

**FIM DA MODERNIDADE?  
ALGUMAS RAZÕES DA PERDA DE SENTIDO NAS CIÊNCIAS  
SOCIAIS(\*)**

*Alain Caillé (\*\*)*

**Resumo**

*O ponto de partida deste artigo é a constatação do "fracasso" das ciências sociais na pós-modernidade. O autor, inicialmente, analisa as possíveis razões desta "perda de sentido das ciências sociais". Assinalando, entre outras, o crescimento do espaço privado, o esvaziamento do sujeito, a invasão do universo da aparência e, finalmente, a tentativa frustrada de se considerar como único conhecimento legítimo sobre a humanidade. Despida de mensagens, as ciências sociais arriscam-se a morrer. Em face da possibilidade do abandono do ideal de verdade, o autor opta por buscar um outro paradigma em que as noções de interesse, razão, indivíduo e evolução não sejam consideradas como verdades adquiridas e definitivas, mas antes, como temas problemáticos. É, sem dúvida, um paradigma menos pretencioso, mas com maiores chances de sobreviver aos novos tempos.*

A erosão de sentido não é uma exclusividade das Ciências Sociais. Se não possuem mais mensagens à transmitir a seus contemporâneos, nem lições de justiça ou de verdade a enunciar, é porque estes quase não se preocupam mais com isto e, uma vez os grandes mitos feitos em pedaços não esperam mais por sua salvação a não ser de "bricolagens" existenciais privadas e de uma retirada de cena, nas pontas dos

---

\* Este artigo provém do livro - *Splendeurs et Misères des sciences sociales*, publicado pela editora Droz. A tradução é de Elinar Pinheiro do Nascimento.

\*\* Economista e sociólogo, professor na Université de Caen, França e diretor da revista MAUSS.

pés, da História, decididamente demasiado barulhenta, furiosa e desnuda de sentido ela mesma<sup>1</sup>.

Todos os observadores das sociedades ocidentais atuais concordam sobre o fato de que, após o apogeu político e ideológico de 1968, uma gigantesca vaga de privatização e de deserção da coisa pública abateu-se sobre o Ocidente. Nos Estados Unidos, Ricard Sennett mostra<sup>2</sup> como a cena da História se rebate sobre a cena do casal, cada vez mais encarregado de jogar, inutilmente, o drama da condição humana. Mas o casal é, ainda, uma instância demasiadamente plena de sociabilidade, que também tende a se quebrar enquanto “espaço público” mínimo, para deixar apenas, face a face, indivíduos cada vez mais desmunidos dos atributos clássicos da subjetividade.

Retrospectivamente, o sujeito-regido-pelos-outros (*other-directed*), sobre o qual David Riesman afirmava, nos anos 60, que estava em vias de suceder ao sujeito pleno e autodeterminado (*inner-directed*) da era vitoriana<sup>3</sup>, surge como uma figura quase arcaica, visto a consistência de seu ego. Ego de pura extravasão e superfície mas, assim mesmo, ego que, para buscar sua definição no julgamento e estima do “grupo de pares”, é dotado de uma espécie de centro de gravidade. Agora, afirma Christopher Lasch, do ego só subsiste a dimensão narcísica<sup>4</sup>, seja aquela que visa a autoadmiração e a procura do puro prazer, sem qualquer coerência simbólica. Ego de mônadas fechadas sobre o seu *walkman* e ligadas não no universo da Razão e da História, mas da sensação plural, instantânea e privada de qualquer outra finalidade que o consumo das excitações analógicas do instante<sup>5</sup>. Ego espectador de sua própria dissolução e de um mundo identificado ao espetáculo mediatista, diziam já os situacionistas. Ego do *look* intercambiável e da imersão no segundo degrau generalizado e humorístico da publicidade que traz a prova dos nove de que os Vedas tinham razão e de que só se pode pensar sujeito aquele que cai prisioneiro da rede da Maya, este tecido de ilusão que os deuses sem obras jogam sobre o mundo dos homens para gozar do espetáculo de suas vãs empresas.

A sedução, pensa Jean Bradillard, toma definitivamente o poder sobre a produção<sup>6</sup>. Impossível, nos diz, continuar a acreditar no sujeito a partir do momento em que a suspeita emerge, inexpugnável, que o objeto, o passivo, o feminino minam ativamente sua própria passividade para melhor enganar o sujeito convencendo-o quanto à certeza ilusória de si mesmo e para melhor gozar das delícias sutis da não-liberdade e da não-subjetividade. Os “objetos” das ciências exatas, bons gozadores, se divertem em agradar o experimentador esforçando-se em se conformar com suas leis, da mesma forma que as multidões narcotizadas aparentam crer nos *slogans* dos políticos para retirar uma mais-valia de prazer do contraste entre as suas (deles) gesticulações e a soberba indiferença das massas que eles esperam galvanizar.

Erraríamos em não considerar seriamente a descrição que nos dá Baudrillard deste universo de pura aparência no qual vêem-se naufragar e se desmanchar os grandes barcos da História<sup>7</sup>. O traço pode parecer um pouco grosseiro ou mesmo paranóico. Baudrillard esquece facilmente que a realidade só se estende apoiando sobre uma aparência de realidade cada vez mais maciça e inquestionável da Razão econômica e política<sup>8</sup>. Porém, mesmo caricaturalmente, testemunha perfeitamente o profundo sentimento de irrealidade que deslancha todo discurso político ou toda proposição teórica. O mito, diz Mircea Eliade, pretende dizer a verdade sobre o que é profundamente real. Fala da realidade em si mesma. É portanto, natural, ao contrário, que a dissipação dos grandes mitos constitutivos da modernidade seja, ao mesmo tempo, a da própria realidade. Natural que não subsistam mais que os valores do *privacy*.

Na França, Bernard Chatelat<sup>9</sup> ou a COFREMCA, a sua maneira, que é a de análise fatorial das correspondências aplicadas a toda as sondagens possíveis e imagináveis, chegam aos mesmos resultados que Lasch ou Sennet. A França rural, imemorial, constata Chatelat. substituiu, após a Segunda Guerra Mundial, o que ele chama de “a França da aventura”, a aventura da empresa econômica, ideológica ou política. Porém, nos últimos anos, a corrente dominante é a da “recentralização”, da renúncia à aventura e do retorno aos equilíbrios domésticos<sup>10</sup>. Sai o grande vento da História e saem as ciências sociais que eram suas mensageiras.

\* \* \*

Não há dúvidas, portanto, sobre o diagnóstico imediato. A época não funciona mais com o justo, o verdadeiro ou o significado, mas com a aparência, o *look* que não é nem verdadeiro nem falso, com a indiferença e a substituição da significação pela sensação. Contudo, o que resta incerto é a interpretação que convém dar a este esgotamento das referências simbólicas. Trata-se de uma situação simplesmente conjuntural, grávida de uma nova historicidade a nascer? Nos encontramos, ao contrário, às vésperas de uma era radicalmente nova, chamada a consumir o declínio irremediável de todos os discursos de verdade, a começar pela sua própria possibilidade? Convenhamos que este questionamento não está revestido de qualquer originalidade<sup>11</sup>. Todas as gerações lamentaram-se sobre a ruína dos valores antigos e maldisseram a juventude e o futuro que ela continha. Ou justo o contrário.

As sociedades humanas, até o momento presente, não conheceram outra lei que a da alternância da guerra e da paz, da participação nos turbilhões do conflito social ou da retirada para o privado. Também é

tentador, na atual fase de desinvestimento da coisa pública, ver, como Hirschmann<sup>12</sup>, apenas o simples efeito do eterno movimento do balanço que conduz à procura da felicidade, alternativamente, do lado da ação pública ou dos prazeres privados.

Será necessário, porém determinar a dimensão temporal deste movimento de balanço. Restringindo-nos ao assunto que nos ocupa aqui, em se tratando de um período de dez ou vinte anos é possível esperar um deslanchar próximo da interrogação sobre as ciências humanas<sup>13</sup>. Mas se for o caso de um século ou dois, então não é suficiente pensar que é a conjuntura que é pouco propícia às ciências sociais. Serão estas que, nesta escala, aparecerão como conjunturais, simples companheiras de uma mutação histórica em vias de findar-se. Há várias razões para se pensar que esta última hipótese tem fortes chances de ser a correta.

O que é surpreendente na evolução recente da consciência social é a rápida volatilização da referência temporal. Passado ou futuro não são mais desprezados ou desejados, simplesmente não existem mais. Tornam-se perfeitamente indiferentes ou intercambiáveis, absorvidos em indefinida contemporaneidade. Esta indiferença será o depósito da "condição pós-moderna". A modernidade, isto é, o estado dinâmico do mundo nos últimos dois séculos, encontrava a cristalização de seu imaginário constitutivo na imagem da vanguarda. Seja na ordem política, literária, musical ou pictórica, mesmo na órbita da moda o objetivo e a matriz de toda subjetividade residiam na certeza de que era necessário destruir ou arrasar os antigos códigos carcomidos tornando-se agentes de uma verdade, de uma justiça e de uma estética radicalmente novas. A elite vanguardista cabia criar os novos modelos que, aos poucos, impunham-se às massas excluindo todos os outros.

A era pós-moderna, a nossa depois de alguns anos, se cremos em alguns autores<sup>14</sup>, é mais tolerante e democrática. Não pretende impor nada de maneira unívoca pois ela procede inteiramente da constatação do fracasso das vanguardas, do sentimento de esgotamento da possibilidade do novo e da convicção de que os valores tidos até há pouco, por antitéticos são no fundo intercambiáveis. Tudo é bom, desde que funcione, diz Feyerabend à propósito das teorias científicas. *A fortiori* isto deve ser verdadeiro para o conjunto das outras práticas culturais cujos critérios de receptividade são necessariamente menos rigorosos que os da ciência. Observação aplicável à pintura abstrata ou figurativa, à música clássica, serial ou concreta, das revistas em quadrinhos até à filosofia, da bioenergia à psicanálise. O importante, sobretudo, é não hierarquizar e conduzir as preferências ao absoluto arbítrio sensorial do bom prazer narcisisticamente suposto.

O mérito de Gilles Lipovetsky é ter reinterpretado a temática da condição pós-moderna e da cultura do narcisismo em uma perspectiva

tocquevilliana<sup>15</sup>. A era pós-moderna é a profecia de Tocqueville realizada. Era absolutamente lógico que o horror ao privilégio e à paixão pela igualdade, mesmo com o sacrifício do desejo de liberdade, desaguassem no inconcebível de todo julgamento de valor, pois julgar supõe proceder a uma hierarquização. Como afirmar que uma idéia, uma obra estética, literária ou científica é melhor que uma outra sem subentender que aqueles que a produziram, a proliferaram ou a estimaram valem mais que os outros?

No mesmo sentido, finalmente, Louis Dumont mostra o paradoxo no qual se fecham as ciências sociais, a começar pela antropologia, por ter uma axiomática individualista e igualitarista<sup>16</sup>. Em virtude de seus postulados de base, é necessário afirmar a igualdade de princípio de todas as culturas e enfrentar, então, um duplo impasse lógico: como reconhecer a igualdade de culturas que hierarquizam e proclamam-se superiores, culturas dos únicos homens verdadeiros? E, simetricamente, a postulação igualitarista se contradiz necessariamente ao mesmo tempo em que se proclama, pois é a cultura ocidental, e não qualquer outra, que se coloca em posição de conceder a igualdade, entretanto aí dá prova de sua profunda superioridade. Acrescentemos que o Ocidental pensa os outros como iguais na medida em que os postula virtualmente idênticos a ele e susceptíveis de o serem, após se encontrarem livres de suas ridículas crenças arcaicas. Em razão deste princípio de igualdade, ele concorda em conceder o direito à diferença, mas na condição de que esta diferença esteja voltada para a reabsorção na identidade. Entre a diferença e a igualdade, é necessário escolher, diz Louis Dumont<sup>17</sup>. A resposta pós-moderna é clara: todos idênticos: Ou ainda, diferença, sim, mas evanescente e consumível.

Essa convergência, além da igualdade imaginária das condições, em direção à identidade de todos com todos e em direção à equivalência de não importa quem com não importa quem, é pensável segundo diversas correntes teóricas, por si mesmas convergentes. A leitura marxista da modernidade pode parecer contrária àquela de Tocqueville pois consiste na denúncia da dimensão ilusória da palavra de ordem republicana de igualdade enquanto que Tocqueville é mais sensível aos perigos que a igualdade traz à liberdade. Mas é claro que a igualdade de que ele fala é de origem largamente imaginária.

“Em vão, a riqueza e a pobreza, o comando e a obediência, colocam acidentalmente grandes distâncias entre dois homens, a opinião pública, que se funda na ordem ordinária das coisas, os reproxima a um nível comum e cria entre eles uma espécie de igualdade imaginária a despeito das desigualdades reais de suas condições”.<sup>18</sup>

De forma semelhante, a lei marxista do valor repousa sobre a hipótese da efetividade deste imaginário da igualdade. Para que o trabalho abstrato constitua a medida de todas as coisas, é necessário que os trabalhos possam diferir entre si quantitativamente, em função de sua simplicidade ou complexidade, mas que não o façam qualitativamente, em razão da diferença do estatuto social daqueles que o efetuam. É conveniente, na troca, explicava Aristóteles, que cada um receba proporcionalmente a seu valor social concreto. Tal é a norma do justo. A norma moderna é inversa: que ninguém vale *prorata du quantum* de igualdade abstrata que representa.

A condição pós-moderna é, assim, suscetível de ser lida indiferentemente como ponto de realização do movimento toquevilleano de igualização das condições ou como apoteose da lei marxista do valor, entendendo-se que esta é mais uma "lei" propriamente sociológica, de ordem simbólica, que uma lei econômica real. Da mesma forma, a emergência do sujeito narcísico pode ser interpretada como correlação necessária ao movimento de interiorização da instância da lei. A mesma dinâmica que, nas sociedades democráticas, torna insustentável a posição do anúncio da verdade e do sujeito.

No entanto, não é necessário pensar a eficácia histórica do desenvolvimento democrático e mercantil em direção à equivalência generalizada em termos excessivamente indizíveis<sup>19</sup>. Certamente, para esta erupção histórica do imaginário democrático, não é possível encontrar nenhuma causa determinante em última instância. Portanto, devemos tomar em consideração igualmente certas observações remarcáveis de Tocqueville que permitem melhor apanhar o significado concreto da paixão pela igualdade. "São os reis absolutos, diz ele, que mais trabalharam para nivelar os sujeitos. Entre estes povos, a igualdade precedeu à liberdade"<sup>20</sup>. Ora, a ação igualizadora do Estado moderno sobre o corpo social não tem comparação com os tradicionais Estados despóticos, pois agora o Estado se mostra agente ativo da socialização, demiúrgico de uma sociabilidade nova:

"Nunca vimos nos séculos passados, soberanos tão absolutos e potentes que administravam eles mesmos, e sem ajuda de poderes secundários, todas as partes de um grande imério; ninguém tentou subordinar indistintamente todos os seus sujeitos nos mínimos detalhes de uma regra uniforme, ninguém desceu ao lado de cada um deles para o governar e conduzir."<sup>21</sup>

Em nosso próprio vocabulário<sup>22</sup>, diríamos que com o Estado moderno, pela primeira vez na História, a sociabilidade secundária, no lugar de se limitar a representar o papel de metassistema da sociabilidade

primária, começa a construir com todas as peças a sua própria sociabilidade primária. Da mesma forma que, como mostra Marx, a Revolução Industrial é o meio para o capital realizar o processo de trabalho que lhe corresponde de maneira específica, e de exercer sobre ele uma dominação agora real, isto é, do interior, e não mais simplesmente formal (do exterior), com a Revolução Democrática, o Estado coloca-se em posição de submeter realmente a quase totalidade do processo de socialização e de conformar, nos mínimos detalhes os sujeitos humanos concretos, indivíduos, famílias, grupos de vizinhos, etc.<sup>23</sup>.

Compreende-se melhor, assim, a trama concreta da modernidade que era a de encontrar as formas do universalismo, suficientemente abstratas e gerais, para permitir a liquidação de todos os particularismos sociais irredutíveis, aglomerando-se em uma forma de sociabilidade homogênea. Inventar novos modelos culturais (estéticos, políticos e teóricos) era ainda o meio mais seguro de tornar obsoletas as antigas hierarquias e de minar os privilégios adquiridos. Era, ao mesmo tempo, criar uma relação social que nada ficasse devendo à Traição nem à sucessão das gerações. Em face da novidade radical não há mais herdeiros, não há mais tesouros de sentidos particulares que se conservem. Há apenas sujeitos virgens, páginas brancas que esperam do universal em marcha a definição de seu novo ser social concreto. O impulso modernista, se é verdade que é o movimento da submissão real da sociabilidade primária à secundária, movimento de subordinação da sociedade à ela mesma, deve se esgotar e parar quando não houver mais "grão a pilar", mais formas societárias antigas a integrar na nova ordem universal. O fim da modernidade é aquele de toda particularidade histórica substancial. O fim dos torrões natais<sup>24</sup>.

Admitamos que esse quadro, desenhado em traços grosseiros, corresponda a alguma realidade. Será necessário, então, deduzir que o destino das ciências sociais é inseparável do da modernidade. Aquelas emergiram por ocasião da ruptura do tecido simbólico que encerrava a sociedade do Antigo Regime. De forma mais precisa podemos afirmar que o que foi rompido, criando um vazio ocupado pelas ciências sociais, foi a ligação da sociabilidade primária com a secundária tradicional. No caminho aberto pelo Estado e pelo Mercado, demiúrgicos e igualizadores, elas tiveram o papel de exprimir o conflito entre a sociabilidade antiga e a nova, nascente. Pelo fato do conflito ser real, por mais imperfeitamente que o tenham pensado; a trama de sua reflexão era igualmente real.

Se são verdadeiros os diferentes aspectos que nós percorremos, se a modernidade está em vias de se acabar em razão de uma adequação perdida, porque forjada inteiramente, de novo, entre a sociabilidade secundária e uma nova sociabilidade primária, então é claro que a carga

do real que as ciências sociais investiam arrisca-se a desaparecer rapidamente. Ninguém pode, então, concluir que seu tempo esteja ultrapassado definitivamente ou que sobrevivam sobretudo a título de hábito, mais ou menos como o ensino do latim, sem correspondência com nenhuma necessidade social e simbólica efetiva. A filosofia debilitou-se por não ter sabido pensar a modernidade. As ciências sociais ameaçam se decompor e apodrecer no pé por falta de qualquer exigência social pelo tipo de verdade que elas acreditavam deter e por falta de compreender a mutação histórica que lhes conduz a um destino funesto<sup>25</sup>.

A questão que se coloca, de forma aguda, é a de saber o que fazer das ciências sociais. Ou ainda, o que fazer no seu âmbito, uma vez que, como milhares de outros intelectuais e de pesquisadores, é neste espaço que nós nos encontramos, pois, apesar de todas as razões de dúvidas que acabamos de indicar, não saberíamos renunciar ao incerto projeto de verdade que as ciências sociais continuam, ainda, mesmo fragilmente, a encarnar? Evidentemente que, para esta questão seria presunçoso apresentar uma resposta definitiva. Ninguém se encontra em posição de legislar. Entretanto, sob certos aspectos, se é verdade que em matéria de processo de conhecimento tudo é bom, tudo não o é igualmente.

O deslocamento do ideal de verdade clássica, própria às ciências sociais, engendra, nos parece, dois grandes tipos principais de atitude:

– a primeira atitude consiste em fazer como se não estivesse ocorrendo nada e trabalhar com um modelo simples de verdade;

– a segunda procede da tomada de consciência do caráter problemático da verdade e parte em busca de um tipo de verdade dissimulada, que os economistas nomeariam uma verdade de segundo *rang* (*second best*), a menos que não se tratasse de uma hiperverdade ou de uma verdade hipercomplexa.

A forma mais simples de fazer como se nada estivesse ocorrendo será continuar jogando o jogo disciplinar instituído. Em relação à segunda atitude pode-se, também, continuar a praticar o jogo disciplinar pelo prazer, mas sabendo que se trata apenas de um jogo, cuja trama deixou, há muito tempo, de ser a busca da verdade, seja porque não passa de um engodo, seja porque é inacessível. Pode-se, ao contrário, buscar uma verdade mais complexa porque reconhecidamente paradoxal e se lançar, assim, na caça aos paradoxos. Pode-se, igualmente, sem renunciar à procura da verdade, reconhecer sua indeterminação substancial e seu caráter indefinido. Descobrir, em uma palavra, que esta indeterminação do objeto constitui sua essência profunda.

Depois de tudo, por que escolher? Por que seria necessário definir um modo de acesso privilegiado à verdade? Por que deixar entender que seria bom ou desejável buscar uma verdade de ordem teórica? Cada um anuncia a modernidade ou a pós-modernidade, como bem a

entende e encontra sua própria via. Tudo é bom e tudo é válido, da ciência disciplinar à filosofia, da literatura ao *hard-rock*. Cada um que se salve. Da mesma forma que não existe salvador supremo, não existe legislador capaz de proceder corretamente a uma hierarquização qualquer, seja de saberes ou de maneiras de fazer, seja de práticas discursivas ou de outras práticas. Se as ciências sociais se encontram em vias de vender a alma não é por que pretenderam abusivamente deter o monopólio do saber legítimo sobre a humanidade, desqualificando, através desta pretensão, a prática, a arte, o não-discurso ou todos os saberes discursivos considerados não-científicos?<sup>26</sup> Além disso, é possível conceber algo mais aterrorizante que uma ciência social constituída, segura de si e que não pode abandonar a pretensão de substituir os atores sociais empíricos para, negando-lhes todo direito à verdade, remodelá-los conforme os imperativos da teoria? O exemplo do marxismo institucional é por si só eloquente neste sentido.

Antes de procurar uma sabedoria científica hipotética, antes de buscar a ciência, não seria melhor declarar definitivamente seu luto, contentando-se com uma cultura geral, com um saber honesto? Os autores da antigüidade, Montaigne, os sábios do Oriente ou os moralistas do século XVII não sabiam menos que nós em matéria de humanidade, mas como homens honestos, sobretudo, não se vangloriavam de nada e menos ainda da ciência.

Todos estes argumentos, confessamos, nos parecem muito fortes. Enquanto o saber definitivo (?) sobre a vida e sobre a essência da humanidade não for adquirido, nada permite privilegiar um modo de verdade ou de prática em relação aos outros. Em nome de que poderíamos afirmar que os selvagens conhecem menos que nós sobre a existência humana? Ninguém pode excluir que haja mais verdade filosófica profunda em alguém que se limita a cultivar seu jardim do que em todos os sistemas filosóficos ensinados na faculdade. Devemos preferir a doce ignorância ou a ignorância sábia? A título pessoal, tenderíamos a pensar que um dos critérios essenciais da importância de um pensamento reside na sua capacidade de reconhecer a eventualidade sua desimportância, "Morrerias, caso não escrevesse", dizia Rilke a um jovem poeta, deixando entender que a única perspectiva da morte é suscetível de justificar a poesia? Talvez ele tivesse razão no caso da poesia. Mas, a um filósofo ou a alguém que busca uma verdade sobre a vida, não conviria antes perguntar: a sua teoria lhe permitirá dispensá-la, abandoná-la no mesmo momento em que é adquirida, pagar com o preço do abandono de seu narcisismo literário esta verdade que você pensa ter alcançado?

Isso não significa que possamos legitimamente dizer ou fazer qualquer coisa. Retomemos, um instante, a metáfora do jogo de xadrez.

Ninguém tem o direito de afirmar que é melhor jogar xadrez do que não fazê-lo; nem de sustentar que com as brancas é preferível jogar o *gambit roi* ou o *debut Zukertot-Reti* e, com as negras jogar a *sicilienne*, *l'Est-Indienne* ou a *defense Perc-Robatsch*. Entretanto, estas diversas aberturas do jogo de xadrez não são equivalentes. Cada um deverá escolher em função de querer jogar um jogo aberto ou fechado, de privilegiar o ataque ou a defesa, e em função do grau de complexidade que acredita ter em frente como adversário. Mesmo que nenhuma destas aberturas seja intrinsecamente melhor que a outra, não se pode negar que algumas delas oferecem mais possibilidades que outras. E, sobretudo, uma vez decididos quanto à abertura, que certos lances revelam-se francamente ruins, enquanto outros são claramente melhores.

Da mesma maneira, nada permite afirmar que é melhor praticar as ciências sociais do que não fazê-lo, ou defender que o conhecimento que visam é por natureza superior à prática artística. Contudo, mesmo se a palavra não goza de uma superioridade à da arte, não deixa de ser verdade, como bem demonstrou Emile Benveniste, que a língua é o único interpretante geral, "o interpretante de todo sistema significante"<sup>27</sup>, aquele a que todas as práticas são obrigadas a se referir a partir do momento em que se interrogam sobre si mesmas. A linguagem pode pretender dizer a verdade da arte ou, em todo caso, sobre a arte; por sua vez, a arte não poderia dizer nenhuma verdade sobre a língua. É verdade, porém, que resta ainda a determinar a modalidade do discurso suscetível de interpretar o interpretante geral. Qual é o interpretante de todos os interpretantes e, as ciências sociais, em ligação com a filosofia, têm vocação para desempenhar este papel?

No entanto, uma coisa é certa, mesmo que as ciências sociais não possam pretender ter mais valor do que qualquer outra prática, nenhum discurso tem condições de substituí-las na procura da verdade antropológica que constitui sua linha de horizonte própria. De nossa parte, não estamos dispostos a renunciar a esta investigação. Apesar do tom aparentemente desabusado de nossos comentários, nos parece que a única possibilidade válida, desde que não se tenha colocado um término ao projeto de conhecimento teórico, é continuar como se a descoberta última da verdade fosse para hoje ou para amanhã. Quem sabe? Se ainda não foi descoberta talvez seja em razão de sua grande simplicidade, e com um pouco de sorte...

As ciências da natureza, em todo caso, não procedem diferentemente. Sabem que a unidade das ciências é problemática, senão impossível, mas não se podem furtar de vislumbrar a eventualidade de seu cumprimento. O físico não ignora que a teoria que acaba de formular tem todas as chances de ser um dia inválida. Isto não lhe impede de preferir a esperança de uma maior clareza, mesmo relativa, ao que lhe parece ser um erro anterior.

Perguntaríamos, porém: o tipo de verdade perseguido pelas ciências sociais não deveria necessariamente escapar ao campo de sua positividade em razão da indeterminação constitutiva de seu próprio objeto? Não há dúvida que isto é, em princípio, verdade. Mas ninguém as condena definitiva e inelutavelmente ao positivismo rasteiro, nem a uma cisão irremediável com a filosofia. A complexidade da verdade é mortal apenas para a estruturação e o modo de divisão disciplinar das ciências sociais hoje. O que mais lhes ameaça, porém, não é a irrupção da complexidade, mas a inanição, cada vez mais evidente, de suas verdades de primeira grandeza e de suas proposições elementares. É o modelo de inteligibilidade de partida que fracassa, é sobre ele que deveremos trabalhar, prioritariamente. Afinal, para que serve complexificar os argumentos e as exigências da verdade se as premissas são imprecisas?

As ciências se desenvolvem, segundo Kuhn<sup>28</sup>, através de uma sucessão de paradigmas dominantes. Aceitemos este termo, agora consagrado, de paradigma, mesmo que preferindo o termo *modo de inteligibilidade*. A cada época, é a imposição de um paradigma dominante que legitima a divisão do trabalho científico, que torna possível uma acumulação de conhecimentos. Com efeito, não há acumulação de saber se durante um longo tempo os cientistas não falam a mesma linguagem. No fundo, não importa se o paradigma é ou não portador intrínseco de verdade. Aliás, quem poderia decidir? O que importa é que todo mundo fale e aceite sua sintaxe.

As análises de Kuhn são sujeitas à contestação nos detalhes. Talvez os paradigmas efetivos não sejam os aparentes. Mas não se pode duvidar que sem um mínimo de unidade quanto às problemáticas e quanto ao vocabulário não poderia haver nem comunidade científica, nem acumulação de saber.

É um fato bizarro que quase ninguém tenha se perguntado sobre o paradigma que rege as ciências sociais. Pelo menos, não de uma forma sistemática e que encontre um consenso apreviável. Talvez, pode-se pensar, pareçam tão pouco científicas justamente porque lhes falta um paradigma unificador. O drama das ciências sociais seria o de serem dispersas e compatimentadas entre diversos paradigmas, entre os quais nenhum consegue conquistar a hegemonia. A cada disciplina, uma após outra, propõe-se o lugar de disciplina modelo. Em um determinado momento é a biologia que se impõe, em outro é a economia política, ou a lingüística ou ainda, com menos sucesso, a história ou a sociologia. Mais nenhuma consegue se consagrar rainha. E, notadamente a sociologia, que alimentava, na matéria, as maiores ambições

Tudo se passa aqui como nas sociedades selvagens analisadas por Pierre Clastres. A guerra de todos contra todos permite-lhes munir-se

contra a emergência do Estado, no caso, contra o monopólio da inteligibilidade legítima. Entretanto, pelo fato de fazerem a guerra, as sociedades selvagens não deixam de ter uma cultura e um referencial míticos largamente comuns, senão unificados. De forma idêntica, nos parece, as ciências sociais se diferenciam apenas no âmbito de um mesmo modelo de inteligibilidade, verdadeira matriz das proposições elementares que cada uma formula a sua maneira e em uma linguagem particular. Claude Levi-Strauss nos mostra que se uma sociedade selvagem afirma, por exemplo, que o herói cultural é o deus das águas, existem fortes chances de que sua vizinha afirme que é o deus do fogo, e que uma terceira, que é um deus da terra, um diabo. Uma mitologia é sustentada no fogo, a outra na água e a outra na terra. No entanto, estão de acordo sobre o fato de que existe um herói cultural, meio-humano, meio-divino, e que é o mestre de um elemento.

Sobre o quê concordam as ciências sociais, apesar dos desacordos que constituem seu fundo cultural implícito? Não mais que outros, não pretendemos dar a esta questão uma resposta sistemática e ordenada. Por enquanto nos contentamos, de maneira absolutamente empírica, hipotética e programática – e o que nos parece talvez de maneira um pouco abusiva – em dominar quatro divindades principais que intervêm de maneira recorrente nos discursos das ciências sociais e estruturam a quase totalidade de suas explicações sobre o mundo.

Essas quatro divindades maiores são a *Razão*, o *Interesse* ou a *Utilidade*, o *Indivíduo* e a *Evolução*. Estas divindades, talvez, não sejam da mesma natureza, algumas parecem mais com deuses silenciosos enquanto que outras jogam um papel mais diretamente ativo e, em retorno, atraem devoções mais visíveis de seus fiéis. Assim, se acreditarmos nos trabalhos de Louis Dumont, a chave específica do discurso ocidental seria constituída pelo individualismo, em oposição ao holismo dominante nas outras culturas. Deste individualismo, por sua vez, nascem a ideologia econômica e o imaginário de igualdade. Mas, o indivíduo, tal como ele é representado no Ocidente, teria alguma consistência fora de seus opostos atributos, a Razão e o Interesse? Por outro lado, é claro que nas diferentes épocas do pensamento ocidental estas divindades não jogaram o mesmo papel nem se revestiram da mesma importância. Como também parece pacífico que cada ciência social ou cada escola no interior de uma dada disciplina, pratique mais o culto de tal ou qual divindade particular em detrimento de outras ou, inversamente, negue o caráter divino de uma ou outra destas divindades.

A economia política, sem ignorar nenhuma das três outras divindades, confessa um culto privilegiado ao deus interesse a que nomeia, afetuosamente, no feminino, utilidade. A psicanálise, ao contrário, não lhe concede crédito e pretende destroná-lo em proveito de um antigo deus, vindo de longe, Eros. No entanto, colocadas no palco ou nos bas-

tidores, estas quatro divindades estão sempre presentes no discurso das ciências sociais, as quais servem em *ultima ratio*. Os mitos ameríndios, nos diz Levi-Strauss, por trás de suas diversidades bizarras e brilhantes contam sempre a mesma história, a da guerra entre o céu e a terra pela conquista do fogo.

Quanto às ciências sociais, elas nos dizem, em resumo: no início, hoje e(ou) amanhã, havia, há ou haverá indivíduos. Indivíduos ou classes sociais, mas isto não muda grande coisa porque, afinal, as classes são agregadas de indivíduos. Existe também o interesse (ou as necessidades, ou a utilidade ou mesmo o desejo) e a Razão. O interesse é o que constitui os indivíduos na sua particularidade e os impulsiona a agir. É também o que os faz entrar em conflito uns com os outros. A Razão é o que os constitui em sua universalidade e lhes permite calcular e satisfazer melhor os seus interesses. Mostra-lhes que eles têm interesse, justamente, para se entender e constituir três ordens regidas por encarnações e emanações da Razão: uma ordem econômica eficaz porque encarna a racionalidade econômica, a ordem do mercado; uma ordem política justa, a que encarna o Estado; uma ordem simbólica verdadeira, a da ciência, isto é, a ordem de um imaginário imaginariamente purgado do imaginário<sup>29</sup>

Se os indivíduos estão em condições de chegar a essa tríplice edificação é porque são tocados pela graça da Razão que lhes permite efetuar escolhas racionais e maximizar suas satisfações no mercado, designar racionalmente os representantes que exprimem e defendem seus interesses legítimos e escolher também racionalmente suas opiniões e crenças. Mesmo que não reconheçam outros deuses além da Razão, os indivíduos podem estar seguros de agir em conformidade com a quarta divindade, a Evolução, que, em retorno, lhes promete sempre mais individualização, sempre maior satisfação de seus interesses e sempre mais Razão. É que de fato os deuses estão lá desde o início, esperando apenas um ato de fé da parte dos homens para manifestar seu esplendor e magnificência.

Caricaturalmente resumidas, essas são as verdades primeiras e elementares que anunciam as ciências sociais consideradas em sua generalidade e fazendo abstração das correntes heréticas e dissidentes, frequentemente, aliás, abortadas. Não afirmamos que essas histórias que nos contam sejam necessariamente falsas, mas nos parecem um pouco pobres. Além disso, gostaríamos de saber de onde saem estas divindades que nos invocam sem maiores precisões e que dão a impressão de caírem do céu. Somos mesmos tentados a dizer que seria necessário um pouco mais de esforço para se tornarem laicas. Estamos seguros de que estas divindades são verdadeiramente deuses, incriados, presentes por toda eternidade e não tendo outra finalidade além de

construir a felicidade da humanidade? Não são simples projeções de nosso espírito, invenções da modernidade, nem mais reais nem mais consistentes que os deuses de outros povos e de outras épocas?

Esse tipo de questão, nos parece, permite colocar em dúvida o paradigma largamente implícito das ciências sociais, tornar problemáticos os axiomas que engendram a maior parte dos teoremas que professam. Mas, no caminho aberto por estas dúvidas, desenham-se os contornos de um novo paradigma virtual das ciências sociais, uma espécie de paradigma de segunda ordem que nascerá da clara consciência de que estas respostas supõem outros tantos problemas.

A evocação de um novo paradigma que seria conveniente constituir soa como uma aposta não-razoável no instante mesmo em que é anunciado. Como construí-lo se o primeiro paradigma nunca conseguiu se cristalizar enquanto tal, de maneira suficientemente sólida e unificada? O que permitira obter um consenso mínimo em torno das noções de interesse, razão, indivíduo e evolução quando são elas que cristalizam os conflitos ideológicos maiores da modernidade, enquanto o seu caráter problemático alimenta a interrogação e o debate? Convenhamos que a aposta é ousada. O que pode, no entanto, estimular-nos a tentar é que não parece existir outra via possível, salvo se renunciarmos definitivamente à esperança de um saber antropológico acumulativo, isto é, um saber que, à diferença do da literatura, não se esgota no ato de seu anúncio por um autor particular. A França se tornou especialista, sobretudo nestes últimos tempos, em grandes sínteses antropológico-filosófico-histórico-literárias que afluem a cada ano no mercado das idéias. Todas são muito inteligentes e cada uma melhor escrita que as outras. Mas nenhuma tem possibilidade de uma verdadeira posteridade porque visam demonstrar mais o brilho de seus autores, através de uma espécie de estetização do pensamento teórico, do que se inscrever no quadro de uma aventura coletiva do pensamento e de uma possível divisão do trabalho intelectual. Cada uma deixa a entender que a história esperava a vinda de seu autor para ver a verdade definitivamente revelada.

Ora, se as ciências sociais não visam a acumulação, não terão outra possibilidade que se transformar em literatura ou jornalismo. O que não constituiria uma anomalia, mas implicaria o abandono de toda e qualquer pretensão às verdades universais. Sua história é sempre a das acumulações parciais, muitas das quais estão ainda longe de estarem esgotadas, mas que deram poucos frutos após a morte de seus inventores. Assim, pode-se distinguir a acumulação marxista, werberiana, durkheimiana, freudiana, saussuriana, etc. A única grande acumulação, porém, antes da mais recente que é a lingüística, foi a da economia política, mas ela se desenvolveu apenas graças a um formalismo crescente e a uma profunda esterilidade do ponto de vista antropológico.

Sob quais condições uma nova acumulação e uma síntese maior podem se esboçar? Não se menosprezam aqui os riscos do ridículo aos quais se arrisca alguém quando se propõe a descrever, mesmo que a título hipotético, um paradigma virtual. A única demonstração convincente sobre a sua plausibilidade reside no seu uso efetivo. Corramos este risco e tracemos, brevemente, este novo paradigma, necessariamente formal. Seis são os seus pontos essenciais.

1. A constituição de um paradigma em ciências sociais que tenha sentido implica, inicialmente, que os temas do interesse, do indivíduo, da razão e da evolução sejam colocados não como aquisições mas antes como problemas. E os outros também, evidentemente...

2. A constituição do paradigma supõe, em segundo lugar, por trás dos positivismos reinantes e da imitação impotente das ciências da natureza, que seja claramente reconhecido que as ciências sociais constituem uma forma moderna de ética. O que estudam são, sobretudo, conjuntos de símbolos; dito de forma distinta, são modos de enunciação, discursivos ou práticos, explícitos ou não, do verdadeiro, do justo e do desejável. Assim, não podem deixar de se perguntar sobre o grau de verdade, de justiça e de desejabilidade reconhecido nestes enunciados que constituem seu objeto.

3. Porque o paradigma nascerá da crítica dos critérios positivos do verdadeiro, do justo do desejável e da hipótese não de sua inexistência mas de sua indeterminação essencial, proibirá que a teoria possa substituir a prática dos atores e legislar em seu lugar.

4. Um tal paradigma, se vem a se constituir, conduzirá necessariamente a uma gigantesca redistribuição de cartas entre as disciplinas. Sobretudo porque deverá tornar mais visível a "esclerose" da compartimentação disciplinar hoje instituída. Esta redistribuição de cartas não tem nada a ver com um discurso interdisciplinar, pois ao contrário, conduzirá a um golpe mortal sobre as atuais disciplinas. Nada impedirá, entretanto, que as atuais etiquetas, em face do mundo do trabalho e da administração, permaneçam; mas será necessário admitir que nada terão a ver com as exigências do trabalho teórico.

Observação que conduz à pergunta sobre quais são as proposições antropológicas substanciais que formulam as diversas disciplinas por trás de seus formalismos, academicismos e tiques de linguagem? Colocar este tipo de questão, com uma certa insistência, nos conduzirá, sem dúvida, a surpresa. Afinal, a psicanálise constitui sua própria sociologia embrionária. Há razões para que esta tenha tão pouco a ver com a sociologia das sociologias ou com a antropologia das antropologias? A economia política não tem nenhuma hipótese aceitável a propor sobre a prática econômica efetiva. Mas, livre de suas ingenuidades utilitaristas e racionalistas, e situada em uma outra perspectiva, não está

fora de cogitação que ela tenha muito a ensinar aos psicanalistas, aos sociólogos e aos moralistas. A raridade em economia é extremamente mítica, mas existe uma raridade, esta sim, real, que caracteriza o *quantum* de reconhecimento que uma sociedade pode atribuir a seus diferentes membros, constituindo-os enquanto sujeitos. Como cada sociedade gera e reparte esta raridade que a faz existir, conferindo a seus membros identidade? Eis uma questão pertinente para sociólogos, economistas, psicanalistas e psicólogos sociais, desde que não a queiram responder no quadro exclusivo de suas disciplinas atuais.

5. Vê-se mal, aliás, como um paradigma poderá se desenvolver sem um consenso sobre uma *tópica*, isto é, sobre um conjunto de dimensões, segundo as quais se estruturam necessariamente toda prática humana e toda organização social<sup>30</sup>. A metáfora das instâncias, infra e superestruturas ou níveis de profundidade, talvez seja arcaica mas não se poderá evitar de procurar algo similar. Sem *tópica*, sem tentativa de pôr em ordem a infinidade de possibilidades, e sem corte justificado da continuidade, não existe paradigma possível.

6. Essas cinco caracterizações de um hipotético paradigma futuro são totalmente abstratas. É mais ou menos evidente que nenhuma proposição teórica será suscetível de se formar na ausência de algumas hipóteses substanciais sobre a natureza do Homem e do Social. É exatamente a ausência de tais hipóteses, que sejam plausíveis, interessantes e aceitáveis, senão pela maioria, pelo menos por um certo número de pesquisadores decididos a lhes pôr à prova, o que mais bloqueia o pensamento social atual. A tese da natureza econômica do homem, partilhada pelo pensamento liberal e pelos marxistas, constituía uma hipótese substancial no sentido que entendemos aqui; da mesma forma que a idéia freudiana da natureza libidinal. Elas fizeram sua época. Hoje, ao contrário, não permitem avançar.

A teoria do desejo mimético de René Girard, por exemplo, tem hoje o mérito de enunciar em uma linguagem clara um conjunto de proposições suscetíveis de se aplicar a um número considerável de domínios: psiquiátrico, antropológico, ciência das religiões, economia, política etc. É um bom exemplo de hipótese substancial. Mas, como a maior parte das formulações propostas na França nos últimos tempos, ela fecha a pesquisa no momento em que deveria abrir. Em razão de sua grande generalidade, não nos possibilita compreender as especialidades históricas, pois não procura nestas senão a confirmação de uma proposição geral sempre reiterada como idêntica.

Se, nos interstícios da economia política, da sociologia, da psicanálise e da filosofia emergir um conjunto de hipóteses substanciais, simultaneamente abstratas e gerais para lançar as bases de uma antropologia renovada, suficientemente específicas e dialetizáveis para pen-

sar a historicidade, então poder-se-á contar com uma acumulação efetiva do saber nas ciências sociais. Até o presente, estas não fizeram mais que acumulações imaginárias.

### Notas

- 1 Não é a primeira vez na história que a vida é percebida como "a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing" (em inglês, no original). Mas é, sem dúvida, a primeira vez que os discursos dos grandes sábios não procuram lhe atribuir um sentido, apesar de tudo.
- 2 Richard Sennet. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris, Seuil, 1979.
- 3 David Riesman. *La foule solitaire*. Arthaud.
4. Christopher Lasch. *Le complexe de narcissisme*. Laffont, 1980 (The Culture of Narcissism).
- 5 Evolução anunciada há mais de vinte anos por Marc Luhan.
- 6 Jean Braudrillard. *De la séduction*. Paris, Galilée, 1979; e *Les stratégies fatales*. Paris, Grasset, 1983.
- 7 Sobre o triunfo, via publicidade, após aproximadamente 2500 anos, de doxa e da retórica dos sofistas sobre o ideal platônico na filosofia ocidental, ver - Cf. Paradeis. *Le prince bureaucrate*.
8. *Dialética considerada por Daniel Bell em Les contradictions culturelles du capitalisme*. PUF, 1979.
- 9 Bernard Chatelat. *Les styles de vie des Français*. Stanké, 1980.
- 10 O que fez a glória de Chatelat foi anunciar a vitória de Mitterrand em 1981.
- 11 Sobre tudo nos últimos tempos. Depois que estas linhas foram inscritas vários livros apareceram sobre este tema, entre os quais: Gérard Mendel. *54 millions d'individus sans appartenance*, Laffont, 1984.
- 12 Albert O. Hirschman. *Shifting Involvements. Private. Interests and Public Action*. Princeton University, 1982.
- 13 É em um período desta natureza que parece pensar Hirschman.
- 14 Jean-François Lyotard. *La condition post-moderne*. Coll. Critique, Editions de Minuit, 1979.
- 15 Giles Lipovetsky. *L'Ere du vide, Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris, NRF, Les Essais, 1983.
- 16 Louis Dumont. *Essai sur l'individualisme*. Seuil, 1983.
- 17 "Se os advogados da diferença reclamam para ela, ao mesmo tempo, igualdade e reconhecimento, eles pedem o impossível!" L. Dumont, op. cit., p. 260.
18. A De Tocqueville. *De la Democratie en Amérique*. Paris, NRF (Deuvres complètes, tomo 1), 2<sup>a</sup> tome, 1979, p. 189.
- 19 Sejamos claros: trata-se apenas da igualdade puramente simbólica. Em se tratando de igualdade "real", além de sua definição ser das mais problemáticas, é evidente que ela está muito longe de ser realizada. Pessoalmente nos inclinamos a pensar que através do imaginário da igualdade reproduz-se de fato uma espécie de ordem social, na qual, o valor social relativo das diferentes linhagens é mais ou menos estável a longo prazo. Para isto não é necessário extrapolar os resultados dos mais recentes estudos sobre mobilidade social (Daniel Bertaux. *Destin personnel et trajectoire de classe*. PUF., e sobretudo, Claude Thélot. *Tel père, tel fils*. Dunod, 1982.) para chegar ao resultado que pode ser assim sintetizado: a sociedade de classe é uma ordem social que funciona no imaginário da igualdade no lugar de pressupor aquele da hierarquia. Mas, evidentemente, não é uma ordem social...
- 20 Tocqueville, op. cit. p. 104.
- 21 Id., p. 322. Para uma prolongação sistemática desta intuição tocquevilliana ver o magistral *Du Pouvoir* de Bertrand de Jouvenel, Livre de Poche, Collection Pluriel.
- 22 Ver o nosso "sociabilidade primária e sociabilidade secundária", quarta parte do livro *Splendeurs et misères des sciences sociales*. Genebra, Droz, 1988.
- 23 Sobre os conceitos de submissão formal e real do trabalho ao capital consulte-se: Karl Marx. *Un chapitre inédit du Capital*. Coll. 10/18. Sobre a sua aplicação nas relações sociais primárias e secundárias ver em nosso livro citado, o capítulo: Algumas reflexões sobre o trabalho social.

- 24 Simplesmente para retomar o título eloquente do excelente livro do historiador americano – Eugene Weber. *La fin des terroirs*. Recherches et Fayard, 1983 – que permite dizer em que medida, no caso da França, a reabsorção dos últimos lugarejos é recente.
- 25 Em contrapartida é natural que elas permaneçam vivas, potencial ou efetivamente, nos países socialistas ou nos países do Terceiro Mundo, pois a edificação do Estado-Nação e a irradiação das antigas culturas encontram-se, ali, muito longe de acabar.
- 26 A sociologia de Bourdieu é particularmente representativa desta propensão normativa e hierarquizante, inerente às ciências sociais. Sob a proteção de uma teoria da prática que reconheceria a esta última toda a sua plenitude, ela a invalida, de fato, pretendo revelar a falsidade que lhe seria inexoravelmente constitutiva. A verdade é apenas atribuída ao discurso sociológico que desvende a falsidade contida na prática.
- 27 Emile Benveniste. *Semiologie de la langue*, em *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Tome II, p. 63.
- 28 A. Kunh. *La structure des révolutions scientifiques*. Flammarion.
- 29 Segundo Dumézil, estas ordens seriam as mesmas que se encontram no conjunto das religiões indo-européias.
- 30 A ideologia indo-européia das três funções constitui, a sua maneira, uma tópica. Mas eles são três ou quatro, como os três mosqueteiros, visto o desdobramento da função de soberania? A divisão ternária é mais constante e espontaneamente citada nas ciências sociais. Ver, por exemplo, as esferas econômica, política e social de Weber. Talcott Parsons, após ter raciocinado sobre esta base ternária, finalmente decidiu-se passar para uma base quaternária, acrescentando, sob inspiração de Durkheim, a dimensão integrativa.

### Abstract

#### The end of modernity? Some reasons of the loss of sense in Social Sciences.

The starting point of this paper consists in verifying the “failure” of the Social Sciences in the post-modernity era. The author, at first, analyses the possible causes of the “loss of sense of the Social Sciences” and points out the growth of the space of private life, the emptiness of the subject, the invasion of the universe through increasing appearance and, finally, the frustrated claim of the unique legitimate knowledge about Humanity. Without having any relevant messages the Social Sciences risk to disappear. Facing the possibility of neglecting the ideal of truth the author opts for seeking another paradigm, in which the notions of interest, reason, individual and evolution aren’t considered as acquired and definitive truth but above as problematic subjects. No doubt that it’s a less pretentious paradigm but with bigger chances to survive the new era.

### **Résumé**

Vers la fin de la Modernité? Quelques explications relatives à la perte de sens dans les Sciences Sociales

Le point de départ de cet article provient de la constatation de "l'échec" des Sciences Sociales envisagées du point de vue de la post-modernité. L'auteur analyse, tout d'abord, les raisons qui peuvent expliquer cette "perte de sens des Sciences Sociales". Pour cela il fait porter son attention tout particulièrement sur le développement de l'espace privé, la perte de sens du sujet, l'importance croissante de l'univers des apparences et, finalement, sur la tentative abortée de considérer ces Sciences comme l'unique connaissance légitime de l'Humanité. Dépouillées de leurs messages, de leur sens les Sciences Sociales risquent de mourir. Confronté à la possibilité d'abandonner la recherche idéale de la vérité, l'auteur préfère construire un autre paradigme à partir duquel les notions d'intérêt, de raison, d'individu et d'évolution ne sont pas considérées comme des vérités acquises et définitives, mais, tout d'abord, comme des thèmes problématiques. C'est là, sans aucun doute, un paradigme moins ambitieux, mais qui présente de plus grandes chances de survivre aux temps nouveaux.