

## **Método e ficção nas ciências humanas: por um universalismo romântico**

### **Method and Fiction in Human Sciences: for a Romantic Universalism**

**Luiz Fernando Dias Duarte\***

---

#### **RESUMO:**

O trabalho defende que a tensão entre a disposição de busca da verdade pela ciência e a reserva romântica é fundamental para podermos efetivamente continuar preservando o que temos de melhor na cultura ocidental moderna, que nos estrutura como ficção razoável: cultivar, como método, um "universalismo romântico". O autor indica algumas hipóteses para que a história das idéias ocidentais se organize segundo essas linhas de força: a própria existência de uma cultura ocidental moderna; a presença da ideologia do individualismo nesta cultura; a tensão constitutiva entre o individualismo – de origem racionalista-empirista, e a resistência romântica – por meio das noções de totalidade. No caso da psicologia, seria vital para seus rumos teóricos e práticos a reflexão sobre o caráter instituinte dessas dimensões profundas de nossos saberes.

**Palavras chave:** Ciências humanas; cultura ocidental moderna; método científico

---

#### **ABSTRACT:**

The paper supports that the tension between romantic restraint and Science's quest for truth is fundamental to go on preserving what is better in occidental modern culture, what frames it as a reasonable fiction: the cultivation of a "romantic universalism" as a method. The author indicates some hypotheses that lead occidental history of ideas to organize itself around the following forces: existence of a occidental modern culture; presence of a individualism ideology in this culture and the constitutive tension between individualism (which has its basis on Rationalism-Empiricism) and romantic restraint –through notions of totality. This reflection on the institutive character of profound dimensions of psychology knowledge is crucial for its theoretical and practical courses.

**Key words:** human sciences; occidental modern culture; scientific method

---

Por que vem um antropólogo falar para psicólogos sobre história? Esta é uma pergunta retórica que introduz o cerne de minha apresentação: o de colocar em discussão as condições epistemológicas maiores da produção das ciências humanas em nossa cultura, sejam elas antropológicas, psicológicas ou históricas. Essa discussão comum a que me refiro pode ser nomeada sob diferentes formas, por algumas palavras que podem evocar posições epistemológicas ou metodológicas com as quais alguns de vocês não se sintam totalmente à vontade.

Acredito, porém, que – ao longo da exposição – se possa perceber que não se trata de qualquer relativismo, de qualquer construtivismo ou de qualquer historicismo o que estará fundando meu argumento. Trata-se sim, certamente, de uma desnaturalização operada no processo de conhecimento, podendo-se fazê-la tanto no eixo comparativo-sincrônico – a tarefa tradicional da antropologia – (comparando diferentes culturas; examinando o parentesco na cultura ocidental, o parentesco na cultura clássica chinesa, o parentesco da cultura romana ou tupi, por exemplo), como no eixo comparativo-diacrônico. Neste último caso, quando comparamos diferentes momentos da nossa própria história, daquilo que consideramos como sendo a nossa história, daquilo que nós mesmos construímos como a nossa tradição, nos deparamos também com diferentes modos de conceber ou fazer tal ou qual coisa e descobrimos que o nosso sistema de parentesco (o que se desenvolve na "família" ocidental moderna) – mais uma vez como exemplo – é, ao mesmo tempo,

semelhante e diferente daquele que caracterizava a família ocidental no começo do século XVIII. Desse modo, a comparação – em tantos momentos considerada como uma característica específica ou vetor diacrítico do método antropológico –, na verdade, está também presente na história atual, na disposição de análise histórica. O que é importante, enquanto método, na utilização da comparação sincrônica ou diacrônica é a contextualização implicada nesse processo, ou seja, a compreensão de que os eventos sobre os quais nos debruçamos, sejam eles contemporâneos ou sejam eles passados – e, portanto, "históricos" – só podem fazer sentido na medida em que são compreendidos "em contexto", de um modo não anacrônico, nos termos de seu sistema de sentido original e não – como costuma ser feito — a partir da visão que prevalece hoje a respeito de seu significado.

Fazendo tal tentativa — na medida do possível, já que se trata sempre mais de uma disposição do que de uma plena realidade –, começamos a enfrentar a proposta tensão entre o "método" e a "ficção". Na medida em que se tenta recuperar, reconstruir, os nexos dentro dos quais cada um desses elementos, ou eventos, significa para seus contemporâneos – seja numa distante sociedade tribal, seja em qualquer outro momento de nossa própria tradição –, estamos evidentemente atualizando em sua plenitude o "método" comparativo, desnaturalizante e relativizador. Estamos também, por outro lado, exercitando uma "ficção" estruturante de nossa própria cultura: a de que é possível "conhecer", ou seja, incluir de um modo racional-universalista em nosso acervo de saberes, aquilo mesmo que se destaca de nós pela alteridade, pela diferença de sentido. Essa própria "ficção" tem uma história, cujas marcas não há como retrair aqui. O seu primeiro grande sintoma foi provavelmente o "sentimento da Antigüidade", a consciência reconhecida de uma continuidade *cum* descontinuidade a vincular a cultura européia à de seus "ancestrais" greco-romanos. Lembremo-nos do importante papel que os estudos sobre a Antigüidade, entre o Renascimento e o século XIX, desempenharam na produção da consciência histórica do Ocidente e no surgimento das diversas ciências sociais: a antropologia tem entre seus pais fundadores diversos especialistas em história antiga, em direito romano, em filosofia clássica, em parentesco comparado, em filologia românica, etc. Esse era o pano de fundo que se apresentava – por assim dizer espontaneamente – à consciência histórica européia ao longo do século XIX, ao enfrentar o desafio de entender a riqueza dos dados etnográficos que começavam a fluir de todas as partes do globo sobre as mais diferentes culturas. Permitia-se assim a consolidação dessa percepção das diferenças de sentido, de contexto, que veio a prevalecer no "método comparativo".

Essa consciência da historicidade, da contextualidade dos fatos humanos, se chocou sempre – e se choca ainda – com o pano de fundo universalista de nossos saberes, com o senso comum acadêmico, erudito, da ciência ocidental, que desde os seus primórdios procura se fundar, se estabelecer, sobre a idéia, a crença, a "ficção" de que nós nos aproximamos verdadeiramente do real ao "conhecer", de que nós podemos produzir um saber verdadeiro sobre as diferentes qualidades e condições em que se organizam a matéria, a vida e a significação, de que todos os fenômenos podem ser efetivamente reduzidos a níveis mais profundos, invisíveis e comuns de interpretação; isso tudo que nos conforta na impressão – pode-se dizer também que nos dá a ilusão – de que estamos tocando no real e, acima de tudo, intervindo propiciatoriamente sobre ele.

Isso a que se chama o "realismo" em teoria do conhecimento – por oposição ao construtivismo –, ou seja, a crença na realidade última das descrições dos fenômenos pela ciência, é uma condição inescapável de nosso universalismo. É claro que um sentimento básico de realidade pode ser considerado generalizado nas culturas humanas: as pessoas, fundamentalmente, por estarem sempre situadas dentro de uma cultura, acreditam na "realidade" daquilo que

constitui o seu horizonte cosmológico (embora a amplitude e características dessa realidade possa variar enormemente entre as diferentes culturas), por força do seu caráter instituinte mesmo. Por mais diversas que sejam as qualidades desses sistemas cosmológicos, o fundamental é que, em princípio, as pessoas vivem como naturais os patamares, os critérios, os limiares mínimos de realidade designados pela cultura. Pois tudo se dá, na verdade, necessariamente numa dimensão inconsciente; assim como falamos uma língua independentemente da consciência das regras fonéticas, prosódicas ou sintáticas que a estruturam.

Em nossa cultura, nós não fugimos a esse ditame: convivemos em princípio com uma série de pressupostos de realidade que são fundamentais para que consigamos nos mover. Se estivéssemos nos questionando a todo momento a respeito do estatuto de realidade do tempo, por exemplo, não acreditaríamos nem nos relógios nem nos calendários e não faríamos mais nada em nossas vidas — nem sequer encontros científicos como este em que falo. Efetivamente tínhamos que partir deste patamar mínimo. Mas desenvolveu-se em nossa cultura um tipo diferente de "realismo", uma variedade cosmológica curiosa, que enfatiza a necessidade de se buscar uma verdade por trás das aparências das coisas e das pessoas, uma verdade não mais *a priori*, como a de todas as culturas, mas *a posteriori*, "produzida" e ainda assim "natural". A prática científica em si mesma deve ser assim crítica, suspensiva do senso comum, buscando alguma coisa que não esteja revelada imediatamente na superfície do mundo; mas deve ao mesmo tempo acreditar que, assim procedendo, se aproxima sempre mais e mais de uma realidade última, verdadeira, universal, independente dos processos de pensamento (sempre culturalmente determinados) que permitiram que essas ficções viessem à luz. Isso é o essencial do método científico; o essencial dessa disposição de conhecimento que faz ao mesmo tempo a grandeza e a tragédia do Ocidente, da cultura sobre a qual estamos assentados.

Em cada ciência, em cada disciplina científica, dentro dos parâmetros de nossa organização do campo dos saberes, houve e há uma difusão diferencial da convivência entre esse realismo básico, inafastável, e aquela estratégica desnaturalização perceptiva produzida pela contextualização e pelo senso de historicidade. Isso se dá talvez mais em algumas ciências humanas; mas também se dá, crescentemente, em algumas das ciências *hard*. A física, por exemplo, tem sido possivelmente mais sensível a essa desrealização, em função de certos pressupostos da organização do seu próprio saber, do que a zoologia ou a bioquímica. Mas, de um modo geral, podemos dizer que nas ciências humanas é mais imediata essa percepção, embora ela se dê mais na história e na antropologia do que na psicologia ou na psiquiatria. Estes últimos saberes são obrigados, pelo próprio fato de ter que dizer ao homem o que fazer — e essa dimensão "tecnológica" é crucial para o desenvolvimento do ideário universalista da ciência na nossa cultura —, a serem mais realistas, mais intensa e freqüentemente do que as disciplinas que têm apenas um compromisso abstrato com a verdade — caso da antropologia, cujos modelos ou fórmulas dificilmente podem servir de modo imediato para uma intervenção nas coisas do mundo. Não é o caso de vocês, agentes da psicologia, que, na maior parte dos casos, na maior parte das sub-disciplinas em que vocês se organizam, estão envolvidos com a intervenção no humano, o que torna compreensível que essa historicização não ocorra tão intensa e permanentemente dentro do espaço das psicologias.

É claro porém que, para a continuidade do projeto dos saberes psicológicos, eles precisam manter tanto quanto qualquer outra ciência humana o horizonte básico de universalização e essa dose mínima de desrealização; precisam manter os pés no chão e, ao mesmo tempo e o tempo todo, estar puxando subrepticiamente o tapete em que se apóiam.

Esta é a tarefa difícil que têm que manter as ciências com comprometimento “tecnológico”, com comprometimento de intervenção humana, social.

Quando eu me dirijo a vocês enquanto antropólogo — com uma percepção do que seja a relação entre antropologia, psicologia e história tal como a que descrevi acima—, procuro enfatizar uma contribuição que me pareceria crucial para a contextualização, no caso, da experiência dos saberes psicológicos. Trata-se do reconhecimento estratégico, temporário, de que existe alguma coisa a que se chama de "cultura ocidental moderna" — uma hipótese de trabalho —, ou seja, uma questão de método (que é também uma questão de ficção, sob outro ângulo). Muito já se escreveu de extremamente interessante sobre essa coisa, esse personagem, essa instituição, que está nitidamente na fronteira, a cavaleiro, entre o que nós podemos considerar comumente como método e o que habitualmente consideramos como ficção. Penso na forma que esse personagem tomou numa obra como *A Decadência do Ocidente* de O. Spengler, que teve uma certa voga na primeira metade do século. Nela se articulavam sinais dos modelos universalistas da ciência natural do século XIX (como o organicismo) aplicados ao conhecimento das culturas ou civilizações. Para tanto, nutria-se o autor muito vivamente de um vasto e abundante material histórico e artístico, que servia à construção de uma configuração interpretativa que, ao mesmo tempo que atravessava nossas segmentações entre ciência e arte, revelava o arbitrário da oposição entre modelo e ficção. Mas o que me parece mais fundamental compreender é que algumas dessas ficções podem parecer mais razoavelmente bem fundadas do que outras (durante um certo período) para certos efeitos ou à luz de algumas de suas implicações teóricas ou práticas. É isso, na verdade, o método.

O método científico, em qualquer das nossas ciências, se materializa sempre em uma ficção razoavelmente bem fundada, que se sustenta enquanto não surgir uma outra ficção que possa assumir, por sua vez, as funções de hipótese razoavelmente bem fundada para nos servir de baliza na busca da verdade — essa ficção maior, estruturante, que sustenta tão radicalmente, tão basicamente, o *conatus* desta cultura e de todos nós que aqui estamos, nas universidades, nos departamentos, a serviço de uma ciência, de um saber, de uma disciplina, em busca de alguma coisa mais, além dos sinais que nos apresenta o nosso mais imediato senso comum. Essa é a busca da verdade. Essa é uma qualidade que proponho poder ser localizada de um modo muito específico na trajetória dessa instituição que é a cultura ocidental moderna. Nós podemos projetar a nossa idéia de verdade sobre as outras culturas, mas — tal como ela é consumida em nossa cultura — ela é exclusiva desta instituição. Ela permanece exclusiva porque se propicia permanentemente esse valor, se cultiva renovadamente essa ilusão, através dos complexos sistemas de ensino e pesquisa que caracterizam a organização dos nossos saberes. Em toda cultura existem formas estruturadas de preservação e reprodução de saberes. Em nenhuma outra cultura além da nossa existe uma organização dessa preservação e reprodução tão ampla, sistemática e ambiciosa como a nossa. Mas sua diferença fundamental não é da ordem do quantitativo, mas do qualitativo. Seus protocolos formais, suas formas de condução, seu regime de organização, isso tudo que designamos como o sistema de ciência da cultura ocidental moderna, se funda na referida pretensão de conhecer a realidade para além das aparências, de modo a controlar o mundo a serviço do homem.

Lembrar essa especificidade não significa fazer a apologia dessa forma de produção de verdade, de saber e ciência ou pleitear para tal empresa foros excepcionais de juízo. Procura-se, pelo contrário, mostrar como esta, ainda que tão excepcional, é uma das formas possíveis do homem produzir os seus valores, produzir os seus horizontes de

significação. Mas, uma vez estando dentro desse horizonte, navegando dentro dessa nebulosa de sentido, ele deve ser coerente com esse propósito, mesmo porque não tem verdadeiras alternativas: para quem se constitui como sujeito em tal ou qual cultura não há como, em relação a ela, não ser. Em uma cultura complexa como a nossa podemos acreditar estar realizando opções ou fazendo conversões de toda ordem ao longo de nossas vidas: nada, porém, que realmente subverta nosso pertencimento fundamental. Esta é uma das aporias assustadoras de nossa cultura, ao mesmo tempo extremamente voraz, devoradora de traços, ambiciosa de universalidade e profundamente inquieta com os limites de sua capacidade de englobar a diferença. Um personagem fascinante da história das idéias do Ocidente, Lucien Lévy-Brihl, um filósofo francês do início do século, dedicou vários livros ao que chamou de “mentalidade primitiva” — categoria que aparece recorrentemente na história das idéias antropológicas; não sei se também na das idéias psicológicas. Lévy-Brihl é um personagem importante, embora um tanto em negativo, da história da antropologia; um intelectual formado na melhor tradição filosófica francesa, um *normalien*, permanentemente inquieto com os limites da racionalidade do pensamento humano e do universalismo do pensamento ocidental. Escreveu inúmeros livros e manteve durante toda sua vida um caderno de notas (publicado postumamente) em que registrava seus *insights* a respeito da diferença cultural, de como era — por exemplo — possível que houvesse gente neste mundo que acreditasse ser ao mesmo tempo um homem e um leopardo. Ele estava impregnado das informações etnológicas de seu tempo e sabia que existiam culturas em que se podia acreditar — aparentemente — que se fosse ao mesmo tempo homem e leopardo, partícipe da substância mítica do totem representado por esse animal. Para ele, esse era um escândalo lógico muito violento, contrário à tradição ocidental, de origem aristotélica, da identidade como não-contradição, e dedicou sua vida a tentar entender e explicar como isso era possível no horizonte de um pensamento humano essencialmente uno. Na verdade, o que ele estava querendo era não apenas explicar, mas poder produzir o regime de transmutação entre nós, que nos pensamos (supostamente) exclusivamente como homens, e aqueles que (supostamente) se pensam ao mesmo tempo como homens e leopardos. Essa era a ponte necessária, tantas vezes aparentemente impossível, entre o universalismo e a diferença. O seu testemunho é exatamente o testemunho da pregnância da consciência desse desafio, da dificuldade da preservação dessa tensão, balizada pela impossibilidade tanto da satisfação com nossos limites quanto da conversão absoluta ao outro. Mas é um testemunho marcante, emocionante, da busca dessa ponte, no horizonte da universalidade, para além das diferenças que se enfrenta cotidianamente na comparação antropológica.

A disposição de reconhecer a plausibilidade da hipótese da cultura ocidental moderna se torna mais relevante ainda quando discutimos com profissionais treinados nos saberes psicológicos, porque aquilo em torno do quê essa suposta cultura ocidental moderna mais obviamente se axia é uma teoria da pessoa, uma teoria a que chamamos de “individualismo”, ideologia do individualismo ou teoria do indivíduo moderno. Trata-se de uma maneira de conceber o sujeito humano quase completamente naturalizada para nós e que é, no entanto, bastante escandalosa, bastante especial no quadro comparado das culturas. E é ela que vai engendrar essa coisa insólita que é uma “psicologia”, um sistema de saberes a respeito do funcionamento interno desses indivíduos que essa cultura justamente criara como uma ficção sua, muito especial, que não se encontra nas outras culturas, nem mesmo naquelas que consideramos como nossas imediatas predecessoras — porque é uma ilusão particularmente insidiosa imaginar que alguma coisa como a nossa psicologia pudesse estar ali entre os gregos. Foucault — para usar uma referência que nos é comum — demonstrou claramente em seus últimos trabalhos o quão diferentes eram das nossas as formas de pessoa presentes na cultura grega tardia e na

romana. Sua dedicação a essa demonstração tinha raízes na contextualização, na relativização do sujeito moderno acumulada em tantos de seus trabalhos anteriores, como *Vigiar e Punir* ou a primeira *História da Sexualidade*, mas só nos dois últimos livros se tornaria aproximável do método da comparação cultural.

Retomemos, porém, essa hipótese da especificidade da cultura ocidental moderna. É uma hipótese, uma ficção razoavelmente bem fundada, relativa a nossa identidade cultural. Para compreendê-la temos que atentar particularmente para o modo como ela organizou suas premissas e como transformou as sociedades por ela atravessadas, como criou instituições, produziu todo um novo horizonte para a experiência humana, a partir dessa representação de pessoa tão específica corporificada na idéia do "indivíduo". Nós temos que levá-la a sério: afinal de contas, tudo isso em torno de que vivemos, que em torno de nós vive, foi constituído a partir de suas premissas, de seus princípios, dos valores que a compõem. Toda nossa representação de "igualdade", de "liberdade", de "Estado", de "nação", de "democracia", de "cidadania", de "humanidade", de "tolerância", tudo que temos de melhor, de mais ideal, parte dessa concepção de que somos, cada um de nós, indivíduos singulares, dotados de um potencial de autonomia e equivalência que é absolutamente inalienável. Na Declaração dos Direitos do Homem está muito claramente expresso esse ideário, como num manifesto, ao qual prestamos respeito e teremos que continuar prestando respeito — se queremos que esta cultura continue fiel a seu impulso originário e acorde a nossas melhores expectativas.

Para compreender esse fenômeno temos trabalhado, em diversas frentes, antropólogos, psicólogos, pessoas treinadas nos mais diversos saberes. Temos tentado esmiuçar de que maneira essa grande configuração, essa cultura, se constituiu, como ela definiu esses valores e como é que eles caminham, se transformaram. Porque o individualismo, a idéia do indivíduo, nos contratualistas, nos ideólogos originários, não é a mesma dos pensadores do século XIX, não é a mesma de hoje — particularmente neste momento em que se repensa, em que se tenta reconstituir o ideal igualitário nas condições difíceis do desencanto e decomposição da URSS. Enfim, todas as fórmulas políticas afirmativas, "progressistas", do Ocidente têm sido fórmulas de retomada, de rearticulação desse ideário, sob condições históricas que sempre são outras, mas que desafiam a mesma configuração de valores, retomam os mesmos princípios, repetem — quase sempre inconscientemente — as mesmas dificuldades com que nossos antecessores nesta tarefa se defrontaram.

Ainda a propósito de método e ficção, quero retornar a alguma coisa que adiantei rapidamente e que se expressa exemplarmente no conceito de configuração. Este é um conceito que, na psicologia, tem também uma presença e história, através da categoria germânica da *Gestalt*: uma palavra que remete a toda uma história, que vai muito longe. Embora associada na psicologia a uma corrente interpretativa muito específica, tem um sentido que remete a coisas que influenciam todas as ciências humanas. Fundamentalmente, o que está em jogo nessa idéia de configuração, de Gestalt, é ainda o fato de que nenhum elemento, nenhum evento, nenhuma singularidade, pode fazer sentido se não é tomado em contexto, se não é tomado como parte de um todo de significação, amarrado pelos encadeamentos simbólicos que o instauram. Isso pode ser fundamental para a compreensão das culturas em geral — como na hipótese da existência da cultura ocidental moderna que lhes propunha —, mas pode ser instrumental para uma série de outros níveis analíticos, heurísticos, em que estejamos trabalhando, particularmente, dentro de cada ciência.

Acredito que o conhecimento e a prática da psicologia contemporânea não podem deixar de operar com essa redução, implicada na compreensão da preeminência do todo, das configurações instituintes, das fontes mesmas que a instruem enquanto disciplina. E essas fontes se encontram distendidas em uma longa história, inextricável da história do

Ocidente. Podemos resumi-las de modo muito singelo na grande oposição entre a tradição empirista inglesa e a tradição romântica alemã. Na psicologia, vários autores enfatizaram isto: para a melhor compreensão dos saberes que se chamam psicológicos podemos freqüentemente recorrer à idéia de duas fontes, a da Psicologia Empirista — de Locke a MacDougall e William James — e a da Psicologia Romântica — de Leibniz a Wundt e Jaspers. Isso talvez pareça uma dessas banalidade fáceis das histórias das idéias, que se lê no capítulo 3 do tomo 2 de tal ou qual manual; um esquema que possa não nos dizer muita coisa sobre o que é a psicologia hoje. No entanto, esse esquema analítico é fundamental para compreender a historicidade global do Ocidente, para compreender realmente o contexto em que nasceram não só as idéias da psicologia, mas todas as idéias relevantes para nós, nesta tal cultura ocidental moderna. Porque essa oposição que se expressa, no contexto de vocês, entre a “mind” da tradição anglo-saxã e o “Geist” da tradição germânica, é uma oposição estruturante de todo o Ocidente, uma oposição entre o empirismo (que, associado ao universalismo, produz no século XIX o “positivismo”) e o romantismo, entre a ênfase metodológica na *parte* — fundamento de toda ciência, de todo saber produzido através dos nossos cânones científicos — e a consciência ontológica do *todo*, da preeminência da configuração, da Gestalt.

Há diversas hipóteses para que a história das idéias ocidentais se organize segundo essas linhas de força. Eu as correlaciono justamente à nossa primeira ficção — a de que a cultura ocidental moderna existe —, e à segunda, de que a presença da ideologia do individualismo seja razoavelmente explicativa da singularidade daquela cultura. Em função dessas duas hipóteses, uma terceira — tão ficcional quanto as duas anteriores — propõe que a dinâmica, a tensão constitutiva dessa cultura se dá entre o individualismo originário, portado pelo modo epistemológico racionalista-empirista, ligado à linha central do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, e a resistência romântica ao indivíduo e ao privilégio da Parte (em nome do Todo). Essa reação romântica — e ela foi mesmo freqüentemente chamada de “reação”, pois não é indissociável das diversas reações políticas ao desafio da Revolução Francesa — fez, ao mesmo tempo, no entanto, com que o Ocidente pudesse compensar as luzes de seu progresso triunfante e triunfalista com uma reflexividade, uma auto-crítica, uma consciência das sombras, que estão na raiz de cada uma de nossas ciências humanas. Lembro as primeiras críticas de Goethe aos iluministas franceses ao final do século XVIII: “são materialistas crassos, não podem compreender o universo”. Tentou inclusive fazer uma refutação das teorias físicas de Newton sobre a luz, produzir uma teoria alternativa à física newtoniana, uma física igualmente científica — esperava ele —, mas que partisse do todo da experiência, da integração entre a realidade externa subjacente aos fenômenos luminosos e a percepção humana desses mesmos fenômenos; reunindo aquilo que a ciência de tipo newtoniano havia separado e desafiando o radical afastamento entre o sensível e o abstrato que ainda hoje caracteriza, entre nós, a cientificidade *hard*.

A consciência a respeito dessa história e de suas abrangentes implicações, a percepção do caráter instituinte dessas dimensões profundas de nossos saberes devem estar presentes na reflexão da psicologia, assim como de qualquer outra de nossas ciências humanas. É fundamental compreender essas fontes, essas configurações originárias, para poder efetivamente dominar *a posteriori* — se não fundar *a priori*, o que é muito mais complicado — nossas escolhas, nossas opções epistemológicas, nossos rumos teóricos e práticos. Que se possa ter pelo menos uma visão mais crítica, mais metódica, mais nuançada, a respeito do porquê nos encantamos com a Psicologia Clínica ou com a Psicologia Experimental, por exemplo, ou com tal ou qual de suas respectivas alternativas teóricas. Essa é uma tarefa para vocês,

como é para nós, antropólogos, historiadores, etc. Cada um de nós tem que fazer inevitavelmente opções teóricas, metodológicas, que estão, por sua vez — se seguimos estas hipóteses aqui colocadas —, fundadas em ficções estruturantes que só podem ser melhor conhecidas se continuarmos nos dedicando a essa primeira e maior das ficções que nos estruturam, que é a busca da verdade; que continuemos de alguma maneira respeitando essa disposição de organizar a nossa busca de verdade segundo os cânones que consideramos como científicos.

Hoje em dia temos evidentemente à disposição, no campo intelectual, uma série de retomadas, nas diversas teorias ditas "pós-modernas" — que prefiro chamar de "neoromânticas" —, das tentativas de resistir ao cientificismo (chamado então de positivismo), de modo a mais uma vez reavivar o sentimento da experiência abrangente, a preeminência da totalidade, o sentimento da configuração. Só que isso já vem sendo feito regularmente desde o final do século XVIII em nossa cultura. Tem que continuar sendo feito, mas não podemos aceitar, em cada um desses momentos — como nossos melhores predecessores não aceitaram —, que isso seja suficiente. Satisfazer-se com isso seria cair no irracionalismo, na mera reiteração da diferença e da sombra. E, quando caímos no irracionalismo, enfrentamos a perda dos horizontes estruturantes da nossa própria cultura, enfrentamos a possibilidade da emergência de poderosas forças de auto-destruição, de inversão de nossos melhores valores — o que se expressou de modo particularmente exemplar na ideologia da diferença nazista, mas se infiltra incomodamente em tantos níveis corriqueiros, cotidianos, inconscientes, de nossas representações.

A preservação, assim, da tensão entre a disposição de busca da verdade pela ciência e de preservação da reserva romântica em nome da vivência, da experiência, da totalidade — enfim, tudo isso que se enovela nos debates epistemológicos contemporâneos —, é fundamental. É em torno dessa tensão que nós podemos efetivamente continuar preservando o que temos de melhor nesta cultura ocidental moderna que nos estrutura como ficção razoável: é preciso cultivar, como método, um "universalismo romântico".

---

\* Professor do PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ.