia transcendental, mas como método de análise, de descrição, liberto de compromisso com qualquer construção filosófica, seja a de Husserl, a de Merleau-Ponty ou de qualquer outro. Apenas tomada como método descritivo *eidético*, visando o *eidos*, a essência concreta inerente ao fenómeno, conjuntamente dado com ele e a descobrir por desvelamento no seio do fenómeno. Esta análise eidética irá estabelecer um acordo «doseado na própria natureza da pesquisa humana *como tal*, submetida ao progresso no diálogo e através do diálogo»³². Permite esta fenomenologia, hermenêutica e dialogal, evidenciar *dados humanos autênticos*, captar o diálogo construtor dos mundos especificamente humanos: religiosos, artísticos, científicos, ideológicos, etc.³³.

Não é aqui o tópico em que se possa explicar pormenorizadamente os processos de evidenciação utilizados pela fenomenologia. Bastará apontar que essa busca do *eidos* nos conduz a um plano que se poderia designar, com vocábulo de Husserl, o *mundo da vida* (*Lebenswelt*) em que todos vivemos, tanto o cientista que se preocupa e ocupa de um mundo de símbolos e de formas, como o metafísico que busca sínteses interpretativas do real. «A ciência, escreve Merleau-Ponty, manipula as coisas e renuncia a habitá-las». «O homem, nas ciências humanas, é um *manipulandum*»³⁴. Ora o terreno da fenomenologia, tomada neste sentido, permite evidenciar o cordão umbilical que liga todas as ciências, todas as actividades, a este mundo da vida, mundo pré-predicativo, pré-científico e que lhe confere o autêntico sentido humano.

³⁰ J.-D. ROBERT, «Les fonctions de la phénoménologie à l'égard des sciences de l'homme et des anthropologies philosophiques» in *Laval théologique et philosophique*, 32(1976), p. 282.

³¹ *Ibidem*, p. 283.

³² *Ibidem*, p. 286.

³³ *Ibidem*, p. 286.

³⁴ M. MERLEAU-PONTY, «L'ocil et l'esprit», in *Les temps modernes*, n.º 1061, p. 184.

É este terreno do mundo da vida que se apresenta como charneira que entre si articula a multiplicidade das disciplinas sobre o homem, as confronta com as antropologias filosóficas que também divergem entre si, pois foram constituídas a níveis diversos de fundamentação e por isso vão ser criticamente coordenadas e hierarquizadas. Todo o trabalho de análise fenomenológico-hermenêutica, que incidiu sobre as diversas disciplinas humanas, visa também essas antropologias. A interdisciplinaridade traduz-se já, a um nível inicial, na colaboração entre diferentes sectores das ciências humanas: psicologia e psiquiatria, etnologia e história comparada das religiões, exegese e sociologia; mas todas estas disciplinas remetem para uma experiência vivida. A análise fenomenológica, agora, para além das observações, explicações e estruturas que as diversas disciplinas desenvolvem, vai incidir no *acréscimo de sentido*, para falar com Ricoeur, que graças à ideação, à redução ao eidos, a experiência vivida faz surgir e que se traduz em «certas estruturas ou configurações universais, embora concretas, do humano no seu diálogo e na sua relação existencial com o seu mundo»³⁵ e «põe à luz a historicidade inscrita no coração do homem». A «natureza humana», se é lícito falar dessa maneira em fenomenologia, «é essencialmente e necessariamente 'situada'»; significa isto que, «embora apresentando certas estruturas transcendentais e universais, sempre assinaláveis, é de maneira sempre nova que a natureza humana as realiza concretamente»³⁶. A tarefa que se impõe será a de analisar o estatuto ontológico do existente humano, tal como se manifesta na existência efectiva e que se torna possível pelo exame dos factos em que essa existência se constitui, graças à colaboração interdisciplinar do cientista³⁷. Esta fenomenologia hermenêutica, por sua vez, seria parte ou momento de um estilo concreto de filosofar, presidido por uma ampla filosofia da linguagem. De facto, a linguagem é a encarnação do pensamento (Merleau-Ponty), é, sem dúvida nenhuma, dependente do que a palavra exprime; mas «a palavra é só palavra por aquilo que nela ascende à linguagem e, reciprocamente, também o que ascende à palavra não é um dado mudo, mas recebe na palavra a determinação de si mesmo»³⁸. Nesta filosofia da linguagem trata-se da desocultação

³⁵ J.-D. ROBERT, «Les fonctions de la phénoménologie à l'égard des sciences de l'homme et des anthropologies philosophiques», *l. c.*, p. 288.

³⁶ *Ibidem*, p. 287.

³⁷ A. DE WAELHENS, *Existence et signification*, Louvain 1959, p. 261.

³⁸ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, p. 450.

das significações da experiência; «nela saberíamos dar conta das disciplinas exegéticas e de argumentação, do sentido que toma corpo num inconsciente freudiano e do sentido que se materializa nas máquinas cibernéticas (...). Para preparar esta filosofia — e de novo citamos Ricoeur — filosofia ampla, compreensiva, articulada, será preciso compreender como o homem, a um tempo, é capaz do mito e da matemática, da poesia e da física, do saber e da fabricação de robots»³⁹. Por outras palavras, o homem do filósofo, aquele que o filósofo busca, é o que já está inscrito na psicologia, na sociologia, na história e demais ciências humanas, que é interpelado pelo sagrado na filigrana dos textos escriturários, mas repensado, reflexivamente, a partir da redução ao mundo da vida, e que também chega até nós pelos grandes textos filosóficos que há que confrontar hermeneuticamente com os resultados das ciências humanas. Trata-se de encontrar o homem, a imagem humana, «como horizonte e cifra de todos os saberes»⁴⁰.

Mihi quaestio factus sum. Esta frase do Doutor de Hipona, designando a um tempo o sujeito e o objecto do problema humano, impõe-se ao cabo de mil e quinhentos anos, com a mesma premência, embora numa perspectiva adaptada aos tempos em que as ciências individualizadas acerca do homem se multiplicam, se complicam, se diversificam, pretendendo ocupar o lugar que por direito de tradição compete à filosofia. A *quaestio* processar-se-á agora ao longo de uma interdisciplinaridade das ciências humanas, de que será instrumento uma filosofia hermenêutica, e culminará num saber desocultador de todas as significações do mundo da cultura, em exegese das obras onde a vida do espírito se encontra objectivada e num «sagrado de que o sujeito não pode dispor, sagrado que interpela o homem e nesse interpelar se anuncia como o que dispõe da sua existência, porque a põe absolutamente, como esforço e como desejo de ser»⁴¹.

ALEXANDRE FRADIQUE MORUJÃO

³⁹ P. RICOEUR, «La philosophie à l'âge des sciences humaines», in *Cahiers de philosophie*, n.º 1, 1966, p. 99.

⁴⁰ G. GUSDORF, *o. c.*, p. 77.

⁴¹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*, Paris 1966, p. 26.