

Humanismo e ciências humanas

Maurício Abdalla¹

Resumo

O texto aborda a relação do humanismo com as ciências humanas a partir da análise dos conceitos de imanência e transcendência no conhecimento. Argumenta que a transcendentalização das ciências no percurso da modernidade afetou as ciências humanas e as afastou do imanentismo que caracterizou as origens da ciência moderna no período do renascimento. Em conclusão são apresentados caminhos possíveis para a reumanização das ciências humanas.

Palavras-chave: ciências humanas, humanismo, imanência e transcendência, filosofia das ciências humanas.

1 O humanismo renascentista e as ideias de imanência e transcendência

Embora o termo humanismo possa ser usado, regressivamente, para referir-se a tendências do pensamento, cultura e arte desde a antiguidade, a relação possível desse conceito com as ciências humanas será feita, neste texto, a partir de sua origem e acepção na modernidade. Em seu primeiro sentido histórico a ideia de humanismo está relacionada à fase de *plasmação* da era moderna. Ele foi a característica definidora do Renascimento e seu sentido assentava-se no reconhecimento do valor do ser humano em sua totalidade e na compreensão de seu ser como forjado em seu próprio mundo, constituído pela natureza e a história.

A contribuição central do Renascimento foi o processo de destranscendentalização do conhecimento por meio da liberdade de se conhecer o mundo por três meios diferentes daqueles que se cultivavam na Idade Média tardia: 1) o recurso a outros filósofos que não Aristóteles (principalmente com o crescimento do neoplatonismo) ou a interpretação de seus escritos diferentemente da que era feita pelos escolásticos; 2) o acesso a outras fontes de sabedoria que não a Bíblia (escritos herméticos, cabala, oráculos caldeus, etc.); 3) a experiência não como *observação*, mas como *experimentação*, ou seja, como uma *ação* do homem sobre o mundo – que, no entanto, embora aumentasse a percepção dos fenômenos, superasse a concepção contemplativa do conhecimento e desvelasse mecanismos ocultos da natureza e da história, não produzia ciência por falta de teorias que interpretassem as descobertas (Cf. KOYRÉ, 1982, p. 46-45).

¹ Departamento de Filosofia da UFES – mauricioabdalla.filosofia@gmail.com Professor de Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES

Esse espírito de imanência no conhecimento, que caracterizou uma época de transição histórica profunda, provocou uma mudança no entendimento das coisas naturais e na forma de se conhecê-las, muito bem expressa na frase do cardeal Cesar Barônio, citada por Galileu em sua carta à Grã-duquesa Cristina de Lorena: “Diria aqui o que escutei de um eclesiástico de um grau muito elevado: que a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai ao céu, e não como vai o céu” (GALILEI, 1968).²

O humanismo renascentista criou as condições para a Revolução Científica do século XVII ao substituir o *transcendentalismo epistemológico*, presente no pensamento medieval, pela ideia de *imanência* que caracterizou o naturalismo científico em sua fase inicial. Ou seja, a tarefa de conhecer dependia do ser humano e de sua ação sobre o mundo e não mais da transcendentalidade de um corpo de saber com dimensão contemplativa, constituído pelo aristotelismo cristão e cancelado por Deus por meio de uma instituição terrena, a Igreja.

No mesmo movimento dessa revolução espiritual, que se operava conjuntamente com as transformações socioeconômicas da Europa, o ser humano passa a ser compreendido, ele mesmo, como plasmado na sua relação de liberdade com o mundo historicamente construído, e não pré-determinado por uma essência que lhe definia o destino de maneira implacável.

Contudo, o imanentismo renascentista era oposto apenas ao transcendentalismo epistemológico (e político) que caracterizava o período medieval, pois não se opunha à ideia mesma de transcendência, como se representasse uma negação de Deus ou recusa à religião. Ao contrário de uma visão vulgar e mítica daquele período da história, as bases da modernidade não se forjaram pela exclusão de Deus do pensamento, senão que pela demarcação entre os planos de responsabilidade divina e humana – conforme expresso por Galileu na carta acima citada.

Pico Della Mirândola pode ser mencionado como o paradigma do humanismo renascentista, que, sem negar a divindade e o plano da transcendência, revela e exalta a total liberdade do ser humano para constituir sua essência e, conseqüentemente, seu mundo e seu destino. No *Discurso sobre a dignidade do homem*, Pico, ao falar da criação do ser humano, afirma que após Deus ter agraciado todas as criaturas com os mais sublimes regalos, não seria digno do seu benéfico amor “que quem estava destinado a louvar nos outros a liberalidade divina, fosse estrangido a lamentá-la em

² *Io qui direi che quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione delle Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo.*

si mesmo”. Assim, para fazê-lo recebedor do maior dos dons, o criador presenteou o homem com o mais precioso dos valores: a liberdade.

Assim, [Deus] tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: “Ó, Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei” (MIRÂNDOLA, 2008, p. 57).

A liberdade de fazer-se a si mesmo, ou de construir a sua própria essência pelas suas decisões, também foi fruto da bondade divina no ato de criação. Nas palavras de Pico, Deus disse ainda ao homem:

“Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo” (Idem, p. 57).

E, à benevolência do criador, Pico faz seu louvor: “Ó, suma liberalidade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer” (Idem, p. 57).

Esse espírito naturalista, imanentista e antideterminista, que era apenas *demarcatório* – ou seja, apenas definia os campos do que era responsabilidade divina e humana –, fundamentou o nascimento da ciência moderna e prosseguiu até a conclusão teórica da Revolução Científica com Isaac Newton. Nos *Princípios matemáticos de filosofia natural*, Newton descreve o espírito naturalista do qual estava imbuído:

(...) Tudo aquilo que não é deduzido a partir dos fenômenos é para ser chamado de uma hipótese. E as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nesta filosofia as proposições particulares são inferidas a partir dos fenômenos, sendo depois generalizadas pela indução (NEWTON, 2012, p. 331).

Porém, alguns parágrafos antes dessas afirmações, Newton escreve:

Esse sistema belíssimo do Sol, planetas e cometas só pode ter surgido do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso. (...) Este Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor sobre tudo. E devido ao seu domínio costuma ser chamado *Senhor Deus παντοκράτωρ*, ou *Amo Universal* (Idem, p. 328).

A redução do método científico ao que poderia ser deduzido dos fenômenos observáveis e generalizados pela indução (que, na verdade era mais uma profissão de fé no método baconiano do que uma real descrição da forma como Newton procedia)

era entendido apenas como orientação metodológica e demarcação dos campos do conhecimento. À ciência cabia entender o funcionamento do mundo a partir dos fenômenos, mas a reflexão sobre as causas últimas necessitava do recurso ao plano transcendente.

2 A ruptura com o humanismo naturalista imanentista

A concepção naturalista imanentista do humanismo era propícia ao espírito de uma época revolucionária na qual a burguesia europeia preparava o terreno para a conquista de sua hegemonia. A tarefa principal naquele período era destruir a ordem feudal e tudo que a ela estivesse relacionado, para que outra se constituísse em substituição. Um ordenamento social se estabelece com base em uma forma de produção objetiva e na sua reprodução no plano subjetivo. Conseqüentemente, a derrubada de uma ordem fixada por centenas de anos deveria ocorrer também nesses dois planos. Isso só seria possível se as transformações reais da economia e das relações sociais fossem acompanhadas pela destranscendentalização de sua justificação teórica. Pois, caso se perpetuasse a concepção de que as coisas são imutáveis e determinadas de acordo com a física aristotélica e a cosmovisão cristã medieval, nenhum espaço teriam as propostas de mudança vinda de homens comuns – ao contrário, deveriam ser rechaçadas como antinaturais.

Contudo, tão logo a antiga ordem perdeu a hegemonia para a nova configuração objetiva e subjetiva da realidade europeia – fato produzido pelas revoluções burguesas reais, além das espirituais – a ciência perdeu a característica de conhecimento natural imanente e adquiriu contornos transcendentais. A sedimentação de qualquer ordenamento social em que há desigualdade necessita de uma justificação transcendental, a fim de que a decisão sobre os destinos da sociedade e sua transformação não seja concebida como pertencente ao próprio ser humano, pois este, uma vez insatisfeito com a ordem, poderia também transformá-la. Se, por um lado, a burguesia necessitou destranscendentalizar a legitimação teórica da ordem feudal para possibilitar sua transformação, por outro, ela precisava, uma vez no poder, construir a legitimação de seu próprio ordenamento desigual. Isso não poderia se dar apenas pela força, era preciso também uma justificação no plano espiritual.

A chancela do plano subjetivo que cimentava a ordem feudal era dada pela Igreja, o que justifica sua postura refratária às mudanças na física (filosofia natural) e o anticlericalismo dos pensadores burgueses revolucionários da modernidade. Porém, uma vez destruído o poder eclesiástico para carimbar as ideias com o selo da verdade

absoluta e devido à necessidade de uma nova chancelaria para o plano subjetivo da ordem burguesa, à ciência foi dada esta função. Não à mesma ciência nascida do espírito imanentista e desbravador do Renascimento, mas à ciência interpretada por uma filosofia que a investia dos poderes de guardião de verdades supra-humanas e transcendentais. A ciência, assim concebida, viria, mais tarde, a naturalizar as novas ideias hegemônicas e impor uma concepção determinista do ser humano.

A necessidade de uma concepção transcendentalista da ciência justifica a hegemonia que a concepção baconiana teve até tempos relativamente recentes na filosofia da ciência e que ainda sobrevive no senso comum – a despeito de sua insuficiência lógica já demonstrada por Hume e de todas as incongruências com o fazer real da ciência. A filosofia de Bacon confere à ciência o papel transcendental que seria posteriormente reforçado pelo positivismo. Sua teoria dos *ídola* pode ser comparada com a ideia motivadora dos iconoclastas protestantes. Se, para estes últimos, os ídolos em forma de imagens e santos não poderiam interpor-se entre o crente e a revelação direta de Deus, para Bacon, os “ídolos” da subjetividade humana, categorizados em quatro tipos (da tribo, da caverna, do fórum e do teatro), deveriam ser destruídos para não se constituírem em obstáculos na relação entre o intelecto humano e a revelação direta dos segredos da natureza.³

Tratava-se de uma “desumanização” e “desubjetivação” da ciência. Assim como os sacerdotes precisam fazer a ablução que os purifica da contaminação dos hábitos humanos antes dos rituais que os colocam diante de Deus, os cientistas devem fazer a purgação dos ídolos para realizarem seu trabalho de desvendamento dos segredos da natureza sem interferência das impurezas humanas. O resultado esperado é a fala pura da natureza, sem elementos subjetivos e, conseqüentemente, a revelação de uma verdade que não depende do ser humano.

O seguimento do método indutivo seria como os procedimentos litúrgicos que garantem a presença e intervenção divinas no mundo. Bacon acreditava tanto em seu método que deu a ele a mesma característica de ação *ex opere operato*, para a qual a efetivação dos sacramentos não depende da fé de quem os opera. Desde que o cientista siga rigorosamente o método indutivo, após a ablução que esvazia sua subjetividade dos *ídola*, a verdade será revelada, independentemente da genialidade ou criatividade do cientista. Segundo Bacon,

³ A escolha do nome “ídolos” para se referir a esses obstáculos em uma Inglaterra protestante e a contemporaneidade entre o filósofo e o movimento iconoclasta não deixam dúvidas sobre esse paralelo.

Um coxo (segundo se diz) no caminho certo, chega antes que um corredor extraviado, e o mais hábil e veloz, correndo fora do caminho, mais se afasta de sua meta. O nosso método de descobrir a verdadeira ciência é de tal sorte que muito pouco deixa à agudeza e robustez dos engenhos (BACON, 1984. p. 30.).

Embora a ciência moderna, em seu fazer histórico, não tenha nada de baconiana, essa concepção *sobre* a ciência se tornou hegemônica pela necessidade de uma nova transcendentalização do saber. A sociedade moderna, portanto, conseguiu se libertar da autoridade exclusiva da Igreja no proferimento de verdades, mas acabou transferindo o poder pontifical à ciência e vestindo os cientistas naturais com túnicas sacerdotais. O saber imanente, que havia caracterizado o humanismo da Renascença, transformou-se novamente em saber transcendente.

3 A transcendentalização das ciências

A ciência moderna, em seu nascimento, representava o triunfo do ser humano sobre o conhecimento predeterminado da natureza e a destruição da ideia determinista de essência humana imutável, colocando o conhecimento como uma ação do ser humano sobre o mundo a ser conhecido. Sem essa base interpretativa da natureza e da história seria impossível que se operassem as mudanças radicais que determinaram a passagem do mundo medieval para o moderno. Porém, no momento em que as mudanças passaram a ser indesejadas, e não mais perseguidas, uma concepção transcendentalista da ciência passou a definir e controlar nossa forma de conhecer e ser no mundo.

Isso se deu por meio de seis fatores.

1) *Hegemonia das filosofias baconiana e positivista na formação da ideia sobre as ciências, tanto entre cientistas quanto no senso comum.* A ideia mesma de ciência passou a ser identificada com a concepção baconiana e com os princípios do positivismo. A confusão da ciência real com o discurso construído sobre ela faz com que boa parte das filosofias que se pretendem críticas à ciência sejam, na verdade, críticas apenas à concepção positivista, ou seja, mais uma crítica ao cientificismo do que à ciência como procedimento de conhecimento. No entanto, tendo sido hegemônica na maior parte da modernidade, essa concepção fez com que se compreendesse todo o conhecimento científico (tanto humano como natural) como objetivo, neutro, empiricamente fundado, incondicionalmente verdadeiro e não sujeito à discussão.

2) *Ocultação (ou esquecimento) das bases metafísicas, históricas e humanas das ciências.* A narrativa histórica das ciências constituiu-se de mitos até o advento da nova historiografia da ciência a partir do segundo quarto do século XX. A necessidade

de se enquadrar a realidade da ciência no discurso positivista produziu lendas e anedotas que falsificavam a história real com o fito de explicar todo o avanço científico em bases empíricas e retirar o elemento subjetivo e a espontaneidade do intelecto humano na construção das ciências.⁴ A falsidade da maior parte desses relatos é demonstrada pela nova história da ciência, que porém, por ser ainda um campo muito especializado, não se reproduziu na mentalidade de cientistas e, muito menos, no senso comum. Nas ciências naturais, a ocultação de suas bases não-empíricas e de seus elementos teórico-especulativos cria a ideia das teorias como *descobertas* e não como *criações* – como se fosse possível fazer emergir naturalmente de algum procedimento empírico um corpo sintético e complexo de conceitos interrelacionados que dependem, inclusive, da assunção de princípios não demonstráveis.⁵

3) *Colonização dos saberes humano-sociais pelas ciências naturais.* Por causa da hegemonia da concepção mencionada anteriormente, o “direito de cidadania” no território do conhecimento válido dependia da aceitação dos critérios baconianos e positivistas. Qualquer saber, em qualquer campo, que se pretendesse aceitável deveria submeter-se e fazer profissão de fé nesses critérios. Disso resultou um processo de mimetização das ciências humano-sociais na busca de se moldarem às ciências naturais e garantirem sua “cientificidade”. Isso significou a busca da objetividade incondicional, tentativa de neutralidade, limitação do objeto de estudo ao que fosse empírico ou matematizável, defesa de suas conclusões como não sujeitas à crítica e classificação de ideias contrárias como erros. As ciências humanas buscaram transcendentalizar-se nos moldes das ciências naturais.

4) *Naturalização de ideias sociais e relativas ao fenômeno humano.* Com Darwin, as ideias sociológicas de T. Malthus e H. Spencer ganharam status de leis naturais. A ideia malthusiana de *luta pela sobrevivência* e o conceito spenceriano de *sobrevivência do mais apto* deixaram de ser conceitos decorrentes da análise das relações sociais sob o capitalismo para se converterem em leis da própria natureza, às quais também o ser humano se encontrava, inexoravelmente, submetido. A ampla difusão da concepção darwinista da vida produziu uma quase fusão entre os

⁴ É desse esforço que resultam as lendas de Galileu fazendo cair pesos da torre de Pizza, de Newton elaborando o conceito de gravidade por causa da queda da maçã, de Darwin forjando sua teoria da evolução durante sua viagem pelas Américas a bordo do *HMS Beagle*, etc.

⁵ A mecânica newtoniana depende do conceito indemonstrável de inércia (não se pode experimentar, no tempo, algo que se deseja provar eterno) e da absolutidade intestável do espaço e do tempo. Toda a física depende da ideia previa (portanto não demonstrável) de que o universo se comporta da mesma forma em qualquer parte (princípio do universo isotrópico) e que, portanto, suas leis são válidas para qualquer ponto do cosmos. O modelo padrão da mecânica quântica depende de se compreender as partículas como pontos geométricos (sem extensão espacial), etc.

fenômenos biológicos e sociais.⁶ Com isso, criou-se a ideia de que os objetos das ciências humanas e sociais poderiam também ser submetidos a procedimentos interpretativos semelhantes aos das ciências naturais e de que elas deveriam, inclusive, reduzir-se a uma sociobiologia ou a uma psicologia científica puramente experimental.

5) *Ressurgimento do determinismo na concepção de ser humano.* A naturalização dos fenômenos humanos e sociais reabilitou a concepção determinista do ser humano que havia sido rejeitada no Renascimento. A recusa de Pico Della Mirândola a uma determinação prévia da essência humana por Deus foi substituída pela defesa de uma natureza humana determinada pelos genes. Curiosamente, o determinismo genético estende aos genes apenas os comportamentos que são característicos (embora não exclusivos) da sociedade capitalista: egoísmo, individualismo, competição, luta pela sobrevivência, etc. Dessa forma, a liberdade do ser humano para definir seus destinos e o modelo social que deseja (ideia que foi fundamental para a derrubada da antiga ordem pelos burgueses) é anulada em nome da ideia do comportamento humano e da estrutura social como resultados de leis que fogem às nossas decisões e capacidade de ação e transformação.

6) *Mito do progresso incondicional da ciência e da tecnologia.* Na visão positivista, o progresso da ciência ocorre de maneira linear e acumulativa, por força de sua própria dinâmica interna.⁷ O progresso da ciência e da tecnologia passa a ser concebido como resultado de um movimento inevitável, em linha ascendente, que decorre apenas da natureza do conhecimento científico e não depende dos interesses, desejos e projetos humanos. Sendo assim, foge ao alcance da reflexão humanística e está isento de qualquer responsabilidade moral, social e ecológica. O mito do progresso esconde a utilização do conhecimento científico e tecnológico para propósitos definidos nas relações sociais e o direcionamento da pesquisa para interesses que se situam em campos distintos do puro saber. Se tais relações e interesses – que seriam estudados, desvendados e, eventualmente, denunciados pelas

⁶ Richard Dawkins não esconde o fato de que uma sociologia decorre de sua concepção do mundo biológico ao dizer: “Pessoalmente creio que seria muito desagradável viver numa *sociedade humana* baseada simplesmente *na lei do egoísmo, implacável e universal, do gene*. Mas, infelizmente, por mais que se lamente algo, *esse algo não deixa, por isso, de ser verdadeiro*” (DAWKINS, 1989, p. 30; grifos meus). Note-se que ele relaciona, diretamente e sem mediações, o comportamento da sociedade com uma lei que ele diz ter encontrado nos genes, o “egoísmo”. Sobre o darwinismo como uma teoria social aplicada à natureza, ver Sandín (2000).

⁷ Em seu *Discurso sobre o espírito positivo*, Comte escreve: “Elevando assim a noção de progresso a dogma verdadeiramente fundamental da sabedoria humana, seja prática, seja teórica, [a filosofia positiva] imprime-lhe o caráter mais nobre e, ao mesmo tempo, o mais completo (...)” (COMTE, 1978, p. 69).

ciências humanas e sociais – são concebidos como inexistentes, pouca importância terão os saberes que os têm como objeto.

4 Reumanizar as ciências humanas

Pelos elementos anteriormente mencionados, surgiu na modernidade um humanismo determinista: a ideia de que havia uma *natureza humana* fixa que, não por coincidência, estava adequada aos valores sociais hegemônicos. A centralidade do ser humano não significava mais a centralidade de um ser imanente e livre, mas de um modelo de ser humano predefinido, supostamente descoberto pelas ciências.

O naturalismo científico imanentista, que era de ordem epistemológica, foi substituído por um naturalismo metafísico transcendentalista, de ordem ontológica. O primeiro dava ao *conhecimento* da natureza um caráter humano; o segundo submete todas as coisas, inclusive o ser humano, a uma ordem natural implacável e imutável.

A ruptura com o imanentismo renascentista no desenvolvimento da modernidade capitalista abortou os ideais e expectativas que estavam na sua origem. A necessidade de sedimentação objetiva e subjetiva da nova ordem não permitiu a concretização das promessas originais que animaram o iluminismo e, portanto, o que veio depois não pode ser atribuído à essência dos ideais modernos. Quando não se usa essa chave de leitura, cai-se na rejeição a toda a modernidade, em bloco, e, conseqüentemente, na recusa ao próprio conceito de humanismo. Esse é o equivoco de boa parte da crítica ao humanismo, principalmente a crítica pós-moderna. Confunde-se o que fizeram com as ideias com as próprias ideias e tenta-se desconstruí-las mostrando a contradição entre o que prometeram e o que ocorreu de fato na história.

Os elementos destacados na sessão anterior resultaram, por um lado, em uma “desumanização” das ciências humanas (por torná-las caudatárias das ciências naturais) e, por outro, na redução de sua importância no quadro geral dos saberes. Como reação, em seu próprio campo ergueu-se nas últimas décadas do século XX um movimento teórico anti-humanista e antimoderno, que rejeita as contribuições da modernidade, como a ciência e a própria razão – confundindo-a com a razão instrumental que acompanhou o processo de transcendentalização das ciências.

Na direção contrária desse movimento pós-modernista, creio ser possível e necessário às ciências humanas resgatar o humanismo imanentista original, a fim de conquistarem um papel preponderante na compreensão do fenômeno humano. Isso implica em retomar a concepção imanente do conhecimento e estabelecer uma relação

diferente com as ciências naturais, pautada em três tarefas básicas, resumidas a seguir.

1) *A recusa da colonização das ciências humanas pelas ciências naturais.* Para isso, os saberes humanos e sociais devem construir uma racionalidade própria e um meio para sua justificação que não apenas reproduza os critérios de justificação das ciências naturais. Isso implica reconhecer seus limites e especificidades, relacionados às mesmas especificidades de seu objeto de conhecimento. O mundo humano não funciona como o mundo natural.

2) Por outro lado, é preciso *cautela para que não se caia em uma rejeição pura e simples das contribuições das ciências naturais para o entendimento do fenômeno humano*, o que poderia conduzir ao antirracionalismo e anticientificismo não justificáveis. Apesar de ser um objeto distinto dos objetos naturais, o ser humano também é um ser natural e desenvolve suas relações vitais com o ecossistema e na história. Para o conhecimento adequado de sua dimensão natural e histórica, faz-se necessário conhecimento científico e tecnológico.⁸

3) Por fim, é preciso *evitar a recolonização das ciências humanas pelas ciências naturais com base em interpretações das novidades trazidas pelas últimas.* A física do século XX e as ciências biológicas na passagem do século XX para o XXI trouxeram novidades que, de imediato, podem derrubar a naturalização dos valores capitalistas que foi realizada pela ciência moderna, fazendo emergir valores diferentes que legitimem a contestação daqueles. Porém, o traslado das conclusões das ciências naturais para o mundo social não é um procedimento que careça de justificação. Passar, sem mediações, das leis naturais para regras de comportamento e relacionamento humanos continua sendo algo problemático, mesmo quando o enunciado dessa lei possa ser interpretado de acordo com perspectivas de transformação social. Além disso, todas as consequências sociais que se podem inferir do comportamento da natureza não passam de interpretações, que podem servir tanto a um ideal de emancipação quanto de preservação da ordem. Portanto, elas estão em disputa e não é seguro simplesmente dar-lhes a autoridade para consolidar as verdades pretendidas das ciências humanas.⁹

Fincar os fundamentos das ciências humanas na ideia de imanência significa que elas devem sempre comportar campos teóricos em disputa sem perspectiva de um

⁸ A história humana, sendo bem maior do que a história escrita, precisa da paleoantropologia, arqueologia, antropologia biológica, genética e outras ciências, bem como de todas as tecnologias de pesquisa que estas ciências utilizam, para ser conhecida adequadamente.

⁹ Sem contar que esse procedimento acaba criando um novo determinismo natural para os destinos humanos.

consenso nos moldes dos que prevalecem nas ciências naturais.¹⁰ E elas precisam assumir essa dimensão de conhecimento inacabado como parte de sua dinâmica própria e não como algo provisório ou que a faça igualar-se às ideologias.

Temos, naturalmente, de lidar com um campo de conhecimento com bases teóricas mais fluidas e encarar o problema que Michael Löwy chamou de “o problema do Barão de Münchhausen” – ou seja, o problema da fundamentação de sua objetividade por seus próprios meios (LÖWY, 2000). Mas, como tudo que é humano, as ciências humanas serão, eternamente, um projeto inacabado.

Referências Bibliográficas

BACON, Francis. *Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida*. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Lisboa: Gradiva, 1989.

GALILEI, Galileu. Lettera a Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana. In: GALILEI, Galileo. *Opere*. Edizione Nazionale a cura di Antonio Favaro, Giunti-Barbera, Firenze 1968, vol. V, pp. 309-348. Texto eletrônico disponível em <http://disf.org/galileo-lettera-a-madama-cristina-di-lorena>.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

KUHN, Thomas. *O caminho desde A estrutura*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, 2008.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos de filosofia natural – livros II e III*. São Paulo: Edusp, 2012.

SANDÍN, Máximo. Sobre una redundancia: el darwinismo social. *Asclepio*. v. LII, n. 2. p. 27-50. 2000. Disponível em <https://doi.org/10.3989/asclepio.2000.v52.i2.206>.

¹⁰ A característica não consensual das bases teóricas das ciências sociais é o que, para Kuhn, as distingue das ciências naturais, que podem contar com o compartilhamento de um paradigma, ou “base hermenêutica” consensual. (KUHN, 2006, p.271-272).