

A CRISE DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Ivo TONET*

Afirmar que as ciências sociais estão em crise é mais ou menos um lugar-comum. Porém, as interpretações mais correntes desse fenômeno, bem como as soluções propostas estão, ao nosso ver, profundamente equivocadas.

Qual a raiz deste equívoco? A resposta a esta pergunta será a preocupação central desse texto. No entanto, esta resposta não pode ser buscada examinando diretamente as diversas interpretações da crise. Essas serão apenas tomadas como ponto de partida para mostrar como os equívocos das interpretações têm como pressuposto uma relação problemática entre consciência e realidade, entre as idéias e a realidade objetiva, entre subjetividade e objetividade. E que essa compreensão problemática da relação decorre do viés gnosiológico pelo qual ela é tratada.

A crítica deste equívoco nos levará a mostrar como uma abordagem ontologicamente fundada da relação entre subjetividade e objetividade é o caminho mais adequado para o equacionamento e a solução da problemática da crise das ciências sociais. Em resumo, pretendemos evidenciar que a crise destas ciências, que é parte de uma crise maior da racionalidade e, mais amplamente ainda, da própria forma atual do ser social, não é compreensível, nas suas determinações mais essenciais, se abordada em chave epistemológica, mas apenas numa perspectiva ontológico-prática.

1. O estado da questão

Como dissemos acima, é praticamente um consenso a constatação de que as ciências sociais atravessam uma crise de graves proporções. Sem embargo da diversidade de interpretações quanto às causas, ao conteúdo e às soluções deste problema, cremos que, excetuando as de caráter ontológico, há alguns elementos comuns a todas elas. Essas interpretações partem da constatação de que houve uma profunda mudança — econômica, política, social e ideológica — do século XIX para o século XX, especialmente na segunda metade deste último. Esta mudança resultou em transformações de tal ordem que o mundo atual se apresenta radicalmente diferente daquele do século anterior. Constatam, ainda, que os paradigmas teóricos elaborados no século XIX não têm mais condições de dar conta da dinâmica e complexa situação do mundo atual. E que a sua incapacidade se deve, essencialmente, ao seu caráter abrangente, totalizante, macroteórico. Ou seja, ao fato de que eles surgiram para explicar uma sociedade cujas estruturas eram bastante mais simples se comparadas às atuais, bastante claras e definidas, onde os elementos de caráter geral — como, por exemplo, as classes sociais — tinham muito mais peso do que os de caráter específico. A complexificação e as transformações do mundo atual teriam tornado inadequados — pelo menos parcialmente — aqueles paradigmas para dar conta das inumeráveis formas novas e de seus relacionamentos surgidos no século XX.

Vale ressaltar que se acentua explicitamente não haver uma relação direta, de causalidade, entre as transformações sofridas pelo mundo atual e a crise das ciências sociais. A relação que existe é apenas no sentido de que as transformações influenciam a forma atual da crise.

Por outro lado, afirma-se que na medida em que aqueles paradigmas foram se tornando incapazes de explicar plenamente a totalidade da realidade social, tenderam a se tornar auto-suficientes, a fechar-se em si mesmos, a dogmatizar-se, permanecendo insensíveis às mudanças que se operavam na realidade e opondo-se ao diálogo de uns com outros.

Como conseqüência, concluem essas interpretações, impõe-se a busca de novos paradigmas, de novos caminhos. Descartando-se as propostas francamente irracionistas, a tônica desta busca é o

* Prof. do Dep. de Filosofia da UFAL. Doutor em educação pela UNESP-Marília.

1 O conceito de paradigma será aqui utilizado meramente no sentido de designar determinadas posturas metodológicas.

pluralismo metodológico, o diálogo crítico, o entrecruzamento dos paradigmas, tanto antigos — devidamente escoimados do dogmatismo — como de outros mais recentes. Torna-se, pois, imprescindível o diálogo entre marxismo, estruturalismo, fenomenologia, hermenêutica, racionalismo crítico, funcionalismo e ainda outras abordagens micro, culturais, de gênero, psicológicas, etc. Tudo isso, convenientemente revestido de uma aura de modéstia e relatividade como convém a uma razão que reconhece os seus limites e se penitencia de soberbas passadas.

Essas idéias, partilhadas de modo quase unânime pela comunidade acadêmica, expressam, ao nosso ver, um monumental equívoco, um completo extravio da razão. E, em vez de iluminar os caminhos de superação da crise, contribuem muito mais para agravar e consolidar os descaminhos do pensar e do agir.

2. Origem e natureza do equívoco

Qual a origem e a natureza teóricas desse equívoco? A resposta a esta pergunta se encontra na forma como é suposta a relação entre subjetividade e objetividade, entre as idéias e a realidade objetiva. No entanto, esta relação, de modo geral, não é tematizada explicitamente e, quando o é, trata simplesmente de afirmar a autonomia relativa das idéias como se fosse algo meridianamente claro e unívoco. E, já que não há uma relação essencial entre as idéias e a realidade objetiva, passe-se, então, a examinar apenas as influências mútuas entre as várias correntes ou pensadores ou os desdobramentos internos da problemática teórica, como se fosse uma genealogia das idéias.

Contudo, é neste suposto implícito ou mal compreendido que se encontra o nó da questão. Falseado este, estará falseado todo o resto. E o equívoco procede exatamente do viés epistemológico que informa toda a compreensão das relações entre as idéias e a realidade objetiva. A consequência é o falseamento do conjunto da problemática da crise das ciências sociais. Assim, admite-se que as transformações ocorridas na realidade social exercem influência sobre a produção teórica, mas rejeita-se categoricamente qualquer tipo de relação que se julgue ferir a autonomia relativa das idéias. Que o conceito de autonomia relativa possa ter significados radicalmente diversos, sequer é aventado. E, no entanto, aqui está o problema. *Hic Rhodus, hic salta!*

3. A relação entre as idéias e a realidade objetiva

3.1 Uma perspectiva gnosiológica

Temos que convir que a afirmação de que entre as idéias e a realidade objetiva não existem relações diretas, mas apenas indiretas, é muito convincente. Com efeito, ela evita tanto o determinismo causal entre subjetividade e objetividade quanto a liberdade absoluta do sujeito. Admitindo a influência das mais diversas circunstâncias sobre o sujeito, mas rejeitando a sua submissão mecanicista, causal, necessária, a elas, está defendendo a tese de que o sujeito tem uma autonomia relativa.

A atração que essa tese exerce deriva do fato de que parece impossível discordar do conceito de autonomia relativa sem cair em um dos dois extremos: dependência causal ou liberdade absoluta.

De fato, não se trata simplesmente de discordar desse conceito, mas, primeiramente, de examinar o seu conteúdo. A questão é, pois, esta: o que significa autonomia relativa? A resposta pode parecer óbvia, mas não é, pois ela pode ser entendida de duas formas inteiramente diferentes e de consequências muito diversas para a questão que nos interessa.

Na abordagem acima sumariada da crise das ciências sociais o conceito de autonomia relativa tem um caráter epistêmico³ e isto significa o seguinte: que a ciência é vista como uma produção de um sujeito autônomo, ou seja, de um sujeito que sofre as mais diversas influências — econômicas,

² Conhecemos, como exceção, a abordagem do prof. José Paulo Netto.

³ Em geral, é reconhecido que a filosofia moderna é uma filosofia da subjetividade, no sentido de que ela abandona a busca de um fundamento externo — Deus ou a natureza — para procurar este fundamento no interior da consciência. Neste sentido, o *cogito* cartesiano e a chamada “revolução copernicana”, atribuída a Kant. Essa perspectiva do sujeito, considerada positiva, apesar de divergências entre os autores quanto ao seu conteúdo, permanece até hoje a tônica do trabalho intelectual, embora tenha havido reações de caráter ontológico, que se propuseram a superar a relação de exterioridade entre sujeito e objeto, características do pensamento medieval e também da tradição positivista, sem cair na filosofia da consciência. Não podemos deter-nos aqui nas várias tentativas e seus resultados.

políticas, sociais, ideológicas, culturais, psicológicas, etc. — mas não é direta, mecânica e causalmente determinado por elas. Mais do que isto, porém, está-se dizendo que os problemas do conhecimento devem ser tratados enquanto problemas internos do conhecimento, regidos por uma legalidade própria. A influência da realidade externa existe e pode ser muito forte, mas não há uma relação íntima, essencial, entre a realidade e as idéias.⁴

A título de ilustração, sirva o seguinte exemplo: Ao perguntar-se que tipo de relação existiria entre a realidade social da época e a teoria ptolomaica do geocentrismo, a resposta dada é que não pode existir uma relação de dependência direta. E a afirmação é reforçada com o fato de que na mesma época também existiu, embora com menor força, a teoria do heliocentrismo. Ora, argumenta-se, a mesma causa não pode produzir dois efeitos inteiramente opostos.

Tal raciocínio parece inteiramente correto. No entanto, é um belo exemplo de uma forma de pensar empirista, composta de meias verdades, que aparecem, e de meias falsidades, que não são percebidas e que, deixando oculto o que há de essencial, terminam por falsear todo o problema. É verdade que uma causa não pode produzir dois efeitos inteiramente opostos. Mas a questão é que é inadequado utilizar este conceito de causa para pensar a relação entre as idéias e a realidade objetiva e isto não é levado em consideração.

Contudo, se o sentido último do conceito de autonomia fosse o de evitar a dependência causal direta ou a independência absoluta do sujeito, não haveria o que objetar. Porém, o efeito da perspectiva epistêmica é exatamente o de ocultar o sentido mais profundo desse conceito. Com efeito, é preciso perguntar: qual a relação entre subjetividade e objetividade que o conceito acima expresso supõe? E aí percebemos que se trata de uma relação de exterioridade, ou seja, de uma relação que põe em contato duas realidades ontologicamente distintas, opostas e excludentes. Uma relação que não é responsável pela configuração do ser essencial nem da subjetividade nem da objetividade. Estes dois elementos apenas se influenciam mutuamente, sem que o ser de cada um se origine, em sua essencialidade, das relações que eles mantêm entre si. Em última análise, isto significa que são ontologicamente independentes um do outro. O que, na verdade, nada mais é do que uma forma diversa da velha dualidade entre espírito e matéria. Deste modo, as relações entre subjetividade e objetividade — e isto é afirmado explicitamente — são aleatórias e arbitrárias. Em cada caso se estabelecem de maneira inteiramente imprevisível, sem que haja nenhum parâmetro geral objetivo que possa orientar a sua apreensão. E justamente se exclui a existência de qualquer parâmetro geral sob a alegação de que isto levaria necessariamente a uma relação de causalidade mecanicista entre as idéias e a realidade.

Trata-se de uma total incapacidade de perceber a possibilidade de existência de um outro tipo de relação, muito mais verdadeiro, que supera tanto a dependência direta quanto a independência absoluta do sujeito, mas também a autonomia relativa, isto é, arbitrária, das idéias com relação à realidade objetiva.

A seriedade dessa questão pode ser percebida também no seguinte fato: querendo opor-se ao idealismo, tão fortemente denunciado por Marx e Engels, o marxismo, da II Internacional em diante, pretendeu mostrar a superioridade da solução materialista deste problema sobre a solução idealista, mediante a reelaboração da história das idéias. O resultado é de todos conhecido: uma sociologia mecanicista, economicista das idéias. Na esteira do pressuposto de que a consciência era um epifenômeno, uma emanção da matéria — ela mesma objetivadamente entendida — se fazia uma relação direta, causal e unilinear entre as idéias e a realidade objetiva.

Todo o esforço dos autores menos dogmáticos, menos rígidos, consistia em flexibilizar estas relações causais, com sucesso muito problemático, uma vez que não atinavam com a raiz da questão. Infelizmente, isto passou a ser considerado como resultado do método materialista dialético marxiano. Confundido, assim, o autêntico método marxiano com o materialismo mecanicista, foi, com toda razão, criticado e rejeitado, uma vez que os seus resultados eram muito mais pobres do que os dos métodos acusados de idealistas.

Os resultados da abordagem epistêmica das relações entre as idéias e a realidade se fazem sentir

⁴ Não podemos, aqui, dada a brevidade, mais do que referir a existência das posições internalista e externalista acerca da história da ciência. A primeira, afirmando que a explicação para o desenvolvimento da ciência deve ser buscada na legalidade interna da própria ciência; a segunda, enfatizando a influência marcante que as circunstâncias histórico-sociais teriam sobre esse desenvolvimento.

— quanto à crise das ciências sociais, em afirmações como estas: de fato, não há uma crise atual das ciências sociais, pois a crise, ou seja, o embate entre paradigmas divergentes acompanha a história destas ciências desde o seu início; o caráter macroteórico dos antigos paradigmas é o responsável pela sua incapacidade de dar conta dos inúmeros e fragmentados aspectos do mundo atual; se estes paradigmas são inadequados, então é preciso criar novos instrumentos; é preciso também convencer-se de que nenhum método é privilegiado para compreender a realidade, impondo-se, então, o pluralismo metodológico, o entrecruzamento de paradigmas diversos; a crise tem um significado positivo, porque estimula o surgimento de novas abordagens. Tudo isso expressa muito bem o caráter epistemológico da interpretação. Percebe-se que toda a problemática da cientificidade é vista do ângulo do sujeito, cabendo sempre a ele decidir sobre as causas, o sentido e as soluções dos problemas. A realidade objetiva não aparece como um momento, também ele essencial, que compõe o complexo movimento da totalidade social, responsável por todos os fenômenos sociais.

Um capítulo à parte nessa tragédia está reservado aos marxistas. Com honrosas exceções, e mesmo assim sem deixar de pagar tributo à intensidade de uma formação, a grande maioria deles cresceu no interior de uma tradição que consideravam marxista, mas que, de fato, era uma mescla de elementos empiristas, positivistas, neokantianos e marxistas. Tudo isso tinha como elemento caracterizador uma compreensão determinista-economicista da relação entre subjetividade e objetividade. Do mais rudo ao mais flexível, a relação entre as idéias e a realidade objetiva era regida pela lei da causalidade. Que houvesse algum grau de retorno das idéias sobre a realidade, isto devia-se aos autores mais preocupados em evitar uma causalidade inteiramente unilinear, mas não desbordava o perímetro no interior do qual a reflexão se realizava.

As críticas dos pensadores “burgueses” em face da pobreza dos resultados e a derrocada do chamado “socialismo real” e de seus suportes teóricos levaram muitos marxistas a perceber não só a fragilidade do método que utilizavam, mas também a constatar que o núcleo central dessa fragilidade residia no caráter mecanicista, determinista, que lhes pareceu inerente ao método marxista. Pelo menos, esta era a compreensão que eles tinham do método dialético. Despertados do sono dogmático, arrependidos do seu determinismo economicista e convencidos de que o método marxista subestima o papel da consciência, apressaram-se a criticar o marxismo, declarando-se a favor do pluralismo metodológico, da legitimidade de várias abordagens, da modéstia da razão. Na ânsia de ver-se favoravelmente acolhidos pelo *establishment* acadêmico — a exemplo do que acontece no campo da política —, instalou-se a porfia no sentido de evidenciar a falência ou, pelo menos, o relativismo do marxismo. Tudo, evidentemente, a título de uma necessária revisão, de um anti-dogmatismo, de uma postura democrática na produção do saber. Como diz J. Chasin (1987: 16):

Eriça-se a contrapartida da simulação, em especial o exasperante *aparentar para si mesmo* de que as generosas (ah! quanta piedade) teses de Marx são, no mínimo, *problemáticas*, ao menos *insuficientes*, em todo caso *carentes de revitalizações híbridas* (leia-se entrecruzamento de paradigmas, diálogo crítico — I.T.).

Os que ainda acreditam que o marxismo tem alguma contribuição a dar — entre outros métodos — perguntam-se, ansiosos: como deixar de ser dogmático sem cair no relativismo, no ecletismo? E não encontram outra resposta a não ser esta: mantendo uma atitude crítica. E por esse caminho chegamos ao mundo escuro em que todo os gatos são pardos. Gerou-se um estranho consenso, onde as divergências, por maiores que sejam, já não são de ordem radical. É por isso que ousamos afirmar — heresia das heresias — que, apesar das imensas divergências, por exemplo, Popper e Habermas não se encontram em campos tão opostos quanto se pode pensar.

Ora, quem haveria de discordar de que é preciso manter o espírito crítico? Mas, afinal, o que é espírito crítico? Pois, agarrar-se ao “espírito crítico” como a tábua de salvação é exatamente um pressuposto fundamental de ordem epistêmica. No fundo, trata-se de uma tautologia: o espírito crítico decide o que é espírito crítico.⁵

⁵ No contexto da filosofia da subjetividade, o conceito de crítica, cujo codificador maior foi Kant, tem uma forte conotação subjetiva, ou seja, é a razão que estabelece as possibilidades, os limites e as regras de sua operação. Deste modo, é crítico aquele que obedece às normas postas pela razão, razão esta que se supõe transcendental, vale dizer, meta-histórica. Na perspectiva marxiana, o conceito de crítica muda completamente de figura. Ele tem um fundamento objetivo, no sentido de que os “materiais” de que a razão se serve para fazer a crítica, expressos, traduzidos, trabalhados pelo sujeito, provêm do processo real objetivo. Sirva de exemplo a frase de Marx (1986:52),

A pretexto de criticar, com razão, o materialismo mecanicista, o “marxismo” deslizou, imperceptivelmente, para o campo do idealismo, não importa o quanto diga o contrário. Simplesmente porque a superação do materialismo mecanicista não tem como fundamento o “espírito crítico”, mas sim, uma articulação ontológica das relações entre subjetividade e objetividade, porque esta oferece um fundamento efetivamente crítico.

3.2. Uma perspectiva ontológica

Examinando-se essa questão do ponto de vista ontológico, ou seja, do movimento efetivo da integralidade do real, constata-se que, na processualidade da autoconstrução do ser social a partir do trabalho, configura-se uma relação *essencial*, íntima, profunda, entre subjetividade e objetividade. Não só uma não se opõe à outra, como uma não pode vir a ser, a adquirir o seu ser-precisamente-assim, sem a outra. Em outras palavras, a essência de ambas não é algo preexistente à relação, mas só pode vir a existir por intermédio desta relação. Deste modo, a realidade objetiva, por ser produto da práxis humana, é subjetividade objetivada, ao passo que a subjetividade, pelo mesmo motivo, é a realidade objetiva que adquiriu forma subjetiva. Entre ambas, um permanente vai-vem, uma permanente transformação de uma na outra e vice-versa.

Ora, é exatamente isso que Marx afirma nas I e II *Teses ad Feuerbach*. E, não por acaso, tomando como alvo de sua crítica o materialismo mecanicista e o idealismo. Para Marx, cada um deles enfatiza apenas um lado da questão, um aspecto da realidade e, deste modo, ainda que possam atinar com elementos importantes, falseiam o conjunto. Trata-se, então, não de somar esses dois aspectos, mas de tomar como ponto de partida o homem na sua unidade, naquilo que é o seu traço mais característico, a atividade. O homem é atividade, isto é, sua essência reside num processo que reúne, indissolivelmente, subjetividade e objetividade. Ser ativo significa dar forma objetiva a algo que foi pré-configurado idealmente. Em nenhum momento, e sob nenhum pretexto se pode inferir das formulações marxianas uma desvaliação da consciência, uma subordinação passiva da consciência a uma realidade externa a ela. Marx afirma enfaticamente que ambas são momentos essenciais do ir-sendo humano e que o papel ativo da consciência é absolutamente fundamental no processo de tornar-se homem do homem.

O modo de pensar gnosiológico, ele mesmo resultado de uma concreta relação entre subjetividade e objetividade que tomou corpo a partir da modernidade e domina poderosamente a vida intelectual desde então, configurou a razão tão fortemente que, mesmo aqueles que se relevam de Marx, em sua grande maioria, não conseguiram livrar-se dele e julgaram ler Marx quando, na verdade, estavam apreendendo o seu texto sob uma perspectiva que tinha constituído o próprio alvo de sua crítica. O exemplo de Althusser é dos mais significativos⁶. O clima gnosiológico, dominante em toda a formação intelectual, e o marxismo pós-Marx navega quase todo ele nas mesmas águas, constitui uma barreira que praticamente impede a genuína compreensão do pensamento de Marx no seu estatuto ontológico e tem como consequência o falseamento da maioria das questões, em especial a da relação entre as idéias e a realidade objetiva.

Ainda é preciso, porém, prestar atenção a um aspecto importante. Embora do ponto de vista da autoconstrução do ser social, a consciência constitua o momento predominante, pois é ela que caracteriza este novo ser, do ponto de vista ontológico é à objetividade que cabe o papel fundante. Compreende-se isto por duas razões. A primeira, porque a objetividade pode subsistir sem a consciência, ao passo que o inverso não é possível. A segunda, porque as operações da consciência encontram na objetividade os elementos, as possibilidades, as alternativas para a resposta a demandas que desembocarão na elaboração ideativa. Isto evidencia como na relação entre as idéias e a realidade objetiva existe uma íntima e essencial conexão — o que supera uma relação de exterioridade — sem que com isto seja sacrificada a relativa independência sem a qual não poderiam exercer a função que lhes é própria.

Sirvam de exemplo as categorias da singularidade, da particularidade e da universalidade⁷. Sem

expressando a crítica do mundo atual, de que “O comunismo não é para nós um estado que deve ser estabelecido, um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas *atual*”.

6 A respeito de Althusser ver, entre outros, o livro de J. P. Thompson, *A miséria da teoria*, RJ, Zahar, 1981

7 Para maiores esclarecimentos quanto às categorias acima, veja-se G. Lukács, *Introdução a uma estética marxista*,

elas, a razão não poderia operar. Elas fazem parte, por assim dizer, da essência da razão. Mas, são elas, por acaso, criações livres da razão? São categorias puramente lógicas? De modo nenhum. Antes de mais nada, são categorias ontológicas. O singular, o particular e o universal existem na realidade, têm uma existência objetiva. Daí se originam, então, as categorias lógicas, sem as quais o ser não poderia tornar-se racionalmente inteligível.

Neste preciso momento da passagem do ontológico ao lógico, podemos perceber tanto a determinação fundante da objetividade quanto o papel insubstituível e ativo da consciência. Pois embora, ontologicamente, estas categorias tenham sempre existido, a construção lógica das mesmas levou milhares de anos, passando de um primeiro momento de uso inconsciente a um segundo momento de elaboração consciente cada vez mais complexa. Vê-se aqui que, apesar de a objetividade ter o papel matrizador, a subjetividade não perde o seu caráter ativo, livre e consciente. Sem o trabalho ativo da consciência, as categorias ontológicas jamais se tornariam lógicas e o próprio ser social jamais chegaria a existir. Também fica manifesto que entre esses dois tipos de categorias não há apenas uma relação de influência, mas uma relação íntima, de constituição reflexiva essencial.

Ora, do que estamos falando senão da teoria do reflexo? Só que, na perspectiva marxiana e lukacsiana, ela não significa que as idéias sejam uma cópia passiva da realidade. O sentido dessa teoria é precisamente uma crítica tanto ao empirismo quanto ao idealismo. A teoria do reflexo significa que a objetividade tem o papel fundante, mas que a subjetividade tem que ser necessariamente ativa, do contrário o ser social não poderia vir a ser, uma vez que a característica decisiva de sua auto-reprodução é sempre a produção do novo e não simplesmente a produção do mesmo.

No capítulo sobre o trabalho, da *Ontologia do ser social*, Lukács evidencia, ao referir-se à relação sujeito-objeto, que a consciência não pode ter uma função meramente passiva. Ela se constitui como consciência, no ser social, pela capacidade de fazer escolhas, de selecionar e relacionar aspectos dos objetos que sirvam ao atendimento de determinadas demandas, fazendo, assim, generalizações que se tornam tanto mais complexas quanto mais complexo vai se tornando o próprio ser social.

Aliás, a própria constituição das ciências sociais, para não falar da racionalidade em geral, evidencia essa relação ontológica entre consciência e realidade. Cremos ser até razoavelmente pacífico que o emergir dessas ciências não possa ser compreendido sem o matrizarmento do capital. E veja-se que estamos falando de coisas tão contraditórias — apenas para tomar como referência — como positivismo e marxismo. Significaria isto fazer uma relação mecanicista entre a consciência e a realidade objetiva? Seria um absurdo! No entanto, tão absurdo seria aludir apenas a influências. Não. Trata-se de matrizarmento ontológico, e isto significa que entre a realidade objetiva e as idéias existe todo o campo de mediações da particularidade, que é o território onde se dá o encontro entre a universalidade do ser social na sua forma capitalista e a singularidade do intelectual, cujo papel ativo dá forma subjetiva à objetividade. Por sua vez, é no campo da particularidade que se situam as classes sociais, momentos axiais do devenir do ser social. De modo que a relação entre elas e o conhecimento é um dado da realidade, essencial, e não uma imputação subjetiva. Desconhecer essa relação, ou dar-lhe uma configuração exterior, esgarçada, a pretexto de combater o mecanicismo, é falsear o problema. Deste modo, o manejo da lógica da particularidade se torna decisivo para capturar as relações complexas que se dão entre as idéias e a realidade social na sua trama efetiva, real. Que essa lógica não faça parte da racionalidade largamente dominante, evidencia claramente a sua função social radicalmente contrária à lógica do capital.

Se é correta essa nossa linha de raciocínio, então o *fundamento* ontológico da crise das ciências sociais não pode ser buscado nos problemas internos das próprias ciências. Ele deve ser procurado na realidade objetiva. Ficando claro, porém, que desse fundamento nada se pode *deduzir* quanto à forma concreta da cientificidade e também que ele não funciona simplesmente como *pano de fundo*. É preciso rastrear o processo de relacionamento reflexivo entre esses dois momentos — subjetividade e objetividade — da realidade global, para apreender o modo como as teorias são um *reflexo ativo*, complexo e mediado, da realidade objetiva. É preciso buscar o modo concreto como a realidade se constituiu a partir da modernidade, no próprio embate com a racionalidade especulativa

greco-medieval, mas matizada pela relação nuclear da nova forma do ser social, que é a relação capital-trabalho. Sempre é bom frisar que esta não é uma relação entre coisas, mas entre grupos humanos, com valores, interesses, concepções profundamente diferentes. Este fio condutor não pode ser perdido ou rejeitado, sob pena de falsear toda a problemática. É preciso evidenciar os liames que unem a legalidade interna das teorias — que de modo nenhum deve ser olvidada — às suas funções prático-sociais. É preciso, ainda, captar as relações concretas, íntimas, essenciais, que vinculam o conjunto da racionalidade e as vicissitudes de cada teoria à processualidade da sociabilidade regida pelo capital. Repetimos: sem o manejo da lógica da particularidade isto é impossível.

Este tipo de análise faria emergir, com certeza, uma visão completamente diferente da crise das ciências sociais e uma proposta de superação que nada tem a ver com o pluralismo metodológico, o diálogo crítico ou o entrecruzamento de paradigmas, mas que também nada tem a ver com o dogmatismo e a rigidez que tornam a razão incapaz de apreender a concreta lógica do real. Essa análise demonstraria que se pode perfeitamente ser ortodoxo sem ser dogmático e profundamente crítico sem ser eclético, relativista ou andar à cata, a todo momento, do último modismo metodológico recém-saído do forno.

4. Conclusão

Entre uma interpretação reducionista, que deduz da realidade objetiva todos os produtos da subjetividade — sejam eles arte, política, religião, ciência, filosofia, etc. — e uma concepção idealista, que autonomiza os diversos momentos da realidade social face à sua base material, cremos ter apontado um *tertium datur*. Uma complexa e mediada relação que, arrancando do trabalho como fundamento ontológico do ser social, evidencia a existência de um nexos essencial e indissolúvel entre subjetividade e objetividade, permanecendo esta como fundamento do ir-sendo do ser social. Este caminho nos permitiria afirmar que, na verdade, a crise das ciências sociais é indissociável da crise da totalidade do mundo atual e que esta tem na economia, entendida como o conjunto das relações que os homens estabelecem entre si na produção, a sua matriz. Deste modo, a crise das ciências sociais seria compreendida como a expressão, sob a forma específica da esfera da cientificidade, da crise global que abala o mundo de hoje. Este, ao nosso ver, é o caminho mais adequado para compreender a situação em que se encontram as ciências sociais no momento atual.