



Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
Lukács e os debates contemporâneos em filosofia da ciência			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Maracajaro Mansor	Universidade Federal Fluminense	UFF	Professor
COAUTOR 2			
Raphael de Oliveira	Universidade Federal Fluminense	UFF	Graduando
COAUTOR 3			
Victor Paiva	Universidade Federal Fluminense	UFF	Graduando
COAUTOR 4			
Luiz Esparrachari	Universidade Federal Fluminense	UFF	Graduando
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>Este trabalho é um relato inicial da tentativa de utilizar a contribuição de Lukács, especialmente a "Ontologia do Ser Social", para os debates atuais em filosofia da ciência. O texto está dividido em três seções. Na primeira apontamos alguns elementos da obra de Lukács sobre a gênese (ontológica) e a possibilidade de autonomização do conhecimento. Partimos do conceito de trabalho em Lukács, passamos pelos conceitos <i>noesis</i> e <i>poiesis</i> de Aristóteles para comentar sobre a relação entre fins (<i>telos</i>) e meios no trabalho, e concluimos que o desenvolvimento do conhecimento está vinculado ao desenvolvimento do próprio complexo "trabalho".</p> <p>A segunda seção deste artigo apresenta o Realismo Crítico, entendendo-o como a descrição mais sofisticada do fazer científico com boa circulação nos debates em filosofia da ciência. Na terceira seção apresentamos as ponderações de Prado de que o Realismo Crítico, a despeito de sua reiterada afirmação do 'real', permanece preso a noções idealistas. Por fim, apresentamos algumas considerações, ainda iniciais, sobre a validade de tais críticas, à luz das ideias sobre o conhecimento obtidas a partir de Lukács.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Lukács; Realismo Crítico; Ontologia			
ABSTRACT			
<p>This paper is an initial report of the attempt to use Lukács contribution, especially the "Ontology of Social Being", in the current debates in philosophy of science. The text is divided into three sections. At the first, we point out some elements of Lukács work on the genesis (ontological) and the possibility of autonomization of knowledge. We start with the concept of labor in Lukács, present the Aristotle's concepts of <i>noesis</i> and <i>poiesis</i> to comment on the relationship between ends (<i>telos</i>) and means of production, and we conclude that the development of knowledge is attached to the development of the complex of "labour" itself.</p> <p>The second section of this article presents the Critical Realism, understanding it as the more sophisticated description of science with great circulation in the present debates in the philosophy of science. In the third section we present Prado's considerations that Critical Realism, despite its reiterated affirmation of the 'real', remains attached to idealistic notions. Finally, we present some initial considerations about the validity of such critics taking into account ideas about knowledge derived from Lukács' Ontology.</p>			
KEYWORDS			
Lukács; Critical Realism; Ontology			
EIXO TEMÁTICO			
Marx contra a economia política			

Contribuições de Lukács para o debate em filosofia da ciência

No capítulo “O Trabalho”, “*Para uma ontologia do ser social*”, Lukács demonstra que a práxis cumpre um papel de *condition sine qua non* na reprodução e desenvolvimento do ser social. E é neste capítulo também que ele indica como a ciência nasce a partir da autonomização do pensamento sobre a práxis da cotidianidade.

Para poder fundar uma ontologia do ser social, Lukács entende que deve partir do trabalho, pois este é o momento decisivo do salto do ser puramente biológico ao social. Todas outras categorias do ser em questão já tem, em sua essência, um caráter social, somente o trabalho possui um caráter intermediário, sendo uma interrelação entre homem e/ou sociedade e a natureza.

Lukács entende o ser social como um complexo de complexos. Isso significa que, concomitante com o trabalho, surge outros complexos, como a linguagem, crenças míticas, etc. que formam efetivamente o novo ser, qualitativamente diferente, no caso, o ser social. Em tal evolução as categorias do novo grau de ser possuem uma supremacia maior sobre os graus inferiores (o ser inorgânico e orgânico), contudo estes últimos continuam constituindo sua existência material.

Existe uma diferença essencial entre o trabalho e as atividades realizadas pelo ser puramente biológico. Nas atividades dos animais o que se tem são causalidades (lógica ou dinâmica que o objeto tem em si sem uma finalidade) em seu comportamento, por outro lado o trabalho é encarado como um pôr teleológico, sendo uma característica exclusivamente humana. A teleologia é o que distingue as operações do ser social do ser biológico.

É mérito de Engels ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem. Ele investiga as premissas biológicas do novo papel que o trabalho adquire com o salto do animal ao homem e as encontra na função diferente que a mão já exerce na vida do macaco: “Ela é usada principalmente para pegar o alimento e segurá-lo com firmeza; o que já acontece com os mamíferos inferiores através das patas dianteiras. Com as mãos, muitos macacos constroem ninhos em cima das árvores ou até, como o chimpanzé, coberturas entre os ramos para proteger-se dos temporais. Com as mãos eles pegam paus para defender-se dos seus inimigos ou pedras e frutas para bombardeá-los”. Engels observa, no entanto, com a mesma precisão que, apesar deste fenômeno preparatório, aqui se dá um salto, por meio do qual já não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica, mas acontece uma superação dela de princípio, qualitativa, ontológica. Neste sentido, comparando a mão do macaco com aquela do homem, diz: “O número das articulações e dos músculos, sua disposição geral são os mesmos nos dois casos; mas a mão do selvagem mais atrasado pode realizar centenas de operações que nenhum macaco pode imitar. Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rústica faca de pedra (ferramenta)”. (Lukács, p.4)

A causalidade e a teleologia coexistem em um mesmo processo, porém há limites para essa unitariedade. Para que o fim se concretize na realidade é necessário transformar a causalidade natural em uma causalidade posta. O trabalho, deste modo, é encarado como pôr teleológico. No

processo do pôr teleológico, o ser humano cria uma imagem de um objeto capaz de satisfazer determinada necessidade em sua mente (posição do fim) e posteriormente inscreve na natureza o objeto idealizado, nesse sentido o ser humana manipula e arranja os elementos presentes na natureza de tal forma que possibilitem a produção de um valor de uso que satisfaça suas necessidades.

Lukács afirma que Aristóteles, assim como Hegel, compreendeu adequadamente o caráter teleológico do trabalho. Aristóteles está correto ao identificar no trabalho a teleologia, contudo ele toma a teleologia como algo universal e não observa que esta é algo restrito ao âmbito do trabalho. É mérito de Aristóteles identificar no trabalho dois momentos: o pensar (nóesis) e produzir (poiésis). No primeiro é estabelecido o fim – a criação da imagem do objeto que irá satisfazer uma necessidade – e a busca dos meios, no segundo o fim idealizado se torna real. Separar os dois atos (posição dos fins e busca dos meios) é importante para compreender o processo de trabalho, pois é aqui que se apresenta a ligação das categorias, causalidade e teleologia.

Ao estabelecer o fim (nóesis), o sujeito precisa reconhecer na natureza as legalidades que podem ser rearranjadas para tornar o fim real (poiésis). É na busca dos meios que está o reconhecimento das legalidades necessárias, ou seja, na busca dos meios é que ocorre o reconhecimento de causalidades que postas e articuladas são capazes de transformar a matéria no fim. Observa-se que no trabalho existe uma ligação entre causalidade e teleologia, duas coisas que tomadas de forma abstrata parecem à primeira vista mutuamente excludentes, mas são ontologicamente entrelaçadas no trabalho.

Na busca pelos meios o ser humano necessita ter conhecimento objetivo dos nexos causais dos objetos e dos processos que podem ser manipulados para levar ao fim posto. É preciso identificar legalidades que ocorrem independentemente da vontade humana e que possam ser postas em novas conexões capazes de realizar o fim.

Nesse sentido dois atos constituem o processo do trabalho: o reflexo que consiste em uma imagem do objeto, uma espécie de “protoconsciência” – produzido pelo ser humano no âmbito do trabalho – mais exato possível da realidade e a posição efetiva (ontológica) das cadeias causais necessárias para atingir o fim.

Sem o reflexo não seria possível conceber os meios necessários para a efetivação do fim, muito menos seria possível conceber o fim. No reflexo é que se dá a separação e o distanciamento entre o ser social e o ambiente, como sujeito – aquele que põe o fim – e o objeto. Os argumentos fundamentais em Lukács são que o sujeito do reflexo não tem apenas que reproduzir a realidade em

sua mente, mas que ele só pode fazer isso quando se vê como algo diferente da realidade que está sendo reproduzida e que a realidade e o reflexo em essência são diferentes.

“Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e com isso a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, enquanto separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e de reproduzir no seu ser-em-si este último, jamais aquela posição do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se.”(Lukács, , p.14)

No reflexo, a consciência converte a realidade que deve ser apreendida em sua própria “realidade” – realidade apenas reproduzida. Mesmo sendo uma forma de objetividade a “realidade” por se desenvolver na consciência, esta não é a realidade. Lukács destaca que ela não possui a mesma natureza ontológica daquilo que ela reproduz e muito menos pode ser igual a ela. Nesse sentido a diferença entre realidade e “realidade”, deriva modos heterogêneos em que subdivide o próprio ser social: o ser e o seu reflexo na consciência.

Lukács fornece uma explicação para a maneira como essa dualidade (de um lado o ser e do outro o reflexo), pela qual o homem sai do mundo animal, é reproduzida. Primeiro, o reflexo da realidade requer no decorrer do desenvolvimento e apuração as práticas humanas construções complexas, em si homogêneas, que auxiliam na apreensão da realidade (como a matemática, a geometria, a lógica etc) para reproduzir, da maneira mais perfeita possível, a realidade como uma objetividade independente. Tal reprodução representa uma objetivação da realidade no pensamento, implicando um distanciamento ainda maior entre o sujeito e objeto. Esse conhecimento mais detalhado e extensivo da realidade pressupõe um distanciamento cada vez maior entre sujeito e objeto. Contudo esse conhecimento não exclui de modo algum a possibilidade de erros, apenas aumenta a complexidade destes. Por mais que que o conhecimento se desenvolva, nunca pode eliminar o fato de que o conhecimento é uma imagem do mundo, não o mundo. O avanço da ciência, portanto, por mais que consiga apreender sempre mais aspectos do mundo, nunca pode suprimir a possibilidade do erro. aumenta a complexidade das falhas. O processo de objetivação e de distanciamento implica na impossibilidade de que as reproduções possam ser “cópias fotográficas mecanicamente fiéis” da realidade.

Segundo, os reflexos são determinados pelas finalidades e eles estão conectados à reprodução da vida na sociedade. O fim determina a orientação teleológica responsável pela fecundidade, ou seja, a contínua tendência de descobrir coisas novas. Existe aqui, duas tendências apostas: de um lado a orientação teleológica concreta do reflexo e a tendência a objetivação (da realidade como “realidade”), que opera como um corretivo. O reflexo nesses termos possui então uma “posição contraditória peculiar”.

Por um lado o reflexo é não ser, a medida que é o contrário de qualquer ser a partir do momento que ele está no campo abstrato (em maior ou menor nível). Por outro lado e ao mesmo tempo, é o espaço onde surgem novas objetividades no ser social. Assim, a consciência que reflete a realidade adquire certo caráter de possibilidade.

Essa contradição da práxis humana é, segundo Lukács, determinante para entender a relação ontológica entre realidade e reflexo. O caráter decisivo não é o fato que o reflexo não é realidade, mas o fato que ele pode vir a ser. O fato do reflexo possuir natureza diferente da realidade, apenas pontua o fato que ele pode vir ou não a ser a realidade.

Na medida em que a práxis humana tem um caráter de ser sempre teleologicamente orientada, a natureza do reflexo possui um caráter alternativo. Esse caráter deve estar baseado em uma apreensão correta e concreta das legalidades causais que operam nos fins postos, essa é a condição necessária para a transformação de relações causais em relações causais postas. Como a realidade não põe, por si, a causalidade em causalidade posta, essa metamorfose só pode ocorrer pelo trabalho. A possibilidade oculta à finalidade posta no reflexo, logo se refere a possibilidade concreta.

Um reflexo objetivamente correto das relações causais necessárias para uma finalidade levam à transformações das relações causais em relações postas, contudo não atua num sentido apenas de aperfeiçoamento do reflexo, mas também permite a possibilidade de generalização dos reflexos. Na medida que a experiência de um trabalho concreto são usadas em outro, ou seja, determinadas observações deixam de ser exclusivas de uma única atividade, fixando a generalização, surge abre a possibilidade para o surgimento e desenvolvimento da ciência. Muitas das generalizações iniciais são a gênese crucial das ciências posteriores, legitimamente autônoma. Mesmo com a tais generalizações a ciência tem como base crucial o trabalho.

A ciência, a teoria como processo autoperante e independente das posições teleológico-causais originadas no trabalho, mesmo quando chegou ao grau máximo de desenvolvimento, não pode nunca romper inteiramente esta relação de última instância com sua própria origem. (Lukács, , p.26)

Colocados esses argumentos não podemos entender a formação do conhecimento como algo desconectado do trabalho, deste modo, desconectado da prática necessária para a satisfação de um fim. A própria autonomização do conhecimento é resultado do desenvolvimento do ser social, em que o trabalho possui um insuprimível caráter fundante. Assim, um conhecimento puro, totalmente desvinculado das práticas sociais, não existe.

Realismo Crítico

Nesta seção apresentamos os argumentos de Roy Bhaskar no artigo “*Societies*” em defesa da possibilidade da objetividade do conhecimento.

Para identificar as propriedades que as sociedades possuem e como elas podem torná-las objetos de conhecimentos para o ser humano, Bhaskar concentra-se primeiro na questão ontológica de tais propriedades para, em seguida, explicar a partir da questão epistemológica como essas propriedades tornam as sociedades possíveis objetos de conhecimento. De acordo com o realismo transcendental, é a natureza dos objetos que determina suas possibilidades cognitivas para o ser humano, assim o conhecimento é acidental e o ser humano se apresenta com um papel casual nesse acontecimento.

Aqui a sociedade não é resultado da soma de indivíduos ou grupos, mas o conjunto de elementos que constituem a relação entre eles, que se situam entre eles, o que configura uma concepção *relacional* do objeto da ciência social para o desenvolvimento do modelo transformacional de atividade social. Também, aqui, “o movimento essencial da teoria científica consiste no movimento desde os fenômenos manifestos da vida social, tal como conceituados na experiência dos agentes sociais em questão, até as relações essenciais que os possibilitam. O conhecimento dessas relações por parte dos agentes envolvidos permite que a ciência social se torne “emancipatória”, ainda que esse potencial dependa do seu poder explanatório contextual.

Bhaskar começa por contestar afirmações sobre a ciência social que considera manifestações epistemológicas do *individualismo metodológico*, como a declaração de que “a sociedade é resultado de pessoas e suas ações”. Ele pretende demonstrar que as sociedades são irredutíveis a objetos mais simples, como as pessoas, e então demonstrar a autonomia do objeto da ciência social.

1. Contra o individualismo

O conjunto de explicações referidas como individualismo metodológico concebe fatos sobre sociedades a partir de fatos sobre indivíduos, de modo que todo fenômeno social seja reduzido a uma explicação de decisões dos indivíduos. “As instituições sociais são meramente ‘modelos abstratos’ criados para interpretar fatos das experiências individuais” (Bhaskar, p. 4). Teorias que partem dessa perspectiva, no entanto, acabam por empreender uma explicação não-social do comportamento individual, já que as propriedades das pessoas pressupõem um contexto social para o seu emprego – um membro de uma tribo pressupõe uma tribo, do mesmo modo, sacar um cheque pressupõe um sistema bancário.

Nessa perspectiva, o social é entendido como sinônimo de grupo, de modo que a principal questão para os individualistas é se a sociedade é maior que a soma das suas partes constituintes e, praticamente, caracteriza o comportamento social como comportamento de grupos de indivíduos (revoltas) ou de indivíduos em grupos (orgias). Essa é uma definição incorreta do social. A sociologia não está interessada em comportamento de larga escala, a soma das partes, mas sim “nas relações persistentes entre indivíduos (e grupos) e nas relações entre estas relações (e entre tais relações e a natureza, e os produtos de tais relações.” (Bhaskar, p 5) – tais como capitalista e trabalhador, não comportamentos coletivos, como greves, que são fenômenos de comportamento sóciopsicológicos.

A explicação individualista sobre o objeto social se deve a predileção dos próprios individualistas por adequar a explicação social ao liberalismo político, ou ainda mais, pautada na doutrina social cunhada pelo utilitarismo, teoria política liberal e teoria econômica neoclássica, cujo centro norteador é a condição da razão escrava das paixões. No mais, a razão não explica o que os humanos fazem, mas somente como o fazem.

Ainda que defendam com determinados truques, os individualistas tocam em uma plausível verdade, “de que a sociedade é feita ou consiste exclusivamente de pessoas (Bhaskar, p. 6). Pois, é verdade que mudanças nas pessoas e provocadas pelas mesmas em coisas materiais (objetos da natureza) constituem a os efeitos sociais, assim, “presença material da sociedade = pessoas e os resultados (materiais) de suas ações (Bhaskar, p. 6).”

Além de contrastar com a concepção individualista, a concepção relacional do objeto social contrasta com a concepção *coletivista* que pode ser exemplificado no conceito de grupo de Durkheim, invocado no conceito de natureza coletiva dos fenômenos sociais em que as relações duradouras são reconstruídas a partir dos fenômenos coletivos, quando, para a visão relacional ou realista, “os fenômenos coletivos são vistos primariamente como expressões de relações duradouras.” (Bhaskar, p. 7). A visão de Durkheim apresenta-se como uma junção da concepção coletivista com a metodologia positivista.

Quatro tendências no pensamento social:		
	Método	Objeto
Utilitarismo	Empirista	Individualista
Weber	Neokantiano	Individualista
Durkheim	Empirista	Coletivista
Marx	Realista	Relacional

*Conceitos de método: epistemologia social, fundamentados na ontologia geral. Conceitos de objeto: ontologia social, fundamentados na epistemologia geral.

2. Sobre a conexão sociedade/pessoa

As várias escolas do pensamento social podem ser divididas em dois campos: o campo da teoria weberiana, que Bhaskar define como voluntarismo, pois entendem os objetos sociais como resultados do comportamento intencional ou significativo do ser humano, ou o campo durkeiminiano, que ele define como reificacionistas, pois assumem que os objetos sociais têm vida própria e podem coagir o comportamento humano. São dois estereótipos que abarcam diferentes escolas do pensamento social.

Um terceiro modelo, apresentado por Peter Berger, pretende escapar às limitações dessas duas perspectivas assumindo que a sociedade forma os indivíduos que criam a sociedade, uma produção mútua, numa dialética contínua. Assim, a sociedade não tem vida própria sem a existência da atividade humana que a produz e, mesmo assim, pode ser coercitiva ao ser humano – refratária a seus desejos e resistente a ele. Há uma distinção entre fatos sociais de fatos naturais essencialmente dependentes da ação humana.

Os sistemas durkeiminianos, como linguagem, sistema monetário e outros, para esse modelo de Berger, são objetivações de subjetividades humanas, que podem assumir formas alienadas. A consciência que não percebe tais sistemas como encarnações da subjetividade humana são reificadas. Reificação não é objetificação, que por sua vez refere-se ao “momento no processo de objetivação no qual o ser humano estabelece distância do seu produzir e de seu produto, de tal modo que reconhece-lo e torna-lo um objeto de sua consciência” (Bhaskar, p. 10). Sendo assim, para esse modelo “a sociedade é uma objetivação ou uma externalização do ser humano. E o ser humano é uma internalização ou reapropriação da sociedade na consciência.” (Bhaskar, p. 10).

Bhaskar argumenta que o modelo de Berger, ao invés de superar as limitações dos modelos de Weber e Durkheim, acaba por combinar a ideia de que o indivíduo produz a sociedade, num idealismo voluntarista, com um determinismo mecanicista de como as pessoas agem nesse sistema. Pessoas e sociedades são tipos de coisas diferentes, não são relacionados dialeticamente. Se a estrutura social já está feita, previamente, observe que: primeiro, a sociedade não existiria sem a atividade humana, o que confere o erro da reificação; segundo, a atividade humana ocorre porque seus agentes têm a concepção daquilo que fazem; terceiro, os humanos não criam a sociedade, pois qualquer objetivação humana apenas modificaria a sociedade já feita e a totalidade das objetivações a mantém ou transforma. A sociedade existe em virtude da atividade humana, mas não é coercitiva e nem produto dela. Com a estrutura social preexistente ao indivíduo, revela que para a objetivação das atividades humanas conscientes, é preciso a existência prévia de formas sociais para a sua realização, sendo assim, o social não é reduzido (e nem produto do) ao indivíduo, mas também é condição para o ato humano intencional.

A preexistência das formas sociais traz uma concepção da atividade social essencialmente aristotélica, concebendo um quarto modelo, “modelo transformacional da atividade social”, em que para todo processo de atividade produtiva são necessárias uma causa material e uma causa eficiente – se relacionado a Marx, a atividade social consiste “analiticamente, na produção, trabalho sobre (e com), implicando a transformação daquelas causas materiais.” (Bhaskar, p. 11) A dualidade da estrutura e a dualidade da práxis surgem das discussões antagônicas de Durkheim e Weber sobre a concepção das formas sociais, trazendo no bojo da discussão sobre sociedade e práxis humana um caráter dual. “A sociedade é a *condição* (causa material) sempre presente e o *resultado* continuamente reproduzido da agência humana. E a práxis é trabalho, *produção* consciente, e *reprodução* (normalmente inconsciente) das condições de produção, ou seja, a sociedade.” (Bhaskar, p. 11)

Considerando as pessoas, toda ação humana é caracterizada por uma intencionalidade e, ao que parece, isso é resultado de uma intensa complexidade neurofisiológica dos seres humanos que permite iniciar e gerenciar suas intencionalidades. Fica claro que as propriedades possuídas pelas pessoas são tão diferentes das propriedades das formas sociais quanto estas podem ser delas. Propósito, intencionalidade e autoconsciência são ações humanas e não transformam a estrutura social, o contrário, o ser humano, dentro dessa concepção, reproduzem inconscientemente (e ocasionalmente transformam) as estruturas que governam suas atividades substantivas na produção. O domínio da ciência psicológica, autônoma, abarca a gênese das ações humanas no uso das razões, intenções e planos das pessoas; e o domínio da ciência social, também autônoma, por sua vez,

abarca a gênese das estruturas que governam a reprodução e a transformação das atividades sociais. Essa autonomia permite afirmar que as razões do lixo são diferentes das razões da coleta de lixo.

A sociedade, portanto, não é produto da atividade humana como previa o voluntarismo e, também, não existe independente da atividade humana consciente como previa a reificação de Durkheim. As pessoas não criam a sociedade porque preexiste à elas e é condição necessária para as suas atividades.

Neste modelo proposto, modelo transformacional da conexão da sociedade/pessoa, a *socialização* representa o conjunto de habilidades, competências e hábitos apropriados a contextos sociais dados, necessários para a *realização*, momento da reprodução/transformação. A realização é uma realização de sujeitos ativos e não uma consequência mecânica de condições antecedentes.

“A sociedade fornece as condições necessárias para a ação humana intencional e a ação humana intencional é uma condição necessária para a sociedade. A sociedade só está presente na ação humana, mas a ação humana sempre expressa e utiliza uma ou outra forma social. No entanto, nenhuma das duas pode ser identificada com, nem reduzida a, explicada em termos de, nem tampouco reconstruída a partir da outra. **Há um hiato ontológico entre sociedade e pessoas**, e também um modo de conexão (a saber, transformação) que outros modelos tipicamente ignoram.”
(pág 13)

Bhaskar, Marx e Hegel.

O realismo crítico ofereceu uma alternativa às filosofias da ciência dominantes, tanto de caráter positivista quanto pós-moderno, que defendem como atividade fim da ciência a mera apreensão do mundo empírico, contribuindo de forma significativa para os debates contemporâneos sobre ciência e ganhando seguidores principalmente nos meios do pensamento de esquerda na Europa e América.

Torna-se interessante, portanto, para avaliar a difusão das teses dessa corrente de pensamento, verificar as convergências e divergências entre os pensamentos de Marx e Bhaskar. Prado argumenta que tal convergência se dá de forma limitada, ao passo que as divergências são extremamente significativas. Apresentamos uma síntese do argumentode Prado, que parte do reconhecimento da filiação da dialética marxiana à dialética hegeliana para então investigar as

posições de Hegel em relação à antiga metafísica, ao empirismo e à filosofia crítica de Kant, como forma de identificar as diferenças fundamentais entre a dialética e a reflexão transcendental.

Segundo Hegel, a metafísica antiga possui a crença de que o pensamento pode apreender verdadeiramente as coisas. Em outras palavras, acredita que as categorias do pensamento representam adequadamente a essência dos objetos de conhecimento. Com base em tal crença, tratava do infinito e do absoluto mas, se baseando no entendimento, o fazia apenas através de categorias finitas. Desse modo, ao tratar, por exemplo, de Deus, o fazia por meio de predicados, afirmando que "Deus é ser-aí" ou "Deus é o todo", sem se indagar se tais predicados eram verdadeiramente adequados para tratar de Deus. É característica do entendimento trabalhar apenas o que está posto por meio de noções fixas e imóveis. Ao tratar do infinito e do absoluto, coisas que em essência não são algo estável ou imóvel, mas em processo de vir a ser, através de predicados finitos e que não podem ser negados, a metafísica herdada cai ou na contradição ou no dogmatismo, preferindo em geral essa última.

Justamente a tendência ao dogmatismo tornou a antiga metafísica superada pela filosofia de Kant, que ao acolher a tese humiana de que a experiência só apreende aquilo que se apresenta por meio da percepção sensível, admite que as coisas em si sejam incognoscíveis. Ainda que concorde com Kant quanto à objeção à tese de que se pode ter acesso imediato à natureza das coisas, Hegel considera que a metafísica antiga mantinha propósitos mais elevados pois se pretendia apreender o absoluto e o infinito. Com isso define seu propósito como filósofo recuperar os objetivos da antiga metafísica, mas de outro modo, através da filosofia especulativa. Caracterizada por além de distinguir as determinações opostas, as conceber como formando uma unidade de contrários. A saída proposta por Hegel não oscila no paradoxo, mas assume as contradições por meio da sua suprassunção. Nesse movimento, dissolvem-se as noções fixas e imutáveis do entendimento e se passa a um modo de pensar de cuja lógica interna é o auto-movimento do conceito.

Outra corrente de pensamento que surge como crítica à antiga metafísica e que se tornou característica da época moderna, principalmente no pensamento científico é o empirismo. Se a metafísica antiga se baseava no pensamento como forma de apreender a verdade última das coisas, o empirismo busca base para o conhecimento do mundo na experiência sensível. Hegel destaca que, apesar de compreender de forma diferente o objeto do conhecimento, o empirismo continua confiando na capacidade do pensamento de apreender o que é, desse modo não deixa de compartilhar com a metafísica antiga do mesmo procedimento intelectual de apresentar todas as suas noções e proposições no modo fixo de uma rede de representações. O empirismo segue na busca pelo conhecimento extensivo e minucioso dos fatos, se propondo a apreender as regularidades

do mundo sensível. Esse movimento pede uma síntese que vá de fatos singulares às proposições gerais, demanda que é atendida pela indução. Tal desenvolvimento faz com que o empirismo vá das relações de contingência para às relações de necessidade e universalidade com que trabalha o entendimento, as quais, tal como conclui Hume, não podem ser empiricamente legitimadas. Para Hegel, esse movimento se dá em parte pois o empirismo nega qualquer conhecimento transfactual, preenchendo o vazio entre a colheita de dados com formalismos abstratos. Isso indica para a existência de um hiato, tal como na metafísica herdada, entre o objeto do conhecimento e a consciência conhecedora, uma vez que apreende apenas os eventos, mas não a realidade em essência e totalidade.

Tomando como base a tese de Hume de que o conhecimento surge na experiência, Kant concorda que as percepções sensíveis não podem justificar as relações universais e necessárias para formar o conhecimento. Ao contrário do filósofo escocês, no entanto, não julga poder considerar tais relações como sendo conexões meramente postas por hábitos mentais, uma vez que são válidas não apenas para o indivíduo cognoscitivo, mas para mentes pensantes em geral. Desse modo, desenvolve seu projeto retirando a autoridade epistêmica da experiência, que passa a ter o papel de apenas encontrar os fenômenos, para transferi-la à capacidade humana de julgamento. Assim, a consciência se torna doadora de sentido para as regularidades capturadas pelo sensível. Sob essa perspectiva, a filosofia de Kant se desenvolve submetendo à crítica os conceitos do entendimento, não para buscar suas bases empíricas, mas enquanto formas puras que moram na casa do pensamento, classificando-as segundo critérios de objetividade e subjetividade, e não como determinações do ser e do devir. Desse modo, para a filosofia crítica, a coisa em sí, tal como outros conceitos infinitos, permanece de fora da consciência, pertencendo ao domínio do incognoscível, tal domínio recebendo o termo de transcendental. Mantém-se na filosofia crítica o estatuto dos dois elementos que compõe o cerne da crítica de Hegel à metafísica herdada e o empirismo: o abismo entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento e o uso de categorias fixas do entendimento como único estatuto da razão.

Apesar de Kant já distinguir o entendimento da razão, afirmando que a primeira faculdade tratava dos objetos finitos e a segunda dos objetos infinitos, segue-se que a ambos é atribuído o mesmo estatuto lógico, de modo que supõe-se que operam da mesma forma, segundo a lógica da identidade. Hegel, no entanto, vai além, concebendo o entendimento e a razão como dois modos distintos de pensamento. O entendimento surge como primeiro momento da lógica e como tal está contido na razão, servindo-lhe como momento positivo e como tal, suporte, apesar de exigir de modo imanente a própria superação. O segundo momento da lógica é o momento dialético ou negativamente racional, onde se supera a fixidez e estabilidade das noções do entendimento e na

admissão de que elas se passam em suas opostas. O terceiro momento, é o especulativo ou positivamente racional, onde se resolve afirmativamente a unidade das determinações opostas em um movimento. Esse último movimento conceitual é denominado “aufhebung”, onde se assume a contradição posta pelos momentos positivo e negativo, do entendimento e da negação dialética. Essa operação lógica evita o dogmatismo em que o entendimento se intala para não cair em uma circularidade lógica ou regressão perpétua entre os momentos positivo e negativo.

Prado argumenta que Bhaskar acaba por repetir o método de Kant, mas ao invés de questionar a experiência enquanto tal, usa o argumento transcendental para investigar a possibilidade da própria ciência. Ainda que sua conclusão seja de que para a ciência se apropriar da realidade do mundo é necessário que ela conheça o transcendente, que se encontra subjacente aos eventos e fenômenos (nos domínios do efetivo e do real), Bhaskar chega a ela mantendo-se nos limites do entendimento, concebendo a realidade como objectual e, justamente por isso, mantendo um abismo entre o sujeito e objeto do conhecimento. Desse modo, ele conserva-se dentro da perspectiva herdada do empirismo e da filosofia crítica, mantendo as limitações que foram superadas pela filosofia especulativa de Hegel.

Concluindo, na perspectiva de Prado, a ciência proposta por Bhaskar deve formular hipóteses acerca das estruturas constitutivas e dos mecanismos geradores dos fenômenos, sendo, de certo modo, capaz de capturar certa realidade transcendente o que, de acordo com seus próprios fundamentos filosóficos, rigorosamente não pode ser conhecida. Esse desenvolvimento lógico em sí consiste em grande contribuição tanto para filosofia, uma vez que expõe de modo sistemático e sintético os limites e a contradição lógica da tradição filosófica do empirismo e da filosofia crítica e habilita a filosofia especulativa, quanto no âmbito da ciência social, onde movimento similar ocorre, habilitando a dialética marxiana.

Bibliografia

BHASKAR, R. Societies. In: Archer, M. et all (eds.) **Critical Realism: essential readings**. London: Routledge, 1998. [Tradução preliminar de Duayer, M.]

PRADO, Eleutério F.S - Dialética e o realismo crítico de Roy Bhaskar. De 2009. In: **Economia, complexidade e dialética**. São Paulo: Plêiade, 2009, p. 43-78.

LUKÁCS, G. “**Para uma ontologia do ser social**”. São Paulo: Boitempo, 2012.