

## PLURALISMO METODOLÓGICO: FALSO CAMINHO

Ivo TONET\*

**H**á um clima de evidente insatisfação e perplexidade, hoje, no terreno das ciências sociais. A confiança que perpassava o trabalho dos cientistas - sem embargo das divergências - foi substituída, de uns anos para cá, pela dúvida e pela incerteza. Isto porque os problemas se avolumaram, novas questões apareceram, a configuração da realidade social sofreu profundas transformações e os instrumentos de que se dispunha para explicar a realidade pareceram ou se tornaram obsoletos ou evidenciaram a sua falência. Por sua vez, os recentes acontecimentos do leste europeu intensificaram este clima de perplexidade ao “demonstrar” a falsidade de um dos veios epistemológicos mais importantes das ciências sociais, que é o marxismo.

Que fazer diante deste clima de incerteza? Fechar os olhos? Fazer de conta que nada está ocorrendo? Aferrar-se aos antigos paradigmas? Isto não seria próprio do espírito científico. Parece o mais adequado reconhecer que é preciso buscar novos instrumentos para compreender a nova realidade. Que é necessário elaborar propostas metodológicas novas e criativas, testá-las, cruzar umas com as outras para aumentar o seu poder explicativo. Enfim, a busca de soluções para a crise das ciências sociais passaria pelo pluralismo metodológico.

Meu objetivo, neste artigo, é mostrar, fundado numa perspectiva ontológica, que o pluralismo metodológico é um caminho equivocado; que o verdadeiro dilema não está entre o dogmatismo e o pluralismo, mas entre uma abordagem da problemática do conhecimento fundada na perspectiva da subjetividade e uma outra fundada na perspectiva da objetividade, de carácter histórico-ontológico. A primeira leva ao pluralismo metodológico, a segunda à sua radical infirmação e, ao meu ver, a uma solução teórica mais correta para a problemática da crise das ciências sociais.

### *1. O Pluralismo Metodológico*

#### *1.1. Desfazendo uma confusão*

Antes de entrar *in medias res* é preciso que se desfaça uma confusão que é muito freqüente. Trata-se da crença de que existe uma relação indissolúvel entre a absoluta imperiosidade do debate teórico, do confronto de idéias, da convivência democrática dos diversos pontos de vista e a aceitação da variedade e da relatividade dos métodos e da verdade.

Esta relação indissolúvel, a meu ver, não existe. Uma coisa é o espírito de abertura ao confronto de idéias, a convicção levada à prática de que o progresso do conhecimento se torna impossível onde reina o dogmatismo e a recusa ao debate. Outra coisa é a aceitação da relatividade dos métodos e da verdade. O espírito de abertura ao debate não é necessariamente conflitante com o privilegiamento de determinado método como o mais adequado para a compreensão da realidade. Com que argumentos se pode sustentar esta afirmação, veremos ao longo do texto.

Feita esta necessária ressalva, vamos ao pluralismo metodológico.

---

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

## 1.2. O sentido do pluralismo metodológico

O que se entende por pluralismo metodológico? Às vezes ele é entendido como ecletismo, ou seja, a liberdade de tomar idéias de vários autores e articulá-las segundo a conveniência do pensador. Isto normalmente é feito sem o cuidado de verificar com rigor a compatibilidade de idéias e paradigmas diferentes, dando origem a uma colcha de retalhos, quando mais, inteligentemente tecida. É bom ressaltar que há ecletismo de baixo e de altíssimo nível.

Às vezes, ele é entendido no sentido do relativismo, cuja afirmação essencial é de que não há verdade, mas apenas verdades, não há método, mas apenas métodos. Verdade, critérios de verdade, método, todos eles têm um valor relativo porque todos eles são parciais. Teríamos, neste caso, quando levado ao extremo, a chamada pós-modernidade.

O pluralismo metodológico, porém, pretende não ser nem dogmático, nem eclético e nem relativista. Pelo menos aquele que se declara anti-pós-moderno. Ele pretende chegar à verdade, mas o problema que enfrenta é: como não ser dogmático, nem eclético ou relativista? A solução encontrada consiste em apelar para o rigor do sujeito que, reconhecendo a relatividade dos métodos, propõe-se a tomar como norma o diálogo, a articulação, o entrecruzamento de paradigmas diferentes, sempre com vigilância crítica.<sup>1</sup> Diálogo não no sentido do confronto de idéias, mas de fusão de matrizes diferentes. Como diz uma autora (1992:49):

No momento atual, as discussões e críticas dos analistas evidenciam a convicção da impossibilidade do pesquisador ficar fechado num único paradigma, podendo-se mesmo afirmar que esta é, na atualidade, uma tendência das ciências sociais. Assim sendo, os analistas apontam como alternativa a comunicação, a interconexão entre os paradigmas...

Jeffrey Alexander, por sua vez, depois de fazer um balanço do movimento teórico nas ciências sociais nas últimas décadas, conclui pela constatação de que hoje está em gestão o que ele chama de Novo Movimento Teórico. Diz ele (1987:19):

Na década presente, começa a tomar forma um modo surpreendentemente diferente de discurso teórico. Estimulada pelo fechamento prematuro das tradições micro e macro, essa fase é marcada por um esforço de juntar novamente a teoria sobre a ação e a estrutura. Essa tentativa vem sendo feita dentro de cada uma das tradições hoje dominantes, de ambos os lados da divisão micro e macro.

A variedade das propostas metodológicas a serem interconectadas, a gosto de cada um, atualmente, é digna de um supermercado. A título de exemplo: anarquismo metodológico, individualismo metodológico, desconstrutivismo, método da escolha racional, teoria dos jogos, teoria do gênero, marxismo analítico, microteoria, teoria da ação comunicativa, teoria das trocas, abordagem culturalista, interacionismo simbólico, acionalismo, etnometodologia, etc., ao lado dos mais antigos, como funcionalismo, marxismo, fenomenologia, hermenêutica.

## 1.3. Fundamentos do Pluralismo Metodológico

Quais os argumentos em que se baseia a proposta do pluralismo? Um dos argumentos se refere ao modo de ser da realidade social, os outros se referem ao modo de conhecê-la.

O argumento de caráter ontológico reza assim: O mundo atual é radicalmente diverso do mundo do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX. Este era muito mais simples e definido e o trabalho ainda podia ser aceito como seu fundamento. Proletariado e burguesia tinham um grau de homogeneidade muito grande e o Estado exibia o caráter de instrumento de dominação de classe de forma muito mais nítida. Hoje o mundo é muito mais complexo e dinâmico. Surgiram inúmeros novos grupos sociais que deslocaram as classes de seu papel central e as próprias classes perderam a sua homogeneidade. Se no

---

<sup>1</sup> . Utilizaremos, aqui, o termo paradigma num sentido muito amplo de perspectiva, abordagem, não ignorando a complexidade que se esconde neste conceito.

primeiro momento, o mundo ainda podia ser tomado como totalidade articulada das partes que o compunham, independentemente de que essa articulação fosse concebida em chave organicista ou dialética, hoje isto não tem mais sustentação. A complexificação atingiu tal grau, tantas e tão intensas foram as transformações, tantos elementos novos surgiram, tão dinâmicas e cambiantes são as relações entre os novos componentes, que as categorias ontológicas da totalidade e do trabalho como fundamento do ser social perderam inteiramente o seu significado. O mundo atual é um caleidoscópio de mil faces cujas relações são mais ou menos arbitrarias e passageiras. Como diz J.C. Bruni (1988:30):

De modo que se quisermos dar um mínimo de flexibilidade ao objetivismo, teremos de pensar a sociedade como pluralidade de dimensões intercruzadas, dimensões que não possuem essência própria e fixa, mas que se fazem e desfazem ao sabor das múltiplas ações dos sujeitos individuais e coletivos que assim se afirmam estritamente no momento de luta, mas que não mais constituem uma figura plena, homogênea, estruturada, racional e integrada.

E, mais adiante, conclui (1988:31-32):

Neste conjunto de ações múltiplas e pluridirecionais, a 'sociedade' propriamente dita se esfacela e no seu lugar teríamos apenas o social, termo que passaria a designar o espaço inteiramente cambiante e oscilante de um sem número de articulações contingentes, lugar de uma pluralidade de dimensões intercruzadas e sempre em movimento.

A totalidade social fragmentou-se definitivamente. "Vive la différence", poderia ser a conclusão.

Os argumentos de caráter epistemológico têm relação com o anterior. Pois os paradigmas surgidos na modernidade também tinham um caráter macroteórico, ou seja, privilegiavam a compreensão do movimento macroestrutural, sempre segundo os defensores do pluralismo. Este caráter totalizante é exatamente o que os torna inadequados para a compreensão da realidade atual. J.C. Bruni, a esse respeito, assim se expressa (1988:30):

O conhecimento da sociedade a partir de um ponto central de referência (...) enfim, por uma instância de totalização a partir de onde possam se deduzir ou encadear sistematicamente todos os fenômenos ou acontecimentos, parece hoje ser uma empreitada que só se pode sustentar ao preço de permanecer tão abstrata que não pode mais dar conta do fluxo da vida social.

Aí está, na raiz, a crise das ciências sociais, configurada pela incapacidade dos antigos paradigmas de dar conta da realidade atual. Mas parece que há elementos novos, específicos da crise atual. Segundo a Profa. Alba Carvalho, o elemento específico residiria na consciência generalizada entre os cientistas sociais a respeito da inadequação dos antigos paradigmas e da necessidade da busca de novas perspectivas. Assim se expressa ela (1992:49):

No momento atual, as discussões e críticas dos analistas evidenciam a convicção da impossibilidade do pesquisador permanecer fechado num único paradigma, podendo-se mesmo afirmar que esta é, na atualidade, uma tendência nas ciências sociais. Assim sendo, os analistas apontam como alternativa a comunicação, a interconexão entre os paradigmas, enquanto perspectivas teórico-metodológicas de explicação da realidade social.

E conclui (Idem, ibidem):

Assim, a novidade que demarca uma tendência da pesquisa nas ciências sociais é, justamente a guerra ao dogmatismo em qualquer das suas versões. E quando falo em guerra ao dogmatismo é no sentido do pesquisador, hoje, não assumir como base de suas análises da realidade, paradigmas fechados e auto-suficientes. É a exigência de uma postura aberta e crítica.

Há ainda um outro argumento, não explicitado diretamente, mas que está subjacente à defesa do pluralismo epistemológico. Trata-se do seguinte: o fato de assumir algum método como o caminho privilegiado levaria o cientista a perder a liberdade. O cientista tem que, necessariamente, estar livre para buscar o que julgar mais correto, mais fecundo para a produção do conhecimento. Conforme a máxima "je prends mon bien où je le

trouve”. Este é o mote essencial do pluralismo. Privilegiar algum método é, de saída, interditar-se a possibilidade de escolher o que for mais adequado e isto fere frontalmente a liberdade necessária para a produção do conhecimento. Este é o tipo do argumento que parece sepultar definitivamente qualquer crítica ao pluralismo metodológico. Veremos, no entanto, que ele é de uma fragilidade espantosa e que o que admira, ao final, é que seja aceito por personalidades tão destacadas.

## 2. A Crítica ao Pluralismo Metodológico

### 2.1. A falsidade do pressuposto ontológico

Expressando a marca fundamental da cientificidade hodierna, que é o empirismo, a afirmação sobre a diferença radical entre o mundo do séc. XIX e o mundo do séc. XX toma como ponto de partida e critério de verdade o movimento fenomênico da realidade. Esta forma de pensar é coerente dentro de uma tradição empirista, porém esta não constitui a forma universal da racionalidade, mas *uma* forma particular. Acontece que o empirismo rejeita entre outras, uma categoria que, numa outra perspectiva, é absolutamente decisiva tanto do ponto de vista ontológico como gnosiológico. Trata-se da categoria da substância. Para ele - empirismo - substância não passa de especulação metafísica: o que existe são apenas dados empíricos e o trabalho científico consiste em sistematizá-los para daí extrair as suas regularidades, que configuram as leis. Ontem, como hoje, esta forma de fazer ciência tem como objetivo dizer como as coisas funcionam e não o que as coisas são.

Contudo, numa perspectiva ontológica, a categoria da substância, que não é concebida como algo fixo e imutável, mas histórico, é decisiva. A análise do processo de entificação do ser social, a partir do ato fundante do trabalho, mostra que a substância, a essência, a condição de possibilidade de todos os fenômenos que constituem o ser social é a práxis humana que, em última análise, resulta sempre da relação entre subjetividade e objetividade. Ora, se a práxis humana é a substância universal do ser social, esta mesma práxis, sob a forma da relação capital-trabalho, é agora a substância do ser social na sua configuração capitalista. Enquanto esta substância, que também se transforma, não sofrer alteração essencial, o mundo será fundamentalmente o mesmo, não importa quantas e quão intensas tenham sido as mudanças, quão mais complexo, dinâmico, heterogêneo e multifacetado seja o seu estado atual. Aliás, esta relação entre essência e fenômeno é exatamente o que possibilita apreender a lógica das profundas transformações do mundo atual.

É difícil deixar de perceber, até empiricamente, que a relação capital-trabalho constitui a medula do mundo de hoje. Que as formas desta relação não sejam mais como no século dezenove em nada altera o essencial da questão.

Mais ainda, a análise ontológica do ser social evidencia que este vai-se constituindo como uma totalidade articulada que Lukács chama de complexo de complexos, sempre tendo como fundamento ontológico o trabalho. Fundamento ontológico e não causa única ou mecânica. E que entre os diversos momentos que compõem esta totalidade há uma relação de autonomia relativa - de caráter ontológico e não sociológico - sem a qual eles não poderiam cumprir a função social para a qual foram gestados.<sup>9</sup>

A categoria da totalidade, pois, que Lukács afirma ser a nota distintiva do método marxiano - não por acaso um ontométodo - não é um construto mental, uma categoria puramente lógica, mas uma categoria, uma característica essencial da própria realidade. A fragmentação do mundo atual, tão frequentemente citada para comprovar que ele não é mais uma totalidade é um argumento a favor desta categoria. Pois, a fragmentação do mundo social não é do mesmo tipo que a fragmentação de uma pedra. Ela é resultado de

---

<sup>9</sup> . Sobre o conceito de autonomia relativa ver o meu trabalho “A crise das ciências sociais, pressupostos e equívocos”, neste mesmo livro.

uma determinada atividade humana, cujo núcleo decisivo é o capital. Assim como o conjunto do ser social tem como um dos princípios da sua entificação a relação entre unidade e heterogeneidade, o que significa que ele se torna, ao mesmo tempo, cada vez mais uno e mais diversificado e complexo, assim também o mundo capitalista se torna cada vez mais universal e, ao mesmo tempo mais diversificado. Só que essa diversificação, dado o caráter intrinsecamente anárquico do próprio capital, se dá sob a forma do estilhaçamento, da fragmentação. Por isso mesmo, fragmentação e totalidade só aparentemente se excluem. Para a razão fenomênica, empirista, incapaz de apanhar a lógica essencial de entificação do mundo, que une, contraditória e indissolivelmente, essência e aparência, a fragmentação aparece como a pura diferença, o encontro e desencontro arbitrário de pedaços produzidos pelo acaso. Caberia, pelo menos perguntar: qual a origem da fragmentação, qual a sua razão última? Pois não basta afirmar que as coisas são assim, é preciso explicar como e porque são assim.

## 2.2. A Questão dos Paradigmas

Se, porém, o mundo continua a ser uma totalidade, como se explica que os paradigmas macroteóricos não consigam dar conta da realidade atual? Porque, se há uma constatação que se pode dizer consensual em todas as latitudes epistemológicas, é que hoje não existe uma teoria global do mundo. O próprio Lukács reconhece isto numa entrevista a Franco Ferraroti.

Ao invés de imputar esta insuficiência a um pretense caráter macroteórico, impõe-se fazer um exame mais cauteloso, começando com uma distinção inicial. A cientificidade burguesa - aqui no sentido meramente designativo e não valorativo - cujo eixo é o positivismo, num sentido muito amplo, embora em alguns de seus momentos tenha assemelhado a sociedade a um organismo, nunca teve a categoria da totalidade como categoria central. Pelo contrário, sua tônica consistia exatamente em tratar cada parte da realidade social como algo autônomo. De modo que a fragmentação, sob cujo império nasceram as ciências sociais, só tendeu a aumentar, na medida em que a própria realidade social ia atingindo o paroxismo do dilaceramento. No Posfácio à segunda edição alemã de *O Capital*, Marx faz uma afirmação de extraordinária importância. Referindo-se à possibilidade de objetividade da ciência burguesa, diz ele (1975:10):

A economia política burguesa, isto é, a que vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social, só pode assumir caráter científico enquanto a luta de classes permaneça latente ou se revele apenas em manifestações esporádicas.

Segundo ele, portanto, enquanto a luta de classes não se evidenciava como um componente essencial da realidade, a ciência burguesa podia ser objetiva, mas na medida em que isto aconteceu, estava posta uma barreira intransponível.

Ora, o que Marx diz da economia política pode ser estendido ao conjunto da ciência burguesa. Da segunda metade do séc. XIX para cá, a ciência burguesa - cuja forma é larguissimamente dominante - tem sido, sob as mais variadas formas e a despeito da integridade pessoal das individualidades, um esforço para compreender o mundo escondendo o essencial e revelando apenas as aparências. Convém, porém, enfatizar que, para uma perspectiva ontológica, as aparências não são meros epifenômenos, coisas sem importância, trivialidades. Elas constituem um momento do ser social de igual consistência ontológica que a essência. De modo que, ainda que a redução da atividade científica a este momento tenha um caráter mutilador do conjunto do processo do conhecimento, não significa desconhecer a possibilidade de contribuições significativas para o seu conhecimento.

Não se trata, pois, da inadequação destes paradigmas, que outrora teriam sido adequados. Trata-se de que, com o estilhaçamento, com a fetichização do mundo elevada à enésima potência, a razão fenomênica, que já na sua origem estava orientada num sentido

fragmentário, perdeu de vez todo e qualquer parâmetro objetivo, extraviou-se inteiramente e forceja por sair do labirinto do qual perdeu o fio da meada. Este forcejar se caracteriza pelo exacerbamento da autocentração subjetiva e tem como um dos seus resultados a produção em série de propostas metodológicas.

Quanto ao que se denomina de “marxismo”, o Prof. José Paulo Netto (1989:143-144) já esclareceu, ao meu ver, de forma muito pertinente, que não se pode falar em marxismo como uma totalidade homogênea. A partir da obra de Marx foi-se constituindo o que podemos chamar de tradição marxista. E esta é um complexo de complexos cujas relações entre os diversos momentos não são, de modo algum, de causalidade linear, direta.

Que relação existe entre a obra marxiana e as elaborações subseqüentes? A esse respeito, creio que é oportuno fazer uma distinção entre o método marxiano, a teoria marxiana e as elaborações metodológicas e teóricas pós-Marx. Entendo por método o lançamento, por Marx, dos fundamentos que configuram o ponto de partida para uma nova forma de fazer filosofia e de fazer ciência. Enfim, a instauração de um novo patamar cognitivo, rompendo radicalmente com os padrões de conhecimento até então vigentes. E isto como expressão do horizonte aberto pela classe trabalhadora. Ora, o que imprime um caráter de ruptura radical a este novo ponto de partida é justamente o seu caráter ontológico. Só que esta nova ontologia tem um caráter eminentemente histórico e não atemporal como a ontologia greco-medieval. Marx repõe o ser, mas agora um ser integralmente histórico, como fundamento do conhecimento. E a práxis como categoria mediadora entre sujeito e objeto, superando, deste modo, a permanente dualidade entre subjetividade e objetividade. Eixo central desta nova instauração onto-metodológica é a categoria da totalidade, como expressão daquilo que efetivamente é e não como uma categoria puramente lógica. O que Marx fez, portanto, foi lançar apenas as bases desta nova cientificidade, sem mesmo poder desenvolvê-las de forma mais ampla e aprofundada. O suficiente para, a partir delas, poder lançar-se à apreensão da lógica essencial da sociabilidade burguesa e das possibilidades de sua superação. Este segundo momento - cuja obra decisiva é *O Capital* e cuja validade permanece até hoje essencialmente intocada é o que eu chamo de teoria. Concordo com Lukács, embora sem a ênfase dada por ele, que os erros e incorreções cometidos por Marx de modo nenhum invalidam o método por ele instaurado.

Entre o método e a teoria marxianos e as obras dos autores posteriores a ele deram-se, na seqüência da história, os mais diversos encontros e desencontros. Fundamentalmente desencontros. Para o bem ou para o mal - e creio que para o mal - o que se perdeu nesta trajetória foi exatamente o caráter ontológico da obra marxiana e com isto o método e a teoria foram se desfazendo cada vez mais da capacidade de apreender o movimento integral da realidade, desembocando na completa contrafação da proposta marxiana que é o marxismo-leninismo. As vicissitudes históricas e o predomínio como marxismo de leituras e interpretações que desnaturaram profundamente a original proposta marxiana tiveram como efeito impedir, durante décadas, o desenvolvimento da ciência do social. O resgate da perspectiva ontológica, feito especialmente por Lukács e por alguns poucos autores é obra razoavelmente recente e muito pouco conhecida e compreendida.

Que houve interpretações de Marx de caráter economicista, determinista, positivista, dogmático, ou que privilegiaram o universal sobre o singular e que, na verdade, o que predominou como sendo o legado marxiano tenha sido a vulgata estalinista, não há dúvida. Que isto represente o padrão de cientificidade instaurado por Marx e, portanto, tenha, na prática, evidenciado a sua falência é, no mínimo discutível e, a meu ver, inteiramente falso.

Apenas a título de exemplo da fecundidade da perspectiva onto-metodológica. A lógica da particularidade, que consiste na apreensão da processualidade das relações entre o singular, o particular e o universal e que é a essência do método marxiano, é um instrumento tranqüilamente suficiente para superar a permanente oscilação das ciências sociais entre o macro e o micro, entre o universal e o singular e, além disso, para superar o

fragmentarismo da maioria das posturas metodológicas.

### 2.3. Os Equívocos Epistemológicos do Pluralismo Metodológico

O primeiro equívoco consiste no caráter empirista do seu ponto de partida e, obviamente, de sua conclusão. Constata ele que há um consenso a respeito do diagnóstico da crise das ciências sociais e da terapia que deve ser aplicada. E o mais notável é que este consenso envolve também boa parte dos marxistas. Seria, porém, uma ousadia desmedida afirmar que este aparente consenso da maioria dos cientistas a respeito da solução para a crise das ciências sociais, é um consenso relativo a um falso caminho? Ousadia ou não, esta é a minha convicção e espero produzir argumentos para sustentar tal afirmativa.

Quanto aos marxistas que defendem o pluralismo, a “demonstração” da falência do marxismo como método privilegiado de compreensão da realidade deixou a maioria deles numa situação embaraçosa. De um lado constataram que o marxismo se tornou dogmático e insuficiente para entender a realidade. De outro lado estavam as perspectivas burguesas, que eles sempre repudiaram como um falso caminho. Uns, então, optaram simplesmente por dar adeus ao marxismo. Outros se aferram ao antigo dogmatismo. Outros ainda decidem-se pelo pluralismo metodológico, variando apenas a forma da abertura. O marxismo, então, é visto como via fecunda, fundamental, importante para as ciências sociais, desde que, evidentemente, se tenha tornado uma proposta “aberta e crítica”. Mas, no máximo, é uma entre outras. E, sobretudo, é importante que seja entrecruzado com outros paradigmas, para que sua fecundidade seja aumentada. Tudo isto parece de uma lógica impecável, inquestionável. Só que não deixa de ser estranho, porque neste nível todos os pensadores se encontram no mesmo campo, embora isto não equivalha ao cancelamento de diferenças, às vezes muito profundas. Neste nível encontramos juntos Parsons, Feyerabend, Lakatos, Popper, Weber, Habermas, J. Alexander, G. A. Cohen, J. Elster, A. Giddens, Th. Kuhn e outros. É no mínimo estranho!

O certo é que por si só o fato de a maioria dos cientistas pensar de uma determinada maneira não é critério de verdade. A menos, e isto é importante, que o critério de verdade seja a concordância intersubjetiva, uma questão que mereceria uma longa discussão. Além do mais, há cientistas e filósofos, é verdade que muito minoritários, que têm uma maneira de pensar inteiramente diversa. Trata-se, pois, de proceder com mais cautela, uma vez que a questão não é de maioria ou de minoria e nem sequer apenas de argumentos racionais, como se esta fosse uma questão que pudesse ser dirimida somente pelo debate intersubjetivo. Com efeito, dada a articulação das elaborações ideais com os interesses materiais, este é um problema cuja solução é necessariamente teórico-prática.

Esta questão, porém, está conexa com outra de maior profundidade. Trata-se do caráter gnosiológico das análises da crise das ciências sociais que concluem pelo pluralismo metodológico. Isto significa que toda a problemática é examinada de um ponto de vista do sujeito e não da integralidade do processo de conhecimento, cujo pólo regente, segundo penso, é o objeto e não o sujeito.

Na verdade, este modo de análise é uma expressão do fato de que, a partir da modernidade, houve uma inflexão decisiva de uma perspectiva fundada na objetividade para uma outra fundada na subjetividade. É o que se costuma chamar de “revolução copernicana”, operada por Kant. E é também o que se costuma aceitar como um passo *inteiramente* positivo, um *horizonte* inquestionável. Crê-se ter superado a passividade do sujeito, contida na reflexão gnosiológica greco-medieval, ao substituí-la pela atividade *autônoma* do sujeito como eixo sobre o qual gira a construção do conhecimento. Este “ponto de vista do sujeito” adquiriu, de lá para cá, uma tal amplitude, uma tal naturalidade, uma tal inquestionabilidade, que se transformou numa espécie de segunda natureza, um horizonte pré-compreendido, do qual não se tem consciência e no interior do qual, aí sim, se dão as divergências. Poderíamos dizer, para ilustrar, que a ciência e a filosofia se movem neste meio como um peixe dentro d'água. O ponto de vista do sujeito se tornou o

meio natural no interior do qual se realiza a reflexão.

Poder-se-ia argumentar que, afinal, o ponto de vista do objeto também produziu um tal meio natural, durante muitos séculos e que a elaboração kantiana representou um avanço na medida em que realizou uma síntese entre sujeito e objeto, evidenciando o caráter ativo da subjetividade. Tal afirmação tem o seu grão de verdade, mas é altamente enganosa. Com efeito, se de fato, a propositura greco-medieval era problemática porque via sujeito e objeto como duas entidades fixas, exteriores uma à outra, sendo que o sujeito girava ao redor do objeto, a proposta kantiana também não supera a dualidade sujeito-objeto, apenas desloca a regência do processo cognitivo para o lado do sujeito. Por isso mesmo, a proposta kantiana não constitui uma solução, mas uma tentativa frustrada.

Mostrarei, mais adiante, que a superação deste meio natural, tanto objetivista como subjetivista é realizada por Marx por meio da instauração de uma nova ontologia e de uma nova cientificidade. E que isto está expresso, lapidarmente, na I e II *Teses ad Feuerbach*.

Exigiria muito mais do que um simples artigo mostrar como fenomenologia, hermenêutica, positivismo lógico, filosofia analítica, teoria da ação comunicativa e outros são, com todas as diferenças, expressões deste ponto de vista do sujeito.

Gostaria ainda de fazer referência à contaminação que o próprio marxismo sofreu deste “ângulo do sujeito”, salvo raras exceções. Exemplo típico é a reflexão epistemológica que a escola althusseriana faz a partir de Marx. Para ela, o processo científico é um movimento que se passa inteiramente no interior do sujeito, mantendo relações muito distantes com o objeto. Deste modo, a proposta marxiana, que sempre se colocou como objetivo “buscar a idéia na coisa”, transformou-se na busca da idéia na própria idéia. Não é por acaso que o marxismo analítico tem como uma de suas fontes, explicitamente assumida por G.A. Cohen, a obra althusseriana.

Tudo isto permite compreender o estranho acordo, quanto ao essencial, entre não-marxistas e boa parte dos marxistas a respeito da questão do pluralismo. É que todos eles tratam a problemática do conhecimento do ponto de vista do sujeito.

Deste ponto de vista do sujeito, o conhecimento é o produto de uma subjetividade autônoma, que estabelece as regras e os procedimentos necessários para uma tal empreitada. Daí a substituição da idéia de verdade como representação pela de validade das teorias. Ainda que o objeto tenha alguma importância na produção do conhecimento, ele não tem uma participação essencial, ativa e muito menos pode ser considerado como o polo regente deste processo. Isto pode ser resumido na expressão tão em voga hoje e que também faz parte do estranho consenso entre não-marxistas e boa parte dos marxistas, segundo a qual o objeto do conhecimento não é o objeto real, mas um *objeto construído*, pela razão.

O Prof. José Paulo Netto delimita com precisão este problema. Após afirmar que “no âmbito do racionalismo contemporâneo, há duas posições fundamentais em face do processo do conhecimento do social”, diz ele (1989:144):

Substantivamente, o que distingue as duas posições é que concebem de modo inteiramente distinto a natureza do conhecimento do ser social. A primeira delas (que se caracteriza pela impositação gnosiológica, I.T.) concebe-a como operação lógico-formal que confere aos fenômenos uma legalidade que a razão - à base da análise deles - lhes atribui; a segunda (de caráter ontológico, I.T.) concebe-a como movimento através do qual a razão extrai dos processos objetivos a sua legalidade intrínseca.

Deste modo, na primeira perspectiva, a reflexão teórica constrói o objeto, ao passo que na segunda ela “reconstrói o processo do objeto historicamente dado”.

O que é verdade, nesta perspectiva do sujeito? Nada mais do que o resultado do consenso das intersubjetividades que, evidentemente, devem operar segundo normas previamente estabelecidas. De modo diverso isto é em Kant, em Popper e em Habermas.

Ora, se as categorias do conhecimento não têm um estatuto ontológico, mas apenas lógico, se o objeto, em sua efetividade real, não é ao que se refere o conhecimento - e para que o seja não é preciso cair no passivismo do sujeito, como mostraremos a seguir - então

se compreende facilmente e se pode justificar o pluralismo metodológico. Neste caso, o método é uma construção da subjetividade, uma espécie de auto-disciplina do espírito, cujas leis não derivam do objeto, mas de si mesmo e cuja garantia contra o subjetivismo só pode estar na sua (do espírito) estrutura transcendental.

É claro que, neste caso, subjetividades diferentes poderão construir métodos diferentes, sem que haja um referencial objetivo para decidir da sua maior ou menor validade. Como não há parâmetros objetivos, apenas a crítica intersubjetiva - supostamente livre - decidirá qual ou quais métodos são mais adequados. Não é à-toa que Popper assemelha o processo de conhecimento à seleção natural darwiniana. Teorias e métodos, segundo ele, competem entre si, deixando a estrada juncada pelos cadáveres dos que não resistiram ao embate. É claro que falta *somente* explicar o que é ter sucesso e porque houve o sucesso, o que equivaleria a evidenciar que a batalha *das* idéias não é apenas uma batalha *de* idéias. Mas, como sempre, na boa tradição empirista, mostra-se como as coisas funcionam, mas não se explica porque são assim. Aliás, a proposta do pluralismo metodológico nada mais é do que uma nova versão, só que agora inteiramente negativa, da problemática do relativismo, que teve um papel destacado no nascimento das ciências humanas.

Uma abordagem ontológica da questão do conhecimento não toma como ponto de partida o auto-exame da razão e ainda mais num estágio avançado do processo, como fez Kant, mas busca a gênese e o sentido do conhecimento no ato complexo que funda o próprio ser social. O ser do conhecimento só se revela na sua máxima profundidade na sua função ontológico-prática. No ato fundante do ser social, que é o trabalho, descobre-se que este — o trabalho — é constituído por dois pólos que perfazem uma unidade indissolúvel, o pólo da subjetividade e o pólo da objetividade, sendo a práxis o momento da mediação entre um e outro. O ser social, um novo tipo de ser, essencialmente diferente do ser natural, só pode vir a existir pela relação entre subjetividade e objetividade. *Ambas com igual peso ontológico*. A prévia-ideação, que tomará a forma da ciência, é um dos momentos essenciais e imprescindíveis à existência do ser social. A transformação do mundo, para resolução dos problemas suscitados pelas necessidades humanas, exige, em graus variados, a captura, pela consciência, de determinações objetivas e de conexões causais de que o mundo é composto.

Já aqui temos explicitada com clareza a regência do objeto, pois é a sua lógica que deve se capturada a fim de que o processo de objetivação atinja o fim pretendido. Por outro lado, também se evidencia com precisão o caráter ativo do sujeito, pois é dele que depende que o complexo ser do objeto possa emergir conceitualmente. Não há exemplo prático mais claro desta teoria ontológica do conhecimento do que *O Capital*, de Marx. Pois, o que é que ele busca? Construir um modelo, um tipo ideal? De modo algum. O que ele procura é desvendar, trazer à luz a lógica interna da entificação da sociabilidade regida pelo capital, na sua matriz essencial, que é a produção material. Mas, que esforço hercúleo teve que desenvolver ele - sujeito - para que a lógica do capital pudesse falar por seu intermédio.

Ao contrário do que se repete sempre - sem conhecimento de causa - a abordagem ontológica do conhecimento, ao considerá-lo como um reflexo do real, não desemboca numa teoria mecanicista, em que o sujeito reproduziria passivamente o objeto. Um exame atento e rigoroso, como realizado por Lukács no capítulo sobre o trabalho de sua obra *Ontologia dell'Essere Sociale*, mostra que um sujeito passivo é uma *contradictio in terminis*. Analisando a problemática do reflexo cognitivo como um dos momentos essenciais do processo de trabalho, diz ele o seguinte (1981: v. II, 37):

Começando agora com a nossa análise do reflexo, encontramos imediatamente a precisa separação que ocorre entre objetos, que existem independentemente do sujeito e sujeitos, que podem reproduzi-los numa aproximação mais ou menos correta mediante atos de consciência.

E adiante, continua ele (Idem, ibidem):

Esta separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo laborativo e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito,

enquanto destacado, na consciência, do mundo objetivo, não fosse capaz de observar este último, de reproduzi-lo no seu ser-em-si, aquela posição do fim, que é o fundamento do trabalho, até o mais primordial, não poderia nunca ter lugar.

O que o autor está querendo deixar claro é que sem o reflexo subjetivo da objetividade não pode se constituir o sujeito humano. Por outro lado, ele também mostra que o reflexo só pode levar à constituição de um sujeito humano se não for uma cópia fotográfica (o que, aliás, jamais poderia ser). Isto porque o ato do trabalho é movido por finalidades específicas que exigem a intervenção ativa da consciência na seleção e articulação dos elementos - não todos, mas apenas os adequados - necessários à obtenção do fim desejado.

Ao meu ver, a posição lukacsiana é o preciso *tertium datur* entre a gnosiologia greco-medieval, resumida na fórmula “Verum est adaequatio intellectus ad rem” e a gnosiologia moderna, para a qual é o sujeito que constrói o objeto. Nem um nem outro. O sujeito é sem dúvida ativo, não por um imperativo da razão transcendental, mas por um imperativo ontológico-prático, o que afasta qualquer possibilidade de idealismo; sua atividade, porém, se exerce na reconstrução da processualidade histórica do objeto. Ora, isto é o que, afinal, Marx propôs na I e II *Teses ad Feuerbach*.

Em comentário belíssimo, infelizmente inédito, às *Teses ad Feuerbach*, J. Chasin, tratando da I Tese diz o seguinte (s/d:109):

Em sua distinção, objetividade e subjetividade não são entificações estranhas, mas convertem-se uma na outra sob formas específicas. Os objetos do mundo do homem são subjetividades objetivadas, realidades de forma subjetiva. (...) Conseqüentemente, o mundo do homem não é simplesmente exterioridade e interioridade, mas é atividade sensível. Essa atividade é algo que funda objetividade e subjetividade.

E comentando a II Tese, afirma (Idem:119):

Em suma, a subjetividade não é uma interioridade autônoma. (...) subjetividade é algo que se põe na medida em que se relaciona com objetividade. Ela tem o poder de mudar a realidade, mas ela duas vezes depende, no seu por e no seu captar, desta realidade, para poder se por. Ela não é autônoma.

Em síntese, numa perspectiva ontológica, o saber tem como fundamento o ser; a verdade está no ser, ela não é uma construção autônoma da subjetividade, do mesmo modo como os critérios de verdade e, portanto, de cientificidade, não são um produto subjetivo, mas uma imposição do objeto. Deste ponto de vista, é absurdo que possam existir várias verdades a respeito do mesmo objeto. “A verdade é o todo”, já dizia Hegel, com todo acerto. A verdade do objeto é a sua reprodução integral, processo sempre aproximativo, dada a infinitude do objeto.

Esta afirmação, de que só há uma verdade a respeito de cada objeto, sempre é recebida com a maior indignação e como uma prova cabal do dogmatismo da teoria marxiana. No entanto, gostaria de indagar: Afora o preconceito, o que levaria a uma tal reação contra uma afirmação tão fácil de demonstrar? Ao meu ver, esta reação se deve à falta de disposição ou condições de examinar as coisas com serenidade. Senão vejamos. Quando se diz que há uma só verdade a respeito de cada objeto, isto é interpretado como significando que tal ou qual teoria a respeito dele pretende ser a única, inquestionável, definitiva e correta elaboração teórica. Nada mais contrário ao espírito da propositura marxiana. Ela apenas afirma que a verdade teórica de um objeto é a sua reprodução integral, ou seja, que o sujeito deve capturar a lógica própria do objeto, não imputar-lhe uma lógica qualquer. Ora, não pode haver duas reproduções integrais diferentes do mesmo objeto. Seriam dois objetos. Diz mais, e precisamente, o método ontológico: que a “chave” geral da captura integral do objeto é a ontologia, porque ela é o momento da universalidade que permite encontrar, passando pela particularidade, o caminho em direção à concretude singular daquele objeto. Em conseqüência, quem estiver posicionado nesta perspectiva, terá melhores condições (apenas condições) para produzir um conhecimento verdadeiro. Porém, o processo concreto de reprodução do objeto é sempre um trabalho de aproximações sucessivas, de erros e acertos e de contribuições as mais variadas. Daí

porque o debate, o confronto teórico (a convivência democrática das idéias) seja absolutamente e sempre imprescindível, não, porém, por uma exigência do sujeito, mas por uma imposição do processo efetivo, real do conhecimento. Vale frisar, todavia, que mesmo aquele que está posicionado neste ângulo está sujeito a erros e equívocos, como qualquer outro. A grande diferença entre quem parte de um ponto de vista ontológico e quem parte de um ponto de vista gnosiológico é que o primeiro, por sua natureza, *permite* e *exige* a captura do objeto enquanto totalidade, portanto tem na totalidade a sua categoria axial, ao passo que o segundo, na ausência desta categoria, pode apenas apanhar momentos parciais, por mais importantes que sejam. Isto é visível em autores tão grandes como, por exemplo, Max Weber. É o que mostra Lukács na sua obra *Problemas do Realismo*. Diz ele que M. Weber era o exemplo do sábio, aquele que reúne em si um saber amplo e profundo. Era economista, historiador, filósofo e político. “Apesar disto, não existe nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo”, afirma Lukács (1992:123). Exatamente porque todas estas ciências que ele reúne em si estão privadas da categoria da totalidade e, a partir daí, cada uma aborda o objeto com métodos diferentes. Nem por isso ele deixou de dar contribuições da mais alta importância para o conhecimento da realidade, na medida em que suas grandes capacidades subjetivas se tornaram um contraponto aos problemas do método.

Quanto à acusação de dogmatismo, ela é desprovida de qualquer fundamento, quando ela se refere às figuras mais expressivas da tradição marxista. Mas não só pela evidência empírica, como também por sua própria natureza e não por uma imposição subjetiva percebe-se que o método ontológico é aberto e crítico. Este caráter essencial de abertura e crítica deriva do fato de que, sendo o objeto o polo regente do conhecimento e tendo ele (objeto) um caráter processual e complexo e ainda sendo a reprodução intelectual dele (objeto) sempre mais pobre que o próprio objeto, o sujeito terá que estar numa atitude permanente de abertura para a revisão dos resultados obtidos. É por isso que Lukács (1992:60) adverte que “A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, ao contrário e exclusivamente, ao método “(entendido no sentido onto-metodológico, I.T.), não aos resultados.

É preciso, porém, que fique clara uma coisa: abertura crítica do ponto de vista do sujeito tem um sentido; do ponto de vista ontológico tem outro, inteiramente diverso. Do primeiro ponto de vista, ser crítico é um esforço da razão em policiar-se a si mesma para que seu discurso seja rigoroso, consistente, coerente e livre de obstáculos epistemológicos. Daí a ênfase no diálogo, no confronto de idéias. Do segundo ponto de vista, supõe-se o anterior, mas agora é o objeto e não o sujeito que se torna o eixo do processo. Quem faz a crítica das teorias não é uma outra teoria, mas o objeto enquanto integralidade. Portanto, aqui, abertura crítica é o crivo a que o objeto efetivo, real, integral, submete as elaborações teóricas, acolhendo todas as contribuições que lhe permitem expor a sua (dele, objeto) natureza integral. *Abertura crítica, aqui, nada tem a ver com aceitação de métodos diversos nem cruzamento ou articulação de perspectivas diferentes*. Pelo contrário, é uma posição inteiramente oposta ao pluralismo metodológico.

À primeira vista, isto parece algo contraditório. Como se pode ter abertura e ao mesmo tempo rejeitar radicalmente os outros métodos? Vista do ângulo do sujeito, de fato é uma contradição inaceitável. Mas do ângulo histórico-ontológico, de modo algum. Podemos até radicalizar mais a questão e afirmar que a eleição do método ontológico, ao invés de cercear a liberdade do sujeito, ela o torna mais livre. O que equivale a dizer que a liberdade não reside essencialmente na possibilidade de escolher autonomamente o método que se julgar mais adequado, mas de postar-se do ângulo mais favorável à captura integral do objeto. Portanto, o fundamento da liberdade do sujeito está no objeto, sem que isto diminua minimamente o caráter ativo e livre da subjetividade. Em síntese, aqui o sujeito se constitui como sujeito tanto mais livre - porque não se trata de um mero processo teórico, mas teórico-prático - quanto mais está posicionado e opera daquele lugar que lhe permite mais

plenamente alcançar o fim desejado.

Sei que este privilegiamento do objeto levanta imediatamente uma contestação: na medida em que o objeto não fala a não ser pela voz do sujeito, a própria ontologia já seria uma teoria; porque motivo seria ela o confidente privilegiado do objeto? Porque teria ela um acesso privilegiado ao objeto e as outras não? O que fundamenta esta pretensão? Afinal, quem nos garante que a teoria marxiana nos dá o objeto como ele é em si e não como ele é para nós, como todas as outras teorias? No fundo, é a contraposição entre a formulação kantiana que afirma que nós só podemos conhecer o que as coisas são para nós e a tese marxiana, que sustenta a possibilidade de apreender o em si das coisas.

De novo, isto parece uma objeção de peso e definitiva. No entanto, nada mais frágil. Em primeiro lugar, atribuir à teoria marxiana a pretensão de ter um acesso direto ao objeto é desconhecê-la ou deformá-la. Com efeito, Marx jamais afirmou a existência deste acesso direto. O que ele deixou claro é que a mediação entre sujeito e objeto é realizada pela práxis. Basta ler de novo a I e a II *Teses ad Feuerbach*. O ato fundante da práxis social, que é o trabalho, permite ver que sujeito e objeto não são entidades externas uma à outra em que este espaço seria preenchido por teorias construídas por uma subjetividade autônoma. Esta é uma visão tipicamente gnosiológica do conhecimento. O acesso ao em si do objeto - e neste nível não há diferença entre o conhecimento da natureza e o da sociedade - não é dado nem pela contemplação nem pela elaboração de modelos abstratos, mas pela articulação entre o momento teórico, que já é uma reprodução determinada do objeto e o momento prático, quando a teoria terá que mostrar o seu caráter efetivo de verdade para que o fim pretendido possa ser alcançado.

Que o momento da teoria e o momento da prática tenham assumido, ao longo da história, uma configuração cada vez mais complexa, com uma especificidade própria e uma autonomia relativa, sem dúvida coloca novos problemas, mas em nada altera a essência da questão.

Em segundo lugar, quanto à questão de que a ontologia já é, também, uma teoria. Isto é verdade, com a ressalva de que, por sua natureza, ela tem um caráter não de conjectura a ser testada ou falsificada, mas de apreensão dos momentos mais abstratos e essenciais do ser social, que balizarão todo o processo de conhecimento.

Além destes argumentos de caráter onto-metodológico contra o pluralismo, ainda existe outro de caráter ontológico - prático. Trata-se da determinação social do conhecimento. Que não deve ser entendida nem no sentido determinista nem no sentido sociológico. E no interior da qual ressalta o fato de que as classes sociais são o eixo decisivo sobre o qual gira, desde longa data, o processo histórico. Isto não poderia deixar de ter consequências decisivas para a produção do conhecimento, pois, afinal, “conhecer é credenciar-se ao poder”. A interpretação do mundo, quer natural quer social, é um momento fundamental na apropriação e direção da intervenção sobre o mundo. Quando, porém, me refiro ao papel decisivo das classes sociais no processo de conhecimento, não ignoro que se trata de uma relação complexa, cheia de mediações, de muitos momentos articulados, em que a consciência desta relação pode estar explícita ou não, ser mais ampla ou mais restrita e em que a própria recusa do reconhecimento desta relação expressa e contribui para a efetivação deste “jogo”.

Em consequência desta determinação social, os “pontos de vista”, as “perspectivas” não são elaborações de uma subjetividade autônoma, mas expressão de uma dada objetividade. De novo temos aqui uma relação reflexiva entre subjetividade e objetividade, na qual o sujeito é altamente ativo, não porém para criar algo arbitrário, mas para expressar algo que o ultrapassa.

A esse respeito, cito de novo o texto inédito de J. Chasin. Comentando as indicações de Marx a respeito da ciência, diz ele (s/d:155):

Se a gente tomar o texto da Introdução de 1857, nós encontramos (...) a seguinte frase: “A época que

produz este ponto de vista”. O ponto de vista vai à subjetividade, mas não é produto da subjetividade. É um conteúdo que encontramos em primeira mão na subjetividade, mas ele não é produzido pela subjetividade. As épocas é que produzem pontos de vista. Posto em outras palavras: as épocas produzem as angulações do subjetivo, portanto as angulações do subjetivo são geneticamente postas a nível da subjetividade das épocas respectivas.

Ora, o que são concretamente as épocas? São os grandes períodos históricos marcados por um determinado modo de produção no interior do qual existem determinadas classes sociais. Que não existam apenas classes sociais, mas outros grupos, é de grande importância para a concretude da época, mas não muda a essência da questão: as classes é que constituem o eixo decisivo. Ontem como hoje. Os pontos de vista, então, expressam o ser mais profundo das classes sociais, em momentos diferentes da história, mediados pela atividade da subjetividade, sem que isto signifique uma relação mecânica entre classe e ponto de vista.

Os que se opõem à determinação social do conhecimento sempre alegam que a “sociologia do conhecimento” descamba para uma relação determinista entre sujeito e circunstâncias sociais. Por isso gostaria de enfatizar: Não se trata aqui de sociologia do conhecimento, mas de ontologia do conhecimento. Não se pode combater a segunda, desconhecendo-a e utilizando os argumentos dirigidos contra a primeira. Particularmente, desconheço qualquer refutação consistente da teoria marxiano-lukacsiana da determinação social do conhecimento.

Ora, do ponto de vista do andamento da história, não há como equalizar os interesses das diversas classes. Ninguém negaria o papel, em geral progressista, da burguesia face à nobreza na passagem do feudalismo ao capitalismo. O argumento de que no mundo atual as classes sociais desapareceram diante das transformações que ocorrem, já foi refutado acima. Apesar das inegáveis e profundas mudanças econômicas, políticas, sociais e ideológicas, a raiz que configura essencialmente o mundo de hoje ainda é a compra e venda da força de trabalho, ou seja, o capital. Deste modo, as classes sociais — e aqui não vem ao caso a forma exata que assumam hoje — continuam a existir, não só nos países periféricos, mas também nos centrais e desenvolvem uma luta de um refinamento e de uma brutalidade jamais vistos na história da humanidade. Assim, tanto no séc. XIX como hoje, capital e trabalho se enfrentam no mundo material e no mundo espiritual, dando origem, através de inúmeras mediações, a pontos de vista, em última análise, radicalmente opostos.

Do ponto de vista do trabalho, Marx é o pensador que teve o papel decisivo na fundação subjetiva deste ponto de vista. Segundo Lukács (1992:102),

...Marx criou uma nova forma, tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, uma forma destinada no futuro a superar a constituição profundamente problemática – apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos por seu intermédio – da cientificidade moderna.

E, em outro texto, afirma (1992:60):

Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, encontrou-se o método correto de investigação e de que este método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado, aprofundado no sentido indicado por seus fundadores; mais ainda: implica na convicção de que todas as tentativas de “superar” ou “melhorar” este método conduziram - e necessariamente deveriam fazê-lo - à sua trivialização, transformando-o num ecletismo.

A idéia de completar o marxismo não é nova. Começou com a Segunda Internacional, depois com o existencialismo, a hermenêutica, o estruturalismo. Veja-se que até Habermas, considerado por muitos como o exemplo acabado da liberdade metodológica do sujeito, para construir a obra dele, que se pretende uma melhoria do marxismo, tem que começar alterando *radicalmente* o ponto de partida marxiano, que é o trabalho como fundamento ontológico do ser social. A novidade atual é apenas a febre de casamentos entre novos produtos metodológicos que diariamente são lançados no mercado.

Ao contrário do que pensam os defensores do pluralismo metodológico, a existência

desta grande diversidade de propostas não representa um índice de vitalidade positiva das ciências sociais, mas um sintoma de decadência ideológica da perspectiva burguesa, que se vê, hoje, essencialmente interditado o caminho para a compreensão integral do objeto, uma vez que compreender integralmente significa afirmar a necessidade de transformá-lo radicalmente. Isto é o que Marx (1975:17) afirmava no Posfácio à 2a. Ed. alemã de *O Capital*:

A dialética mistificada tornou-se moda na Alemanha, porque parecia sublimar a situação existente. Mas na sua forma racional, causa escândalo e horror à burguesia e aos porta-vozes de sua doutrina, porque sua concepção do existente, *afirmando-o, encerra, ao mesmo tempo, o reconhecimento da negação e da necessária destruição dele*; porque apreende, de acordo com o seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária.

Isto significa que a revolução, hoje, não é uma exigência ética, nem política, mas ontológica e que a ciência do social, pelo mesmo motivo, ou é revolucionária ou não é ciência.

Em resumo, o pluralismo metodológico, na sua forma atual, representa o mais completo extravio da razão, a forma mais refinada de impedir a correta interpretação do mundo (teoria) que funde a radical superação da sociabilidade regida pelo capital (prática).

### 3. Conclusão

O pluralismo, concebido como convivência democrática das idéias, embora essencialmente limitado sob esta forma particular de sociedade, é uma conquista insuprimível da humanidade e como tal deve ser defendido, pois está ligado ao processo de individuação e de autoconstrução positiva do gênero humano. Além do mais é uma *conditio sine qua non* para o progresso científico.

Quanto ao pluralismo metodológico, porém, creio ter demonstrado que, embora sendo anti-dogmático, o que é uma virtude, não deixa de ser uma forma de relativismo e de ecletismo, uma vez que o seu fundamento está na subjetividade e não na objetividade. Em consequência, na sua forma concreta atual, representa uma solução inteiramente equivocada e anti-científica. Ele expressa e contribui para fomentar o extravio da razão e por isso deve ser combatido sem tréguas, sem conciliação, sem meias medidas.

Creio também, e sobretudo, ter deixado claro que o combate ao pluralismo epistemológico pode e deve ser feito sem incorrer no dogmatismo, na recusa ao confronto de idéias, bastando resgatar o genuíno método marxiano. Este sim é a resposta à pergunta: como não ser dogmático, nem eclético ou relativista. Este método, de caráter ontológico, é, por sua natureza, radicalmente crítico e anti-dogmático, o que significa que, com ele, o cientista se torna mais e não menos livre, pois sua liberdade não está fundada no terreno movediço da subjetividade - incapaz de superar o relativismo - mas numa angulação produzida pela objetividade, o que lhe permite melhores condições de visibilidade.