

A CONTROVÉRSIA PARADIGMÁTICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS*

*José Paulo Netto***

Minha primeira palavra é de agradecimento aos companheiros da ABESS pelo convite para abrir a discussão desta XXVII Convenção Nacional. Sinto-me honrado pela deferência de proferir a alocação de abertura e gratificado pelo meu comprometimento com a gestão que agora se conclui e que foi, segundo meu juízo, muito expressiva na história recente da ABESS pelo seu empenho em pluralizar o debate profissional.

A polémica sobre os paradigmas nas ciências sociais - polémica muito complexa - ainda não foi objeto de uma reflexão explícita e sistemática nos fóruns nacionais de Serviço Social. É saudável, pois, que comecemos por tematizá-la numa Convenção que vai centrar-se na questão da produção de conhecimentos. E, por isso mesmo, gostaria de advertir aos companheiros que esta palestra - bem distanciada de uma conferência erudita - visa, de modo intencionalmente esquemático, apenas situar algumas balizas capazes de mapear o terreno para o debate que, seguramente, prosseguirá na seqüência desta Convenção.

Eu começaria por apontar que a controvérsia sobre a questão dos paradigmas é consensualmente considerada, hoje, como uma polémica significativa pelos protagonistas acadêmicos da mais diversa extração.

* Sobre a transcrição da gravação desta palestra, o autor preparou o presente resumo e, para esta publicação, acrescentou as sugestões bibliográficas pertinentes.

** Doutor em Serviço Social. Professor da UFRJ e da PUCSP

Há, aqui, uma quase unanimidade, quer tomemos os cientistas sociais mais consagrados, quer nos apoiemos nos autores mais jovens. Assim é que tanto um analista prestigiado como Octavio Ianni, quanto um pensador mais jovem, como Michel Zaidan Filho, batem na mesma tecla: o primeiro, num texto de 1990, **A crise de paradigmas na sociologia**, que sustenta que o debate é cada vez mais central na agenda das ciências sociais; o segundo, nos ensaios publicados um ano antes sob o título **A crise da razão histórica**, reconhece a crise dos paradigmas nos estudos históricos. Seria fácil, aliás, recorrer a uma longa lista de especialistas para sugerir que a problemática atravessa todas as áreas do conhecimento sobre a sociedade.

No entanto, é preciso realçar que a específica discussão sobre os paradigmas, em sua origem mais recente, não foi deflagrada no marco das ciências sociais. Antes, ela emergiu no interior do debate que, imantado pela Física, rebatue na elaboração da chamada Nova Filosofia da Ciência, obra - em escala diferencial - de pós-popperianos como Lakatos, Watkins, Agassi e do radicalíssimo Feyerabend (uma bela reseuha dessa elaboração é fornecida por Giorello, colaborador de Geymonat na **História do pensamento filosófico e científico**).

É no âmbito de tal elaboração que, em 1962, Thomas Kuhn, na sua célebre monografia **A estrutura das revoluções científicas**, conceptualizou o paradigma como uma "constelação" que "compreende globalmente leis, teorias, aplicações e instrumentos" e que oferece "um modelo que engendra uma tradição particular de investigação científica", dotada de sua "particular coerência". De modo plástico, Kuhn sugere que o paradigma é o conjunto de soluções de um puzzle que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes enigmas que são objetos da "ciência normal".

Estabelecido um paradigma científico - vale dizer: afirmado e tornado hegemônico numa comunidade científica determinada -, todas as atividades de pesquisa e investigação que se operam tendo-o por suporte constituem a "ciência normal". Quando, nas fronteiras desta, acumulam-se problemas sem solução cuja magnitude compromete a funcionalidade resolutive da ciência, abre-se uma crise - e pode ocorrer (geralmente ocorre) uma revolução científica, que culmina a passagem, ou transição, de um paradigma a outro.

Cumprido observar que Kuhn limita a sua análise às ciências que denomina "paradigmáticas", isto é, àquelas que dispõem de um paradigma qualquer compartilhado pela chamada comunidade científica - e, para ele, as ciências referidas ao social são "pré-paradigmáticas". Parece-me que a distinção é procedente: não creio que se possa equalizar, neste sentido, a situação da Física e a da História. E, por isso mesmo, a própria noção de paradigma, relacionada às ciências sociais, não passa sem problemas - mesmo que seja utilizada quase alusivamente, como farei nesta comunicação.

Com esta rapidíssima digressão, quero apenas salientar que a polémica sobre os paradigmas, que rebate nos saberes sociais teóricos, teve uma tematização intencional - sob esta específica formulação - noutros domínios de conhecimento e que não é isenta de problemas a sua translação, nos mesmos termos, para a área do social. Penso que é mais adequado, ao invés de tratar o debate atual na área do social como influxo da controvérsia na Física, procurar uma abordagem que o apreenda particularmente como polémica própria dos conhecimentos referidos à sociedade.

Nesta perspectiva, eu me permitiria dizer que, nas chamadas ciências sociais, a controvérsia passa por duas vias diversas, embora recentemente identificadas: a primeira, eu a caracterizaria como o questionamento do paradigma positivista; à segunda, eu denominaria o questionamento da racionalidade na crise da modernidade.

O que se pode rotular (com a reserva já assinalada) de paradigma positivista nas ciências sociais - consolidado, por exemplo, na obra de um Durkheim - resulta condensado em três de seus traços pertinentes: 1º) uma relação de exterioridade entre o sujeito que pesquisa e o objeto pesquisado. Trata-se da fratura ontológica entre a razão que formaliza e a história que se lhe põe como alteridade; 2º) a consideração de que o padrão de investigação próprio das ciências da natureza consubstancia a cientificidade *tout court*, de modo que o seu deslocamento para a investigação social propiciaria a constituição da ciência social; 3º) a pressuposição de que a análise científica dos fenômenos sociais é uma pesquisa de causalidades e conexões basicamente unilineares.

Evidentemente, o paradigma positivista não se esgota nestes traços - pense-se nas metamorfoses do positivismo neste século, especialmente nas várias proposições neopositivistas, que acabam por ter em comum o que Boaventura de Souza Santos qualificou como "o auge da dogmatização da ciência", processo bem configurado na engenharia teórico-analítica do Círculo de Viena. Contudo, é legítimo circunscrever o paradigma positivista com aqueles traços elementares, sem prejuízo das diferencialidades que a tradição positivista veio desenvolvendo na sua evolução (ainda em curso).

Ora, há muito - de fato, desde a sua plasmagem - que esse paradigma é alvo de vetores críticos. Realmente, a crítica ao paradigma positivista já data de pelo menos um século: vertentes teóricas distintas operaram contínuas erosões na sua base - eu diria, mesmo, erosões substantivas.

A mais importante dessas críticas substantivas pode ser encontrada na tradição marxista informada pela inspiração hegeliana ou, mais precisamente, naqueles teóricos que, vinculados à herança marxiana, contemplaram privilegiada e justamente o seu substrato hegeliano. Não há qualquer dúvida de que, neste domínio, a grande contribuição teórica coube a Lukács: em sua obra, de 1923, *História e Consciência de Classe*, estão postos os componentes fundamentais para a superação ideal do paradigma positivista. A fecundidade desse veio e desse contributo lukacsiano de algum modo ligam-se a algumas alternativas que não podem ser esquecidas (penso especialmente em Leo Kofler); entre estas, um espaço destacado pertence à crítica frankfurtiana, na diversa elaboração de Horkheimer, Adorno e Marcuse - em algumas de suas obras, o molde positivista é medularmente vulnerabilizado, num ciclo crítico que aparece nítido, por exemplo e apesar das inflexões existentes em sua evolução, em Adorno, que jamais o deixaria de mão, afinando-o na polémica que, nos anos sessenta, manteve com Popper.

Entretanto, a crítica ao paradigma positivista - como se verifica, nada recente - não é privilégio de correntes da tradição marxista ou de vertentes próximas a ela, ainda que se considere (e esta é a minha opinião pessoal) que é neste espectro teórico que a infirmação do positivismo se processa com mais consequência e radicalidade. Noutra vertente teórico-cultural, aquela que influirá fortemente na constituição da sociologia de

Weber e da fenomenologia de Husserl - refiro-me ao denominado historicismo alemão, do qual se encontrará uma didática síntese no ensaio de Löwy intitulado *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen* -, também localizamos o que Lukács chamou de "crítica do positivismo academicista".

É a partir de uma peculiar inspiração neokantiana que Dilthey, pensador seminal desta vertente, distinguirá o conhecimento da natureza, ancorado na explicação, do conhecimento da "vida anímica" (leia-se: da sociedade), fundado na compreensão. A conhecida "escola do sudoeste alemão" (Heidelberg) explorará esta distinção, cuja implicação elementar é a impugnação de um único "método científico" para a pesquisa da natureza e da história - como vimos, um dos traços básicos do paradigma positivista. Mas o outro suporte do historicismo também colide frontalmente com este paradigma: o historicismo que arranca de Dilthey supõe, na investigação da sociedade, uma relação de auto-implicação entre sujeito e objeto. É no marco desta meridiana contraposição ao positivismo que Weber desenvolverá a sua sociologia compreensiva e que Husserl articulará a sua fenomenologia, centrada na noção de intencionalidade como o constitutivo da consciência.

Se a minha argumentação é procedente, é legítimo concluir que a crítica ao paradigma positivista no âmbito da pesquisa social é um processo simétrico à própria consolidação desse paradigma. Está, pois, longe de configurar uma polémica recente no debate das ciências sociais.

No entanto - e este me parece o ponto decisivo -, a contravérsia paradigmática a que se faz referência nos dias correntes contém dados inéditos; ela não se desdobra como continuidade da crítica contida nas vertentes da tradição marxistas e nas derivações do historicismo. Se houvesse que buscar precedentes para a contravérsia atual, talvez o mais justo fosse rastrear-la em alguns vieses do irracionalismo que se estruturou na esteira do circuito que, conforme o Lukács d'A destruição da razão, vai do velho Schelling a Nietzsche, passando por Kierkegaard e rebatendo forte em expressões do existencialismo deste século (nomeadamente em Heidegger). Porque, agora, o que se põe em questão não é somente a racionalidade limitada própria ao paradigma positivista - agora, o que parece estar em jogo é a racionalidade do projeto de modernidade, mais

abrangente que a razão miserável (a fórmula é de Coutinho) do positivismo. Aqui emerge o questionamento da racionalidade na crise da modernidade, antes aludido.

A premissa é que há uma crise - de cultura e de civilização - vinculada ao fracasso das promessas da modernidade, entendida esta como o grande projeto histórico, social e cultural que, contido no Iluminismo, vinculava a racionalidade do controle sobre a natureza à emancipação e à liberação dos homens. Uma leitura da programática iluminista anunciadora da modernidade localiza, de fato, estes núcleos temáticos, intimamente imbricados: a defesa da razão, da racionalidade como instrumento de controle e exploração da natureza garantindo um produtivismo que, no seu evoluir, asseguraria, como um subproduto seu, a liberação e o estatuto autônomo dos indivíduos.

Essa promessa, efetivamente, não se realizou. Ao crescente controle da natureza e das forças produtivas não sucedeu (ou acompanhou) uma crescente autonomia dos homens. Pelo contrário: os indivíduos, tomados enquanto tais, foram submetidos a uma progressiva heteronomia - ou seja: formas novas de opressão, de sujeição, estabeleceram-se sólida e cristalinamente, precisamente à base da razão (instrumental) que propicia a máxima produtividade na exploração da natureza.

Diante deste quadro, sustenta-se que o desenvolvimento da ordem burguesa, no estágio monopolista, conduz à pós-modernidade, espaço de colapso desse projeto que se revelou abortado. Mais: aqui, a estrutura da socialidade se translada à natureza do semiológico - como pôde observar Zaidan Filho, o pós-moderno constitui-se basicamente na ausência de determinações ontológicas: já não há o real, há discursos sobre o real; já não há uma totalidade da vida social, há fragmentos, recortes, instantes; já não existe mais uma imagem do real, existe um conjunto de imagens do real (que deste nos fornecem somente um simulacro). Não é necessário acrescentar que, pensada assim a realidade contemporânea do pós-moderno, o situacionismo (tão caro às hodiernas correntes anarcóides) invade a reflexão - donde, por exemplo, uma "estética do fragmento" e similares. Neste sentido, a reflexão própria a essa pós-modernidade pouco tem a ver com a pesquisa que busca a apreensão da dinâmica da totalidade da vida social, mas, antes, pretende a apreensão do dado

imediato, do molecular, do vivido. Enfim, e em poucas palavras, o que se encontra questionado, no debate contemporâneo, são os paradigmas de racionalidade que se afirmaram no processo da modernidade.

Dois outros componentes, aliás de naturezas diversas, devem ser considerados para dar uma idéia menos sumária da contextualidade em que se desenvolve esse debate contemporâneo.

Em primeiro lugar, o espaço que cabe ao trabalho nas sociedades mais avançadas. Como Offe argumenta, o que se constata é que, na elaboração do moderno pensamento social - de Marx a Durkheim - a categoria trabalho é fundante porque, então, o mundo do trabalho era o universo inclusivo onde se inseriam os atores sociais; mas, neste fim de século, com o desenvolvimento das forças produtivas e da produtividade, o essencial da existência dos atores se desenrola para além do mundo do trabalho. Eis por que a racionalidade capaz de apreender a dinâmica deste tempo não mais pode ser a racionalidade de um discurso centrado na dialética do trabalho; deve ser a de um discurso que a combine (posto que, para a sociedade, o trabalho seja insuprimível) com a dialética de outras relações sociais. Para Offe, a proposta habermasiana - expressa na já famosa teoria da ação comunicativa - aparece como alternativa apta a fundir dois paradigmas analíticos: o do mundo do trabalho, pensado como paradigma instrumental e interventivo, e o da racionalidade comunicativa, que, antes de mais, restituía o sentido nuclear dos vários discursos sociais. Como se observa, não está em jogo apenas a infirmação do positivismo, mas também as demais racionalidades que, de uma forma ou outra, matrizaram a pesquisa social clássica.

Em segundo lugar, um componente de ordem fática: a crise do chamado socialismo real. O colapso, aliás indiscutível, das experiências socialistas enformadas pelo modelo soviético fornece mais combustível à polêmica que nos interessa. Com efeito, esse colapso pode ser examinado sob dois aspectos: como crise de realização histórica ou, ainda, como crise dos referenciais teóricos. Como crise de realização histórica, estariamos apenas diante de um fracasso factual (e quero abrir um parêntesis para dizer que essa apreciação não pode deixar de lado a relevância daquelas experiências, que igualmente legam valores e conquistas sociais); se assim fosse, poder-se-ia argumentar que os

referenciais mais amplos sobre que assentaram tais experiências permanecem ílesos. Mas é igualmente pertinente pensar que, para além da crise de realização histórica, há, no colapso em tela, também elementos que sugerem uma profunda problematização em relação às suas referências ideais. É evidente, neste caso, que se inserem largas faixas da tradição marxista no centro do debate atual sobre os paradigmas.

Não se trataria, portanto, apenas do questionamento dos padrões positivistas. Tratar-se-ia do questionamento destes e daqueles pertinentes à tradição oriunda de Marx - vale dizer, dos referenciais teóricos que se ligam, diversamente, à modernidade.

Em termos mais rápidos, parece-me justo indicar que as sugestões que procuram esboçar soluções para o quadro, acima pontuado, do debate - deixando de lado, obviamente, as tentativas de recuperação/desenvolvimento dos veios neopositivistas - remetem para, pelo menos, três direções.

A primeira é a sugerida pelo neo-irracionalismo - não aquele irracionalismo tematizado por Lukács, mas o que, identificando sumariamente a razão clássica com a racionalidade instrumental, desqualifica-a para dar conta do "vivido social". Basta pensar nas proposições de "novas racionalidades" - como a "racionalidade diomisiáca" de um M. Maffesoli - para se ter uma noção da rota a ser seguida, que, no limite, acaba por subsumir a vocação totalizante da razão a uma tentativa racional-totalitária.

A segunda via é a que, incorporando a crítica à racionalidade instrumental, pesquisa o vetor distinto da razão comunicativa. Já tangencie esse empreendimento: é o exposto nas últimas formulações de Habermas - formulações fecundas e ecléticas, esforço generoso e brilhante para salvaguardar a razão dos apodos que lhe dirige o neo-irracionalismo e, simultaneamente, para atribuir-lhe uma função retora na luta contra a barbárie social.

Um outro caminho é o consistente na proposta lukácsiana (do último Lukács) de uma nova leitura de Marx: a leitura que apanha na arquitetura marxiana uma ontologia do ser social, propiciadora da superação das contaminações positivistas que afetaram a tradição marxista e qualificada, ao mesmo tempo, para readequar e parametrar a herança de Marx às

realidades emergentes neste final de século, que assiste, de fato, à crise da cultura e da civilização burguesas (e é bom não confundí-las com a crise da cultura e da civilização).

À guisa de precário resumo, eu diria que a controvérsia paradigmática nas ciências sociais envolve, hoje, duas posturas de recusa: 1) a recusa dos paradigmas positivistas; 2) a recusa de quaisquer paradigmas que tenham uma vocação totalizadora. A primeira postura crítica me parece inteiramente fecunda; a segunda, a meu juízo, está carregada de ambigüidades e abre caminho para o neo-irracionalismo.

Finalmente, não posso deixar de observar que considero os tempos atuais como tempos difíceis para a razão - que enfrenta inimigos à "direita" e à "esquerda". Por isso mesmo, o esforço teórico daqueles que supõem, como eu, que fora da razão só se abre o limbo da barbárie, este esforço torna-se hoje, mais do que nunca, imperativo.

Muito obrigado.

SUGESTÕES BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T.W. et alii *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1982.
- Coutinho, C.N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- Geymonat, L. (ed.) *Historia del pensamiento filosófico y científico. Siglo XX*. Barcelona, Ariel, v. III, 1985.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1989.
- Discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1990.
- Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973. -e Adorno, T.W. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- Ianni, O. *A crise de paradigmas na sociologia*. Campinas, UNICAMP, 1990.
- Koffler, L. (S. Warinsky) *La ciencia de la sociedade*. Madrid, Revista de Occidente, 1968.

- Kuhn, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo, Perspectiva, 1975.
- Lowy, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen**. São Paulo, Busca Vida, 1987.
- Lukács, G. **História e consciência de classe**. Porto, Escorpião, 1974.
- Ontologia dell'essere social**. Roma, Riuniti, 1976-1981.
- Marcuse, H. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro, Saga, 1969.
- Offe, C. **Capitalismo desorganizado**. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- Santos, B.S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Porto, Afrontamento, 1989.
- Zaidan Filho, M. **A crise da razão histórica**. Campinas, Papirus, 1989.