



ARTIGOS - ARTICLES

Ciências Humanas: o que são, para que servem

Oswaldo Coggiola¹

Professor Titular de História Contemporânea da Universidade de São Paulo
coggiola@usp.br

Como citar este artigo: COGGIOLA, O. “Ciências Humanas: o que são, para que servem”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n°9, pp. 14-38. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumo: As ciências do homem surgem no interior do processo de evolução econômica do capitalismo. A ideia de homem que constitui seu objeto provém da elaboração abstrata do conceito de trabalho em suas dimensões sociais e históricas. A crescente divisão social do trabalho, aliada à valorização das técnicas, conduziu à especialização crescente do trabalho científico que também afetou as ciências humanas. Isso se manifestou como processo de fragmentação do conhecimento que o segmenta profundamente da realidade e de si mesmo. Daí a necessidade de relativizar a divisão das ciências em exatas e humanas e a atualidade de recuperar a dialética materialista como uma perspectiva de unificação dos conhecimentos. Surgida como teoria no bojo da revolução científica associada ao desenvolvimento do capitalismo, ela contudo se apresentou como uma nova síntese superadora que, no mesmo momento em que se desenvolvia a fragmentação das ciências, propunha a unidade da ciência em nova base.

Palavras-chave: ciências do homem; trabalho abstrato; dialética materialista; unidade do conhecimento.

Human Sciences: what they are, what they are for

Abstract: The sciences of man emerge within the process of the economic evolution of capitalism. The idea of Man that constitutes its object comes from the abstract elaboration of the concept of labor in its social and historical dimensions. The growing social division of labor, coupled with the valorization of technical knowledge, led to the increasing specialization of scientific work that also affected the humanities. This has been as a process of fragmentation of knowledge that segments it deeply both from reality and itself. Hence the

¹ Graduado em Economia Política e História na Université Paris VIII (1979). É doutor em História Comparada das Sociedades Contemporâneas pela École des Hautes Études em Sciences Sociales (1983). Atualmente professor titular da Universidade de São Paulo na área de História Contemporânea. Atua principalmente nos seguintes temas: marxismo, América Latina, movimento operário, capitalismo e socialismo.

need to relativize the division of sciences into exact and human sciences and the relevance to recover materialistic dialectics as a perspective for the unification of knowledge. Emerging as a theory during the scientific revolution associated with the development of capitalism it nevertheless presented itself as a new overcoming synthesis. As sciences were going through a process of fragmentation the new theoretical approach proposed the unity of science on a new basis.

Keywords: human sciences; abstract labor; materialistic dialectic; unity of knowledge.

Em tempos recentes, apontou-se a prioridade crescente, nas instituições de ensino superior e, sobretudo, nos órgãos financiadores da pesquisa, das ciências exatas e biológicas (estas, com a genética e as “biociências” em geral, as grandes vedetes do investimento científico dos últimos anos) em detrimento das chamadas, alternativa e ambigualmente, “ciências humanas” ou “humanidades”, (Pomar, 2002) termos estes que não escondem a inclinação para destituí-las de caráter científico. Tendeu-se, em reação a isso, a construir um discurso adjudicando às ciências humanas um quase monopólio do saber crítico, sendo as biológicas e exatas relegadas a simples (ou complexas) funções técnicas. Se esse discurso foi um fator mobilizador, não deixa de ser também o reverso simétrico do discurso “tecnicista” ou “tecnocrático”, que valoriza as ciências em função de uma “utilidade” imediatamente avaliada (em termos supostamente científicos ou simplesmente econômicos), apoiado numa evidente, mas inconfessa, “filosofia” de caráter pragmático.

Desde as suas origens, porém, a ciência fez de seu caráter de saber crítico uma das suas pedras basais: “No mundo grego do século VI a.C. produzir-se-ia a revolução intelectual que possibilitaria a ciência como a conhecemos hoje: um saber crítico, objetivo, abstrato, consciente da sua própria missão e do sentido de responsabilidade que lhe impõe a exigência de verificação” (Babini,1971, p.20). Se a área coberta pelas atualmente chamadas ciências humanas foi sempre objeto inseparável da concepção dos grandes pensadores filosóficos e científicos (em Aristóteles, por exemplo, já encontramos a indicação, mas não o desenvolvimento, de uma “antropologia”) a constituição de um *corpus* de disciplinas específicas sistematizadas sob a comum denominação de “ciências humanas” mal ultrapassa um século, e

atende à estruturação institucional específica das universidades ocidentais, desenvolvidas como modelo universal com a expansão europeia ou “ocidentalização do mundo”. A vocação “técnica” (ou “utilitária”) das disciplinas científicas, eufemisticamente chamadas de “duras”, não precedeu à Revolução Industrial, isto é, à apropriação pelo capital da esfera da produção (ou à vitória histórica do modo de produção capitalista): “A técnica, até o século XVIII, permaneceu alheia à ‘filosofia científica’. Depois de um período de desenvolvimento paralelo, uma fecunda interação iniciou-se entre as receitas práticas e as explicações da natureza. A partir do século XIX, as principais técnicas se transformaram quase todas em simples aplicações da ciência” (Kourganoff,1959,p..22).² A impulsão histórica para o nascimento das disciplinas que foram chamadas de ciências “humanas” ou “sociais” surgiu no mesmo período histórico, e obedecendo a causas semelhantes:

O que deu unidade às ideias sobre a estrutura e o desenvolvimento da sociedade nascidas em Europa no inacreditável século que vai da revolução inglesa à francesa, século que se denomina tradicionalmente como Ilustração? Fundamentalmente, foi um interesse comum: aplicar ao estudo do homem e da sociedade esses métodos ‘científicos’ de investigação que haviam demonstrado recentemente seu valor e importância no campo das ciências naturais. O pressuposto dos filósofos franceses e escoceses era que, assim como acontece no reino físico, na sociedade e na história todas as coisas estavam unidas por uma complexa trama de causas e efeitos, e que desvendá-la era a principal tarefa dos que se dedicavam ao estudo do homem e a sociedade, os científicos sociais (Meek,1971, p.1).

O projeto enciclopedista estava animado pelo mesmo espírito de sistematização que incorporava tanto os conhecimentos oriundos das ciências físico-naturais como aqueles que seriam postos sob a égide das “ciências sociais”:

O projeto de reunir todos os conhecimentos humanos estruturando-os em torno da nova fé ilustrada no homem e na natureza apareceu na França na primeira metade do século XVIII, expressa por homens e grupos em aparência diversos e longínquos. Chegavam a essa ideia pelo comum desejo de uma grande prova de força, que animava a todos. Sabiam que estavam vivendo um momento excepcional da história: finalmente chegara o século das luzes, era natural que nascesse o sonho de erigir um

² A própria biologia se inscreve nesse processo: “O ponto de partida da biologia situa-se na época do racionalismo europeu, em meados do século XVIII, momento em que se pode certificar historicamente o início do domínio do método experimental na ciência. (Os precursores) colocam uma questão de enorme importância para a nascente ciência biológica: a relação existente entre matéria e vida” (Rostand, 1985,III).

grande monumento em que ficassem registrados todos os frutos da atividade humana, que atingia seu cume, consciente de si mesma e liberada dos obstáculos que nos séculos passados tinham entravado seu livre desenvolvimento”(Venturi, 1980, p.14).³

O projeto de Marx, desenvolvido em meados do século XIX, não era alheio ao “espírito da época”, embora encarnasse este último de maneira mais crítica. Os primeiros “cientistas sociais” admitiam que o modo de produção (e reprodução) da vida social constituía a única resolução possível do enigma do *ethos* grego ou do “espírito das leis” de Montesquieu tal como fazia William Robertson, em 1790: “em toda investigação sobre a ação dos homens enquanto estão juntos em sociedade, o primeiro objeto de atenção deve ser o seu modo de subsistência. Segundo as variações deste, suas leis e políticas serão diversas”.(Robertson; Lacoste,1971) São mais recentes as investigações que apontaram no pensador árabe Ibn Khaldun, bem antes do iluminismo europeu, a primeira reflexão sistemática acerca da dinâmica, progressiva ou regressiva, da sociedade humana, que ficaria geograficamente confinada devido à limitação da expansão (e, posteriormente, derrota e colonização pelas potências europeias) da sociedade dita “islâmica”: “Embora consagrada à África do Norte, a obra de Ibn Khaldun apresenta uma significação universal. Ao estudar porque, nessa região, uma sucessão de peripécias históricas não conseguiu provocar, no longo prazo, uma verdadeira evolução histórica, Ibn Khaldun descreveu uma das formas do fenômeno do bloqueio estrutural que, com exceção da Europa ocidental, conheceu durante séculos o mundo inteiro” (Lacoste,1971, p.11).⁴

Em Marx e Engels a investigação acerca da origem, estrutura e dinâmica da sociedade humana, ficou permanentemente unida à preocupação científica geral, como seguramente em nenhum outro autor. Quando a obra de Marx escolheu como centro a “anatomia da sociedade burguesa” (a economia política) ela não se emancipou da sua base epistemológico-científica. A revolução teórica do marxismo consiste em ter posto no centro da “crítica da economia política” a teoria do valor-trabalho, como uma superação da

³ Para Umberto Cerroni, “a história da cultura revela-se dividida em dois grandes períodos, um caracterizado por uma submissão geral da ciência físico-natural à filosofia, este submetida por sua vez à teologia, o outro pela progressiva aquisição de autonomia das ciências, no quadro de uma tendência para a laicização de todo tipo de saber” (Cerroni, 1978, p. 11). Cf.Chadwick, 1993.

⁴ Sobre Ibn Khaldun, ver também: Malek: Chatelet, 1983, pp. 130-151.

dicotomia entre ciências naturais e sociais, operação que teve por base a junção, na produção capitalista, da ciência com a própria produção, ou a “transformação da ciência em força produtiva imediata”, quando o capital se fez dono da esfera de produção: “O conceito do trabalho aparece assim verdadeiramente no momento em que a mecânica prática e a mecânica racional puderam se juntar, ou seja, quando a formalização física pôde ser posta ao serviço da economia da máquina. Essa junção se operou entre os séculos XVIII e XIX, entre 1780 e 1830, aproximadamente. Ela é contemporânea da ‘revolução industrial’ e do nascimento da economia política ‘clássica’”. (Vatin, 1993, p.9)

Se a economia política moderna (com Adam Smith) nasceu da crítica da dimensão naturalista do pensamento fisiocrático (fundamentando a economia como uma “ciência social”, separada das ciências naturais), Marx superou a economia clássica reintroduzindo a dimensão natural na ciência econômica (tendo como ponto de partida a análise da contradição da mercadoria, simultaneamente “valor de uso” e “valor”) e resolvendo teoricamente o mesmo problema que a ciência natural da época tentava resolver ao se transformar em *tecnologia*:

“O objetivo fundamental é o mesmo: encontrar uma medida comum do valor do trabalho e do gasto de energia permitindo, relacionando um ao outro, obter uma *ratio* expressando a eficiência produtiva. Trata-se nos dois casos de tornar compatíveis uma teoria do equilíbrio com uma teoria do movimento e da transformação. Na teoria mecânica, a dinâmica se fundamenta na estática, isto é, na noção de equilíbrio, porém, evidentemente, o movimento não pode ser plenamente expresso dessa maneira; o estudo dos processos termodinâmicos (e a transformação da ‘força viva’ em ‘trabalho’ já é, de certa maneira, um processo desse tipo) vai complicar ainda mais esse problema. Em matéria econômica, a interrogação central da obra de Marx é também a insuficiência da teoria da troca tal como ela é apresentada pelos liberais clássicos. A troca, efetivamente, repousa ontologicamente sobre um princípio de equivalência; ora, se a atividade econômica não é senão uma série de trocas, como explicar o aparecimento de uma *mais-valia*?” (Vatin, p.107)

A crítica da sociedade capitalista tomou como ponto de apoio tanto a ciência natural quanto a social. As incursões de Marx e Engels na primeira, destarte, não podem ser consideradas como um exercício especulativo destinado a satisfazer uma curiosidade intelectual, mas passam a ser parte integral da crítica teórico-prática da sociedade existente. Sendo o exercício do

trabalho em qualquer regime econômico ao longo da história um dispêndio físico de energia, somente sob o regime capitalista encontraremos na força de trabalho humana a particularidade de ser fonte de valor. O valor é um fenômeno puramente social, o valor de um produto é, portanto, uma função social e não uma função natural adquirida por representar um valor de uso ou trabalho nos sentidos fisiológico ou técnico-material. O pensamento econômico evoluiu no sentido de buscar desvendar as formas sociais e históricas das relações de trabalho abstraindo todas as formas concretas de trabalho. O trabalho abstrato não possui um átomo sequer de materialidade, sua forma é puramente social e é especificamente uma construção social da economia mercantil-capitalista.

Vale observar que o trabalho abstrato não prescinde do trabalho fisiológico ou concreto, pois estes constituem o suposto do trabalho abstrato. Responsável por ser o criador de valor na sociedade capitalista, a realização do trabalho abstrato está na dependência da expansão e consumação do modo capitalista de produção. A necessidade de universalização colocou-se na base do processo histórico que engendrou o trabalho abstrato como aquele que cria valor. “Quando a troca está restrita aos limites nacionais, o trabalho abstrato não existe em sua forma mais desenvolvida. O caráter abstrato do trabalho atinge sua inteireza quando o comércio internacional vincula e unifica todos os países, e quando o produto do trabalho nacional perde suas propriedades concretas específicas por estar destinado ao mercado mundial e igualado aos produtos do trabalho das mais variadas indústrias nacionais”. (Rubin,1980, p.160) Ao mesmo tempo em que o trabalho abstrato se constituiu numa espécie de trabalho socialmente igualado, não se encontra no mercado mundial nenhuma outra mercadoria capaz de regular o conjunto das diversas economias a não ser o próprio trabalho. A generalização do trabalho abstrato nas suas dimensões sociais e históricas fez Isaak Rubin conceber um marco na elaboração da ideia de homem e de trabalho, *que é justamente a base do surgimento das ciências humanas*: “Não estaríamos exagerando se disséssemos que talvez o conceito de homem em geral e de trabalho humano em geral surgiram sobre a base da economia mercantil. Era precisamente isto que Marx queria mostrar quando indicou que o caráter humano geral do trabalho se expressa no trabalho abstrato”. (Rubin, p.154, grifo nosso) O trabalho foi o denominador comum

deste processo que permitiu a emergência da Revolução Industrial e, simultaneamente, da economia política clássica. Ambas foram amplamente preparadas por um processo que combinou vários elementos de síntese.

Do ponto de vista da história da ciência, a partir do século XVII se iniciou um movimento de renovação do pensamento. "Nos títulos de centenas e centenas de livros científicos publicados no decorrer do século XVII, o termo *novus* é recorrente. Não se tratava apenas de uma fórmula literária; através dele, exprimiam-se significativamente as exigências, inquietações e insatisfações de uma época sensível à insuficiência dos modos tradicionais de formação do homem". (Rossi, 1989, p.67) No século XVII, o pensamento cartesiano transformou-se na linha de reelaboração do pensamento filosófico. A obra de Descartes foi a base das fundamentações epistemológicas engendradas pela renovação dos conhecimentos acumulados. Nesse contexto a matemática ocupou um papel de destaque: "Para os filósofos do século XVII a língua de Deus era a matemática". (Vatin, p.13) Porém, o pensamento cartesiano ainda era incapaz de propor e elaborar a síntese entre a ciência e a tecnologia: "O progresso efetivo da ciência depende, para Descartes, da obra dos teóricos. A técnica, enquanto tal, não traz nenhuma contribuição para o progresso do saber científico". (Rossi, p.95) A separação entre ciência e tecnologia se desfez no interior do processo de evolução econômica do capitalismo. Na raiz deste processo está a elaboração do conceito de trabalho, que foi elaborado em referência explícita ao conceito de trabalho humano. Esta elaboração foi produto do trabalho intelectual de físicos-engenheiros na articulação do final do século XVIII e início do século XIX, mais precisamente entre 1780 e 1830. Isso foi possível devido ao processo histórico de elaboração das grandes sínteses responsáveis pelo desdobramento posterior do capitalismo. Para que isto possa ser inteiramente compreendido faz-se necessário relativizar a separação e/ou divisão das ciências, em ciências humanas e exatas.

O pensamento marxista elaborou-se neste contexto em que, de 1848, com a publicação do *Manifesto Comunista*, a 1867, com a publicação do primeiro volume de *O Capital*, Marx e Engels, intervindo diretamente no movimento revolucionário da época, criaram uma síntese explicativa do processo histórico

a partir do trabalho social. A junção teórica das sínteses elaboradas no curso do século XIX encontra uma explicação na elaboração do conceito de trabalho, tanto na sua dimensão físico-mecânica quanto na político-econômica. “Em sua construção como em seu objetivo, a teoria mecânica do trabalho e a teoria do valor de Marx são com efeito surpreendentemente similares. O objetivo fundamental é o mesmo: encontrar uma medida comum de valor do produto” (Vatin, p.107). Verificamos, no século XIX, a confecção de sínteses que somente puderam se combinar sobre a base do fenômeno social e histórico da Revolução Industrial. Longe de ser um fenômeno objetivado pelos diversos fatores que a historiografia habitualmente enumera, devemos buscar nas mudanças das relações sociais de produção e, portanto, nas relações de trabalho, a origem dos processos ocorridos na passagem do século XVIII ao XIX. Em *O Capital*, Marx não se limitou à análise das consequências da acumulação capitalista para o trabalhador, mas também para o meio natural:

“Com o predomínio sempre crescente da população urbana, acumulada em grandes centros, a produção capitalista concentra, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas, por outro, dificulta o intercâmbio entre o ser humano e a natureza, isto é, o regresso à terra dos elementos do solo gastos pelo homem na forma de meios de alimentação e vestuário, ou seja, perturba a eterna condição natural de uma fecundidade duradoura da terra. Com isso a produção capitalista destrói ao mesmo tempo a saúde física dos trabalhadores urbanos e a vida mental dos trabalhadores rurais... Todo o progresso da agricultura capitalista é um progresso não apenas da arte de depredar o trabalhador, mas também, ao mesmo tempo, da arte de depredar o solo; todo o progresso no aumento de sua fecundidade por um determinado prazo é ao mesmo tempo um progresso na ruína das fontes duradouras dessa fecundidade. Por isso a produção capitalista não desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção mais do que minando ao mesmo tempo as fontes das quais emana toda riqueza: a terra e o trabalhador”.
(Marx, 1966)

A economia política clássica iniciou um movimento que foi arrematado por Marx: o do deslocamento do foco de atenção da *troca* (circulação), que tinha caracterizado o pensamento mercantilista, para a *produção*, e para a noção de *modo de produção* como chave de interpretação da história humana e, a partir de certo desenvolvimento, também da história natural. Marx e Engels sempre consideraram a história humana como parte da história natural: “As diversas formações socioeconômicas que se sucedem historicamente são diversos modos de auto mediação da natureza. Desdobrada em homem e material a ser

trabalhado, a natureza está sempre em si mesma apesar desse desdobramento.” (Schmidt, 1976, p.87) Pelo seu caráter tendencialmente mundial, o modo de produção capitalista mudava qualitativamente as relações homem-natureza: “O capital eleva-se a um nível tal que faz todas as sociedades anteriores aparecerem como desenvolvimentos puramente locais da humanidade, e como uma idolatria da natureza... A natureza se converte em objeto para o homem, em coisa útil”. (Marx, 1973) Se, para Marx, o progresso científico era parte do progresso social geral, era impossível considerá-lo *em si*, senão imerso no quadro das relações sociais imperantes, constituindo com elas um todo orgânico. Objetivamente, isto é admitido pelos representantes da ciência “básica”, que não podem evitar a penetração das relações sociais nos seus gabinetes de pesquisa: “Quando se fala hoje em física, o primeiro pensamento vai para as armas atômicas”. (Heisenberg, 1971, p.9)

Marx se opôs ao transporte da “organicidade material” para o âmbito da história humana, antecipando a crítica às concepções organicistas de Oswald Spengler ou de Arnold Toynbee: “As falhas do materialismo abstrato fundado sobre as ciências naturais, excluindo o processo histórico, são logo percebidas quando nos detemos nas concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes, sempre que se aventuram a ultrapassar os limites da sua especialidade”. (Marx, 1966, p.425) A dialética materialista foi filha da revolução científica provocada pelo desenvolvimento do capitalismo, como uma nova síntese superadora que, no mesmo momento em que se desenvolvia a fragmentação das ciências, repunha a unidade da ciência:

“A ciência da história se inscreve no grandioso processo de extensão da cientificidade. Mais ainda, converge com os grandes descobrimentos do século em razão de que a constituição da ciência da história é contemporânea do progresso fundamental das ciências da natureza no século XIX, de sua integração na dimensão temporal, de sua historização: cosmologia racional, teoria das formas da energia, teoria celular, teoria da evolução. Portanto, toda ciência é realista e materialista, mas implica uma forma de materialismo incompatível com a forma mecanicista dominante desde o século XVIII, desautorizada pelos progressos do XIX, que implicam a integração do tempo. Trate-se da nova biologia (Darwin), da nova energética (R. Mayer) ou da ciência das sociedades (Marx confirmado por Morgan quanto às sociedades primitivas), o racionalismo científico caminha, na realidade, ao longo de uma mesma frente, mas de uma frente com duas vertentes, a anti-idealista e a anti-mecanicista”. (Tosel, 1986, p.292)

A ilusão de um “método científico único” esteve na base da crítica de Karl Popper à teoria marxista, para a qual pretendeu aplicar o mesmo teste de verificação próprio das ciências exatas e naturais. Na verdade, a filosofia da ciência viveu tropeçando desde o seu nascedouro na ilusão do estabelecimento do “método único”, o que significaria a redução da toda realidade à ciência, uma operação cuja impossibilidade se verifica, justamente, no conceito de *método*:

“A fim de chegar a este conceito unívoco, tanto filósofos quanto historiadores do método científico tiveram que selecionar um aspecto particular do procedimento científico: observação dos fatos, indução, experimentação, medição e dedução matemática, postulação hipotética, predição, e possivelmente verificação e falsificação. Tentar um conceito unívoco abarca necessariamente a exclusão de outros elementos essenciais, e a real tragédia desta univocidade não reside na exclusão de uma determinada característica particular - posto que o elemento abandonado acaba reaparecendo, resgatado por algum outro autor - nem na própria perda do conceito de método”. (Weisheipl, 1967, p.117)

Marx e Engels não pretenderam unificar abstratamente as diversas ciências e os métodos específicos de cada uma delas. Seu método consistia na superação da velha concepção filosófica (herdada do pensamento grego) que considerava a filosofia como “mãe” de todas as ciências, seja porque estas são derivadas daquela, seja porque aquela generaliza no plano da abstração os resultados concretos destas. Esta concepção refletia, no pensamento, a escassa divisão social do trabalho existente nas sociedades pré-capitalistas (se comparada com a existente na sociedade burguesa). A Revolução Industrial fez explodir a base material dessa concepção:

“Nos períodos anteriores havia íntima relação entre ciência e filosofia, ambas não se distinguiam muito bem (caso da Idade Média, quando elas eram identificadas), ou a relação era óbvia (nos grandes sistemas filosóficos do século XVII, a ciência tinha um papel de dependência). No século XVIII encontramos a separação entre elas, pelo menos na formulação de seus problemas. Este é o século das especificações de várias disciplinas científicas, das especializações. Depois do século XIX e, sobretudo, no nosso século, encontramos uma separação radical entre ciência e filosofia, pelo menos numa visão superficial, pois se olharmos com o devido cuidado e profundidade, veremos que suas relações são muito mais fortes daquilo que aparece ou é proclamado (Paty,1990, p.95).

O sistema hegeliano levou até suas últimas consequências metodológicas o desenvolvimento filosófico anterior, definindo o *método dialético*, mas persistindo na inversão idealista das relações entre ciência e filosofia:

“Foi exatamente por esse motivo que Hegel fez que sua filosofia fosse mal vista pelos cientistas. Ele se imiscuía em todas as ciências, a partir de seu sistema da lógica dialética. O que resultava daí era, na maioria das vezes, realmente ridículo. Na melhor das hipóteses, tratava-se de uma reprodução muito superficial das concepções científicas de seu tempo. Jamais conseguiu ele ir além daquilo a que a própria ciência já havia chegado. Ao contrário, as tentativas de aplicação de sua lógica na maior parte dos campos levavam a absurdos conceituais. Foi por isso que esse grande pensador dialético não pôde ser de qualquer proveito para as Ciências Naturais. Suas concepções e manifestações foram finalmente consideradas como inúteis e dispensáveis pela maioria dos cientistas da natureza. Em verdade, a dialética só pode ser apreendida em sua concretude. Quando separamos a dialética de seu concretismo e a transformamos em uma formalística abstrata, ela passa a ser um esquema inócuo. Petrifica-se em um sistema que, além do mais, se apresenta como o que há de mais universal, significativo e profundo que o espírito humano pode atingir. Isolada da realidade, a dialética deixa de sê-lo. Isolada da realidade, a dialética se transforma em disputa gratuita sob a forma de contradições absurdas, fantásticas e sem sentido. Tal dialética evidentemente não pode ser materialista”. (Havemann,1967, p.16)

Marx avalia que seu método dialético “é não só fundamentalmente diferente do hegeliano, mas inclusive seu oposto. Para Hegel, o processo do pensamento (que ele transforma em objeto independente, dando-lhe o nome de *ideia*) é o criador do real. Para ele, o real é somente a manifestação exterior da ideia. No meu enfoque, pelo contrário, o ideal não é senão o material transferido e transposto na mente humana”. (Marx, 1966)

A tendência para a “fragmentação” da ciência refletiu a tendência para a fragmentação da produção, para o crescimento desordenado da divisão social (capitalista) do trabalho. Isto não significava a emancipação da ciência da filosofia, mas a sua submissão às “ideias dominantes de uma época”, que foi consagrada filosoficamente pelo positivismo francês (ou pelo utilitarismo anglo-saxão, inspirado por aquele):

“Todo cientista, mesmo quando trata de problemas de sua especialidade, é sempre orientado por determinadas concepções filosóficas. Como dizia Engels, os cientistas são sempre escravos de determinada Filosofia; quanto mais atacam a Filosofia, tanto mais se transformam em escravos das Filosofias mais atrasadas e mais limitadas. É preciso que se tenha clareza de que sempre se pensa ‘filosoficamente’”. (Havemann,1967, p.16)

A sociologia comtiana na França, o historicismo alemão, o utilitarismo de Jeremy Bentham, o empirismo lógico de John Stuart Mill (que direcionou o positivismo comtiano para a psicologia), na Inglaterra, e outras vertentes mais

desaguaram, na passagem do século XIX para o século XX, na fundamentação da área das ciências “sociais” ou “humanas”, que concluíram tentando absorver institucionalmente as pré-existentes “filosofia”, “história” e “geografia”: o monumental projeto de Max Weber tentou integrar criticamente quase todas estas vertentes, num diálogo de oposição, às mais das vezes implícito, com Marx, então ignorado pela universidade e a academia em geral (com exceções, como a crítica que lhe fora feita pelo economista austríaco Böhm-Bawerk); um autor chamou Max Weber de “Marx da burguesia”. (Freund, 1968)

Caberia qualificar *in totum* todo este desenvolvimento como “vulgar”, tal como Marx fizera com a economia pós-clássica, preocupada com as condições do equilíbrio econômico, e não mais com as condições histórico-sociais da formação do valor? Certos desenvolvimentos filosóficos, a partir do pragmatismo, forneceram a base epistemológica para a (contra) revolução “marginalista” na economia. Mas nem os marxistas mais críticos das “ciências humanas” chegaram a formular completamente o ponto de vista suposto acima. Desde o seu início, a tradição das “ciências sociais” - Comte, Durkheim, Weber, depois Parsons e Lévi-Strauss - defendeu a existência de um ponto ideal a partir do qual o investigador poderia estudar imparcial e objetivamente os fenômenos sociais, com a condição de liberar-se das noções e prejuízos devidos a sua educação. Pierre Fougeyrollas concluiu que isso seria, na melhor das hipóteses,

“algo comparável à cosmologia matemática antes da teoria da relatividade. As disciplinas chamadas ‘ciências sociais’ produziram saberes fragmentários consideráveis, mas suas teorias globais continuam delimitadas pelo horizonte das sociedades existentes e tributárias da ideologia que garante sua sustentação... A pretendida conciliação entre ciências sociais e marxismo é comparável ao casamento da água com o fogo, que só pode resultar na extinção do fogo... com o marxismo é possível integrar os saberes fragmentários das ciências sociais, enquanto trabalhando com as ciências sociais é completamente impossível ‘integrar’ o marxismo”. (Fougeyrollas,1979,p.11)

Segundo o mesmo autor, “As ‘ciências sociais’ nasceram do esforço histórico da burguesia para estender os métodos da ciência matemática da natureza aos fenômenos humanos. Não se podem compreender os seus limites senão a partir da ideologia do Século das Luzes... Diante das ‘ciências sociais’, tributárias, no nível da sua sistematização global, da tradição especulativa, isto é, da ideologia dominante, o marxismo torna possível o acesso à ciência, sob

condição de ser compreendido como unidade viva da teoria e da prática”.
(Fougeyrollas,1979, p.16)

Um ponto de vista mais compreensivo poderia se desenvolver a partir da consideração das relações entre ciência e política (ou Estado) em cada estágio do desenvolvimento histórico. Em época de liberalismo, de *laissez faire*, foi proposta na Inglaterra (em 1872) a criação de um Ministério da Ciência, proposta fracassada, porque ainda imatura (ou não adaptada à “necessidade histórica” do capital). A oposição entre ciência e política defendida (e preconizada) por Max Weber, foi talvez o último suspiro de um liberalismo agonizante, superado pelo entrelaçamento crescente entre Estado e economia próprio do capital monopolista. A crise econômica da década de 1930 varreu os últimos “preconceitos”: em 1933, nos Estados Unidos, Roosevelt criou o *Science Advisory Board*, para vincular os pesquisadores ao “New Deal”; a Alemanha de Hitler radicalizou o corporativismo, não deixando nem sombra da independência da ciência (e da cultura em geral); na França, na véspera da Segunda Guerra Mundial (em 1939) criou-se o Conselho Nacional da Investigação Científica (CNRS), que centralizou e quase monopolizou a investigação científica. (Solomon, 1974, pp.35,45,57)

As ciências humanas, confinadas às universidades e institutos de pesquisa, tiveram que adaptar-se ao novo “modelo”, que determinou crescentemente sua morfologia e seu conteúdo: a busca de uma “tecnologia social” oriunda da pesquisa sociológica, antropológica, politológica, histórica, e até filosófica, transformou-se em fato corriqueiro (Leaf, 1981; Mercier, 1989). Claude Lévi-Strauss não chegou, na década de 1950, a defender a aplicabilidade da sua “etnografia” alegando sua utilidade para a integração da mão de obra estrangeira (principalmente norte-africana) na sociedade francesa? O lugar das ciências humanas ficou preservado pela especificidade do seu objeto, contraposto ao “tecnicismo” crescente das ciências “duras”, o que fez nascer o mito das ciências humanas como portadoras exclusivas do saber “crítico”:

“A física é, a meu ver, a única ciência quantitativamente exata (pelo menos em parte), e isso é um milagre que não se repetirá mais nas outras ciências; (mas) quando se leem certos textos de Strauss, Max Weber ou Jacobson, tem-se de imediato a impressão de uma inteligência extraordinária. Vê-se que se trata de espíritos poderosos, ao contrário do que acontece nas ciências experimentais; como disse Heidegger, ‘a ciência não pensa’. A

maioria dos cientistas de fato não pensa, e a teoria à qual se referem é, em geral, uma teoria extraordinariamente rudimentar, baseada em efeitos causativos de caráter imediato. Nas ciências humanas podemos ser inteligentes, enquanto nas ciências exatas é muito mais difícil. Nas ciências humanas manipulam-se conceitos extremamente sutis e que desempenham um papel fundamental na nossa interpretação das sociedades”. (Thom, 1989)

Por outro lado, “as ciências sociais, e certamente a sociologia, raramente foram institucionalizadas como as ciências naturais, e mesmo até onde chegaram, os cientistas sociais pareceram muito mais capazes de resistir à pressão que seus colegas. Parece realmente haver uma diferença qualitativa. Num dos casos, o discordante é ignorado e não recompensado. No outro, ele é aplaudido e respeitado”. (Hawthorn, 1982, p.17) A crescente divisão social do trabalho, aliada ao “tecnicismo” científico, foram produzindo uma fragmentação e especialização crescentes do trabalho científico, que também afetou as ciências humanas (basta ver, hoje, qualquer universidade relativamente importante, a quantidade de “faculdades” vinculadas às ciências humanas, ou a quantidade de “departamentos” dentro das faculdades de filosofia). Isso se manifestou como processo de fragmentação do conhecimento que o segmenta profundamente da realidade e de si mesmo: o discurso que prevalece sobre os fatos, a forma que prevalece sobre o conteúdo, e a infinidade de seitas acadêmicas que coexistem sem debate nem intercâmbio algum entre elas e com o resto das ciências. Esse fenômeno não é exclusivo das ciências humanas, e é possivelmente mais grave (por suas consequências) no caso das ciências exatas e biológicas.

O editor do *British Medical Journal* (uma das publicações mais relevantes dessa área), Richard Smith, declarou que “apenas 5% dos artigos publicados (nas publicações médicas) têm o padrão mínimo de eficiência científica e relevância clínica” (no entanto, eles são considerados a base da medição da produtividade universitária, nos mais diversos países). Alan Sokal provocou um escândalo ao atacar uma das consequências da fragmentação alienante das ciências humanas: esse físico norte-americano publicou um artigo propositalmente escrito de modo ridículo (a começar pelo próprio título) na prestigiada revista americana de ciências sociais *Social Text*, que o aceitou como “coisa séria”. As revistas de grande tiragem, habituadas a “incorporar” artigos das revistas científicas, reproduziram algumas vezes os artigos ridículos. A

novidade no “caso Sokal” foi que a enganada não foi uma revista comercial, mas científica. Posteriormente, Sokal, da Universidade de Nova York publicou, junto com o físico da Universidade de Louvain, Jean Bricmont, o livro *Imposturas Intelectuais*, cujo eixo foi a denúncia do uso indevido e abusivo de conceitos das ciências exatas por renomados representantes das ciências humanas. A crítica, no entanto, acabou questionando a totalidade do discurso pós-moderno, ao revelá-lo como um discurso no qual o hermetismo se limitava a ocultar a falta de sentido. O questionamento de Sokal e Bricmont não se referiu apenas a representantes recentes das ciências humanas (Gilles Deleuze, Jacques Lacan, entre outros), mas remontou ao passado: analisaram, por exemplo, a completa incompreensão da teoria da relatividade por Bergson, o que não impediu que este a criticasse e extrapolasse essa crítica para o terreno da filosofia. Sokal e Bricmont não questionaram a totalidade das ciências humanas: “Não se trata – disseram - de um ataque à filosofia ou às ciências humanas em geral (mas) de um modesto esforço para apoiar os nossos colegas nesses campos, que há muito tempo denunciam os efeitos perniciosos de um jargão obscurantista e do relativismo visceral”. (Sokal; Bricmont,1999)

Muitos especialistas nas ciências humanas perceberam o vazio de certos “discursos”, dissimulado por um obscuro palavreado pseudocientífico, quando não por meros jogos de palavras. Poucos, no entanto, empreenderam a tarefa de demoli-los em seu próprio campo, talvez porque quase todos sentiram a mesma dúvida expressa por Sokal e Bricmont: “Quando tomamos contato com os textos de Lacan, Deleuze e outros, nos surpreendemos com seus abusos grosseiros, mas não sabíamos se valia a pena perder tempo para revelá-los”. (Sokal; Bricmont,1999) É certo, por outro lado, que essa “revelação” exigia um manejo das ciências exatas e físico-naturais de que carece a quase totalidade dos “humanistas” (enquanto não são poucos os “cientistas” familiarizados com os conceitos das ciências humanas).

Para Lucien Goldmann, a recuperação da unidade das ciências humanas só seria possível com a proclamação da hegemonia de uma delas (a “sociologia histórica” ou “história sociológica”) e excluiria qualquer aproximação com as ciências físico-naturais “O processo do conhecimento científico implica, quando se trata de estudar a vida humana, a identidade parcial entre sujeito e

objeto do conhecimento. Por essa razão, o problema da objetividade se apresenta de modo diferente nas ciências humanas do que na física ou na química”.(Goldman, 1967, p.22) Para Jean Piaget, pelo contrário, tanto a evolução as ciências humanas como a das físico-naturais (em especial a biologia) tendeu a criar uma ponte entre esses domínios aparentemente opostos:

“Desde a época em que se quis opor o sujeito à natureza e fazer dele um campo de estudos reservado às ciências do espírito mais vizinhas da metafísica que das chamadas ciências exatas e naturais, produziu-se um grande número de modificações na evolução das ciências em geral; as tendências atuais, embora insistam na especificidade dos problemas a todos os níveis da realidade, estão longe de ser favoráveis a uma simples dicotomia. Um primeiro fato é a evolução da biologia, cujas interpretações atuais são de grande importância para as interpretações da formação do ‘sujeito’... Uma segunda zona fundamental de ligação entre as ciências da natureza e as do homem é constituída pelo intercâmbio dos métodos. As ciências do homem são levadas a utilizar cada vez mais métodos estatísticos e probabilísticos, assim como modelos abstratos que foram desenvolvidos no campo das ciências da natureza... Lembremos as convergências entre as noções de entropia em física e em teoria da informação”. (Piaget, 1971, pp.104-107)

O debate acerca da cientificidade das humanidades reconheceu duas vertentes. Uma, vulgar, foi corrente nos Estados Unidos. As humanidades, segundo essa versão, seriam incapazes de conclusões exatas, ou seja, de formular prognósticos, portanto de “gerar tecnologia” (principalmente, políticas estatais para a “sociedade”, *ergo*, os conflitos sociais). A essa preocupação, que pouco ou nada se interroga acerca da historicidade e, sobretudo, da contraditoriedade da própria “ciência”, respondeu, por exemplo, a “nova história econômica” postulando uma abordagem hipotético-quantitativa susceptível de incorporar, para o estudo da sociedade, métodos semelhantes, senão idênticos, aos das disciplinas científicas em geral.(Andreano, 1975)⁵ Outra vertente foi a da “futuraologia”: em 1975, Daniel

⁵ Para uma crítica da “nova história econômica”, ver: Fontana, 1972. A “mensurabilidade” como critério científico está também presente em Frédéric Mauro: “A matéria humana é diferente das outras e as ciências humanas chamam-se assim em oposição às ciências em geral, e também pela semelhança com elas. O determinismo social e a liberdade humana, a ação do observado sobre o observador, a transformação -mais profunda do que na Física- do observado pelo observador, a dificuldade de repetir as experiências e ainda outros caracteres separam muito bem estes dois tipos de disciplinas. Naturalmente, é preciso distinguir bem as Ciências Humanas de disciplinas que por várias razões não são propriamente científicas. A Filosofia, por exemplo, que os programas das universidades colocam abusivamente no grupo das Ciências Humanas, embora não seja ciência, mas reflexão sobre a Ciência e também sobre

Bell presidiu uma comissão criada pela Academia Americana de Artes e Ciências, composta por cientistas de diversas áreas, inclusive humanas (como W. Leontief, R. Wood, Z. Brzezinski, D. P. Moynihan, Herman Kahn) que, através de um esforço interdisciplinar, propunha-se determinar os cenários (prováveis) do ano 2000: a “futuurologia” assim criada expandiu-se como uma praga mundial, embora seus resultados nunca justificassem sua popularidade, que tornou célebres (ou melhor, *best sellers*) teorias como a da “terceira onda”, de Hermann Kahn. (Bell, 1982)

Na URSS a vulgata stalinista nunca foi superada, sendo apenas um pouco “sofisticada”: num *Dicionário Filosófico* soviético, o verbete “ciência”, era seguido pelo verbete “ciência natural”, não havendo nenhum item consagrado à “ciência humana” ou “social”. (Rosenthal-Ludin, 1967). No trabalho muito elaborado, ou pelo menos muito longo (mais de mil páginas) de B. M. Kedrov acerca da “classificação das ciências”, apenas pouco mais de uma página era consagrada às “ciências sociais... marxistas”, havendo também referências tangenciais à psicologia e à sociologia, definidas como “ciências morais”. (Kédrov, 1976) É evidente que negar a existência de “problemas sociais” ou “humanos” no “campo socialista” era parte do sistema de dominação burocrática. A outra vertente da crítica ao caráter científico das humanidades foi realizada em nome da crítica ao “discurso científico” em geral, e ao reducionismo da “loucura da razão racional”, própria da “dialética de *Aufklärung*”, nos termos de Max Horkheimer e Theodor Adorno, que

a ação e a criação. A filosofia política não é a Ciência Política. As doutrinas econômicas não são a Ciência Econômica. É preciso aqui reagir com vigor contra uma concepção geralmente partilhada pelos marxistas e contra a qual se ergueu Roger Garaudy: a confusão do científico e do filosófico. Como todas as ciências, as Ciências Humanas estão pouco a pouco se separando da Filosofia, esta sendo o conjunto das perguntas que precisam ser colocadas mas que não se podem resolver. A partir do momento em que um problema encontra sua solução científica, ele passa do domínio da Filosofia ao domínio da Ciência. Quem não vê como é infantil a pretensão marxista de querer responder a tudo, mesmo às questões filosóficas e de pretender ao mesmo tempo que o marxismo seja uma ciência? Ou, se se quiser, de pensar que a "ciência" marxista põe fim à Filosofia? O que é verdadeiro na Filosofia está *a fortiori* da Teologia ou da Filosofia fundada sobre a Revelação. Na medida em que Toynbee faz uma teoria geral das civilizações, seu trabalho é científico. Na medida em que pensa que, diferentemente das precedentes, as civilizações atuais serão salvas pelo fomento cristão, faz um ato de fé e entra na especulação teológica: trabalho inteiramente legítimo, mas que sai da Ciência. A Arte e a Literatura não são nesse caso ciências do homem, mas são o homem criando, pensando e modificando o mundo. Seu estudo positivo é ciência humana ou social. Mas ele se une frequentemente à crítica, cujos juízos de valor, se eles utilizam as Ciências Humanas, ultrapassam-nos e desembocam na arte nova ou na Filosofia”. (Mauro, 1975) A medida (a aritmética) como base histórica do racionalismo científico ocidental está analisada em Crosby, 1999.

criticaram um racionalismo abstrato que desfraldaria o seu conteúdo de barbárie nos campos de concentração de Auschwitz e assemelhados, antes e depois do nazismo. Segundo Michel Foucault, o *Discurso sobre o Método* de Descartes foi, de algum modo, um discurso de guerra: a razão cartesiana deu conta, desde o seu nascimento, do Outro, isto é, daquilo que o mundo clássico percebeu (e qualificou) como o “Mal”. (Foucault, 1977)

Se a inspiração da corrente pós-moderna (mal definida e extremamente variada) encontrava-se explicitamente em Martin Heidegger, suas raízes, já notadas por Georges Friedmann em meados da década de 1930, remontavam mais longe:

“[No final do século XIX]... o bergsonismo se localizava na corrente de desconfiança respeito da razão humana, e da ciência produto dela. São sintomas de uma espécie de desequilíbrio nas ideologias burguesas, que coincidem com o começo do imperialismo e a maturação das contradições na economia e na política mundiais... Antes da I Guerra Mundial, no coração de uma época aparentemente ainda racionalista, que confiava na ciência, estimulada pelas últimas ondas cartesianas, se desenhava já um movimento claramente irracionalista, cujos pólos, na França, eram a crítica ao mecanicismo científico e o bergsonismo; nos EUA e na Inglaterra, o pragmatismo e o pluralismo; na Alemanha, os impulsos românticos e místicos ao redor das ‘filosofias da vida’. Todos, em definitiva, tinham o mesmo sentido”. (Friedmann, 1977, pp.70,184)

Também a “teoria crítica” (herdeira da “Escola de Frankfurt”) tinha tomado distancia, a partir de uma inicial inspiração marxista, do racionalismo abstrato do projeto iluminista. A crítica ao “tecnicismo cientificista” teve ponto de apoio na dialética marxista: “A emergência do homem da ordem universal da natureza, e sua desnaturação como mera manifestação construída intelectualmente, não fornece nenhum critério de explicação... A reviravolta cartesiano-kantiana, da ontologia para a filosofia transcendental, ofereceu o esquema fundamental para tematização técnico-científica do mundo, que permeava a primeira revolução industrial, em conexão estreita com a definição das relações capitalistas de produção”.(Holz, 1996, p.46)

O que Foucault acrescentou foi uma crítica ao “discurso científico” específico das ciências humanas, vinculado ao das ciências em geral e às suas pretensões ilusórias de “conhecimento”:

“As ciências humanas (são) esse corpo de conhecimentos (palavra demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros,

esse conjunto de discursos) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico... O homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem. Daí esta dupla e inevitável contestação: a que institui o perpétuo debate entre as ciências do homem e as ciências propriamente ditas, tendo as primeiras a pretensão invencível de fundar as segundas que, sem cessar, são obrigadas a buscar seu próprio fundamento, a justificação de seu método e a purificação de sua história, contra o ‘psicologismo’, contra o ‘sociologismo’ contra o ‘historicismo’; e a que institui o perpétuo debate entre a filosofia, que objeta às ciências humanas a ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas, e essas ciências humanas, que reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da filosofia. (...) Na época clássica, desde o projeto de uma análise da representação até o tema da *mathesis universalis*, o campo do saber era perfeitamente homogêneo: todo conhecimento, qualquer que fosse, procedia às ordenações pelo estabelecimento das diferenças e definia as diferenças pela instauração de uma ordem (...) Mas, a partir do século XIX, o campo epistemológico se fragmentou ou, antes, explodiu em direções diferentes. Dificilmente se escapa ao prestígio das classificações e das hierarquias lineares à maneira de Comte; mas buscar alinhar todos os saberes modernos a partir das matemáticas é submeter ao ponto de vista único da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, de seu modo de ser, de seu enraizamento nessas condições de possibilidade que lhes dá, na história, a um tempo, seu objeto e sua forma”. (Foucault, 1981, pp.361-363)

A “crise cognitiva” das ciências humanas, revelada pela crítica externa ou evidenciada pela sua implosão interna, não fez senão pôr a questão da sua unidade novamente sobre o tapete, não *via* uma hipotética interdisciplinaridade, mas através da reconstituição da sua base teórica: Quentin Skinner conseguiu reunir autores de todas as correntes mencionadas acima num volume consagrado à “volta da *grande teoria* nas ciências humanas”(Skinner, 1994). As ciências humanas são recentes “porque seu objeto é bastante recente: o homem como objeto científico foi uma ideia surgida apenas no século XIX. Até então, tudo quanto se referia ao humano era estudado pela filosofia.” (Chauí, 1994, p.281) Tirar o *Homem* do céu da abstração religiosa ou metafísica, ao preço de transforma-lo numa abstração científica, era um passo tão necessário quanto libertar a força produtiva do trabalho humano dos grilhões do trabalho compulsório pela via da exploração do trabalho assalariado. Na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx deu o passo que o humanismo burguês foi incapaz de realizar:

“O homem não é um ser abstrato, exterior ao mundo real. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este

estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência errada do mundo, porque eles próprios constituem um mundo falso. A religião é a teoria geral deste mundo, seu *compendium* enciclopédico, sua lógica sob forma popular, seu ponto de honra espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não tem realidade verdadeira”. (Marx, 2005)

Quando o estruturalismo chegou para “queimar o campo das defuntas ciências humanas”, nas palavras de François Wahl, ou para, segundo Jean-Marie Benoist, “enclausurar definitivamente uma época onde os conceitos e disciplinas científicas se deixaram contaminar por essa noção mole e vaga, esse balaio de gatos filosófico: o Homem”, chegou com um século de atraso para realizar de um modo mecanicista (e regressivo) o que já fora realizado de modo dialético, e estaria também abrindo o flanco para ser, por sua vez, criticado por sua suposta “cientificidade” contraposta ao “humanismo” filosófico: “A filosofia nada a tem a ganhar imitando a ciência”. (Dumas, 1990)⁶ Foucault e o estruturalismo (Viet, 1970) expressaram um mal-estar que não podia ser preenchido pela generalização do modelo e os métodos da linguística ao campo das “defuntas ciências humanas”.⁷

A crítica ao individualismo humanista e à racionalidade científica abstrata, como projetos de dominação que desaguariam na barbárie (a eliminação do Outro), não poderia esquecer o realismo que percorria as representações abstratas da racionalidade ocidental, que devia ser resgatado do seu invólucro idealista:

“O formalismo romano, a tendência para criar sólidas estruturas convencionais para conformar o sistema da convivência, deixou uma marca profunda no espírito ocidental. A própria Igreja não teria subsistido sem essa tendência do espírito romano alheio às vagas e imprecisas explosões dos sentimentos, e as formas do Estado ocidental acusaram de modo perdurável essa mesma influência. Por trás do formalismo se ocultava um realismo muito vigoroso que descobria com certa intuição as relações

⁶ Já em 1937, em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Max Horkheimer, defendia que “não é nas ciências da natureza, fundamentadas na matemática como um Logos eterno, que o homem pode aprender a conhecer-se; e na *teoria crítica* da sociedade como ela é, inspirada e dominada pelo desejo de estabelecer uma ordem conforme a razão”. O *Logos* matemático reconheceu a sua especificidade para a apreensão do real: “A linguagem matemática tem uma especificidade própria; suas regras, seu *language game*, são determinadas pelo valor demonstrativo de suas proposições. As regras prescrevem a construção dos enunciados e indicam seu significado no discurso. Elas são prescritivas do uso linguístico e indicam não apenas ‘como’ a coisa é, mas como ‘deve’ ser” (Manno, s.d.p., p. 117).

⁷ Para uma crítica, ver Mc Nally, 1999.

concretas do homem com a natureza e dos homens entre si. Esse realismo - também implícito na casuística jurídica e na ideia das relações entre o homem e as divindades - operava eficazmente sobre a vida prática conferindo à experiência um alto valor, muito por cima da pura especulação. Essa atitude frente à natureza e a sociedade, seria legada pela romanidade ao mundo ocidental, informando um ativismo radical e, a partir de certa época, um individualismo acentuado.” (Romero, 1986, p.17)

A “implosão” das ciências humanas não as eliminou, mas colocou a necessidade do resgate da sua unidade, superando as abstrações teóricas contra as quais Charles Wright Mills quis opor a “imaginação” (sociológica, no seu caso).⁸ Certamente, “no caso do físico, ou do matemático, o passado da ciência pode, no limite, ser relegado ao inconsciente. No caso do sociólogo ou do historiador, toda inovação de certa importância supõe uma releitura explícita do passado do pensamento” (Dumont, 1972, p.16). Para Thomas S. Kuhn, a história da ciência é a história das revoluções científicas, uma história das transições de um paradigma para outro, que é explicada pelo fato recorrente de que homens racionais, que são racionais em virtude de serem homens, e não por serem cientistas, encontram fatos que seus paradigmas não podem explicar.⁹

O inventário das ciências humanas concluiu repondo a necessidade de sua recomposição, pois “em que pese a crise que atravessam -- resultados incertos, mal-estar ideológico global, esmigalhamento dos conhecimentos que contribui para desilusões nesse campo do saber -- elas desfraldam uma pluralidade de aproximação e nos dirigem para múltiplas redes de significação, para a verdade objetiva do subjetivo e do homem... Diversos pontos revelam, para além das diferenças específicas, um grande parentesco na evolução das ideias que subjazem, profundamente, a atividade das ciências humanas”. (Russ,1994, pp. 265,310) Problemas cada vez mais agudos, como os da crise ecológica, sublinharam a urgência da necessidade da superação das barreiras entre ciências humanas e físico-naturais.¹⁰ A realização dessa superação não é só um processo

⁸ Para as ciências exatas e naturais colocou-se problema semelhante. Ver Holton, 1985. Desde outro ângulo ver Medawar, 1989.

⁹ Para uma discussão acerca da aplicabilidade do conceito de Tomas S. Kuhn as ciências humanas, ver Barnes, 1982.

¹⁰ Uma superação reacionária dessas barreiras foi proposta pela sociobiologia de Edward O. Wilson, que foi aceita pelo neodarwinismo social: “Na visão microscópica, as humanidades e ciências sociais se reduzem a ramos especializados da biologia. A história, a biografia e a ficção são os protocolos da investigação da etologia humana; a antropologia e a sociologia unidas

(ou projeto) científico, mas histórico-social, que coloca a superação dialética da distinção entre dois tipos de vida humana - o *homo faber* e o *homo sapiens* - orientados, o primeiro, para a criação prática da técnica produtiva e o segundo para a reflexão contemplativa e a ciência pura; ou seja, vinculados, um ao uso da mão, o outro da inteligência. (Mondolfo, 1971, p.9)¹¹ Só na superação social da divisão entre trabalho manual e intelectual poderia encontrar base histórica real o projeto que Marx viu desenhar-se no próprio desenvolvimento histórico: “Chegará o dia em que a ciência natural abranja a ciência do homem, ao mesmo tempo em que a ciência do homem abrangerá a ciência natural: não haverá mais do que *uma só ciência*”.

Referências Bibliográficas

- BABINI, José. *El Saber en la Historia*. Buenos Aires, CEAL, 1971.
- BARNES, Barry. *T.S. Kuhn and Social Sciences*. Londres, Macmillan Press, 1982.
- BELL, Daniel. *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial*. Madri, Alianza, 1982,.
- CERRONI, Umberto. *Introducción a la Ciencia de la Sociedad*. Barcelona, Crítica, 1978.
- CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Nova York/Melbourne, Cambridge University Press, 1993.
- CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo, Ática, 1994.
- COGGIOLA, Osvaldo. Biotecnologia, capitalismo e fascismo. In: *Universidade e Ciência na Crise Global*. São Paulo, Xamã-Pulsar, 2001
- CROSBY, Alfred. W. . *A Mensuração da Realidade*. A quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600. São Paulo, Unesp-Cambridge University Press, 1999.
- DUMAS, Jean-Louis. *Histoire de la Pensée*. Vol. 3. Les temps modernes. Paris, Tallandier, 1990, p. 461.
- DUMONT, Fernand. *La Dialéctica del Objeto Económico*. Barcelona, Península, 1972.
- FONTANA, Josep. La nueva historia económica. In: *Historia: Análisis del Pasado y Proyecto Social*. Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1972.

constituem a biologia social de uma só espécie de primatas”. (Wilson, 1975) Reduzindo as humanidades a ramos derivados da biologia, Wilson definiu o futuro *programa* da biotecnologia capitalista (que não deve confundir-se com a biogenética): a resolução dos problemas humanos através da manipulação genética daquilo que o cientista-empresário Craig Venter e um presidente norte-americano definiram como “a linguagem de Deus”. Cf. Coggiola, 2001.

¹¹ Ver também Mondolfo, 1967.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo, Martins Fontes, 1981.

_____. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard, 1977.

FOUGEYROLLAS, Pierre. *Sciences Sociales et Marxisme*. Paris, Payot, 1979.

_____. *L'Obscurantisme Contemporain*. Lacan, Lévi-Strauss, Althusser. Paris, SPAG-Papyrus, 1983.

FREUND, Julian. *Sociologia di Max Weber*. Introdução al “Marx della borghesia”. Milão, Alberto Mondadori, 1968.

FRIEDMANN, Georges.(1936) *La Crisis del Progreso*. Esbozo de historia de las ideas (1895-1935). Barcelona, Laia, 1977.

GOLDMAN, Lucien. *Las Ciencias Humanas y la Filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1967.

HAVEMANN, Robert. *Dialética sem Dogma*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

HAWTHORN, Geoffrey. *Iluminismo e Desespero*. Uma história da sociologia. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

HEISENBERG, Werner. *Physique et Philosophie*. Paris, Albin Michel, 1971.

HOLTON, Gerald. *La Imaginación Científica*. México, FCE, 1985

HOLZ, Hans Heinz. *Marx, la Storia, la Dialettica*. Nápoli, La Città del Sole, 1996.

KEDROV, B. M. Kedróv. *Clasificación de las Ciencias*. Moscou, Progreso, 1976, 2 v.

KOURGANOFF, Vladimir. *La Investigación Científica*. Buenos Aires, EUDEBA, 1959, p. 22.

LACOSTE, Yves. *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldun*. Barcelona, Península, 1971.

LEAF, Murray. *Uma História da Antropologia*. Rio de Janeiro/São Paulo, Zahar/Edusp, 1981.

MALEK, Anouar Abdel. Ibn Khaldun, fundador da ciência histórica e da sociologia. In: CHATELET, François (ed.). *História da filosofia*. Vol. 2: A filosofia medieval. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

MANNO, Abrogio Giacomo. *A Filosofia da Matemática*. Lisboa, Edições 70, s.d.p., p. 117.

MARX, Karl. *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política 1857-1858 (Grundrisse)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

_____. *O Capital*. Vol. 1, Livro I. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 425.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)* São Paulo, Boitempo, 2005.

MAURO, Frédéric. Para uma classificação das ciências humanas. In: *Do Brasil à América*. São Paulo, Perspectiva, 1975, p. 45).

MC NALLY, David. Língua, história e luta de classe. In: Ellen M. Wood e John B. Foster. *Em Defesa da História. Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.

MEDAWAR, Peter. *The Limits of Science*. Oxford, Oxford University Press, 1989.

MEEK, Ronald L.. *Los Orígenes de la Ciencia Social*. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios. Madri, Siglo XXI, 1971, p. 1.

MERCIER, Paul. *História de la Antropologia*. Barcelona, Península, 1989.

MONDOLFO, Rodolfo. *Verum Factum*. Desde antes de Vico hasta Marx. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 9.

_____. *La Comprensione del Soggetto Umano nell'Antichità Clássica*. Firenze, 1967.

PATY, Michel. Ciência, filosofia e sociedade. In: Osvaldo Coggiola. *A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*. São Paulo, Edusp-CNPq, 1990, p. 95.

PIAGET, Piaget. *A Situação das Ciências do Homem no Sistema das Ciências*. Amadora, Bertrand, 1971.

POMAR, Pedro E. da Rocha. *Verbas para humanas caem, enquanto biológicas recebem mais*. Revista *Adusp*, São Paulo, setembro 2002.

ROMERO, José Luis. *La Cultura Occidental*. Buenos Aires, Legasa, 1986.

ROSENTHAL-IUDIN. *Diccionario Filosófico*. Buenos Aires, Universo, 1967.

ROSSI, Paolo. *Os Filósofos e as Máquinas 1400-1700*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

ROSTAND, Jean. *Introducción a la Historia de la Biología*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, III).

RUBIN, Isaak Illich. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 160.

RUSS, Jacqueline. *La Marche des Idées Contemporaines*. Un panorama de la modernité. Paris, Armand Colin, 1994.

SCHMIDT, Alfred . *El Concepto de Naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI, 1976.

SKINNER, Quentin (ed.). *The Return of the Grand Theory in the Human Science*. Nova York/Melbourne, Cambridge University Press, 1994.

SOKAL, Allan; BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais*. São Paulo: Record, 1999.

SOLOMON, Jean-Jacques. *Ciencia y Política*. México, Siglo XXI, 1974.

TOSEL, André. La elaboración de la filosofía marxista por Engels e Lenin. In: BELEVAL, Yves. *Las Filosofías Nacionales. Siglos XIX e XX*. México, Siglo XXI, 1986.

THOM, René. *Ideias Contemporâneas*. São Paulo, Ática.

VATIN, François. *Le Travail*. Economie et physique 1780-1830. Paris, PUF, 1993.

VIET, Jean. *Los Métodos Estructuralistas en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

VENTURI, Franco. *Los Orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona, Crítica, 1980.

WEISHEIPL, James A.. *La Teoría Física en la Edad Media*. Buenos Aires, Columba, 1967.

WILSON, Edmond O.. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Harvard University Press, 1975