

# A CONSTITUIÇÃO DAS CIÊNCIAS HUMANAS A PARTIR DA OBRA *O GRAU ZERO DO CONHECIMENTO*, DE IVAN DOMINGUES

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

## RESUMO

O presente artigo visa abordar o tema da constituição das ciências humanas utilizando como fio condutor a obra *O Grau zero do conhecimento*, de Ivan Domingues. Para tanto, parte-se do pressuposto de que a discussão sobre sua constituição usualmente não segue o mesmo percurso da que é empreendido nas ciências naturais, de modo que seu surgimento histórico parece sempre datar do séc. XIX, como se antes disso as ciências humanas simplesmente não tivessem existido. Mas por que sua história deveria ser considerada de forma tão distinta da história das ciências naturais? Ora, tendo as ciências naturais na reconstituição de seu desenvolvimento uma grande lista de personagens que atravessam a história do pensamento, por qual motivo as ciências humanas deveriam ter um registro de nascimento específico, como que desprovidas de um percurso histórico e de um fundamento? No séc. XIX evidentemente alguns acontecimentos marcam de forma decisiva uma mudança na episteme das ciências humanas, alterando fundamentalmente suas formas de estratégias discursivas, tornando-as inclusive em um saber independente, dotado de método próprio de investigação, entretanto, isso não muda o fato de que elas já existiam e Domingues apresenta uma argumentação que procura demonstrar esse fato. Para endossar a argumentação desenvolvida por ele recorreremos ao séc. XVIII, sobretudo ao pensamento de Kant, pondo em evidência, no entanto, um outro aspecto a ser considerado em relação as ciências humanas, bem menos explorado.

**Palavras-chave:** Ciências Naturais. Ciências Humanas. Constituição. História.

## 1 INTRODUÇÃO

Ao falarmos das ciências naturais há um percurso histórico a ser seguido até o séc. XVIII, século no qual a ciência da natureza, mais especificamente a física newtoniana, começa a ser considerada como um saber com características próprias, o que lhe garantiu um estatuto de cientificidade mais autônomo. Obviamente, filosofia e ciência nesse contexto ainda se acham imbricadas, porém a distinção entre elas começa a ser desenhada de forma mais vigorosa, o que não significa dizer que antes do século das luzes não havia ciência da natureza ou física. Com efeito, a ciência da natureza articulada à filosofia possui uma grande lista de personagens que ajudam na reconstituição do seu desenvolvimento – Aristóteles, Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes etc.

No tocante às ciências do espírito ou ciências humanas a consideração sobre sua constituição usualmente não segue o mesmo percurso, seu surgimento histórico parece sempre datar do séc. XIX,

como se antes disso elas simplesmente não tivessem existido. Contudo, por que sua história deveria ser considerada de forma tão distinta da história das ciências naturais? No séc. XIX evidentemente alguns acontecimentos marcam uma mudança na episteme das ciências humanas alterando decisivamente sua forma de abordagem, entretanto, na visão do autor do *Grau zero do conhecimento* isso não muda o fato de que elas, tanto quanto as ciências naturais, já existiam. Para endossar a argumentação desenvolvida por Domingues recorreremos ao séc. XVIII, sobretudo ao pensamento de Kant, pondo em evidência, no entanto, um outro aspecto a ser considerado em relação as ciências humanas, bem menos explorado.

## 2 AS CIÊNCIAS HUMANAS APRESENTADA POR IVAN DOMINGUES NO *GRAU ZERO DO CONHECIMENTO*

Na obra *O Grau zero do conhecimento*, uma tese fundamental é perseguida por Ivan Domingues, a saber, a de que a pergunta “O que é o homem?” é colocada de forma recorrente ao longo da trajetória do pensamento ocidental e acompanhar o desenvolvimento dessa reflexão antropológica é fundamental para analisar...

[...] o problema da formação das ciências humanas, vale dizer, as diferentes configurações do homem na história da civilização e da cultura (antiguidade clássica, idade média, modernidade), e, ainda, as diferentes formas de que se reveste a reflexão antropológica em suas diferentes idades (na antiguidade clássica, propondo-se como filosofia e buscando seu modelo na cosmologia, na idade média, recorrendo à religião e buscando seu modelo na teologia; na modernidade, aparecendo como ciência e buscando seu modelo nas matemáticas primeiro, na física depois, na biologia e na história enfim) (DOMINGUES, 1999, p. 16).

Nessa perspectiva, segundo Domingues (1999, p. 15), o homem longe de ser um problema recente, como afirmara Foucault<sup>1</sup>(2000), foi tratado em diferentes épocas a partir de abordagens discursivas distintas, de modo que é possível, indo do *mito* nas sociedades primitivas à modernidade, apontar pelo menos “quatro idades na arqueologia das ciências humanas [...], nas quais nem o homem nem a Episteme são os mesmos”. Além disso, defende o autor que não há uma só Episteme moderna, mas várias, assim, identifica três estratégias discursivas, que (do séc. XVII ao XIX) marcaram fases distintas das ciências humanas – a essencialista, a fenomenista e a histórica –, até a eclosão de sua chamada fundação no séc. XIX.

### 2.1 As estratégias discursivas da Modernidade

Domingues (1999) alerta que sua intenção ao procurar demonstrar em torno do que as ciências humanas foram se edificando ao longo dos três séculos da modernidade, foi ampliar a análise epistemológica tradicional,

---

1 Através do *Grau zero do conhecimento* Ivan Domingues (1999, p. 7), empenha-se em desenvolver uma contraposição à concepção de Foucault, de uma única Episteme, a Episteme Moderna, apresentada fundamentalmente nas *Palavras e as coisas*, procurando tratar da fundamentação das ciências humanas. Para tanto, parte de uma outra definição de Episteme, na medida em que a define como “o sistema de conhecimentos racionais fundado no *logos* demonstrativo, incluindo a ciência e a filosofia [...]” (DOMINGUES, 1999, p. 7). Distancia-se, assim, da explicação da fundação das ciências humanas desenvolvida a partir da noção de *a priori histórico*, portanto, distancia-se de Foucault.

[...] buscando dar conta de seu ponto de intersecção com a antropologia filosófica – porque visamos ao homem –, com a teoria do conhecimento – porque visamos a sintaxe do saber e ao regime da verdade – e com a ontologia – porque visamos ao modo de ser que essas diferentes Epistemes permitem instalar: o séc. XVII nos falando de uma natureza humana co-substancial ao homem (Espinosa); o séc. XVIII reduzindo-a a estas “empiricidades” que são a riqueza e o *homo ecomomicus* (Smith) e o estado e o *homo politicus* (Montesquieu); o séc. XIX pulverizando-a na história (antropologia do homem histórico) e nos sugerindo a instauração de um novo modo de ser – “o ser advento” [...] o acontecimento (histórico) ele mesmo (DOMINGUES, 1999, p. 8).

Deteremo-nos aqui, obviamente, nas estratégias discursivas da modernidade, no entanto, sem pretende refazer com exaustão os passos de Domingues, no tocante a exposição destas, limitaremos-nos, a apresentação de tais estratégias.

Nesse sentido, há que se observar que no séc. XVII, primeiro século da Modernidade, inicia-se um processo de confiança no poder da razão para dar conta do conhecimento da natureza, natureza esta não mais vista sob o prisma do animismo, mas do mecanicismo. Domingues assinala as repercussões da revolução científica heliocêntrica do séc. XVII, no tocante à disposição da Episteme, ressaltando que a mudança operada por ela no que se refere à concepção de homem e de universo e o, conseqüente, descentramento destes, ocasionou um sentimento de perplexidade, temor e insegurança diante do desaparecimento da antiga ordem. Não obstante, também enfatiza a confiança no poder da razão que advém dessa nova cosmologia. Cassirer (2012, p. 32) bem expressa isso ao afirmar, que: “O universo infinito não fixa qualquer limite à razão humana. O intelecto humano toma consciência de sua própria infinidade medindo seus poderes pelo universo infinito”.

Destarte, muito em função da influência da astronomia de Copérnico e da física de Galileu, uma nova Episteme desponta, na medida em que predomina um padrão de racionalidade que tem a matemática como fundamento, com efeito, esta é o modelo por excelência de ciência desse período, cabendo, pois, aos teóricos do conhecimento, sobretudo, aos racionalistas, usar um método análogo ao dela para chegar a um conhecimento seguro, verdadeiro em todos os aspectos do saber.

Prevalece entre estes a ideia de que um saber verdadeiramente filosófico tinha que aceitar um primeiro princípio como verdadeiro, a partir do qual todo o resto seria deduzido, como se a razão fosse, conforme esclarece Cassirer (1994, p. 26), “[...] uma regra ‘anterior’ aos fenômenos, concebível e exprimível a priori [...]”. Partir de tal princípio seria condição indispensável para por em execução o projeto da *mathesis universalis*, isto é, de uma pura ciência da ordem e da medida. Tal estratégia Domingues denominou apropriadamente de essencialista, pois se é verdade que da matemática se extrai o procedimento formal, a aplicação deste sempre se referirá a um princípio ontológico que pode ser entendido como substância ou essência, que figurará como condição para a dedução da realidade independente do próprio real, o que ocorre em função da associação da matemática à metafísica.

A *mathesis universalis* cartesiana é um bom exemplo disso, na medida em que partindo-se de uma verdade racional indubitável, um primeiro princípio ontológico pode-se construir uma cadeia de razões imprescindível para a sustentação da ciência, leia-se da metafísica, da física, da mecânica, da medicina e da moral.

Ora, se é bem verdade que a ciência moral cartesiana foi um projeto um tanto quanto inacabado, o mesmo não pode ser dito quanto a pretensão espinosana a uma ética demonstrada à maneira dos

geômetras, com efeito, a Ética, de Espinosa, apresenta-se em um formato dedutivo, porém o fio condutor da obra é a geometria, visto que apresenta-se geometricamente disposta. Segundo Domingues (1999, p. 35), Espinosa “estende a *máthesis* ao mundo dos homens, nos quadros de um racionalismo absoluto que afasta um a um os mistérios e as restrições que desde os antigos impediam a constituição de uma ciência rigorosa neste domínio do saber”.

Entretanto, não apenas a ética é demonstrada geometricamente, a política também é apresentada sob essa perspectiva como se pode constatar em Hobbes, o que os torna no entender de Domingues (1999, p. 36): “[...] o melhor exemplo desse novo modelo de racionalidade no campo das ciências humanas.”

No séc. XVIII, por sua vez, uma nova estratégia discursiva se apresenta, a saber, a fenomenista, uma vez que renuncia-se a construção filosófica típica dos racionalistas e uma nova concepção de razão, mais alinhada ao empirismo lockeano é acolhida de forma bem mais receptiva. Fatores diversos concorrem para isso, mas, na visão de Domingues e de Cassirer, a física newtoniana, torna-se decisiva para a solidificação dessa mudança. Com efeito, diz Cassirer (1994, p. 25), que:

Newton não começa por defender certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples fatos. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os fenômenos são o dado; os princípios, é que é preciso descobrir.

Dessa forma, é a experiência e a observação que nos pode dar o ponto de partida, assim como nos permitir elaborar leis que regem os fenômenos em sua positividade, pois pode-se demonstrar “nos fatos e pelos fatos, a existência de uma forma que os penetra e os une” (CASSIRER, 1994, p. 26).

Domingues (1999, p. 193), sintetiza da seguinte forma a mudança operada pela física newtoniana:

Eis o estatuto dos fenômenos, das leis e das forças em Newton: os fenômenos são positividades; as leis, relações entre fenômenos (leis-relação); as forças princípios das coisas. Ou seja: os fenômenos são as coisas tais como elas se oferecem à observação e à experiência; as leis são relações constantes entre termos variáveis (fenômenos) segundo o número e a medida; as forças são princípios físicos que dão à forma matemática a necessidade da lei, constituindo, não se sabe muito bem por que, este conjunto organizado que é o mundo (sistema de forças) [...].

Trata-se, então, de acordo com Domingues (1999, p. 47) de buscar compreender o *modus operandi* dos fenômenos através da observação e da experiência e não de desvelar sua essência. Essa nova concepção de razão fortalecida pela mecânica newtoniana, em meados do séc. XVIII, torna-se paradigmática para várias áreas do saber como, por exemplo, a história natural, a filosofia política, a economia, dentre outras, de modo que afirma Domingues (1999, p. 37), que “se num primeiro tempo, no século XVII, as ciências humanas se edificaram em torno das matemáticas, no século XVIII elas vão edificar-se em torno das ciências da natureza e é a física que se torna o paradigma”.

Ora a ciência da natureza é o exemplo mais bem sucedido do progresso que é possível ao homem alcançar, sendo assim, deve-se supor que a razão iluminada pode atingir o progresso em todos

os âmbitos inclusive no tocante a realidade sócio-política e cultural, portanto, em âmbitos distintos, isto é, tanto no âmbito das ciências da natureza quanto no das ciências humanas, por conseguinte, ela inspirará as chamadas físicas sociais da época das luzes.

Conforme Domingues (1991, p. 38): “No quadro dessas físicas sociais, procurava-se proceder à maneira do físico: os fatos humanos e sociais eram tidos como uma espécie de coisa; para conhecê-la o melhor que podia fazer o sujeito do conhecimento era anular-se diante dela para ela melhor nos mostrar seu em si, não, com certeza, como essência, mas, sim, como puro fenômeno.” Domingues aponta Hume como um dos pensadores responsável pela quebra da relação que ligava os fatos aos valores, possibilitando, assim, a análise da natureza humana a partir da observação e da experiência, também cita, dentre outros La Mettrie, com sua antropologia do animal-máquina, em ambos é a exterioridade humana que se oferece à síntese, não mais cabendo uma inspeção interna da alma, “a morada do seu ser não é o Eu, mas o mundo e o espetáculo de sua manifestação: o fenômeno” (DOMINGUES, 1999, p. 39).

Segundo Domingues (1999), esse modelo subordinando o homem e a sociedade inteiramente à regulação das leis, também os confina a uma condição estática, que não tarda a revelar seus limites, limites que contribuirão para a formação de uma nova estratégia discursiva. Com efeito, diz o autor, a antropologia do homem-máquina

[...] ao privilegiar os mecanismos invariáveis que regulam as coisas humanas (as leis) [...], era solidária de uma visão estática demais do homem e da sociedade, e abandonava ao devir um sem-número de fatos e acontecimentos, tidos como sem explicação [...]. A divisa da antropologia do homem-máquina era: se não podemos situar o homem na natureza [...], façamos então o inverso – incluamos a natureza no homem e procuremos no seu interior os mecanismos que regulam seu ser (a natureza humana). Agora, a divisa da reflexão antropológica passa a ser: é preciso reverter o homem à história e buscar no tempo as leis do seu ser e os princípios do seu devir (DOMINGUES, 1999, p. 39).

### 2.1.1. Breve excuroso. À guisa de outro aspecto das ciências do espírito no séc. XVIII

A fim de uma compreensão mais alargada da ciência no séc. XVIII, cumpre ainda observar alguns aspectos relativos a esta, aspectos que por um lado confirmam a tese aqui apresentada de Domingues e, por outro, põem em relevância mais uma forma de se pensar as ciências humanas, bem distinta da fisicalista, a saber, como uma doutrina dos costumes, faremos essa abordagem examinando, sobretudo, a divisão kantiana de filosofia na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Consideremos o século das luzes e a sua defesa de que por meio da razão é possível alcançar o progresso. Ora, a razão, a qual se referem os iluministas, não se limita a ter um aspecto cognitivo, como entenderam muitos comentadores, dentre eles Rossi (2000); com efeito, quanto a isto adverte Souza (2001, p. 22), que: “[...] para o filósofo das luzes, a razão não é apenas a faculdade de conhecer, mas é também instância que estabelece valores para regular e orientar a vida em sociedade”.

Souza (2001, p. 28) chama atenção para o fato de que os filósofos do XVIII não possuíam ainda sequer uma distinção clara entre ciência e filosofia, para tanto, lembra que no verbete “Ciência”, do *Dicionário Raciocinado das Ciências, das Artes e dos Ofícios* ou *Encyclopédie*, o autor do verbete situa sob o termo ciência “a teologia natural, a metafísica, a ciência da natureza, a moral e a lógica” (SOUZA, 2001, p. 33). Mais adiante reitera a comentadora:



[...] o termo ciência do ponto de vista dos enciclopedistas, só pode ser entendido em sentido amplo, e, conseqüentemente, o progresso das ciências também deve ser compreendido neste sentido amplo. É por isto que os enciclopedistas falam sobretudo dos “progressos do espírito humano”, mais do que propriamente em progresso da ciência (SOUZA, 2001, p. 35).

Assim, a ideia de progresso precisa ser melhor esclarecida, segundo a comentadora, pois quando vista à luz da *Enciclopédia* não pode ser associada apenas ao aumento de conhecimento, uma vez se referir também ao aperfeiçoamento moral e a conquista da felicidade, havendo uma dependência recíproca entre esses estes aspectos. Nessa perspectiva, identifica como elementos constitutivos da ideia de progresso, no séc. das luzes, a concepção de que a história possui estágios de desenvolvimentos regulares e contínuos, cujo sentido é definido pela afirmação e realizações da razão humana, bem como a de que, em consequência, a própria época é valorizada em relação às passadas. Além destes, diz ainda Souza (2001, p. 27), que:

[...], a ideia de progresso encerra também a crença de que o mundo natural e o domínio do social podem ser objeto de uma ação racional visando a sua transformação. O progresso equivale assim à realização de ideais morais e sociais. Desse modo está estabelecido o laço que une o desenvolvimento da razão, o aperfeiçoamento dos homens e a construção de uma sociedade mais feliz.

Isto significa que não só as chamadas ciências naturais estavam vinculadas à filosofia, mas também as ciências do espírito ou humanas se encontravam na mesma situação, todavia, as primeiras estavam diretamente relacionadas ao aspecto cognitivo e, por conseguinte, ao aumento de conhecimento, enquanto que as segundas muito mais ligadas a possibilidade de transformação da esfera social, moral, política etc., portanto, muito mais ligadas a noção de realização de ideais capazes de conduzir ao aperfeiçoamento da humanidade, como bem observou Souza.

Sendo assim, embora ambas possuam uma pretensão científica, distinguem-se quanto aos interesses que nutrem. Com efeito, as ciências da natureza são fortemente marcadas pelo seu interesse teórico, enquanto que as ciências do espírito por um interesse prático, o que de modo algum implica em um alijamento da aquisição do conhecimento, pelo contrário, o pressupõe e a ele adiciona a crítica, mas este é apenas o instrumento, o meio e não o fim – o tão defendido aumento das luzes, por exemplo, pode contribuir para conduzir os homens a porem um fim à sujeição, possibilitando, portanto, sua emancipação. Essa concepção está bem presente, conforme veremos, em Kant.

No prefácio da obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant, no séc.XVIII, concordando com a divisão grega da Filosofia em três ciências, a saber, Física, Ética e Lógica, propõe-se tão somente a acrescentar a esta o princípio da mesma. Assim, divide todo conhecimento racional em formal ou material, sendo a filosofia formal, a lógica e a material, Física ou Filosofia natural e as da segunda, Ética ou Filosofia moral, uma vez que se referem tanto ao objeto determinado quanto as leis que o regem, isto é, leis da natureza ou leis da liberdade (KANT, 2009). Observe-se que ambas possuem além de uma parte empírica, também uma parte pura, racional, isto é, uma parte fundada em princípios *a priori*, denominada de Metafísica (Metafísica da natureza e Metafísica dos Costumes), que se antepõe a parte empírica e, em função disso, assentam em leis universais e necessárias vinculadas a tais princípios. A parte empírica da filosofia natural é denominada de física, enquanto que a parte empírica da filosofia moral é a antropologia prática.

Ora, a Filosofia natural determina os próprios fenômenos, ou seja, determina as leis da natureza, logo elas têm um caráter constitutivo de conhecimento e, haja vista que assim procedem, referem-se ao que acontece, enquanto que a Filosofia moral, tem suas peculiaridades, visto que suas leis, leis da liberdade, determinam não o fenômeno, mas a vontade, dizem respeito, pois, ao que deve acontecer, logo elas não tem um caráter constitutivo de conhecimento, pois não necessariamente aquilo que deve acontecer se realizará. Com efeito, diz Kant (2009, p. 63-65):

[...] tanto a Filosofia natural, quanto a filosofia moral podem ter cada qual sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza enquanto objeto da experiência; esta, porém, as da vontade do homem, na medida em que ela é afetada pela natureza; as leis da natureza, é verdade, enquanto leis segundo tudo acontece; as leis da liberdade enquanto leis segundo tudo deve acontecer, mas também levando-se em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece.

Atente-se ainda, que, não se pode considerar que as duas produzam o mesmo tipo de conhecimento, com efeito, no tocante a filosofia natural o conhecimento daí advindo é de natureza teórica, já no que tange à filosofia moral o conhecimento é prático, o primeiro tem um caráter constitutivo, o segundo, meramente, regulativo.

Na *Crítica da razão pura*, obra anterior à *Fundamentação*, Kant (1994, p. 526) define e distingue o conhecimento teórico e o prático, como se segue:

Contento-me aqui em definir o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço *o que existe* e o prático como aquele em que me represento *o que deverá existir*. Em conformidade com isto, o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer.

Há que se observar que o pensamento kantiano não se alinha ao materialismo, que também se desenvolveu no período iluminista, tal como o de La Mettrie (1982). Embora defensor de uma concepção mecânica da natureza, recorreu ainda a teleologia, presente nos estudos sobre os organismos para pensar tanto uma teleologia natural, quanto uma teleologia moral. No entanto, para os adeptos do materialismo naturalista a fonte de inspiração por excelência era a física newtoniana, logo nada mais lógico do que considerar as ações humanas a partir de critérios semelhantes aos usados no conhecimento dos fenômenos naturais

Obviamente, fuge ao propósito da presente investigação uma análise mais pormenorizada da compreensão de Kant sobre a ciência, cumpre-nos apenas ressaltar que este tem uma preocupação em esboçar de forma sistemática o tema, repondo a classificação de ciência ou filosofia dos gregos no séc. XVIII, a fim de deixar claro o que é próprio ao conhecimento teórico e o que é próprio ao conhecimento prático.

Dessa forma, tal como os enciclopedistas, porém indo além destes na forma como expõe o tema, confirma a ideia de Domingues de que há uma concepção de ciências humanas ou ciências do espírito nos séculos que antecedem o séc. XIX, tanto quanto La Mettrie (1982), ainda que através de uma abordagem distinta, posto que as pensa como um saber prático, como uma doutrina dos costumes, não susceptível à teorização, própria à ciência da natureza, cuja legalidade, por referir-se ao mecanismo natural, é irredutível a relação com a liberdade, diferentemente do que ocorre no âmbito

da doutrina dos costumes, que por isso mesmo é marcada por certa imprevisibilidade, aspecto que Domingues, parece não ter conseguido captar ou pelo menos atribuir relevância.

Todavia, tivessem tido as ciências humanas no processo de sua constituição como característica predominante o que a filosofia kantiana concebera como marca por excelência do conhecimento prático, a saber, sua filiação à razão e, por conseguinte, ao pensar e não ao entendimento e, portanto, não à legalidade mecanicista, com certeza seu desenvolvimento e, por assim dizer, seu papel, procedimentos, finalidades teriam seguido numa direção muito distinta da que tomara a partir do séc. XIX, poupando inclusive tantas discussões acerca de sua identidade, validade e objeto.

## 2.2 A Estratégia histórica

No séc. XIX, na visão de Domingues (1999), a antropologia do homem-máquina perde lugar para uma nova antropologia, a do homem histórico, antropologia esta que dispensa a noção de natureza humana, quer como essência, quer como fenômeno. A Episteme moderna, modifica-se, assim, outra vez através de uma nova estratégia discursiva, a estratégia histórica. Quanto a isto diz Domingues (1999, p. 270):

A consciência da historicidade que afeta o mundo das coisas e as sociedades dos homens leva o espírito a elaborar um novo modelo de cientificidade à medida das novas descobertas e do novo campo de conhecimentos que se abre ante ele. [...] A divisa do séc. XIX passa a ser: é preciso reencontrar sob a força newtoniana o devir, sob a vida a história. A nível ontológico, isto significa tomar o devir não como acidente, mas como índice ou modo de ser das coisas, em particular do homem, autorizando uma nova antropologia, a antropologia do homem histórico (história como modo de ser). A nível epistemológico a instalação de um novo modelo de racionalidade, à luz do qual a história não apenas se constitui como objeto próprio de uma disciplina científica – a História –, mas igualmente como um ponto de passagem, um centro de referência em torno do qual se constitui uma constelação de ciências e disciplinas particulares, como a biologia, a geologia, a paleontologia, a filologia, a economia, a mitologia, o direito etc. [...]. Estes dois níveis são solidários, e num processo irresistível a história se converte no modelo de cientificidade nestes diferentes domínios do saber [...], estando, portanto, para a Episteme do século XIX assim como as matemáticas estão para a Episteme do século XVII e a física para a do século XVIII.

Na perspectiva de Domingues (1999), essa mudança na Episteme ocasionará uma revolução teórica nas humanidades clássicas, uma vez que várias disciplinas das ciências humanas se abrem à perspectiva histórica.

Há que se observar que, não obstante a estratégia discursiva própria ao séc. XIX ser a histórica e, por conseguinte, o devir ser um pano de fundo comum, a diversidade de métodos que aí surgirão permite assinalar que várias estratégias discursivas vão se desenvolver nesse período, dentre elas, cita Domingues (1999, p. 286): “a dialética em Marx, a hermenêutica da compreensão em Dilthey, a história comparada em Bopp, a genealogia em Nietzsche etc”. O modo fisicalista de compreender a realidade humana, de inspiração newtoniana, modo pautado fundamentalmente na exterioridade e nas sínteses que se operam a partir desta, aos poucos vai perdendo terreno, para a busca de um princípio de movimento que anima interiormente o homem.



Ora, vendo o desenvolvimento das ciências humanas sob este aspecto, pode-se perceber que ainda na primeira metade do séc. XIX o ideal fisicalista começa a ser criticado, ao passo que o ideal biologista vai sendo assimilado, o fascínio em relação ao século das luzes começa a esvanecer. Domingues (1999) acompanhando as ideias de Gusdorf (1974) em sua obra *Introdução às ciências humanas*, relata que, segundo este, é Goethe quem deflagra esse processo contra as luzes do XVIII, pois ao referir-se aos enciclopedistas, “compara o mundo mecânico a uma grande usina cheia de bobinas”(GUSDORF, 1974 apud DOMINGUES, 1999, p. 287).

Nessa perspectiva, afirma Domingues (1999, p. 288), que:

[...] a Episteme no século XIX sente-se mais a vontade com categorias orgânicas do que mecânicas, e prefere a árvore à máquina: em biologia, fala-se do aparecimento, do desenvolvimento e do desaparecimento de espécies; em ciências humanas, das famílias e filiações lingüísticas, das raízes do direito positivo nas regras não-escritas dos costumes, das séries temporais da história, da vida do espírito etc.[...] a Episteme do século XIX prefere a vida ao agregado, o movimento ao repouso, e busca na história (devir) a chave do mundo da vida e dos homens.

Vaz (1991, p. 131), também defende essa ideia ao afirmar:

O espírito científico no século XIX e ainda na primeira metade do século XX foi dominado pela idéia de *Evolução*, que se estendeu no campo do conhecimento biológico, onde foi formulada como hipótese para a explicação da transformação e diversificação dos seres vivos por J.B. de Monet, de Lamarck (1744-1829) e Charles Darwin (1809-1882), a todos os ramos do conhecimento e, em particular, às ciências humanas.

Se por um lado, o modelo orgânico, contribuiu para resgatar o pensamento dinâmico sobre a vida e os homens, através da noção de evolução, por outro, não se queria através deste propor pensar a organização das sociedades humanas a partir do princípio de organização das sociedades das abelhas ou das formigas.

No séc. XIX, com o advento das ciências humanas, como ciências independentes e especializadas, as discussões epistemológicas acerca da melhor estratégia metodológica a ser adotada para a compreensão de tão singular objeto de estudo, bem como sobre a própria delimitação e especificidade desse objeto vão se intensificando, de modo que a abordagem naturalista, como a durkheimiana, apresenta-se como uma das possíveis formas de estudar o fenômeno humano e a sociedade na qual este se manifesta, ao lado de outras como a interpretativista (Dilthey e Weber são alguns dos que defendem esse tipo de abordagem). Conforme adverte Domingues (1999, p. 289): “[...] as ciências humanas – estima-se – deverão elaborar seu próprio padrão de racionalidade, e este deve ser buscado não na história natural, porém na história civil ou simplesmente a história”. Entretanto, também adverte Domingues (1999, p. 8), que os passos que foram dados na direção dessa “fundação”, trouxe como consequência a perda para as ciências humanas do seu fundamento.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na presente exposição, Domingues ao tratar das ciências humanas não o faz a partir de seu surgimento em uma época específica, uma época que atestasse o seu nascimento, mas a partir

das modificações sofridas pela episteme e, por conseguinte, das diversas estratégias discursivas que foram imprimindo a tais ciências novas configurações, em diferentes momentos da história do pensamento, e mais especificamente na Modernidade, até o ponto em que se tornaram independentes, autônomas, por assim dizer. Dessa forma, o autor oferece uma possibilidade de compreensão para o fato de que os problemas relativos ao homem e, conseqüentemente, as discussões centradas neste são tão antigas quanto as relativas à natureza, não obstante, o fato de que a concepção de natureza e, portanto, as estratégias de abordagem aplicadas a ela tenham sofrido modificações, tanto quanto a concepção de homem e as estratégias discursivas a ele referidas.

Para além de Domingues, há que se pensar, no entanto, se a devida atenção e até preservação da clara distinção de abordagem e objetivos entre a natureza do conhecimento teórico, dirigido à ciência da natureza e a do conhecimento prático, dirigido, por sua vez, ao homem e a sociedade, conforme proposta kantiana, não teria nos conduzido a dificuldades menores, no que tange inclusive a qualificar as ciências humanas como ciência. Na contramão dessa perspectiva, procurou-se estender a concepção de Kant de conhecimento teórico, ao que ele mesmo não via a possibilidade de sê-lo, usando, para tanto, um único e dilatado conceito de ciência, que não poucas dificuldades engendrou.

A título de exemplo, convém registrar que no livro *A Ciência e as ciências*, no capítulo referente às Ciências da natureza e ciências do homem, Granger (1994), chama atenção para o fato de que irá tratar de problemas que ocorrem no interior das ciências empíricas, isto é, entre os dois tipos de ciências mencionadas no título do capítulo. Sua afirmação subsequente é desconfortante, a saber: “Aplicar o qualificativo de ‘ciências’ ao conhecimento dos fatos humanos será, aliás, considerado por alguns como um abuso de language.” (GRANGER, 1994, p. 85). Essa afirmação terá como desdobramento a investigação sobre em que sentido será lícito atribuir às ciências humanas o nome de ciência. Ora, essa referência é imprescindível para chamar atenção para um dos muitos problemas que vão se originar juntamente com o novo perfil das ciências humanas no séc. XIX, muito provavelmente, pelo fato de que no processo de seu assim chamado nascimento moderno as peculiaridades acima aludidas não terem sido consideradas. Não nos soa inadequado somar este aspecto à perda do fundamento das Ciências humanas denunciado por Ivan Domingues, em sua obra. Evidentemente, tais ponderações são impossíveis de serem abordadas aqui com o vagar e a profundidade que exigem.

Retornando, assim, ao cerne da investigação, faz sentido pensar a constituição das ciências humanas apenas na medida em que se advogue não o seu surgimento, negando-lhe existência anterior ao séc. XIX, mas a sua fundação sob uma nova perspectiva, perspectiva que marcará decisivamente seu formato e que tem como pressupostos necessários as estratégias discursivas anteriores, que foram aos poucos modificando a Episteme, como bem identificou Domingues, no *Grau zero do conhecimento*.

---

## THE CONSTITUTION OF THE HUMAN SCIENCES FROM THE WORK *THE ZERO DEGREE OF KNOWLEDGE*, BY IVAN DOMINGUES

### ABSTRACT

This article aims to address the theme of the constitution of human sciences using as the guiding thread *The zero degree of knowledge*, by Ivan Domingues. To this end, it is assumed that the discussion about its constitution usually does not follow the same course of the one that is undertaken in the natural sciences, so that its historical appearance always seems to date from the century XIX, as if before that the human sciences simply did not exist. But why should its history be considered so distinct from the history of the natural sciences? Now, since the natural sciences have in the reconstruction of their development a great list of characters that go through the history of thought, why should the human sciences have a specific birth record, as if they had no historical trajectory and no foundation. In the century XIX evidently some events decisively mark a change in the episteme of the human sciences, altering fundamentally their forms of discursive strategies, making them even in an independent knowledge, endowed with own method of investigation, however, this does not change the fact that they already existed and Domingues presents an argument that seeks to demonstrate this fact. In order to endorse the argument developed by him, XVIII, above all to Kant's thought, highlighting, however, another aspect to be considered in relation to the human sciences, much less explored.

**Keywords:** Natural Sciences. Human Sciences. Constitution. History.

## REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o homem**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DOMINGUES, Ivan. **Epistemologia das ciências humanas. Tomo 1: positivismo e hermenêutica**. Durkheim e Weber. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas**. São Paulo: Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GRANGER, Giles-Gaston. **A Ciência e as ciências**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 1994.

GUSDORF, G. **Introduction aux sciences humaines**. Paris: Ophrys, 1974.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LA METTRIE, J. O. **O Homem Máquina**. Tradução de Antônio Carvalho. Introdução e notas de Fernando Guerreiro. Lisboa: Ed. Estampa, 1982.

ROSSI, Paolo. **Naufraágios sem espectador. A idéia de progresso**. São Paulo: UNESP, 2000.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

VAZ, Henrique de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

## MINIBIOGRAFIA

### **Zilmara de Jesus Viana de Carvalho**

Doutora em Filosofia, pela Universidade de São Paulo (USP). Professora Adjunto IV, do Departamento de Filosofia e profª permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (PGCult), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).