

A METODOLOGIA GONSETHIANA E A CRÍTICA FILOSÓFICA

Zdeněk KOUŘÍM

(Gidy — França — CNRS)

1 — O conceito de crítica filosófica

“Nosso século é o verdadeiro século da crítica: nada lhe deve escapar”, anota E. Kant no prefácio da 1ª edição de sua **Crítica da razão pura**. Seu trabalho pretendeu ser, sob esse respeito, exemplar e o foi de fato, salvo num ponto: segundo o seu autor ele deveria chegar “a um estado fixo”, assegurando uma “unidade perfeita... de conhecimentos”, portanto, ao abrigo de toda crítica futura. Entretanto, a lucidez e a potência do arrazoado kantiano não poderiam ser postas em questão. Seu empreendimento se apresenta como uma “revolução completa”, “um tratado do método e não um sistema da própria ciência”, o único capaz de, através de uma “crítica introdutória do dogmatismo”, “cortar as raízes” de suas diferentes espécies. Mas, o “espírito” dogmático se conservou expressadamente no a priori ¹.

O dicionário de A. Lalande, após ter-se referido justamente a Kant e à sua definição da crítica como “eine freie und öffentliche Prüfung” (um exame livre e público), acrescenta: “Neste sentido chama-se **espírito crítico** aquele que não aceita nenhuma asserção sem interrogar-se em primeiro lugar, sobre o valor da mesma, seja do ponto de vista do seu conteúdo (crítica interna), seja do ponto de vista da sua origem (crítica externa)”².

Colocada nesse contexto, com algumas precisões suplementares (“valor” epistemológico, “conteúdo” significativo, “origem” e condicionamento históricos), a crítica kantiana pode ser considerada como tipicamente interna. Do lado oposto, manifestando-se com a mesma “pureza” internacional, se encontrava a filosofia da ortodoxia marxista. Seu postulado de ruptura, o qual não é exagerado qualificar-se de ôntico, entre “espírito” pré-científico e o científico, foi suficientemente divulgado e comentado, não sendo necessário a ele retornar.

Aqui poder-se-ia objetar que a evocação destas duas perspectivas críticas — de interesse evidente para um historiador da filosofia — não

parece revestir-se, ainda que longinquamente, da mesma importância na atualidade. Pois, uma vez que seus modelos, ou foi ultrapassado (caso do kantismo), ou então está em vias de desintegração (caso do marxismo), a crítica filosófica contemporânea conseguiu, provavelmente, libertar-se definitivamente desta dicotomia.

Ora, é relativamente fácil dar a prova do contrário.

Entretanto, antes de o fazer, devemos levantar um outro problema: a crítica mais radical, aquela que atinge até a um eventual questionamento da disciplina em si mesma e de suas conseqüências (engajamentos políticos e sociais), aquela que se interroga a respeito de sua utilidade ou inutilidade para o indivíduo e para a sociedade humana, não pode ser senão prioritariamente externa, sendo dado que ela introduz critérios de escolha extra-filosóficos ou, pelo menos, que não comumente percebidos como tais. Neste contexto preciso, e unicamente neste contexto, é possível asseverar, a propósito da filosofia marxista — sobretudo onde ela reinava antes como doutrina oficial — que, em vez de desaparecer completamente, ela deixa o resíduo transfigurado da censura imposta por ela artificialmente: a urgente necessidade de uma continuidade filosófica, de uma inserção numa tradição onde o “espírito” crítico não goza de nenhuma primazia quanto ao método³. Este retorno representa para a filosofia (termo que designa, na ocorrência, o conjunto sistêmico e doutrinário delimitado unicamente por convenção) ao mesmo tempo uma esperança e uma ameaça: esperança, enquanto alargamento inesperado de seu campo de ação; ameaça, enquanto risco de perder sua autonomia, seja aceitando uma escravidão, seja se confundindo com ideologias renascentes.

Porque, o critério adotado, aquele que exerceu o papel de instância decisiva no curso da falência progressiva da doutrina marxista, continua vigorando; apenas sua aplicação perde em simplicidade, onde o sinal positivo substituiu agora o sinal negativo: o julgamento de ordem moral, que condena a contradição inaceitável entre as teses proclamadas (a justiça social, a liberdade; teses cuja carga mobilizadora pertencia à mesma ordem em última análise) e a realidade vivida no dia a dia, se mostra insuficiente, de conteúdo muito pobre e, ainda por cima, não evolutivo em si mesmo, de tal modo que possa tornar-se portador de uma positividade em expansão. Fundamentado pela e na experiência comum, os limites desta são também os seus. Como ultrapassá-los?

Quando durante decênios toda referência ao absoluto foi banida da cidade, quando a razão foi reduzida a uma espécie de manipulação anônima e a verdade conscientemente transmutada em mentira, a tentação de uma reabilitação global e massiva da espiritualidade em sua dimensão mais elevada — a da transcendência — é forte, compreensível, mas, ainda uma vez, filosoficamente insuficiente (com excessão das filosofias que reconhecem a existência de “verdades” situadas como nunca fora de seu

alcance), porque não criticável na perspectiva dada, traçada como existencialmente determinada⁴.

Uma outra ilustração da crítica radical, aparentemente sem um denominador comum com o que precede, pode ser dada pelo livro de François Revel, considerado freqüentemente (a meu juízo equivocadamente) como um simples panfleto, de título provocador, **Pour quoi des philosophes**, escrito nos anos de 1952-1954. Visando sobretudo a filosofia moderna e nomeadamente a francesa nas suas incoerências, redundâncias e palavras ocas, ele chega a "propor o abandono do termo filosofia, o qual, segundo ele, não remete a nenhum domínio determinado e não serve mais a não ser de espantinho destinado a impressionar os "literatos". Os filósofos se agarram sempre ao "ideal medieval... de uma disciplina diretiva, a qual seria ao mesmo tempo ciência e sabedoria, conhecimento do absoluto e princípio hierarquizador dos demais conhecimentos". Face à literatura, sua contribuição ao saber, mesmo limitado a seu assim chamado domínio próprio, não sustenta a comparação; o fluxo das invenções caminha em sentido contrário ao das suas pretensões, acontecendo o mesmo em suas relações, segundo o autor mais bem ilusórias, com a ciência. "Porque a idéia de uma epistemologia filosófica está ligada aos primeiros passos da ciência, a um estágio do desenvolvimento científico onde descobertas puramente experimentais se sucediam aparentemente em desordem, onde as próprias teorias tinham um caráter isolado e fragmentário. Mas, a epistemologia, hodierna é e não pode ser nada mais que o próprio desenvolvimento das ciências"; ocupar-se dela, refletir sobre seus princípios, incumbe aos cientistas e não aos filósofos, os quais em realidade jamais abandonaram o "espírito científico" de antanho, hoje já "amplamente ultrapassado e... de modo algum à própria ciência". Nos prefácios às edições posteriores (1971, 1979), J. F. Revel não para de insistir nesta diferença divisora: para ele não se dá nenhum avanço em filosofia onde "os mesmos comportamentos fundamentais se reincarnam em fraseologias diferentes"; se "a repetição é inútil nas ciências" e "impossível nas artes e na literatura", "apenas a filosofia tem como propriedade admitir a reedição do passado e como tarefa dissimular a persistência do mesmo"⁵.

Olhando-se mais de perto, percebe-se que, através desta última crítica e afirmação da filosofia, torna-se possível identificar não apenas um, mas dois denominadores comuns: a importância do postulado moral, evidente na corrente que se poderia designar como anti ou pós-marxista, não o é de modo imediato para J. F. Revel; esta importância aí surge, apesar de tudo, no correr da literatura, cada vez com maior clareza, para ser explicitamente confirmada no fim do ensaio⁶; a concepção da relação filosofia ciência, ou melhor, a negação de sua produtividade recíproca se desprende como um segundo denominador comum. Se, para o autor francês, a verdadeira filosofia de uma ciência equivale ao próprio desenvolvimento desta,

os raros filósofos da geração anti-marxista (dos quais aqui se trata), que se interessam por este problema, não ultrapassam sequer as fronteiras da fenomenologia, definida por seu fundador, “como uma ciência da essência, uma ciência a priori, ou... uma ciência eidética”⁷.

2 – Prática da crítica filosófica

Esta digressão, finalmente não é apenas uma, sendo dado que ela se inscreve como consequência daquilo que se poderia chamar de uma tentativa mais forte do desvio da filosofia, e permitirá deste modo apreender melhor todo o alcance da incursão gonsenthiana, a qual, reconhecida e aplicada (o que não significa imitada), desvela ao mesmo tempo as carências das duas perspectivas críticas em questão e a impossibilidade de uma eventual síntese.

É a “filosofia da libertação”, corrente que nasceu na América Latina nos anos 70 e que goza até hoje de uma difusão e influência consideráveis neste continente⁸, quem atesta melhor sem dúvida a vitalidade da crítica externa. Melhor, pois seus representantes se pronunciam explicitamente em seu favor e justificam sua escolha. Em sua ótica, a “**leitura externa**”, mediatizando uma visão totalizadora que reivindica a esta idéia tanto sua origem como sua função sociais”, permite “descobrir o conteúdo ideológico não expresso de todo discurso filosófico” e avaliar na justa medida “até mesmo os clássicos do pensamento”, fato indispensável para uma revalorização do pensamento autóctone.

Trata-se de “substituir a história clássica da filosofia pela história das idéias”, a qual analisa “as formas do pensamento, particularmente do pensamento filosófico, enquanto formas do pensamento social”, e de assim descobrir os pontos de partida do discurso filosófico, para quem ou abaixo da ontologia ou da metafísica, no “necessário discurso político, no sentido da conotação ampla”⁹.

A. A. Roig, filósofo argentino que foi mais longe por este caminho, tentou elaborar desta corrente uma teoria consistente: apoiando-se em Hegel, Nietzsche, Freud e Marx, cujas doutrinas filosóficas se encontram na origem de “uma impulsão libertadora que transformou a filosofia em um saber positivamente crítico, que destruiu a noção de totalidade sobre a qual se moviam as filosofias do conceito e que provocou o aprofundamento da noção de ruptura”, ele tenta discernir a especificidade do “discurso libertador”; estando o “eu” (moi), sujeito empírico, fundado sobre um “a priori antropológico”¹⁰, essencialmente axiológico — ato de (auto) valorização —, é a tomada de consciência histórica que abre nossa experiência para as circunstâncias e para a alteridade num processo de ruptura e de integração. A partir deste fato produz-se: uma mudança de ótica: em lu-

gar da crítica do conhecimento, a filosofia começa pela prática de uma “auto-crítica da consciência” para aclarar o vai-vém das modalidades “ocular-manifestar”; uma mudança de ordem metodológica que afeta a inteira concepção do filosofar, pois que se passa de “um problema gnoseológico” a um “problema moral, o único visível a partir do despertar da consciência da alteridade no interior da estrutura social”. A garantia de objetividade deste “saber dialético aberto”, A. A. Roig discerne em “um estatuto epistemológico comum entre as ideologias dos oprimidos e a filosofia da libertação”, estatuto cuja execução “supõe uma práxis teórica equivalente à práxis política inserida nas **ideologias dos oprimidos**”. A “leitura externa” (que não anula a leitura interna, mas, descobrindo seu “componente ideológico”, a situa em “uma estrutura mais vasta”, com a finalidade de atingir a estrutura completa do “**sistema de conexões**”), munida de tais ferramentas, pode efetivamente, desvelar bastante facilmente, tanto no discurso político como no discurso filosófico, a presença do “mecanismo de **esquecimento-repressão**”¹¹, mecanismo que remete diretamente à “experiência de dependência e dominação”¹².

Acredito que, não obstante sua brevidade e seu esquematismo, este bosquejo mostra suficientemente a filiação marxista da “filosofia da libertação”¹³ e indica os pontos fracos de sua crítica externa: o recurso ao critério moral como a um princípio “a priori” e uma metodologia apoiada numa dialética especulativa, de abertura pré-determinada¹⁴.

As manifestações de uma crítica interna, inscrita na tradição da filosofia ocidental, quase a ela consubstancial, não são difíceis de encontrar; entretanto elas podem às vezes encobrir uma certa ambivalência. Eis um exemplo:

Num texto curto intitulado “Conhecimento e interesse”¹⁵, Jürgen Habermas critica a concepção de Husserl exposta principalmente na **Crise das ciências européias**... onde este tenta renovar a “teoria pura”, “uma atitude rigorosamente contemplativa”, e dissociar “definitivamente do interesse o conhecimento”, mas, ao mesmo tempo, reivindica para a fenomenologia uma “eficácia ao nível prático”. Seu erro consiste em querer desembaraçar da ilusão objetivista o conhecimento, emancipá-lo em relação ao interesse e dotá-lo de uma normatividade (da consciência) que, de fato, contém um outro interesse oculto. Na verdade, o interesse está presente em todo tipo de pesquisa: nas “**ciências empírico-analíticas**”, é um interesse que visa a estender e assegurar no plano informativo nossa atividade controlada pelo sucesso”; as ciências “**histórico-hermenêuticas**” são conduzidas por “um interesse da manutenção e extensão da intersubjetividade de uma compreensão entre os indivíduos”; enfim, as “**ciências praxeológicas sistemáticas**” (a economia, a sociologia e a política), através de sua principal aquisição de ordem metodológica — a auto-reflexão, revelam “um interesse de conhecimento emancipatório” que a determina. Este interesse vale

também para a filosofia, mas apenas na medida em que ela o souber reconhecer e assim dele fazer um pressuposto consciente.

Em seguida J. Habermas enuncia e sustenta as cinco teses seguintes: 1ª — “O que realiza o sujeito transcendental encontra seus fundamentos na história natural da espécie humana”; 2ª — “O conhecimento é um instrumento de auto-conservação na medida em que ele transcende a pura e simples auto-conservação”; 3ª — “os interesses que comandam o conhecimento se formam na ambiência do trabalho, na da linguagem e na da dominação”; 4ª — “na auto-reflexão conhecimento e interesse se confundem”; 5ª — “a unidade do conhecimento e do interesse se confirma numa dialética que, a partir dos vestígios históricos do diálogo reprimido, reconstrói o que foi reprimido”. “A ilusão ontológica da teoria pura” a respeito da possibilidade de escapar do condicionamento histórico-social do “diálogo socrático”, portanto sua universalidade espacial e temporal, a impede de se aperceber destas transformações do interesse, de sua “solidariedade” permanente com o conhecimento; assim ela se torna vítima da ideologização que ela pretendia combater. Segundo Habermas, uma tal visão errônea, é reforçada pela incapacidade que as ciências têm de sair da “concepção positivista” (o que não é senão um outro nome da “ilusão da teoria pura”) e não poderá ser substituída por aquela que desenvolverá “a intuição segundo a qual a verdade dos enunciados está ligada em última instância à orientação para o verdadeiro caminho”, senão quando esta incapacidade for sobrepujada.

Na incursão de Habermas que reflete sobre a ciência, mas contrariamente a F. Gonseth, não com ela (CF. seu outro ensaio “Scientification de la politique”¹⁶, onde ele preconiza o contacto entre a ciência e a política não por intermédio de uma comunicação ciência-filosofia, mas passando pela opinião pública), fica-se chocado pela ausência de qualquer tentativa de aproximação metodológica interativa com a filosofia. O método crítico empregado permanece tributário do assunto tratado, substituindo-se a idéia pré-estabelecida de uma possibilidade da teoria pura pela categoria do “interesse”, submetida esta a um processo de sublimação, e que, malgrado sua conotação marxista, permanece, por causa desta atitude, interior ao quadro teórico dado. Ao contrário, o valor moral absoluto subjacente do desinteresse (objetivo último e inacessível da sublimação) transparece como um a priori não confessando¹⁷.

A originalidade da crítica filosófica de Gonseth em comparação com as críticas precedentes é dupla: 1ª — seu ponto de partida se situa explicitamente na metodologia derivada da pesquisa científica, metodologia cuja exigência de universalidade constitui sua condição de validade; 2ª — ela é parte integrante do discurso filosófico, interpretativo e corretivo, a respeito desta metodologia cujas regras é obrigado a seguir; segundo a terminologia do seu autor, ele é dialético¹⁸.

A prática da crítica assim concebida traduz tanto na forma como no conteúdo a opção fundamental de abertura à experiência, isto é, de um confronto constante e enriquecedor, evolutivo: sua forma não pode ser outra senão o diálogo, o qual, mesmo sendo imaginário, mantém, ainda uma vez, uma dupla incidência sobre a disciplina, na medida em que valoriza (a teoria de) o interlocutor do ponto de vista gnoseológico e moral como sujeito-portador do conhecimento, o qual sujeito não deve ser subestimado, mas respeitado, e cujo conhecimento não deve ser refutado em bloco, mas discutido, e como aquele outro que, pela presença imprevista de sua alteridade à espera de seu reconhecimento, questiona até mesmo a certeza primeira daquele que fala. É por isso que F. Gonseth pergunta se o diálogo que traz em si a interrogação pessoal sobre “esta virtualidade de mudança, a qual deverá talvez se atualizar numa verdadeira mutação, numa conversão”, não constitui “algo como que o modelo universal da reflexão filosófica”. Pois que, “sendo modelo que engloba alguns outros, mas também modelo englobado”, por sua “realidade atuante” o diálogo coloca a cada um de nós esta questão chave: “sou eu suficientemente aberto?”. E, desde este ponto de vista formal e moral, uma filosofia que aceita como sua esta lei do diálogo pode, através de um “diálogo sintetizante”, “pelo menos em projeto”, tornar-se a filosofia de todos ao mesmo tempo”, permanecendo revisável e em situação de “dialeticidade”¹⁹.

Já em 1926, quando ele critica a doutrina de Bergson e de A. Metz com relação ao tempo, F. Gonseth prefere empregar a forma do diálogo²⁰; diálogo este que se realizou e desenvolveu de um modo exemplar quando dos dois “Entretiens de Rome”. Partindo de uma constatação de pluralidade e da incompatibilidade dos sistemas filosóficos, aí põe a questão da abertura: “Uma filosofia carente não pode ser constringida,... segundo sua própria necessidade, a receber um testemunho de fato, o qual lhe seria contrário. O problema frente ao qual ela se encontra hoje não é menos o da integração do conhecimento experimentado. Vai a filosofia se abrir ao valor da experiência? E como poderá fazê-lo? Toda a situação atual se atém a esta simples questão”. O balanço deste encontro crítico e auto-crítico é positivo? A resposta é sim, na medida em que este “como” tenha sido elucidado, na ocorrência, pela obrigação de substituir a noção de “inalterabilidade” pela de “inalienabilidade”, empregando um procedimento que “engajaria o conjunto homogêneo da metafísica já constituída numa confrontação rigorosa com os aspectos e resultados mais novos da pesquisa científica, constituindo-se esta confrontação em uma das próprias formas da experiência aberta, na qual a própria metafísica está engajada”²¹.

A crítica da filosofia tomista poderia parecer, àquele que desconhece o conjunto da obra gonsethiana, interna à primeira vista, na medida em que mostra o risco de uma estagnação interior deste sistema por uma possível recusa da exigência a priori de abertura; mas também externa,

pois o critério empregado — o da experiência ou da verdade científicas — provém do exterior. Um outro observador, um pouco mais prudente ou melhor avisado, basearia provavelmente a hipótese sobre uma tentativa mais ou menos frutuosa de síntese. Ora, julgar deste modo seria, em ambos os casos, manifestar ignorância daquilo que F. Gonseth conseguiu: dar uma prova da falsidade da tese sustentada por seus pares, isto é, “que a fecundidade evolutiva do pensamento científico não pode jamais ser mostrada em seu próprio movimento fora das disciplinas particulares onde ele se exerce”²²; abrir uma brecha onde os outros falharam²³; impulsionar a investigação rigorosa numa direção que parecia pertencer definitivamente à conjectura²⁴.

Em “Les considérations rétrospectives” a respeito dos primeiros “Entretiens de Rome”, o autor do idoneísmo escreveu: “Dou o maior valor à experiência que estes debates reais representam, sobretudo porque eles me conduziram à clara concepção deste debate ideal que lança em mim agora uma luz viva a respeito das questões de que tratamos”²⁵. A noção do “debate ideal” equivale aqui à do “diálogo ideal”, imagem do modelo para uma busca da unidade dialética entre a filosofia e as ciências por intermédio da metodologia.

Esta busca prossegue de modo natural nos “Seconds entretiens de Rome”, onde F. Gonseth reitera sua resposta a uma eventual objeção acerca da exterioridade da experiência em relação a uma filosofia que pertence à tradição kantiana “de uma intransigente autonomia do espírito em sua busca da verdade”. Ora, o idoneísmo vai além do plano puramente teórico, pois que sua reflexão visa o homem inteiro, através da união dinâmica entre idéias e ações, e não apenas uma de suas faculdades. “Isto quer dizer que a pesquisa filosófica não assume todo o seu sentido senão na medida em que ela pode ser integrada e acordada a uma experiência, que ultrapassa seus limites e a envolve, à experiência engajada... A idéia de experiência não é, portanto, estranha à filosofia, antes é, ao contrário, seu complemento indispensável”²⁶.

As duas tendências dominantes que se manifestam deste modo em todo o pensamento crítico de Gonseth são-lhe próprias, o caracterizam em geral como auto-crítico: a visão analítico-metodológica permite descobrir, desvelar o defeito de uma construção em sua base, enquanto que a dialética do diálogo atualiza a possibilidade de trazer uma correção-ultrapassagem de uma “certeza” sempre historicamente limitada, e põe em evidência a presença de uma dimensão moral inerente a toda a perspectiva filosófica que não quer se resignar de antemão a ser parcial. E é justamente esta dimensão moral que, em lugar de se impor como um a priori, ou de cintililar diante de nós como um ideal existencial impossível de ser atingido, constitui um ponto de convergência meta-metodológico para a filosofia aberta, onde a dialética (do diálogo) crítica pode aceder ao estágio de pro-

jeto comum. “Ninguém pode falar da condição humana com verdade e sem ter dela tomado consciência. E ninguém pode dela tomar consciência sem partilhar do caminhar árduo da pesquisa — sem retomar por sua própria conta a necessária, difícil e perigosa experiência do conhecimento”²⁷, escreve F. Gonseth. Conjugar, harmonizar o conhecimento com a consciência, situar no mesmo plano — o da racionalidade revisada²⁸, “a verdade científica e objetiva” com “uma verdade moral” que é “uma verdade existencial”²⁹, tal é o objetivo enunciado de seu esforço, o qual determina — pelo retorno dialético³⁰ — esta atitude crítica.

3 — Conclusões

Como ilustração desta mudança radical na concepção global da filosofia e de sua história onde a pluralidade dos sistemas não é mais considerada um desarranjo lógico ou o efeito condicionado de uma má vontade, mas, antes de tudo, como consequência da “incompletude de todo discurso metafísico”, pode-se reler as páginas que F. Gonseth consagrou à crítica da fenomenologia husserliana e à elaboração de uma “racionalidade fenomenológica”³¹.

Em resumo, sua crítica mostra, constituindo-se em exemplo concreto, as malezas de todo o fechamento sistêmico que dá a prioridade ôntica ao abstrato, e as carências de todo “discurso auto-referencial” que, por ignorar o aspecto histórico e circunstancial, não visa finalmente senão uma realidade mais ou menos imaginária³².

Assim após ter estabelecido um diagnóstico, isto é, que a constatação do insucesso que é consequência da incompatibilidade das doutrinas filosóficas não vale senão para aquelas construídas com a ajuda da “estratégia do fundamento” e incapazes de questionar seu próprio estatuto, o metodólogo propõe o remédio de sua competência: “uma estratégia de engajamento pela qual o discurso se encontra mergulhado no fato, podendo este servir de dados preliminares sem ser necessariamente um dado primeiro”. E. F. Gonseth prosse: “Esta última distinção é essencial: a metodologia aberta a organiza em profundidade para poder dar conta dela até suas mais afastadas consequências. Uma tal filosofia não é mensurável por um sistema. Ela escapa de qualquer sistema pela opção de abertura à experiência, nada permitindo predizer, sem risco de erro, o inteiro conteúdo da experiência futura”.

O desvelamento das idéias pré-estabelecidas, o qual não exclui sequer a idéia “tradicional da verdade”, acaso não avança demasiado, não corre o risco de naufragar num relativismo sem limites? A resposta negativa é clara e justificada duplamente: a “dialetrização” da idéia da verdade é praticada “pela inclusão da exigência de verdade, sob a forma atualizada

(mas não necessariamente última) da idoneidade³³, a qual, se efetivamente relativiza o texto, não o faz, senão recolocando-o no seu próprio contexto, afim de reconhecer seus condicionamentos espaço-temporais e a revisibilidade necessária que deles decorre. Conjuntamente com a ciência, a filosofia aberta, guiada pela “busca da autenticidade”, valoriza, portanto, o conhecimento, mas apenas na medida em que este se encontra pronto, caso aconteça, a submeter “as exigências individuais” a “uma experiência coletiva capaz de se pôr a prova através do conjunto das experiências individuais”³⁴. O segundo painel desta justificação, sem dúvida o mais inovador, refere-se diretamente ao agente e portador do conhecimento, o sujeito-pesquisador, o sujeito-filósofo. Apoiando-se nos estudos da colorimetria, F. Gonseth prova, evidenciando o “organon das estruturas da subjetividade”, que, longe de ser abusiva, a extensão da metodologia científica ao domínio das ciências humanas se revela não somente como extremamente fecunda, mas também revela que tal aplicação, forçando os limites (sempre provisórios) do nosso conhecimento, tem como efeito o desenvolvimento da própria metodologia. A “clivagem da noção de racionalidade” em direção à sua “variante antropológica ou fenomenológica”, onde “o racional aparece... como o aspecto consciencial, suscetível de ser elaborado discursivamente, de certas” destas “estruturas (ao mesmo tempo naturais e inalienáveis)”³⁵, se situa no centro deste processo e nos faz compreender o alcance da idéia do referencial “enquanto universo carente de mediatização entre o universo subjetivo que nos é próprio e o mundo ao qual pertencemos objetivamente”. A presença obrigatória deste “mediador existencial”, graças ao qual o homem pode chegar a “um equilíbrio (...) entre o subjetivo e o objetivo” tanto no conhecimento mais elaborado como naquele que rege a vida comum, demonstra ao mesmo tempo a unidade e a perfectibilidade de todo conhecimento; pois, além da sua natureza mista, o referencial permanece submetido “às três modalidades informacionais”: a incompletude, o esquematismo, a capacidade de revisão³⁶.

Mas, ainda resta um aspecto do referencial a evocar, aquele que o mostra como ponto de encontro e instrumento das duas pesquisas concomitantes e cruzadas, as da metodologia e da ética, ponto onde principia o discurso “ao mesmo tempo explicativo e prospectivo”, “informado e coerente”³⁷, o qual, integrando o inteiro leque do humano, desde a intersubjetividade até à interdisciplinariedade, coloca, através de suas aquisições, e também explicitamente, o problema da escolha dos critérios para uma filosofia idônea do tempo presente.

Sendo o referencial uma passagem (processus) obrigatório “do subjetivo ao objetivo, do individual ao coletivo, do humano ao natural”, passagem que situa — faz existir — o sujeito no seu estado atual e, ao mesmo tempo, também o projeta ao futuro, toda pesquisa nele centrada implica a tomada de consciência, o questionamento e o aclarar do referencial do

pesquisador (filósofo) respectivo e, por isso, seu próprio projeto de existência. A opção que então se impõe, se não se decide ignorar as "condições do poder-ser" e da "obrigação do dever-ser"³⁸, e a qual se torna ao mesmo tempo teórica e existencialmente pessoal, não pode abandonar o quadro filosófico adotado, ultrapassando-o, não pode não ser dialética não pode ser outra senão a da abertura à experiência, tomando-se e compreendendo-se este último termo em sua inteira dimensão científico-técnica e vital³⁹.

NOTAS

* Texto da comunicação lida em Biel a 22 de setembro de 1990.

(Nascido a 22 de setembro de 1890 em Sonvilier (cantão de Neuchâtel) oitavo dos nove filhos de uma modesta família de encrustador (sertisseur et pierriste) (relojaria), F. Gonseth, após os estudos secundários em Saint-Imier e em La Chaux-de-Fonds, em 1910 entra para a Escola Politécnica Federal de Zurique; defende o doutorado em 1916; dois anos mais tarde é nomeado "professor extraordinário" de matemáticas aplicadas na Universidade de Zurique e, "professor ordinário" em 1919 na Universidade de Berna; de 1929 a 1960, data em que se retira, ensina na E. P. F. de Zurique. Fundador (em 1947 com Bernays, Dürr e Popper) da Société Internationale de Philosophie des Sciences, foi também seu primeiro presidente; organizador dos Entretenimentos de Zurique (1938, 1948, 1951, 1953), membro e vice-presidente do Institut International de Philosophie, correspondente estrangeiro do Institut de France e Doutor "honoris causa" da Universidade de Lausanne, F. Gonseth assistiu à criação em 1971 da Associação Ferdinand Gonseth e do Institut de la Methode (C. P. 1081, 2501, Biel), os quais pretendem "proseguir e desenvolver sua obra, com fidelidade quanto ao espírito, mas também com a liberdade exigida pelo desdobramento de um pensamento pessoal", continuar a reflexão sobre a filosofia das ciências e a interdisciplinariedade, promover o diálogo entre a ciência e a filosofia. F. Gonseth faleceu a 17 de dezembro de 1975.

Para comemorar o centenário do nascimento do filósofo suíço, foram organizados dois colóquios internacionais em sua terra natal, estando um terceiro em preparação. O primeiro, "Ferdinand Gonseth, colóquio 1990", pelo Clube 44 em La Chaux-de-Fonds, de 17 a 20 de setembro, sob o patrocínio de C. Lalmière, Secretário Geral do Conselho Europeu, reuniu uma centena de participantes vindos da Suíça e do estrangeiro; foi adotado um projeto de resoluções (Ver adiante); o segundo colóquio, mais restrito (mais ou menos 25 participantes de outros países) e mais técnico sobre o tema; "Gonseth hoje", teve lugar em Biel de 21 a 23 de setembro, sob os auspícios do Instituto do Método. Por fim, o terceiro colóquio sobre "A filosofia aberta de F. Gonseth sob o crivo da Geometria", e cuja organização está assegurada conjuntamente pela Universidade de Genebra e pela Universidade L. Bocconi de Milão, terá lugar nos dias 14 e 15 de dezembro de 1990 em Genebra.

(1) *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier — Flammarion, p. 31, 45-46.

(2) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P. U. F., 47, p. 189.

(3) Para se aperceber disso é suficiente compulsar as edições nestes últimos anos da principal revista filosófica soviética, "Voprossy filosofii", ainda recentemente portavoz oficial da filosofia de Estado; além disso começa-se a assinalar "as tendências do espírito 'partisan' deste processo" em direção a uma "restauração da cultura da religião ortodoxa" tornada "moda intelectual" (cf. B. PARAMONOV "Koultournaia arkhaika ili polititchéskii réalizm", emissão da "Rádio Svoboda" ("Rádio Liberdade") Rousskaia idéia, 16/04/1990.

(4) Eis o que escreveu em 1984 o dissidente, filósofo amador, Václav Havel, atual presidente da Tchecoslováquia: "... parece-me que nós todos — os que vivemos no Oeste, ou no Leste — temos diante de nós uma tarefa essencial que deveria encontrar-se na origem de tudo o demais. É a tarefa de afrontar aqui e em toda parte, atentemente, vigilante e ponderadamente, mas num engajamento total, o movimento autônomo e irracional do poder anônimo, impessoal e inumano das Ideologias, Sistemas, Aparelhos, Burocracias, Linguagem artificiais e Palavras de ordem políticas, de resistir à sua pressão complexa e onialienante, manifeste-se ela sob a forma de consumo, publicidade, repressão, técnica, ou fraseologia (...); de buscar, sem dar atenção à gritaria geral, nossos critérios no nosso mundo natural reclamando-lhe sua finalidade contestada; de se inclinar com a humildade dos sábios diante de seus limites e diante do segredo que se encontra para além desses limites; de reconhecer que existe na ordem do mundo algo que ultrapassa manifestamente todas as nossas competências; de nos referir sempre e renovadamente a este horizonte absoluto do nosso ser, horizonte que, na medida em que nós queremos, é redescoberto e experimentado através deste ser; de encontrar o ponto de partida de nossas experiências, critérios e imperativos afiançados pessoalmente, interpretados sem parcialidades e ideologicamente não censurados; de nos fiar à voz da nossa consciência mais que todas as especulações abstratas e de não nos admitir outra responsabilidade senão aquela que responde ao apelo desta voz; de não ter vergonha de ser capazes de sentir amor, amizade, solidariedade, compaixão e tolerância, mas, ao contrário, de libertar estas nossas dimensões fundamentais humanas do seu exílio ao setor privado e de as aceitar como o único ponto de partida autêntico para se chegar a uma comunidade humana consciente; de nos reger por nossa própria razão e de estar, em todas as circunstâncias, ao serviço da verdade, que é verdade enquanto nossa experiência de ser". ("Politika a svedomí", in *Ro zmluvy*, Londres, 1964, nº 3, p. 60). As teses essenciais deste discurso, o qual o autor não pôde pronunciar na época e as quais são reiteradas hoje (Cf. por exemplo, sua locução no Congresso dos Estados Unidos de 21/2/1990), não podem ser hoje rejeitadas por um homem honesto; mas, devem elas ser aceitas qual um "credo" que se possa substituir por outro, mais persuasivo talvez, ou por acaso se inscrevem elas como resultado na própria natureza humana? A "ordem do mundo" é-nos perceptível de modo idêntico, e a proposta de que é preciso "colocar a moral sobre a política, a ciência e a economia" (alocução citada) acaso se impõe (há uma chance de que se imponha um dia?) com evidência e sem reservas, sobretudo em nossa práxis vital? — O trabalho do filósofo af esta, desde que sua crítica não pare a meio caminho. (Devemos assinalar que V. Havel é também o editor de uma coletânea de escritos de filósofos tchecoslovâquios dissidentes *Hostina* (Toronto, Sixty-Eight Publishers, 1989) dedicada à memória de Jan Patocka, discípulo de Husserl, cuja orientação é bastante sintomática).

(5) *Pour quoi des philosophes*, Paris, Le livre de poche, 1979, p. 167, 112, 20.

(6) Efetivamente é só o último parágrafo do "panfleto" que revela a verdadeira intenção de seu autor; o ataque contra a filosofia não visa afinal de contas senão uma filosofia, isto é, certos filósofos, os quais, desnaturando a missão original da sua disciplina, fazem dela "o refúgio da preguiça intelectual e da lassidão moral" (ibid., p. 182).

(7) E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 9 — Cf. por exemplo Z. NEUBAUER, "O povaze bytí", in *Hostina*, p. 99-126. Nos dois casos trata-se de uma reflexão situada ao nível da normatividade; ao contrário, aspecto metodológico, ponto de partida de obra gonsethiana, permanece ignorado. Este fenômeno, aliás, se presta a uma certa generalização. Cf. a proposição o "Debate entre cientistas e filósofos organizado pelo jornal *Le Monde* (15-IV-1988, p. XXVI-XXXIX); a constatação da falência na interação filosofia-ciência é aí patente.

(8) "... a filosofia da libertação representa um dos florescimentos mais recentes vigorosos e originais do nosso pensamento" escreve F. MIRÓ QUESADA em *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (México, F. C. E., 1981, p. 32); para R.

- FORNET BITTANCOURT (*Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, FEPAI, 1985, p. 117), ela "constitui sem dúvida o problema atualmente mais candente no panorama filosófico americano", cf. também H. CERUTTI GULDENBERG, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F. C. E., 1983.
- (9) A. A. ROIG, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Universidad Católica, 1982, 2ª ed, p. 23-24.
- (10) A. A. ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F. C. E., 1981, p. 112, 274.
- (11) A. A. ROIG, "Bases metodológicas para el tratamiento, de las ideologías", in *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 228, 231, 242, 237.
- (12) A. A. ROIG, *Teoría y crítica...*, p. 283.
- (13) "O marxismo, assim como outras filosofias historicistas, circula nas veias desta corrente filosófica que quer ser libertadora. Marxismo que se quer por vezes rejeitar ou ultrapassar, mas que, assimilado, como o deve ser toda filosofia, oferece à Filosofia da Libertação um bom instrumento metodológico e ideológico". (L. ZEA, "Presentación", in H. CERUTTI GULDENBERG, *op. cit.* p. 15).
- (14) Note-se que, se, dentre aqueles que são arrolados como pertencentes à corrente da "filosofia da libertação", H. CERUTTI GULDENBERG é o único, quanto eu sei, que coloca o problema do binômio filosofia-ciência em termos metodológicos, ele não adota como sua opção da crítica externa da filosofia. Cf. sobre isto seu livro *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina* (Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986), particularmente o cap. 8.
- (15) in *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, De noël/Conthier, 1978, p. 133-162.
- (16) *ibid.*, .. p. 97-132.
- (17) Há uma certa analogia na concepção do papel da filosofia e/ou do filósofo em J. Habermas e J. F. Revel. Para o primeiro os problemas de interesse comum não dizem respeito diretamente à sua profissão. "É preciso fazer a diferença entre os filósofos como sábios de um lado e os intelectuais do outro, tendo-se em conta o fato de que este duplo papel pode ser preenchido por um só homem, mas sem ilusões inúteis quanto aos resultados eventuais" ("Filosof — diagnost svoiêgo vréménii" — entretenimento com J. Habermas, in *Voprossy filosofii*, Moscou, 1989, nº 9, p. 83). O segundo compara a esterilidade das "resoluções filosóficas" que não passam de "criações de temas novos no seio do mundo do pensar que permanece intacto", com "uma revolução intelectual" que tem por objeto "não os temas", mas a própria maneira de pensar" (*Descartes inutile e incertain*, Paris, Stock, 1976, p. 119).
- (18) "A caminhada dialética é essencialmente progresso e depuração de um conhecimento, sob a pressão de uma experiência com a qual ele se confronta. Este processo não é determinado, não é determinável de antemão, ele é aberto" ("Inédito"; cit. apud — E. EMERY *Ferdinand Gonseth*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1985, p. 238).
- (19) F. GONSETH, "Entretiens d'Oberhofen": "Limites et critères de la connaissance", in *Dialectica*, Neuchâtel, 1961, nº 1-2, p. 303-306. — "Um pensamento que aceita a lei do diálogo... aceita por isso mesmo a eventualidade de sua própria revisão" ("Inédito"; cit. apud E. EMERY, *op. cit.* p. 238. — "... se se estabelece que deva existir um universo do discurso que não esteja em situação de troca de significações com um meio, o qual lhe seja de algum modo exterior, penso que desta sorte a gente se coloca de antemão numa situação de não-dialecticidade por opção preliminar" (F. GONSETH, "Expérience et dialectique", in *Studium Generale*, Heidelberg, 1968, p. 963).
- (20) Cf. F. GONSETH, *Les fondements des mathématiques*, Paris, A. Blanchard, 1974, p. 121-125. — O diálogo entre os três personagens imaginários mas bem caracterizados, "Cético, Idôneo e Perfeito" exerce deste modo um papel eminente em *Les mathématiques et la réalité*, Paris, A. Blanchard, (1936) 1974, p. 7-26, 95-118, 349-379. Cf. também R. BERTHOLET, *La philosophie des sciences de Ferdinand Gonseth*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1968, p. 282-293.

(21) F GONSETH, *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, p. 16, 198.

(22) J. L. DESTOUCHES e P. FEVRIER, "L'oeuvre de Ferdinand Gonseth", in *Revue Philosophique*, Paris, 1976, n.º. 4, p. 427.

(23) Sem dúvida seria interessante e instrutivo aplicar o método da filosofia aberta, por exemplo ao "emergentismo racional" ou ao "materialismo emergentista" ("emergentist materialism" — "bem mais **compatível com a abordagem científica** do que um outro dualismo ou materialismo eliminador e redutor", "a única filosofia que se beneficia da base de todas as ciências" — *The Mind-Body Problem*, Oxford, Pergamon Press, 1980, p. 24, 219) de Mário Bunge, o qual quanto eu sei, finge ignorar a existência da obra gonsethiana, pontos de semelhança com a qual não faltam, entretanto. Basta comparar o "procedimento em quatro fases" e "as etapas" de "um ciclo de pesquisa", para dar-se conta disto;

Eis a descrição da primeira, esquematizada por seu autor;

1. informar-se da situação e das condições em que o problema se coloca;
2. formar uma idéia, a título de ensaio, de hipótese, idéia essa que será talvez corrigida, da teoria que se vai escolher;
3. examinar se a teoria convém à situação, se corresponde às exigências desta;
4. então é ocasião de proceder à revisão da situação em vista da qual a hipótese tinha sido formulada", "Mon itinéraire philosophique", cit apud E. EMERY, *op. cit.*, p. 223).

M. Bunge, por sua vez, dá das "etapas" aqui mencionadas a seguinte característica;

"Discernir o problema;

Tentar resolvê-lo com o auxílio do conhecimento (...) disponível;

Se essa tentativa falha, inventar hipóteses ou técnicas (...) capazes de resolver o problema;

Encontrar uma solução (...) com a ajuda do novo instrumento conceitual ou material; Por à prova a solução (...);

Fazer as correções necessárias às hipóteses ou técnicas, ou mesmo à formulação do problema inicial" (Epistémologie, Paris, Maloine, 1983, p. 222).

Constata-se uma analogia que atinge, talvez, o paralelismo, seria necessário acrescentar duas observações: 1ª a formulação primeira do "procedimento em quatro fases", bem como os quatro "princípios" (revisibilidade, estruturalidade, tecnicidade e solidariedade), os quais garantem sua idoneidade e que são dela inseparáveis, datam de 1955 (Cf. F. GONSETH, *La géométrie et le problème de l'espace*, Neuchâtel, Griffon, 1955, VI, p. 583, 620), portanto, 25 anos antes das "etapas" de M. Bunge; 2ª este as completa através de 5 "hipóteses" ou "princípios gerais" pertencentes "à doutrina do conhecimento dito realista"; mas, diferentemente dos princípios gonsethianos, aqueles não estão organicamente ligados às regras metodológicas; eles exprimem antes as condições gerais (cognoscibilidade, progresso, modalidade e forma) deste conhecimento; isto com exceção do último princípio, o qual evoca o de revisibilidade: "O grau de verdade das teorias científicas se estabelece (provisoriamente) com a ajuda unicamente de observações e experimentos" (*ibid.*, p. 223).

Este fato não é senão uma ilustração da "estratégia de fundamento" (opostamente à "estratégia de engajamento" gonsethiana); junto com a dialética materialista (marxista) M. Bunge rejeita a inteira concepção dialética (cf. p. ex. *materialismo y ciencia*, Barcelona, Ariel, 1981, particularmente p. 57-81) em favor de uma matematização necessária das teorias ("A matemática não é suficiente... em si mesma para constituir a ciência; mas cada disciplina chega a um ponto para lá do qual ela não pode mais progredir sensivelmente se se não utiliza dos instrumentos matemáticos para construir e elaborar as teorias". *La investigación científica*, Barcelona, Ariel, 1983,

p. 516), a qual matematização chega, particularmente nas ciências sociais, a uma manifesta normatividade que é finalmente o contrário da abertura (Cf. *Ética y ciencia*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1960, onde ele postula “uma ética normativa entendida como ciência da conduta desejável”, p. 74); “uma espécie de dualismo metodológico” que ele propõe (considerar as idéias e os fatos como coisas heterogêneas e a verdade, conseqüentemente, como uma propriedade das proposições (nos contextos determinados), propriedade que não é ulteriormente analisável” — *La investigación científica*, p. 869) não aparece pois senão como a conseqüência de uma posição pré-estabelecida quanto à relação-unilateral-ciência-filosofia (“Parece que não há senão um modo de evitar que as concepções de mundo e as filosofias não desnaturalizem a ciência; inserir (Grifo Z. K.) de modo coerente as teorias científicas nas concepções de mundo e em filosofias bem precisas, controlar estas últimas por meio das primeiras e evitar a cristalização interna e as rédeas externas (principalmente a polifática”). — *ibid*, p. 928). O exemplo das matemáticas esclarece melhor efetivamente a oposição entre as duas concepções. Num de seus últimos escritos, F. GONSETH forneceu alguns detalhes suplementares precisos para a sua: se “é vão — segundo ele — procurar elucidar o “estatuto ontológico” das matemáticas reduzindo-as a outra coisa que não elas mesmas”, a tentativa de lhes “conferir um estatuto de autonomia” não é menos, porque esta as apartaria do real questionando sua aplicabilidade. Não se rata, pois, de sua inserção de qualquer modo; ao contrário, elas participam ativamente da formação-compreensão daquilo que chamamos de (o que se nos apresenta como) realidade e que não é senão “a síntese dialética do material e das formas informacionais” e onde o papel do sujeito (informado) — na ocorrência da pessoa matemática — deve ser devidamente compatibilizado. “Nesta concepção das coisas, a intuição matemática, mesmo quando ela se exerce num nível abstrato elevado, se apresenta como a forma talvez a mais evoluída do contacto necessário que o homem e sua espécie devem ter com o mundo de sua existência” (F. GONSETH, “Les mathématiques et la réalité”, in *Dialectica*, Berna, 1975, nº 1, p. 35-37).

(24) Tal é o caso, por exemplo, de um homem dotado de uma lucidez bem mais aguda que a maioria dos seus colegas e homem de diálogo por excelência, R. Aron; mas, segundo ele, para que um diálogo chegue a termo, seria necessário um árbitro; analogicamente, uma interação filosofia-ciências não chega a tornar-se operatória por causa da incompatibilidade dos critérios; “As ciências da natureza são a história de uma descoberta e acumulação de proposições de uma precisão crescente, cuja verdade, aproximadamente, é adquirida definitivamente. A descoberta de valores ou da moralidade não é semelhante à da verdade científica. Faltam aqui o acordo com a experiência e a verificação” (*Dimensions de la conscience historique*, Paris, 10/18, 1965, p. 358). Mas, acaso a dissemelhança prática dos métodos empregados exclui a elaboração de uma metodologia comum? R. Aron apelava à história; ora, esta sozinha não pode dar senão uma resposta fatal e não teórica.

(25) *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*, p. 198.

(26) F. GONSETH, *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris, P. U. F., 1960, p. 128-129.

(27) “Editorial”, in *Dialectica*, Neuchâtel, 1957, nº 1-2, p. 8.

(28) “A idéia da razão se desfaz, como se desfaz uma idéia muito sumária que se metamorfozeia. Uma parte de seus atributos passa para o aspecto normativo do saber. O que se afirma, em face do conhecimento, é uma autonomia refletida do espírito, onde a fidelidade estrita à lei interior das normas a priori faz concepções sem se abandonar à vontade de se livrar delas”. (F. GONSETH, “Validité universelle dans notre connaissance du monde extérieur”, in *Les conceptions modernes de la raison*, I, Paris, Hermann, 1939, p. 19).

(29) Cf. F. GONSETH, “Enseignement selon mode de la recherche”, in *Revue Universitaire de la morale*, Genebra, 1972, nº 16-17, p. 25.

(30) "Em suma, num prazo mais ou menos longo toda dialética revela que ela é, que ela não pode ser senão de natureza dialética. Aí está um retorno, uma justificação — talvez, a que mais avança da opção — da abertura à experiência..." (F. GONSETH, *Le problème du temps*, Neuchâtel, Griffon, 1964, p. 22, nota).

(31) F. GONSETH, *Sciences, morale et foi*, textos recolhidos, ordenados e apresentados por E. Emery, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, p. 152, 115.

(32) "Para fazer luzir a incompatibilidade do nosso ponto de vista com a fenomenologia de Husserl, seria suficiente a primeira frase: Tudo o que é, é em si mesmo cognoscível. Esta frase curta reúne num verdadeiro feixe os caracteres essenciais da mentalidade que eleva imediatamente toda possibilidade ao seu absoluto. Ressaltemos de início o emprego do verbo ser em seu sentido mais extenso, como se soubéssemos de fato como são todas as coisas, e como se a significação desta palavra não se esgotasse ao mesmo tempo naquilo que sabemos atualmente e no fato de que reconhecemos este conhecimento como incompleto. Ressaltemos em seguida a expressão "é em si" cujo papel não pode ser senão o de conduzir uma afirmação para além da esfera que nos é acessível, enfim, o emprego do termo cognoscível, como se já conhecêssemos a perfeição do conhecimento. A nosso juízo, todas estas expressões não podem assinalar senão uma orientação e o seu sentido está ainda e somente em devir. O mesmo acontece, aliás, com a noção essencial de significação, cuja significação — este círculo vicioso assinala extamente o ponto em que no encontramos — se esgota no papel que Husserl a fez exercer no seu sistema filosófico" (*Les mathématiques et la réalité*), p. 152.

"... eu penso mesmo numa certa análise fenomenológica, mas não naquela cujo caminho Husserl nos abriu para em seguida fechá-lo após si. Não é a este gênero de fenomenologia que eu quereria me endereçar, porque, por exemplo, a colocação entre parênteses das condições da história — a qual uma verdadeira análise fenomenológica deveria entretanto conceder — reduziria a nada as circunstâncias históricas ou pseudo-históricas sem as quais o símbolo não existiria. A própria realidade do símbolo está ligada a certas circunstâncias, a um certo contexto, os quais não podem ser reduzidos a nada; que não podem ser anulados mesmo na busca de certas estruturas, porque o símbolo não mais apareceria nessas estruturas" (*Sciences, morale et foi*, p. 72-73). Cf. também E. EMERY, "Phénoménologie gonthienne et sciences," *in ibid.*, p. 15-40, E. BERTHOLET, *op. cit.*, p. 294-301.

(33) F. GONSETH, *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, p. 117-118.

(34) *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, p. 286, 289.

(35) *Sciences, morale et foi*, p. 65, 82.

(36) *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, p. 34, 147, 116.

(37) *Sciences, morale et foi*, p. 114-116. — Em seu estudo "La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique?", F. Gonseth mostra a exemplaridade da moral "para o conjunto das ciências humanas", na medida em que esta se preta à construção de um discurso sobre eda moral, no qual é posta em evidência a existência de um referencial inalienável e, de modo análogo à física, de "um momento metodológico primordial" (*ibid.*, p. 79-117).

(38) *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, p. 178-198.

(39) "O que me parece seguro é que uma filosofia, qualquer que seja, coloca em forma discursiva o desdobrar de certas opções fundamentais; mas me parece que a opção de abertura à experiência lhe falta e nada poderá impedi-la de se fechar sobre um conjunto de enunciados cuja significação não poderá se renovar e que assumirão cada vez mais a figura de afirmações arbitrárias" (*Le problème du temps*, p. 381-382).