

O DIA SEGUINTE DA CRISE: NOTAS PARA A DISCUSSÃO DA CONTINGÊNCIA.

DANIEL RODRIGUEZ DE CARVALHO PINHEIRO *

Resumo: Há uma discussão sobre a crise dos paradigmas, os objetos e, no limite, sobre a necessidade do saber histórico em bloco. Esta discussão carece de esclarecimento e exige a explicitação das posições individuais sem o que, a busca de consenso será impossível por falta de fala. O objetivo do texto é marcar esta posição, que significa traçar um quadro, indicar os limites, fazer uma marca, como quem traça e ergue uma cruz no território de que toma posse.

À guisa de introdução

As Ciências Sociais em geral e a Sociologia e a História, em particular, têm sido sempre um saber cujo predicado de cientificidade é posto em discussão. Pode-se imaginar duas razões para isso: primeiro, a física clássica como referência, empírica nas costas da discussão da cientificidade; segundo a ausência de uma teorização pura como produção marcada pela primazia do pensamento especulativo. Uma teoria sociológica ou uma historiografia pura nunca pôde se firmar, porque o terreno objetual aqui são as movediças relações sociais. Talvez a única exceção seja a economia neoclássica, principalmente em P. Samuelson que, tendo excluído propositadamente da matriz teórica toda relação econômica, enquanto relação social, subjetividade, e, trabalhando a partir de uma ficção teórica, o equilíbrio geral, introduziu equações matriciais e diferenciais no lugar da narração com o único objetivo de fazer uma teoria pura.

Os objetos da sociabilidade humana, aqui e em algum lugar, nunca puderam se livrar da sombra da história, mesmo no sentido fraco do termo, como em Althusser. Por causa desta característica, a historicidade das Ciências Sociais e da própria Historiografia, a teoria está sempre se reconstruindo, numa disputa tensa com seus objetos. E, da metade dos anos 80 para cá, esta tensão passa a

ser entendida como crise e se constrói uma teoria da crise.

A intenção deste escrito é discutir estas teorias da crise. O caminho escolhido para esta reflexão foi o seguinte: na primeira parte, tenta-se fazer uma interpelação dos teóricos que servem de referência, uma crítica, no sentido radical do termo, de textos construídos a partir da hipótese de que existe uma crise; na segunda parte, tentará tomar uma posição pessoal perante as provocações feitas pelos próprios textos que serviram de ponto de partida. Neste sentido, para ser honesto, a segunda parte é o critério de juízo da anterior (*Claro que se trata de uma disputa do aprendiz pretensioso com o bruxo da aldeia*). A ordem expositiva se distingue da ordem da investigação por necessidade de clareza teórica e por exigência do objeto: a crise.

I Refletindo a teoria da crise

“O trabalho do cientista consiste em elaborar teorias e pô-las à prova”.
(K. POPPER, 1975, p. 31)

As questões levantadas por pesquisadores sérios e honestos sobre a crise nas Ciências Sociais, principalmente na História e Sociologia, passam por três momentos: objeto, método e paradigma teórico. Por serem questões sérias, merecem respostas honestas e tão sistematicamente construídas quanto permite o saber das Ciências Sociais presumido, na pior das hipóteses, um saber responsável. Examinemos, então, estas questões a partir de cada autor e texto de per si, mesmo que uns sejam historiadores, outros sociólogos, antropólogos, geógrafos ou arquitetos. O único interesse dessa reflexão é qualificar a crise. Essa identidade que qualifica os testemunhos não resolve o problema. A crise permanece, mesmo quando é melhor compreendida por aqueles que estão dispostos a discutir.

A pesquisa em História

A metodologia em tempo de crise

A pesquisa em História (VIEIRA e outras, 1991) não é um opúsculo, é um grande trabalho e deve ser lido assim, não porque eu queira, mas por causa de sua circulação nos cursos de História e Sociologia, e para além da graduação. Dele, por questão de necessidade, só se discutirá a *Introdução*, porque é lá que se encontram as marcações conceituais e a determinação dos objetos.

A *Introdução* tem dois epígrafos: um de Thompson, outro de Foucault. Qual a

importância disto? Para elas (ib.id.,p.80), Thompson rompe com a ortodoxia de Marx e com o materialismo histórico (penso eu, inadequadamente atribuído a Marx). E Foucault é o sociólogo do mundo existencialista francês, como diz DOSSE na *História do estruturalismo*. Em síntese, anunciam um rompimento com o marxismo e um campo de colheita em que Marx nunca pôs os pés. Dessa perspectiva, o livro propõe uma coisa nova, a partir dessas referências, principalmente da noção de história, experiência, cultura e política.

O objetivo não explicitado do texto é apresentar um conjunto de procedimentos teoricamente sustentados a partir dos *novos objeto*, da pesquisa em História (ib.id., p. 8, entre aspas no original) e de outro conceito de história expresso assim:

“Imaginemos que a história é uma experiência humana e que esta experiência, por ser contraditória, não tem sentido único, homogêneo, linear, nem um único significado. (...) Ao pensar o processo com esta preocupação, abandona-se a idéia de sua direção única e inevitável” (ib.id., p11, grifo nosso).

Portanto, o método resulta de um objeto da pesquisa em história que existe como experiência. Mas a que experiência elas se referem? A resposta parece estar aqui:

“Os homens vivem sua experiência integralmente como idéias, necessidade, aspirações, emoções, sentimentos, razão, desejos, como sujeitos sociais que improvisam, forjam saídas, resistindo, se submetendo, vivendo enfim, numa relação contraditória, o que nos faz considerar essa experiência como experiência de luta e luta política” (ib.id., p.7, grifos nossos).

A idéia de experiência humana embute uma necessidade e um risco: a necessidade é de que se leve em consideração a experiência existencial e não somente o projeto e as doutrinas. O risco é pensar o homem como *sujeito pleno*, o que implica tudo poder e tudo conhecer e que suspende a noção de homem alienado a sua própria obra; uma criatura que se tornou mais forte que seu criador. Mas não é tudo. Há também o perigo de ver em tudo uma escarniçada luta política, luta por poder, com o perdão dos amantes. E a quem serve este poder? A quem ele submete? Que relações entre pessoas ele disciplina?

Talvez a leitura que se faz aqui contenha um medo exagerado. Talvez a ênfase na luta por poder, como objeto da investigação, seja indevida. O conceito

de cultura é basilar e deve ser retomado, também por isso.

“Cultura passa a ser apreendida como todo um modo de vida e como todo modo de luta, não podendo ser pensada como um reflexo ou eco de uma base material” (ib.id., p.7, grifos nossos).

O texto quase disse. Se a cultura fosse mero reflexo da base material, ainda viveríamos nas cavernas. O homem é um ser de transcendência exatamente porque pode superar-se. Se Marx não acreditasse nisso, para que teria escrito *O Capital*? Nesse sentido, *A pesquisa em História* não abandona o desenho, o desejo, o projeto emancipatório da tradição grega, mas insiste na luta como objeto da pesquisa histórica e, como no poema de Bilac, *a vida é [só] luta*.

O quarto conceito a sublinhar é o de Política, que não quer se inscrever apenas na esfera do Estado. Para *A pesquisa em História*, o conceito de política é experiência *“(...) sempre sendo definido como todo espaço de luta”* (ib.id., p.8, grifos nossos).

Será que os *novos objetos da pesquisa histórica* se resumem num único, a luta por poder? Suponhamos uma resposta afirmativa. Quais seriam, então, as consequências? O ato de reduzir todas os modos de existência a uma idéia de cultura (ou uma definição?), em que só se vê a luta por poder, implica necessariamente uma nova abordagem metodológica, novos procedimentos de investigação? As regras do método não poderiam ser apenas transferidas para o outro objeto, como também o são as normas burocráticas da pesquisa?

Será que a cultura foi colonizada pelo subsistema político de tal modo que perdeu sua identidade de base? Os problemas da cultura discutidos pela hermenêutica de CORETH (1973), e RICOEUR (1977 e 1988), FREUD (1978) perderam o significado como instância produtora de sentido?

Há uma crise na Sociologia?

A resposta de José Carlos Bruni

Em BRUNI, o problema da crise se coloca antes como uma dúvida teórica, como uma pergunta que lhe serve de título, em seguida dissolvida em duas questões: “O que ocorre, então, com a Sociologia de modo a se falar de uma crise? E qual o caráter específico dessa crise?” (1988, p.23). O modo de perguntar de BRUNI já indica que ele admite a existência da crise que teria, *“(...) três aspectos bem visíveis em que ela se manifesta: os impasses do*

marxismo, o desgaste do funcionalismo e os problemas levantados pelos assim chamados novos movimentos sociais" (idem, p. 23).

A crise do marxismo, para BRUNI, tem início efetivo a partir de 1977, quando a teoria althusseriana perde sua hegemonia. Por estranho que pareça, a crise do marxismo é identificada com a crise do althusserianismo. Althusser, então, é condenado por três crimes:

i) sua teoria é uma escolástica rígida e fechada opondo ciência e ideologia, razão e experiência, o objeto do conhecimento e o real, estrutura e luta de classe ;

ii) o althusserianismo torna-se uma tentativa de justificar o stalinismo dos partidos comunistas;

iii) e a teoria torna-se imperialista, inseparável de um partido autoritário (idem, p.24 e 25).

Há, embutido nesta crítica, entretanto, o risco de se pensar a identidade absoluta entre o althusserianismo e o marxismo. Dizendo de outro modo, poder-se-ia pelo menos perguntar se não haveria diferenças de posições objetais, metodológicas, conceituais e teóricas significativas entre Marx, Adorno, Habermas e Althusser, por exemplo. Se não existem as diferenças, os jogos de linguagem do mundo contemporâneo exigem uma instância de validade que justifique a redução, a identidade em tela. Afinal, no que pese a procedência das críticas, bater em althusser é um gesto sem graça. A vida já fez isto com este pensador que gozou de grande prestígio na Sociologia, Antropologia, Pedagogia, História, justamente por causa da importância que tiveram suas teses, as quais os historiadores, sociólogos e pedagogos aderiram apressadamente.

Voltando a BRUNI, ele vê o funcionalismo em crise a medida que o seu pressuposto da ordem é abalado por duas guerras mundiais. E, citando Touraine, acrescenta: "*a sociologia crítica descobre a violência atrás da ordem, a repressão atrás do consenso, a irracionalidade na modernização, o interesse privado no seio dos princípios gerais*" (apud BRUNI, 1988, p. 25).

Mas isto não é tudo. BRUNI encontra na obra de Foucault um segundo abalo numa teoria da ordem, desta vez definitivo, porque solapa as bases teóricas do funcionalismo. Ele defende que, com a dimensão do poder, Foucault desnuda os mecanismos de opressão da vida cotidiana. Para Foucault, a regra qualifica a violência cotidiana ao embutir uma disciplina e uma dominação. A consequência disso, para a Sociologia Funcionalista, é a desmontagem dos seus pressupostos liberais (*pressupostos que hoje voltam ao discurso e prática política do mundo inteiro*).

Sobre o funcionalismo e o althusserianismo (ou marxismo, como fala BRUNI), a crítica é despejada a partir dos novos movimentos sociais marcados, diz ele, pelo espírito de maio de 68, “(...) *que colocou em questão todas as dimensões da vida humana na sociedade burguesa moderna*” (idem, p. 26). Este conjunto de problemas levantados pelo movimentos sociais viria a colocar para a sociologia três proposições que merecem destaque por causa de sua importância, porque é a partir daqui que BRUNI se instala no interior das grandes questões teóricas e epistemológicas das ciências hoje. Vejamos as questões: “(...) [1] *o significado do nível analítico em que se colocam os paradigmas ou modelos de explicação sociológica*, [2] *a questão da sociedade enquanto tal, como totalidade integrada, e sujeitos a ela correlatos, como entidades plenas, homogêneas e racionais, realizadores de sua essência ou de seu destino*, [3] *a retomada da questão do poder e da dimensão da política, que extravaza o âmbito do Estado (...), o que coloca em extrema agudeza a questão da representação democrática*. (idem, p.29) .

Em síntese, o marxismo ou mais precisamente o althusserianismo perdeu sua hegemonia; o funcionalismo, seu radical na ordem e os problemas postos pelos novos movimentos sociais seriam, para BRUNI (1988), os aspectos *bem visíveis* (sic) da crise nas Ciências Sociais.

A partir dessas novas posições, ele discute a análise sociológica aplicada aos novos movimentos sociais, levantando três sentenças téticas (idem, p.29):

i) *a identidade dos agentes [dos novos movimentos] não é determinável através de “(...) qual quer referência à estrutura”* ;

ii) *“o tipo de conflito não pode mais ser pensado como passagem do tradicional ao moderno”*;

iii) *e “o espaço político não é unificado”*.

E BRUNI encerra a discussão da tarefa da análise sociológica perguntando: **“Pode a sociologia afirmar que possui um objeto”?** (idem, p. 30, grifos nossos). A pergunta sobre o objeto fica, entretanto, mais clara no momento seguinte do texto, quando ele discute a sociedade como totalidade para a sociologia. Aí, diz ele, esta totalidade só se sustenta como pura abstração, porque não dá conta do *“fluxo da vida social”* (idem, p. 30).

Dessa prisão da Sociologia aos esquemas totalizantes, BRUNI (1988), deduz o prestígio da Antropologia nos dias atuais, que, por estar livre dos tais esquemas, tudo mistura e a ordem se desfaz.

Aqui, do mesmo modo em que foi feita a discussão da análise sociológica, BRUNI tem como referência empírica os novos movimentos sociais. É a partir desta referência que ele constrói a crítica. No final, sua proposição mais grave, depois de haver perguntado pelo objeto da sociologia, será por em dúvida a existência da sociedade. Diz ele:

“Neste conjunto de ações múltiplas e pluridimensionais, a ‘sociedade’ propriamente dita se esfacela, em seu lugar teríamos apenas o social, termo que passa a designar o espaço inteiramente cambiante e oscilante de um sem número de articulações contingentes, lugar de uma pluralidade de dimensões inter cruzadas e em movimento” (idem, p. 32, grifos nossos).

Aqui aparecem dois pequenos problemas que se resumem na idéia sugerida de que o **social é contingente**. Primeiro, rigorosamente falando, a hipótese da contingência levantada por BRUNI tem como referência um único objeto, os novos movimentos sociais, como se ele fosse o único objeto de investigação de toda a Sociologia e da História. Segundo, BRUNI não qualifica a contingência de que ele fala.

E o que isto quer significar?

A contingência, como realismo nominal, me parece que seria pensável de pelo menos dois modos. Como contingência epistemológica, isto é, referido não a qualquer objeto empírico cuja teoria careça de desenvolvimento, mas à incapacidade mesma do homem de ter um conhecimento completo do mundo. Dito em termos de uma Psicologia do Conhecimento, seria um realismo nominal lógico que se mantém somente por falta de estruturas cognoscentes adequadamente desenvolvidas. De outro lado, a contingência seria pensável como ontológica. Não existe razão que possa ser apreendida no movimento. Só existe o particular. O universal só existe como nome. De certo modo, é assim na Filosofia Transcendental.

Mesmo não tendo trabalhado suficientemente a questão da contingência, talvez se possa dizer que ele é tentado a aceitá-la como ontológica, pelo menos é isto que se insinua na sua referência à fala de Touraine (*Le Retour de l'Acter*). Respondendo à pergunta sobre o objeto da Sociologia, o entretexto sugere que o objeto, o social, é contingente. Citando Touraine, diz: “no sentido restrito, a sociologia não existe mais ...” (apud BRUNI, 1988, p. 32).

Se a Sociologia não existe mais, de que perspectiva a História, enquanto articulações contingentes, seria pensável?

A resposta de BRUNI é gerada do ponto de vista da Antropologia. Seu argumento: *“a apropriação pela antropologia urbana de objetos tradicionais da sociologia não provoca nenhuma crise interna nesta ciência, pelo contrário,*

a robustece e fortalece"(idem, p. 32).

Mas, por que a antropologia daria conta do social?

Para BRUNI porque pode "(...) reconhecer *sujeitos vivos no seu discurso e não apenas conceitos por eles ilustrados. Assim, o que é problemático para a sociologia, a heterogeneidade, a pluralidade, a incoerência, a dispersão etc, torna-se virtude para a antropologia na medida em que suas preocupações não envolvem diretamente a sociedade como um todo, mas sim a cultura como modo de expressão e de manifestação do sentido da existência humana*" (idem, p. 32).

Enfim, após fazer a elegia do saber antropológico seguido de uma crítica à Ciência Política (p. 32-34), BRUNI, num derradeiro esforço teórico, tenta salvar a Sociologia vendo nesta crise "(...) não uma paralisia, mas um impulso à criação"(idem, p. 34).

De tudo isto, ficam os problemas levantados por BRUNI como sua grande contribuição para o debate a crise do althusserianismo, do funcionalismo, a contingência do social, a antropologização da sociologia. O que pareceu estranho foi a solução do pluralismo e incoerência do social. Parece que a solução cai num nominalismo escolástico. Se a intenção é nobre, se as críticas são justas, a saída da crise vislumbrada por ele carece de maior reflexão. Parece-me que a Sociologia vai muito além do que BRUNI quer ver, é muito mais rica e, desde os escritos de juventude de Marx, pretendeu pensar os homens vivos produzindo sua vida, mesmo que isto nunca tenha acontecido. O único pecado de BRUNI foi reduzir a Sociologia *en bloc* ao althusserianismo e ao funcionalismo; pecou por exagero do tropo metonímico. Ele deu tanta ênfase à figura que perdeu de vista o referente. Ou talvez fosse melhor dizer que sua fala foi inadequada ao objeto. A retórica teve primazia sobre o argumento.

A condição pós-moderna de HARVEY ou a crise da compreensão do espaço e do tempo na Geografia

Em HARVEY (1993), o pós-modernismo é, inicialmente, examinado como anúncio de um movimento intelectual que transpõe o plano da modernidade na direção de novas formas de sociabilidade. Noutros termos, a doutrina da pós-modernidade anuncia um novo tempo.

Contra esta compreensão, HARVEY vê o pós-modernismo como uma continuidade do projeto intelectual e estético da modernidade. Para ele, "(...) há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação de capital

e um novo ciclo de **compreensão do tempo-espaço** na organização do capitalismo”.

As mudanças anunciadas pelos teóricos pós-modernos, “(...) *quando confrontadas com as regras básicas da acumulação de capital, mostram-se mais como transformações na aparência superficial do que como sinais do surgimento de alguma sociedade pós-capitalista ou pós-industrial inteiramente nova*” (1993, p.7)

Portanto, o discurso da pós-modernidade não tem sustentação; não corresponde a mudanças de natureza econômica no espaço das relações dos homens entre si. Não se refere a economia em escala mundial como algo inteiramente novo. Ao contrário, HARVEY pensa que a teoria marxiana do capital é capaz de perceber as “(...) *raízes do modernismo e da possibilidade pós-moderna*” (1993, p. 111). Ele dedica toda a segunda parte do seu livro ao exame das transformações conservadoras, porque passou o capital na tentativa de repor seus meios de existência, suas margens de lucro, e como estas mudanças produziram a condição pós-moderna. Para HARVEY, essas mudanças só alteram aquilo que BOYER (1990, p.42) chama de *modo de regulação*, permanecendo intacto o modo de produção.

A condição pós-moderna em HARVEY é a rejeição das metanarrativas, das proposições Filosóficas e doutrinárias herdadas do Iluminismo, dos princípios e juízos universais que inauguram a modernidade e tentam explicar ou compreender o mundo emergente. Este *brave new word* é o despertar do pesadelo da modernidade. “*A ciência e a filosofia devem abandonar suas grandiosas reivindicações metafísicas e ver a si mesmas, mais modestamente, como apenas um outro conjunto de metanarrativas*” (1993, 19/20).

O pós-modernismo não é só isto. Ele dá ênfase à efemeridade do gozo; insiste na impenetrabilidade do outro; privilegia o texto e desdenha a obra; inclina-se a desconstrução quase niilista; tem preferências estéticas em vez de éticas; conduz para além da política; acredita que não resta qualquer base para uma ação racional (HARVEY, p. 111ss).

O pós-modernismo, tal como foi predicado por HARVEY, é um sentido de tempo, um presente constante; uma relação de *epoché* com o passado que HOBBSAWM definiu como um sentimento.

“A maioria dos jovens americanos ou da Europa Ocidental parece viver em um estado que pode ser definido como um ‘presente constante’. Para eles, o **passado**

é uma moda, como o rock dos anos 70: você pode usar, mas não há uma conexão orgânica entre isso e sua vida.

Nesse 'presente constante', as pessoas vivem só o dia-a-dia. Ou até hora-a-hora. Parece que elas não têm mais necessidade de entender a cronologia, como uma coisa leva a outra" (1995,p.5-1, grifos nossos).

O que distingue, então, o modernismo da condição *pós* ?

Em HARVEY, a exacerbação., o individualismo, a fragmentação da vida, a alienação, a efemeridade etc., marcam o nascimento do modernismo. O pós-modernismo se encarrega de levar tudo isto ao extremo. Ele radicaliza a posição de Baudelaire, a que HARVEY recorre para apresentar o transitório, o fugidio, o contingente e o imutável da arte moderna. O Modernismo é uma resposta estética ao processo particular de modernização. O pós-modernismo é uma estética radical da sua antecessora (1993, p.97).

A transitoriedade, a individualidade e secularização constituem, em si, o meio pelo qual o projeto da modernidade pode realizar sua dimensão eterna: o progresso (Claro! Em tudo isso havia uma fé absoluta na razão cartesiana, guia do Iluminismo, que reduz a civilização à idéia de progresso).

HARVEY conhece bem as teses contra a *razão emancipatória*. Comentando a metáfora dionisiaca de Nietzsche do Zaratustra, dirá que a essência imutável da humanidade é, a um só tempo, destrutivamente criativa. Não há em NIETZSCHE uma crença na razão, porque ele não crê no outro. *"Nossa fé nos outros revela aquilo que desejaríamos acreditar em nós mesmos. O nosso anseio por uma amigo é nosso delator"* (1987, p. 72).

Parece que a destruição criativa é, da perspectiva de HARVEY (1993, p. 27ss), muito importante para a compreensão da modernidade. Ela sintetiza os dilemas do projeto iluminista, ricocheteia pela teoria econômica. Aparece em Shumpeter. Firma-se como uma impossibilidade da razão e da certeza. No lugar da ciência, coloca-se a arte; em vez de filosofia, *estética*, porque qualquer conhecimento não é mais que uma *percepção*. Por isso, cabe ao artista, ao arquiteto, ao compositor, ao pintor etc., a tarefa de definir a essência humana.

II Gregos e judeus, universal, particular e singular

O dilema do cristão é, em primeiro lugar, o da semelhança. O homem javista é universal, porque foi criado a imagem e semelhança de Deus. Mas qual a natureza desta semelhança?

O homem grego é universal porque elegeu a Razão como predicado

propriamente humano e deixou para os deuses e os homens singulares os caprichos e paixões (*Aliás, diria Oscar Wilde, a diferença entre o capricho e a paixão é que o capricho dura mais*). Neste sentido, parece que, pelo menos no helenismo, a Razão faz parte da agenda partilhada entre deuses e homens.

Transferindo este trilema exegético para o saber agnóstico das ciências, perguntar-se-ia o que o homem é? Eis o problema do entendimento que os crentes não deviam ter. Para os cristãos, os desígnos de Deus só parecem passionais porque eles não os compreendem. Para os gregos, os deuses são regionais e antropomórficos, precisamente por causa das paixões. E cada paixão é atributo de um Deus único, singular. Mas a pergunta sobre a natureza humana (ou pela semelhança) nunca deixou as ciências em paz, criando um *arenque vermelho*, uma questão falsa de princípio, porque pergunta pelo que não pode estar lá. Numa palavra, esqueceram-se todos que o universal só existe no particular.

As paixões e os caprichos não são irracionais, a menos que se reduza o conceito de razão ao que propõe a doutrina cartesiana. O problema do cartesianismo é ter refletido a razão humana unicamente a partir das necessidade racionalidade objetual hipotético-dedutiva (K. Popper é o herdeiro moderno desta posição). As paixões resistem a este modelo de pensamento. Elas não podem ser explicadas segundo uma matriz sintático-formal, como na Matemática. As paixões, as subjetividades, podem ser compreendidas, isto é, referidas ao contexto de sentido que as gesta. Por isso, a mitologia é um esclarecimento e não uma fantasia. Ele se revela ao apresentar seu próprio mundo ao homem, ao partilhar com o homem seu *horizonte*.

*“Toda ação humana se faz dentro de uma determinada perspectiva e é, exatamente, esta perspectiva que constitui o que se chama o **Horizonte** do conhecimento e da ação humanas. Este horizonte, um a priori necessário, é em 1o. lugar um horizonte contextual determinado, contudo enquanto contexto todo horizonte é uma **Totalidade**, uma totalidade parcial ou regional, porque precisamente determinada” (OLIVEIRA, 1987, p.34).*

O objeto-sujeito das Ciências Sociais, do mesmo modo, representam a si mesmo, tem uma compreensão de sua própria efetividade como existência, porque ele está vivo e falante; interage com o seu mundo; tem a si próprio como referência primária. Estes juízos do objeto pensam-se como válidos e universais. Do mesmo modo, os objetos transitam pela subjetividade e a

singularidade.

Quando um antropólogo, sociólogo ou historiador elege um universo de pesquisa, ele tem que enfrentar horizontes de sentidos novos, mas não completamente, posto que a idéia de horizonte é ao mesmo tempo um limite e uma abertura. A individualidade, a pura singularidade é, por isso, uma ficção teórica, uma potência. Nas costas do sujeito singular há um mundo de tradições, de consensos provisórios que, se não existissem, o sujeito regional, singular seria mudo.

Mesmo preso a sua sombra e sem dela poder se libertar, o pesquisador singular é livre para recriar seu objeto; livre até o limite da sua imaginação. O objeto nunca foi dado, ao contrário, ele é inventado. Mas porque ele está no mundo e participa dos horizontes de sentido, ele é partilhado. A partilha do objeto implica um ato de fé, a aceitação dos pressupostos de sua existência.

Neste movimento, pressupostos-objetos-teoria sugeriram discussões interessantíssimas. Newton, por exemplo, pressupondo uma luz como fenômeno corpuscular, deduziu suas leis da ótica física, cuja base é a geometria euclidiana.

Quando se fala de objeto da investigação, de fato, apenas se opera uma redução de retórica; faz-se uma referência ao limite inferior, à função-objeto, que impõe um certo limite à criação e à teoria. O objeto nunca é inusitado. Supor o objeto singular para toda a ciência é um ato de supremo egocentrismo. Claro que a imagem de uma função-objeto tem limites; é um intervalo consensualmente admitido. Mas, neste intervalo, há infinitos objetos, como entre 2 e 3 há uma infinidade de números racionais e irracionais, mas não existe o número 1. Os objetos das diversas ciências são potências infinitamente grandes, porém limitadas. Em todas as ciências sociais, esse limite é a história particular e universal dos homens e da própria ciência.

Sendo assim, não consigo compreender a pergunta: *qual o objeto das Ciências Sociais?* Se ela não é absurda ou mera provocação, então, é egocêntrica, porque supõe não os limites, mas a unicidade estética e cognitiva. Admitindo esta possibilidade, a pergunta talvez devesse ser: *quais os objetos...?* Objetos, porque nem as ciências são tão monolíticas que possuam um único objeto, nem a linguagem é capaz de produzir um tal nível de consenso. O pluralidade é, por isso, uma exigência epistemológica. Sendo mais rigoroso, o plural é mais que uma exigência epistêmica, é uma questão de liberdade.

Os objetos têm razões distintas, não traduzíveis imediatamente uma na outra. O coração tem suas próprias razões que, por serem esquecidas em suas singularidades, não são compreendidas. Elas exigem uma anamnese específica. Pascal e todos os adolescentes que como eu responderam aos *disparatis*,

enganamos tentando entendê-las a luz dos encantos da lógica formal. Nós três não entendíamos que o método não é uma propedêutica da razão. O método é uma exigência do objeto, um momento do conhecimento inseparável do ato de conhecer e da própria teoria.

Por exemplo: as tensões da arquitetura barroca representam uma visão de mundo marcada por um duplo apelo. De um lado, o divino; do outro, o temporal; a obliquidade e a ordem, a angústia e a certeza. A incompletude como parte da obra acabada cuja forma física se resume no arco quebrado dos frontispícios de pedra e cal. O barroco é confuso precisamente porque expressa nas formas, luz, sombras, materiais uma totalidade vivida como dúvidas e certezas. O grande mérito do genial, enrolado, belo e rebuscado traço barroco é não se calar diante da pergunta pelo sentido da existência.

Aleijadinho e Michelangelo não apenas refletem este estado de espírito, eles são assim, como suas obras. A arquitetura barroca tinha que ser religiosa, pública, política, no sentido original desses termos.

Ao contrário, o edifício comercial é sempre um galpão de fábrica, as vezes confeitado de cores e curvas. O espírito mercantil é objetivo, unidirecional, teleológico, coberto e alinhado como uma tropa desfilando. A arte apenas se apropria desse espírito como forma. Foi assim na Carta de Atenas e em Corbusier. E assim o foi, porque os objetos exigiam. Cada um a pedir um método e a produzir um discurso particular.

As ciências, como as artes, não podem possuir *O Método*. A pluralidade metodológica é adjudicada pela anterioridade dos infinitos objetos. Cada objeto específico faz reivindicações metodológicas também específicas. Embora os diversos projetos metodológicos tenham problemas e vazios, eles são pelo menos trilíticos, dizem respeito às razões, aos referentes e ao próprio homem, enquanto existência historicamente travada.

Mas não se pode negar que há por aí muitas dúvidas e discussões. Alguns modelos podem ter completado seu ciclo de vida e morte porque não oferecem mais qualquer resposta. Outros, por mais citados que sejam, ainda são ilustres desconhecidos apressadamente abandonados. Isto tudo pode ser uma crise ou pelo menos uma imensa discussão.

Talvez nas costas da discussão sobre a crise das ciências esteja uma crise de autoridade. O que se critica é a hegemonia de determinados metadiscursos políticos, teóricos e objetais com as cores de determinados tempos e lugares. Quando esta hegemonia é contestada ou falsificada, quando já não dá conta dos novos fenômenos, quando foi gasta sem nunca ter sido bem conhecida - como a dialética clássica - todo uma matriz de saber parece desmoronar; fica um

sentimento de orfandade, gera-se uma crise, porque quando numa casa falta pão, todo mundo briga e ninguém tem razão.

Talvez o autoritarismo e o patrulhamento que impôs unanimidade, ontem, tenha perdido seu poder. Talvez um novo autoritarismo esteja embutido nas atuais discussões e nas críticas apressadas aos antigos deuses da academia, na tentativa de impor um único projeto metodológico ao outros. Talvez todo oprimido albergue em si um opressor. Se for assim, a discussão que perambula por aí produzirá ainda muito calor e pouca luz, porque o trabalho útil é muito pequeno e a entropia muito grande.

O dilema javista estaria resolvido, se abandonada toda e qualquer pretensão de universalidade. Os aforismos, via poética de uma filosofia pós-moderna, tudo resumiram a partir da emoção estética. Só os selvagens e *"esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!"* (NIEZTSCHÉ, 1987, p. 28). Sartre volta a cena. A vida não tem sentido. Só resta o suicídio.

Abstract: There is a discussion about paradigms, objects crisis and, at the end, about the necessity of a bolck historical knowledge. This kind of discussion presents a lack of clarity and requires an explanation of individual positions, without which it's impossible to make a consensual search, because of a speech absence. The main goal of the text is to pint out this position, indication, that indeed means to draw a picture, indicating the limits, marking a sign, as if somebody decided to build up a cross in the conquered territory.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, J.C., O novo movimento teórico, RBCS, no. 4, vol. 2 jun. 1987
BOYER, R., A teoria da regulação: uma análise crítica, São Paulo, Nobel, 1990.
CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, São Paulo, Edusp, 1973
FREUD, S., O mal-estar na civilização, São Paulo, Abril Cutural, 1978 (Os pensadores)
HARVEY, David, Condição pós-moderna - uma pesquisa sobre a origem da mudança cultural, São Paulo, Loyola, 1993
DOSSE, F., História do estruturalismo, v.1, O campo do signo - 1945/1966, S. Paulo, Ensaio, 1993
HOBSBAWM, E, Entrevista a Zeca Camargo, Folha de São Paulo, 14/08/1995.

- BRUNI, Há uma crise nas Ciências Sociais? in MARQUES Neto, J.C., (org.) O pensamento em crise e as armadilhas do poder, São Paulo, UNESP, 1988
- NIEZTSCHÉ, F.W., Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém, Rio de Janeiro, Bertrand, 1987.
- OLIVEIRA, M. A., Conhecimento e historicidade, Síntese política econômica social (SPES), Nova Fase, no. 40, vol XV, maio-agosto, 1987.
- RIQUOER, P., Interpretação e ideologias, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.
- _____, Da interpretação: ensaio sobre Feud, Rio de Janeiro, Imago, 1977
- VIEIRA, Maria do Pilar A. e outras, A pesquisa em História, (Série Princípios) S. Paulo, Ática, 1991.

✉ ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Daniel Rodriguez de Carvalho Pinheiro
Av. Santos Dumont, 2849 sala 503 - 60.150-161 Fortaleza-CE
tel/fac (085)261.41.97 e (085) 982.47.73

NOTAS:

* O autor é professor Professor de Economia Política e Metodologia na Universidade Estadual do Ceará, tutor do PET de História e Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará.