

Carlos Alexandre Bellino de Albuquerque SACADURA (2014) Filosofia da ciência e cultura humanística no pensamento de Joaquim de Carvalho e Delfim Santos, *Delfim Santos Studies 2*, Arquivo Delfim Santos, Lisboa, 14-29.

Filosofia da ciência e cultura humanística no pensamento de Joaquim de Carvalho e Delfim Santos

Carlos Alexandre Bellino de Albuquerque Sacadura

1. Percursos na filosofia portuguesa: entre ciência, filosofia e cultura

Este estudo pretende traçar alguns percursos reflexivos em torno dos textos de Joaquim de Carvalho e Delfim Santos, visando situá-los no âmbito da evolução da Filosofia portuguesa, da sua interpretação das correntes filosóficas francesas e alemãs que mais os influenciaram, e da relação que estabeleceram entre as problemáticas científica e cultural no itinerário do seu pensamento. Pretende-se assim apresentar um pensamento aberto e em movimento, e não sistemas filosóficos acabados, fechados ou totalizadores, que seriam contrários à atitude interrogativa, questionadora e problematizadora, com a qual Joaquim de Carvalho e Delfim Santos se identificam, e que caracteriza o seu conceito de Filosofia, mais próximo da interrogação socrática e do pensar como aventura inacabada ou «tarefa infinita» (nos termos de Husserl) do que das grandes construções sistemáticas da «razão arquitetónica» clássica.

Pode traçar-se um paralelo entre a orientação filosófica destes pensadores e a que António Sérgio apresenta na sua «Breve Interpretação da História de Portugal», quando considera que Portugal optou pela «política de transporte» em detrimento da «política de fixação», pelas viagens, descobertas, e enfrentamento do desconhecido, em vez da comodidade de se limitar ao território conhecido e renunciar à aventura marítima dos Descobrimentos – atitude simbolizada pelo «Velho do Restelo» na epopeia camoniana. Também encontramos neles um sentido

do mistério e do desconhecido a acompanhar o do conhecimento, um sentido da aventura e do desafio permanente em contraponto à comodidade ou instalação no já dito ou pensado, que retoma o impulso inicial do filosofar helênico, partindo do aristotélico *espanto* e *admiração* perante a ordem do mundo, ou da pergunta de Leibniz sobre o porquê de haver Ser em vez do Nada. A própria relação deles com a História da Filosofia portuguesa e universal (sem deixarem de atribuir universalidade ao filosofar luso, sem a qual este não seria filosófico) não é apenas a de uma recapitulação, memória ou herança a receber, mas a de um pensamento a reler, reinterpretar ou reconstruir em função da abertura de novos caminhos. Tal como os navegadores traçaram novas rotas, descobriram novos mundos e redesenharam o mapa dos continentes, os textos de Joaquim de Carvalho e Delfim Santos reconfiguram a cartografia dos saberes e as fronteiras entre a ciência, a arte, a filosofia e a espiritualidade, sem se deixarem imobilizar ou encerrar em nenhum sistema filosófico ou corrente dominante, no seu tempo ou na tradição histórica. Hegel assinalava a relação de complementaridade entre método e objeto, por isso esta leitura da obra de pensadores inclassificáveis, que procuraram manter-se a par das ideias do seu tempo ou da tradição filosófica europeia, mas sempre assumindo uma atitude crítica, sem aceitação passiva ou cedência a modas intelectuais ou correntes condensadas em «ismos» – positivismo, espiritualismo, materialismo, existencialismo, estruturalismo... –, tenta acompanhar o movimento do pensar e a reconfiguração dos conceitos sugerida pelos textos dos autores, em vez de tentar imobilizá-los num quadro concetual fixo. Mais do que estabelecer os seus quadros concetuais filosóficos, epistemológicos ou estéticos, ou circunscrever os seus conceitos de Filosofia, Ciência ou Arte, como se estes pudessem caber num lugar definido ou estável, o que se pretende é indicar os nós, redes, relações ou interações que caracterizam a instabilidade de um pensar em permanente reconstrução ou reformulação, sempre em busca de novos horizontes. Os itinerários seguidos neste estudo não pretendem mais do que ser um convite a que cada leitor das obras dos filósofos aqui interpretados trace o seu próprio percurso, porventura aceitando algumas sugestões de rumos aqui indicados ou orientações abertas, que poderá explorar por si próprio, levando-as mais longe do que o autor deste texto.

Embora não tendo pretensões sistemáticas, tampouco a interpretação desenvolvida neste estudo se afirma pela dispersão. A impressão fragmentária que uma leitura superficial ou imediatista dos textos dos autores estudados poderia ocasionar, agravada pela circunstancialidade e diversidade da sua proveniência ou pela sua brevidade, limitados a algumas páginas, só em parte é compensada pela organização temática a que foram submetidos por ocasião da publicação das suas obras completas, com os volumes dedicados à Filosofia e História da Filosofia, da Cultura, da Ciência, da Crítica Literária, das Instituições e do Pensamento Político em Joaquim de Carvalho, e à Filosofia, ao Homem e à Cultura em Delfim Santos.

Com efeito, se esta organização permite uma leitura temática dos textos reunidos em torno do conceito de Filosofia e da sua historicidade, da Antropologia Filosófica e da História da Cultura, ou da Filosofia da Ciência, orientando a leitura para núcleos temáticos reconhecíveis como áreas tradicionais do pensamento filosófico, ainda assim pode deixar o leitor sem uma visão de conjunto que ligue entre si esses núcleos organizadores, só parcialmente compensando a dispersão textual e temática das obras. Entre a «tentação sistemática» que encerraria o pensamento dos filósofos em quadros conceituais rígidos, e uma leitura fragmentária ou dispersiva, optou-se pela deteção de fios condutores de um pensamento que se caracteriza pela pluralidade de olhares sobre o mundo da ciência, da cultura ou da história, mas também pelo seu cruzamento, pelas relações de interação que se tecem entre estes mundos, como se a teia do mundo que se vai fazendo e refazendo no pensamento filosófico assumisse sempre, «ao contrário de Penélope» (como diria Jacinto do Prado Coelho), novas configurações.

2. Explicar e compreender: conhecimento científico, fenomenologia e filosofia existencial.

Na Filosofia Contemporânea foi nuclear a questão da ciência e do seu lugar no espaço da cultura. Na conjuntura vivida por Joaquim de Carvalho e Delfim Santos, a corrente do chamado *positivismo* foi determinante para a reflexão sobre esta problemática, tanto no âmbito europeu em geral como no contexto da filosofia portuguesa. O positivismo estabeleceu muitos dos parâmetros do debate em torno do estatuto filosófico, histórico e social do conhecimento científico e da técnica, tanto para as filosofias que adotaram a sua perspectiva, como para as que assumiram uma posição crítica face a ele, ou ainda para as que se colocaram em rotura com a sua visão. No entanto, pode afirmar-se que os filósofos portugueses acompanharam o debate em torno do positivismo, mas retomaram os seus termos com um pensamento próprio, reelaborando-os de modo original. Começaremos por focar estas duas vertentes, com destaque para a do posicionamento da filosofia portuguesa perante o positivismo e, em particular, o assumido por Joaquim de Carvalho e Delfim Santos. A apreciação do primeiro está patente no texto que escreveu por ocasião do centenário da morte de Auguste Comte [CARVALHO 1987, 225-228], onde se refere à influência do positivismo na história da filosofia e na cultura portuguesa, só comparável à exercida pela escolástica, e determinante para a adoção de perspectivas filosóficas portuguesas alternativas a esta última corrente.

Para Joaquim de Carvalho, o positivismo excedia a filosofia de Comte ou a tendência filosófica que este criou, representando antes um tipo de mentalidade com a qual um conjunto significativo de pensadores, portugueses e estrangeiros, se

identificou, no sentido de acompanharem a modernidade e romperem com a tradição escolástica. A receção das ideias positivistas em Portugal foi favorecida pelos projetos de modernização do ensino e da cultura desenvolvidos por filósofos como Luís António Verney, António Ribeiro Sanches ou Silvestre Pinheiro Ferreira, que retomaram o ideário positivista nos âmbitos científico, pedagógico, cultural e social, orientando-se por uma metodologia experimental, implicando uma rutura com a metafísica e uma opção pela lógica indutiva em contraponto à dedutiva, atualizando uma atitude empirista cujas bases remontavam a Francis Bacon.

O ideal positivista reivindica para si uma herança histórica remontando ao naturalismo renascentista e ao empirismo iluminista, e uma contemporaneidade ligada à construção da «filosofia positiva» de Comte, com as suas vertentes epistemológica e sociológica, e à ulterior emergência das correntes neopositivistas. Longe de constituir a última etapa na história da racionalidade, como pretendia Comte com o seu «estádio positivo», o positivismo representou um dos seus momentos, valorizado por Joaquim de Carvalho enquanto pensamento que liga Filosofia e Ciência, atualizando a primeira em função dos resultados e da evolução da segunda, mas também criticada pela sua insuficiência, quando limita a Filosofia à função de mera organizadora das aquisições do conhecimento científico, ou pela sua unilateralidade, ao reduzir o conhecimento ao modelo científico representado a partir do seu paradigma clássico, galilaico-newtoniano.

Este balanço ambivalente do positivismo comtiano estendeu-se às suas versões portuguesas mais fieis, como a apresentada na obra de Teófilo Braga, analisada por Joaquim de Carvalho num artigo em que procura analisar a sua evolução intelectual [CARVALHO 1982, 525-527]. Reconhecendo a vastidão do contributo teofilino para investigação histórica e literária em torno da cultura portuguesa, o autor assinala-lhe os limites em termos de fundamentação, documentação e rigor, entre os quais avultaria a sua tendência para formatar a sua visão a partir de um esquema concetual rígido, fornecido sobretudo pelo positivismo, na sua última fase. Um dos aspetos mais interessantes desta análise é a de revelar em Teófilo Braga uma relação com o positivismo inversa à dominante na filosofia portuguesa contemporânea. Enquanto este começa por uma atitude crítica em relação à mentalidade racionalista, procurando nas obras de Giambattista Vico, Herder e Michelet caminhos para uma «poesia da História» que possa reconstruir o «ideal da Humanidade» a partir de uma demarcação face ao espírito cartesiano, e acaba por seguir na esteira da «filosofia positiva» na etapa final da sua obra, em filósofos como Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra ou Álvaro Ribeiro o percurso é inverso, começando por uma proximidade com o pensamento de Comte e evoluindo para uma clara demarcação relativamente às suas ideias.

Onde Teófilo Braga parece estar em sintonia com a atmosfera intelectual da filosofia portuguesa do seu tempo é no modo como assume a tensão entre as duas

tendências formadoras do seu espírito: a *poética* e a *científica*, assumindo como tarefa da sua obra a procura de uma complementaridade entre elas, nem sempre conseguida, como o próprio reconhece nas suas referências autobiográficas. Após uma vocação inicial para a arte, reorientou o seu pensamento para a uma maior exigência crítica, implicando uma formação científica e filosófica. A vida intelectual e a produção de ideias deveriam ser reequilibradas por uma vida estética e emocional, sendo adequado, para as primeiras, o rigor do pensamento científico ou da argumentação filosófica, enquanto as últimas se desenvolveriam a partir da criação artística, poética ou literária.

A ambição partilhada pela filosofia portuguesa, sob diversas formas e através de meios diversos, como a literatura, a poesia, a filosofia ou o ensaio, e com diferentes sensibilidades – da racionalista à mística, da filosófica à estética, da científica à poética – era a de elaborar uma Filosofia da História tendo como horizonte a Humanidade, incluindo nela Portugal, tanto na sua singularidade como na sua vocação universal. A *Scienza Nuova* de Vico fornecia a Teófilo Braga o método que lhe permitiria, conforme indica Joaquim de Carvalho, ultrapassar

(...) as fronteiras do racionalismo cartesiano, que (...) só conferia direito de cidade às verdades demonstradas, e descobrir o mundo genesíaco dos mitos e dos símbolos (...) Nasceram neste clima (...) todo os escritos por Teófilo planeados, redigidos ou publicados até à adoção do Positivismo de Comte, *circa* 1873-76. (...) Toda esta obra (...) jorra com igual impetuosidade da *emoção poética* e do *interesse científico* (...) [CARVALHO 1982, 542-543].

A interpretação proposta por Joaquim de Carvalho neste texto foca uma problemática que atravessa toda a filosofia portuguesa: a das relações entre a *explicação* científica, lógica ou demonstrativa, e a *compreensão* antropológica, ontológica ou estética, assim como a da situação da filosofia perante estes dois tipos de abordagem da realidade humana, social, cultural e histórica. A *compreensão* desenvolve-se alargando as formas de inteligibilidade do homem, do mundo, do Ser e da história – nacional e universal – ao campo do imaginário mítico, simbólico e narrativo que revelam o sentir de um povo ou da Humanidade – conforme o programa de Vico na sua *Ciência Nova*, adotado por Teófilo, conforme atesta no trecho da sua autobiografia transcrito por Joaquim de Carvalho:

Foi na *Ciência Nova*, de Vico, que tive a primeira revelação poética dos Símbolos com que a Humanidade exprimiu com verdade as suas aspirações: Mitos e Fábulas, Alegorias, Tropos, Imagens, Lendas, Contos, são uma linguagem do sentimento que só o poeta moderno

compreende, quando identifica sob a forma de Emoção a Síntese Filosófica atingida pela inteligência [CARVALHO 1982, 542].

Vico antecipa alguns aspetos da visão diltheyana do mundo e da história, da sua caracterização das *ciências do espírito* e da sua distinção face às ciências naturais e à sua matematização do mundo, tornada em modelo dominante do saber moderno, após as revoluções galilaica, na ciência, e cartesiana, na filosofia. A hegemonia do modelo de conhecimento emergente com a ciência moderna, em particular a física-matemática, manteve-se desde Bacon («ideólogo» da ciência moderna, apesar de não ter reconhecido suficientemente o valor incontornável da matemática na sua génese) e Descartes, até Comte, por isso a crítica de Vico ao racionalismo cartesiano antecipa muitas das críticas ao positivismo, herdeiro das visões racionalistas, embora mais identificado com a sua vertente experimental, ou com o empirismo das «luzes» anteriores ao criticismo kantiano.

O conhecimento científico (de tipo *explicativo*, na terminologia diltheyana) da Natureza envolve um sujeito – o homem – que visa conhecer um objeto – a Natureza – que lhe é exterior, enquanto no conhecimento (compreensivo, ainda segundo Dilthey) do ser humano trata-se de um sujeito que conhece outros sujeitos, sendo o mundo humano cognoscível porque é um produto da sua ação humana, ao contrário do mundo natural. Daqui resulta que os métodos e linguagens aplicáveis a cada um destes dois domínios – natural e humano – têm de diferir. Não sendo o modelo de demonstração ou verificação das ciências da natureza extensível ao conhecimento do ser humano, nem as leis do mundo físico aplicáveis ao humano, abria-se o campo para a constituição do espaço das *ciências humanas* (denominadas por Dilthey *ciências do espírito*), com os seus métodos, linguagens e noções próprias.

Uma outra consequência da adoção das abordagens *compreensiva* ou *explicativa* da história e da cultura é o facto de a primeira incidir sobre a singularidade dos povos e culturas, adaptando-se à elaboração de formas culturais próprias de um determinado povo, de historiografias e de filosofias nacionais – como a filosofia portuguesa, enquanto o universalismo racionalista ou iluminista, representado em Portugal por figuras como Luís António Verney, e retomado pelas filosofias de pendor positivista, conduziria a um modelo uniforme de cultura histórica e filosófica, correspondente à unidade da razão. A adesão de Teófilo à «filosofia positiva», se satisfez a sua vontade de organizar e sistematizar o saber, contribuiu também para uma visão do mundo unilateral e redutora, remetendo muitas das questões filosóficas fundamentais para o campo do que considerava, depreciativamente, como «questões metafísicas» ou sem sentido. Contudo, um dos aspetos em que este se afastou da ortodoxia positivista, e se manteve constante tanto na sua fase «romântica» como na final, foi na investigação sobre a identidade cultural

portuguesa, sendo o outro o modo como entendeu que essa investigação deveria abranger tanto a cultura literária, como o estudo dos mitos, lendas ou o imaginário do povo português, estendendo-se ao campo social, político e educacional. Essas vertentes, na ótica de Joaquim de Carvalho, conservaram a sua atualidade e representaram o melhor do contributo teofilino, para além do que na sua obra se revelou infundado e ultrapassado. Pelo contrário, onde tanto Joaquim de Carvalho como Delfim Santos se demarcaram da perspetiva teofilina, foi na sua tendência para uma construção dogmática do pensamento que, ao apresentar uma visão fechada e conclusiva da cultura e do conhecimento, se afastava irremediavelmente da atitude filosófica na sua raiz questionadora, interrogativa e aberta.

Para compreender o lugar da ciência no âmbito da cultura, sem incorrer no reducionismo representado pelo «cientificismo» positivista, nem optar por qualquer forma de irracionalismo, uma das vias da filosofia contemporânea, retomada criticamente por Delfim Santos, foi a da fenomenologia e da filosofia existencial. O prefácio que este elaborou para a obra de Régis Jolivet sobre o pensamento existencial, e os vários textos dedicados a Husserl, Kierkegaard e Heidegger, atestam a importância conferida ao pensamento fenomenológico e existencial pelo autor, mas também o modo como efetuou uma releitura crítica e reelaboração pessoal do pensamento destes filósofos. Kierkegaard foi o filósofo inaugural do pensamento existencial, que Husserl iria fundamentar no âmbito teórico e metodológico ao criar o método fenomenológico. A desconstrução – para usar uma terminologia derridiana – efetuada por Kierkegaard relativamente ao pensamento hegeliano, expoente máximo da filosofia racionalista e sistemática, abriu o filosofar à compreensão da existência concreta e singular, irrepitível como historicidade subjetivamente vivida. Os grandes sistemas filosóficos tendem a substituir a vivência, singular e em devir, por uma arquitetura concetual totalizadora e abstratamente universal. À temporalidade do mundo e da pessoa, opõem a intemporalidade das essências, sendo o paradigma essencialista contemporâneo herdeiro do parmenideano e platónico. É certo que, na contemporaneidade, a historicidade é incontornável, caracterizando também a filosofia de Hegel, na qual o Ser implica o devir que o constitui, mas a fenomenologia histórica – da consciência, do direito ou da política, da Arte, Religião e Filosofia como figuras do Espírito Absoluto, acaba por se deter num «fim da História» que representa o retorno do Absoluto a si mesmo, após a sua odisséia temporal, ou o fechar do círculo depois do devir histórico que o delineou – percurso que poderia ser miticamente representado pelo regresso de Ulisses a Ítaca, seu ponto de partida, após inúmeras viagens e aventuras, para enfim usufruir do «repouso do guerreiro».

De Kierkegaard, Delfim Santos retoma a recusa de qualquer tipo de pensamento que pretenda construir *a priori* uma representação da totalidade do Ser, sobrepor uma arquitetura concetual ao fluir do vivido, ou relegar a existência singular para

um sistema global do saber, como o hegeliano. Pensamento e existência devem implicar-se mutuamente, o pensado partir do vivido e elevar-se à reflexão, ou a vivência tornar-se em reflexão, como já Sócrates preconizava, ao afirmar que uma vida não examinada não é digna de ser vivida:

Não se trata de limitar a existência pelo pensamento, nem de invalidar o pensamento pela existência, mas de dar ao pensamento o único conteúdo capaz de o vivificar, e donde tudo mais com valor especulativo ou prático advirá. E este programa implica um novo surto na organização da cultura, que parece ser já característico do nosso tempo [SANTOS, OC3/2, 461].

A inflexão existencial da fenomenologia, a partir da última fase da filosofia de Husserl, da qual a obra marcante é *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, implicou esta reorganização da cultura, indo além das transformações no pensamento filosófico. Nesta obra, Husserl considera que a crise contemporânea resultou da cisão entre o *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e o *mundo da ciência* que emergiu com a *revolução científica* dos séculos XVI-XVII, o mundo da física galilaica e newtoniana. O primeiro é qualitativo, sensorial, concreto, o mundo das imagens, sons, e das nossas relações afetivas, onde vivemos e amamos, enquanto o segundo é quantitativo, abstrato, matematizado e geometrizado. A ciência moderna, tendo como modelo a física-matemática, esqueceu o solo primordial em que assentava, nas suas origens helénicas. Husserl nunca pretendeu rejeitar a importância da ciência, mas antes esta cisão, podendo interpretar-se a filosofia fenomenológica e existencial de Delfim Santos neste sentido, como um projeto de articulação entre *ciência* e *existência*, evitando, quer o «cientificismo» reducionista, quer o irracionalismo.

Não se trata de uma incorporação passiva da fenomenologia husserliana, nem da filosofia existencial, no pensamento delfiniano, mas de uma interpretação própria das ideias e métodos propostos por estas correntes filosóficas. A fenomenologia abriu-lhe caminhos para retomar a problemática ontológica, esquecida pelo positivismo de Comte, sem incorrer nas dicotomias platónicas entre o mundo sensível e o inteligível, ou o Ser e as aparências, mas religando O Ser e a sua manifestação ou aparecer no horizonte mundano. Outra dicotomia que atravessava o itinerário do pensamento ocidental é a que dissocia, no ser humano, as dimensões intelectual e emocional, racional e afetiva ou pensante e senciente. O Iluminismo e o Romantismo foram movimentos filosóficos que traduziram esta dissociação na História da cultura. Que Isaiah Berlin problematizou na sua obra *A apoteose da vontade romântica*. A orientação fenomenológica e existencial forneceu a Delfim Santos uma via para superar este dualismo através de uma abordagem racional e existencial do «fenómeno humano», ao alargar a sua compreensão a dimensões de índole emocional,

como a angústia ou desespero, que Heidegger viria desenvolver com a sua «analítica existencial».

A partir de Heidegger, a filosofia existencial mantém a sua referência kantiana, mas encaminha-se para o que Theodore Geraets, na sua leitura da obra de Merleau-Ponty designa como uma *nova filosofia transcendental*. O «pensamento de sobrevoos», inerente ao *sujeito transcendental* kantiano, que se separava do mundo para o contemplar e apreender através dos conceitos e categorias do entendimento, não pode desligar-se do enraizamento do sujeito existente no mundo, da sua pertença e imersão na mundanidade, da sua condição de ser *situado*, como refere Sartre, ou do *ser-no-mundo* heideggeriano. A filosofia existencial, na interpretação delfiniana, não pretende romper com a racionalidade, a reflexividade ou a objetividade, mas antes recolocá-las no *mundo da vida* que é o seu solo, redescobrimo uma dimensão pré-racional, pré-reflexiva e pré-objetiva que é o solo originário da razão, da reflexão e da objetividade. que constitui «o irrefletido da reflexão» indicado por Merleau-Ponty. Para além (ou aquém, atendendo à sua estrutura originária e fundante) do *a priori* kantiano formal – concetual e categorial – a filosofia existencial redescobre um «a priori material», vivido, que é o *ser-no-mundo*.

De Husserl, criador da fenomenologia contemporânea (apesar de a filosofia helénica antiga já se referir ao *fenómeno*, *phainomenon*, assim como Kant e Hegel, este último com a sua *Fenomenologia do espírito*), a Heidegger e Merleau-Ponty, a fenomenologia assumiu-se como uma *filosofia transcendental*, embora de novo tipo. Num primeiro nível de consciência, esta caracteriza-se como *mundana* ou *natural*, condicionada e imersa na Natureza. O Homem não pode, contudo, reduzir-se a esta «atitude natural» ou «ingénua», como parte do mundo natural, mas descobre-se, desde Descartes e Kant, como sujeito *transcendental* capaz de se destacar desta relação passiva ou recetiva com o mundo natural, para lhe dar *significação* ou constituir um mundo de *sentido*. Da atitude transcendental não resulta, na fenomenologia husserliana, um idealismo subjetivo, porque esta concebe o sujeito na sua dupla condição de intencionante de um mundo exterior e em relação consigo mesmo. A condição humana é tanto *empírica* como *transcendental*, *vivida* como *refletida*, e essa ambiguidade foi captada na interpretação delfiniana da problemática fenomenológica:

(...) a consciência natural (...), na sua constante extravessão, dispersa-se na constante diversão que o mundo fáctico lhe oferece, enquanto a consciência transcendental é concentração, interiorização e recolhimento no esforço de se encontrar a si mesma em plena coincidência. Adequação e coincidência são os valores máximos para

que tendem, respetivamente, a consciência natural e a consciência transcendental [SANTOS, OC2/2, 303].

A abordagem fenomenológica permite à filosofia elaborar um horizonte de sentido da existência humana, articulando as dimensões cognitiva e vivencial, redescobrimdo uma forma de sabedoria que reencontre a ligação entre o *logos* – a racionalidade lógica e argumentativa – e o *ethos* dos valores humanistas, ou entre as *ciências* e as *humanidades*. Joaquim de Carvalho e Delfim Santos inscreveram os seus projetos filosóficos no âmbito da filosofia das ciências, tendo o primeiro desenvolvido uma continuada investigação sobre a história da ciência, em termos universais e, particularmente, em Portugal, e o segundo um aprofundado estudo sobre o positivismo lógico e as bases filosóficas da física contemporânea, mas igualmente no âmbito das humanidades, da história da filosofia à da cultura, literatura e poesia. Estes projetos ultrapassaram a dicotomia entre os âmbitos epistemológico e existencial da filosofia que marcavam a conceção diltheyana, reaproximando-a assim da sua originária relação com o campo das ciências e das artes.

3. Implicações filosóficas das ideias científicas contemporâneas

Delfim Santos acompanhou o desenvolvimento das ideias científica do seu tempo e refletiu sobre as suas implicações filosóficas, tanto no âmbito da docência como no da investigação, como atesta o texto que dedica à problemática da *significação filosófica da nova teoria da ciência* [cf. SANTOS, OC2/2, 309-325], produzido no âmbito da docência de um *Curso de extensão universitária sobre energia atómica*, na Universidade de Lisboa, em 1961. O texto analisa a rotura epistemológica operada entre a crise da física clássica e a emergência da microfísica contemporânea, a qual exigia a tarefa filosófica de construir novos conceitos – de realidade, conhecimento, subjetividade, objetividade, tempo, espaço, determinismo e probabilidade, por exemplo – que correspondessem a essa mutação epistémica.

Uma parte dessa tarefa foi assumida por alguns dos maiores expoentes da física atómica, Louis de Broglie, Werner Heisenberg e Erwin Schrödinger, cientistas que teorizaram sobre a sua prática de investigação e se tornaram filósofos da nova ciência. Enquanto a física clássica parecia conduzir a uma restrição do pensamento filosófico, dado que este era encarado como «especulativo» e metafísico, em confronto com uma ciência pretensamente «factual», empírica e experimental, ou seja, parecia ter implícita uma conceção positivista, que seria uma espécie de «filosofia espontânea dos cientistas», da nova física relativista e quântica nasciam novas questões epistemológicas e ontológicas sobre o conhecimento, a subjetividade e a

objetividade, ou o conceito de realidade. Em vez de mera organizadora dos resultados da investigação científica, a filosofia questiona e é questionada pela ciência, alargando o seu horizonte de conhecimento. Foi em diálogo com a filosofia que os novos cientistas forjaram as suas concepções do mundo físico, conforme assinala Delfim Santos:

Brogie inspira-se em Descartes e Bergson, Heisenberg nos pré-socráticos, Platão e Kant, em Schrödinger um certo pendor para a filosofia existencial de Heidegger se torna patente. (...) Física e Filosofia aparecem-nos hoje associadas, reatando um íntimo convívio longamente interrompido [SANTOS, OC2/2, 310].

Ele próprio prosseguiu esse convívio, ao erigir como fonte da sua reflexão sobre a ciência, não só os textos filosóficos relevantes para o questionamento da nova ciência – entre os quais os de Meyerson, Reichenbach e Bachelard - mas também as próprias obras de referência no campo do pensamento científico contemporâneo. Se Merleau-Ponty afirmara que *filosofar é aprender a ver o mundo*, a emergência da nova física adequa-se a esta definição, tanto pelos conceitos filosóficos que se podem formar a partir dela, como pela forma como reorganizou os nossos modos de pensar, «desaprendendo» ou desconstruindo os anteriores modos de ver o mundo inerentes à física clássica. Pode referir-se, como ilustração desta transformação dos conceitos filosóficos e científicos clássicos, o caso dos conceitos de *objeto* e *objetividade*, que estavam ligados à existência de objetos singulares ou unidades, enquanto na física quântica os objetos não consistem em entidades, mas em relações expressas segundo formas matemáticas, e a objetividade não é *dada* a partir da experiência, mas *construída* ou, nos termos de Delfim Santos, *inventada*. O que conhecemos através da física não é um mundo «em si», mas «para si», ou seja, depende dos nossos instrumentos técnicos e concetuais de medida. Este mundo da nova ciência, de formas matemáticas, objetos construídos e limitado à nossa capacidade cognitiva – sem acesso a um «em si» de tipo «numérico», retoma atualmente as orientações platónica e kantiana:

Para a nova física, no princípio não está a coisa material, nem o objeto, mas a forma, a relação, a simetria matemática, como pretendia Platão. Enquanto a física newtoniana se pretendia isenta de hipóteses e se limitava à verificação dos factos em função de regularidades, a nova teoria a física não é dedutiva a partir dos factos nem descritiva da experiência, ma criadora da experiência racional que encontra os «objetos» assim racionalmente estruturados. (...) No mundo intratômico não se trata de descoberta, mas de invenção da objetividade. A

noção de fenómeno foi alterada, não é algo que pré-existe à observação porque esta cria o que vai encontrar. Com mais rigor, em microfísica é o pré-fenómeno que que o investigador encontra ou, como dirá Heisenberg seguindo Kant, uma espécie de «nómeno em realização [DELFIN, OC3/2, 318].

Esta abordagem delfiniana das relações entre ciência e filosofia antecipa a problemática das «duas culturas» de Charles Snow, quando exige aos filósofos um conhecimento da história das ideias científicas e dos seus desenvolvimentos atuais, mas formula também uma exigência recíproca, de uma elaboração concetual filosófica adequada à nova ciência, tarefa imensa que se coloca tanto aos cientistas como aos filósofos. A construção de um novo modelo de ciência implica uma reinvenção da lógica, matemática, geometria e mecânica, ciências em que assentam a teoria e prática científica, mas sem essa tarefa filosófica reconstrutiva ficaríamos na posição paradoxal de uma inovação científica que continua ligada a uma epistemologia clássica, ou perante a emergência de um nova teoria da ciência enquadrada por uma lógica clássica, tendo Delfim Santos assinalado este hiato entre uma nova ciência e uma lógica tradicional:

A nova física exigiu uma nova matemática, uma nova geometria para utilização de hiperespaços, uma nova metrologia não arquimediana, uma mecânica não newtoniana, uma aritmética não pitagórica (...) Newton, Euclides e Aristóteles são solidários na construção da física clássica. A substituição de Newton e de Euclides requer a substituição de Aristóteles. Uma nova lógica se tornou, portanto, necessária para evitar a dificuldade proveniente da falta de correspondência das novas conceções da matemática com os modos interpretativos da indução e da dedução [SANTOS, OC3/2, 319-320].

A lógica aristotélica, a física newtoniana, e a geometria euclidiana, passam a ter uma validade setorial, a pertencer a uma etapa histórica do desenvolvimento da ciência, e não uma validade absoluta, universal ou intemporal. À ciência contemporânea, especialmente ao âmbito da física quântica, deve corresponder uma nova linguagem, à qual não se aplicam os princípios lógicos que remontam a Parménides – identidade, não-contradição ou terceiro excluído –, e ao pensamento aristotélico. Para a construir, trabalharam filósofos da ciência como Ferdinand Gonseth ou Gaston Bachelard, cientistas que elaboraram novas perspetivas epistemológicas a partir da prática e teoria da ciência contemporânea, como Louis de Broglie ou Werner Heisenberg, e figuras como Henri Poincaré ou Alfred Whitehead, que efetuaram um percurso tanto no campo científico como filosófico:

A formalização da nova lógica exige princípios diferentes dos aristotélicos, e estes, como aconteceu à física newtoniana e à geometria euclidiana, passam a ter restrita validade. Os princípios da identidade, da contradição e do terceiro excluído são válidos setorialmente e não universalmente (...): o princípio da identidade, que nos diz que *o que é, é*, pressupõe e requer o que na linguagem de Parménides se chama estabilidade essencial, que nenhum dos componentes do átomo possui (...). O princípio do terceiro excluído está no mesmo caso: em microfísica temos de lhe preferir o *tertio datur* [SANTOS, OC3/2, 321].

A complementaridade entre *onda* e *partícula* na composição da luz é um exemplo da lógica do terceiro incluído na teoria da nova física.

A linguagem que permite conhecer a realidade microfísica não é descritiva ou recetiva, mas constitutiva e operatória, ou seja, não se limita a registar a experiência, mas constitui o real a partir de modelos matemáticos, e não concebe a realidade microfísica como uma realidade substancial, mas como «o que age», e só é cognoscível a partir desse agir. Às concepções clássicas de subjetividade e objetividade, sujeito e objeto, e ao modelo positivista de conhecimento objetivo, vai suceder uma concepção da Natureza, não como um objeto totalmente exterior ao sujeito, mas como uma Natureza em relação com o Homem e conhecida por um observador, apreendida por um sujeito, deixando a ciência de abordar uma realidade «em si», para se tornar numa mediadora entre a realidade natural e a realidade humana.

A física quântica retoma a *revolução copernicana* operada pela filosofia transcendental kantiana, ao tornar o sujeito num construtor ativo do conhecimento científico, em vez de um mero observador que descreve a experiência objetiva. O impacto das ideias científicas no pensamento filosófico é reversível: a filosofia pode antecipar-se à ciência e fornecer o enquadramento concetual, lógico e epistemológico para a sua compreensão, tal como a filosofia pode incorporar as consequências lógicas e concetuais do novo pensamento científico. Para a ciência contemporânea, a filosofia fenomenológica de Husserl formou o quadro teórico mais adequado à nova compreensão dos conceitos de experiência, tempo, espaço e objeto, na sua relação com uma consciência constituinte ou sujeito transcendental.

A mecânica quântica e a teoria da relatividade romperam com a lógica, o espaço e o tempo da física clássica galilaico-newtoniana, mas também com a filosofia implícita na visão do mundo inerente à ciência clássica – o determinismo, o espaço e tempo absolutos, que Kant mantém como formas *a priori* inalteráveis da sensibilidade, enquanto formas homogêneas do espaço euclidiano e do tempo newtoniano, transpostos para a filosofia transcendental. Inversamente, a filosofia da

nova física aproxima-se da filosofia transcendental ao conceber a função do sujeito na construção do conhecimento científico:

(...) com a microfísica a noção de fenómeno altera-se, perde as características de objetividade independentes do observador. A ciência é medial entre o homem e a natureza; à ciência não é a natureza que interessa, mas a *realidade física* construída pelo homem (...) [SANTOS, OC2/2, 323].

O impacto das ideias científicas no pensamento filosófico é reversível: a filosofia pode antecipar-se à ciência e fornecer o enquadramento concetual, lógico e epistemológico para a sua compreensão, tal como a filosofia pode incorporar as consequências lógicas e concetuais do novo pensamento científico.

Talvez o aspeto mais relevante da interpretação delfiniana das relações entre ciência e filosofia na contemporaneidade seja esta proposta de uma antropologia do conhecimento científico, que não se limitaria a assinalar o contributo da nova ciência para a formação de uma nova imagem da natureza e da objetividade, mas também, e sobretudo, para uma nova conceção do espírito humano e do seu potencial criativo, enquanto negação do dado – o «trabalho hegeliano do negativo» ou a «filosofia do não» bachelardiana – ou reconstrução da realidade e da linguagem que a constitui.

4. Sentidos da cultura e da filosofia na contemporaneidade

Ao interpretar o significado filosófico das ideias científicas contemporâneas, Delfim Santos concluiu que estas reconstruíram tanto a nossa imagem do Universo como alteraram a nossa posição no seu interior, ou seja, o significado da nova ciência é tanto de ordem física e epistemológica como antropológica e ontológica. Trata-se de realidades distintas, mas ambas sofrem uma radical reconfiguração no mundo contemporâneo: à rotura da teoria da relatividade e da mecânica quântica com a física clássica correspondeu a emergência de um novo paradigma da realidade humana, cultural e social, que deixam de ter referências estáveis, universais ou fundamentos absolutos, para se tornarem em instâncias em devir, alteração e fragmentação constante – características da chamada *pós-modernidade*. As propostas de Joaquim de Carvalho e Delfim Santos para um novo humanismo contemporâneo implicam uma atualização do ideal de *sageza* ou *sabedoria* que os antigos concebiam como *sofrosina* ou *prudência* e Kant como *razão prática* – o conhecimento de si ou a dimensão moral do ser humano, distintos do conhecimento do mundo exterior desenvolvido pelas ciências da natureza, visando o seu domínio. A crise do mundo

contemporâneo resulta da separação entre estas duas formas de cultura, com a atual hegemonia da segunda.

Enquanto Kant colocou a ética, a vida moral, acima do conhecimento científico, afirmando, na sequência de Rousseau no seu «Discurso sobre as Ciências e as Artes», o *primado da razão prática*, hoje há uma tendência para colocar o *saber fazer*, as técnicas, num plano superior ao da ética. Por outro lado, a formação técnica implica a especialização, enquanto a filosofia implica um horizonte de universalização do saber, não como uma apreensão da totalidade ou de um Saber Absoluto, mas enquanto conhecimento em processo, e capacidade para relacionar entre si os saberes disciplinares: «(...) A autêntica cultura é por natureza filosófica. Pertence a um tipo universal de interrogação de todos os saberes e não apenas a um setor, como acontece ao especialista» [Santos, OC3/2, 444-445].

Sendo a filosofia, segundo Husserl, um perpétuo recomeço de si mesma, não encontramos em Joaquim de Carvalho e Delfim Santos sistemas acabados de pensamento, mas podemos encontrar na sua obra pontos de referência, percursos e sentidos que superem a dispersão «pós-moderna» de sentido. Este estudo pretende apenas indicar alguns sentidos possíveis dos projetos filosóficos destes autores, entre os quais o de uma cultura humanista para o nosso tempo, radicada na cultura portuguesa, mas também inscrita na universalidade, o da interação entre os campos da filosofia e o das ciências, ou o da afirmação de um horizonte de sentido ético no âmbito da atual sociedade tecnocientífica.

A filosofia humanista de Joaquim de Carvalho enforma a sua abordagem das científicas na perspetiva histórica e cultural, nacional e universal, com destaque para a história da ciência em Portugal no Renascimento e na modernidade. O seu perfil pode caracterizar-se como o de «(...) um historiador das ideias incarnadas, isto é, renovadas no movimento espiritual, numa adesão de movimento humanístico e intelectual» [FITAS, RODRIGUES, NUNES 2008, 260]. As ideias científicas incarnam num tempo, numa cultura, numa história nacional e universal, numa sociedade e numa mentalidade, por isso implicam um estudo interdisciplinar que inclua «(...) a filosofia, a história da filosofia, a história da cultura, a história da ciência, a história das instituições e a história do pensamento político» [FITAS, RODRIGUES, NUNES 2008, 260].

Os traços humanistas do pensamento de Delfim Santos que se pretendeu sublinhar neste estudo incidem sobretudo na sua conceção do espírito humano como dinamismo, interrogação, questionamento permanente da realidade, através da investigação científica e filosófica. Embora distintas, não se podem separar inteiramente a abordagem científica, visando o conhecimento objetivo, e a filosófica, orientada para a compreensão do sujeito, ou a *ciência* e a *consciência*. A experiência científica e o seu método experimental permitem explicar uma das faces do real

como objeto de conhecimento, enquanto a experiência pessoal, existencial, assenta num mundo vivido, pré-reflexivo, subjetivo, que filósofos como Kierkegaard, Dilthey, Hartmann, Heidegger ou Jaspers procuraram compreender. Delfim Santos prossegue nesta via de uma filosofia não reduzida à unidade ou identidade, mas atenta à pluralidade de regiões do real e das categorias da sua compreensão, assim como à sua interação, assumindo a relação entre filosofia e ciência como vertentes complementares do espírito humano na sua construção do real: «O critério da objetividade impunha que a filosofia se tornasse ciência, o critério da subjetividade impunha que a ciência se tornasse filosofia» [SANTOS, OC2/2, 273]. Um novo humanismo para o nosso tempo não residiria, assim, num «cogito» soberano, ou numa consciência transparente e coincidente consigo mesma, herdada da tradição racionalista, nem num sujeito constituído ou passivo perante o mundo, mas num ser humano em construção e devir, que assume a tarefa sempre inacabada de compreender e ao mundo que o rodeia, tornando-se assim num sujeito constituinte e relacional.

Referências

BACHELARD, Gaston (1986) *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin.

CALAFATE, Pedro, dir. (2002) *História do pensamento filosófico português V*, Lisboa: Círculo de Leitores.

CARVALHO, Joaquim de (1978) *Obra completa 1, Filosofia e história da filosofia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CARVALHO, Joaquim de (1982) *Obra completa 2, História da cultura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CARVALHO, Joaquim de (1987) *Obra completa 5, História e crítica literárias – História da Ciência*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DILTHEY, Wilhelm (1980) *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Universidad.

FITAS, Augusto, RODRIGUES, Marcial, NUNES, Fátima (2008) *Filosofia e história da ciência em Portugal no século XX*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.

HUSSERL, Edmund (1999) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard.

GROSMANN, Reinhardt (2004) *Phenomenology and Existentialism*, London: Routledge.

SANTOS, Delfim (1982) *OC1/2*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SANTOS, Delfim (1982a) *OC2/2*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SANTOS, Delfim (1987) *OC2/3*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.