

| TÍTULO DO TRABALHO  |                                 |       |            |
|---|---------------------------------|-------|------------|
| POSSIBILIDADE DA CRÍTICA ONTOLÓGICA   |                                 |       |            |
| AUTOR   | INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)       | Sigla | Vínculo    |
| Conrado Krivochein  | UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE | UFF   | Doutorando |
| RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)   |                                 |       |            |
| <p>Observamos no decorrer do século XX, debates travados no âmbito da filosofia da ciência que questionam as possibilidades das distintas concepções ou visões de mundo estarem intrinsecamente inseridas nos discursos científicos. Em outras palavras, toda forma de pensamento científico está condicionado ou embasado por distintas visões de mundo, ou ontologias. Contudo, essas análises possibilitam criticar-se tais ontologias? Baseados nos mesmos critérios científicos que analisam, debates levantados na filosofia da ciência parecem limitados apenas em contrastar ontologias distintas. O presente trabalho propõe fazer uma distinção entre <i>contraste ontológico</i> de <i>crítica ontológica</i>, uma vez que considerar a possibilidade de ontologias distintas não leva necessariamente a possibilidade de crítica-las de maneira profunda e transformadora. Partindo da obra de Marx, entende-se que ontologias, ou crenças sobre o mundo, são individualmente constituídas, de forma que crítica-las consiste imediatamente em um verdadeiro exercício de autocrítica da própria sociedade na qual o cientista ou analista está inserido.</p> |                                 |       |            |
| PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)  |                                 |       |            |
| Filosofia da ciência; crítica ontológica; ontologia   |                                 |       |            |
| ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)   |                                 |       |            |
| <p>We have observed during the twentieth century debates within the philosophy of science that question the possibilities of different conceptions or worldviews are intrinsically embedded in scientific discourses. In other words, all forms of scientific thought are conditioned or grounded by different worldviews, or ontologies. However, these analyzes enable a critique to such ontologies? Based on the same scientific criteria which it analyses, debates raised in philosophy of science seem limited only in contrasting different ontologies. This paper proposes to distinguish <i>ontological contrasts</i> from <i>ontological critique</i>, since by only considering different ontologies does not necessarily leads to the possibility of criticize them in a profound and transformative way. Starting from Marx's work we understand that ontologies, or beliefs about the world, are individually formed and so for criticize them becomes a true exercise of self-criticism of society itself in which the scientist or analyst is inserted.</p>  |                                 |       |            |
| KEYWORDS (ATÉ 3)  |                                 |       |            |
| Philosophy of science; ontological critique; ontology   |                                 |       |            |
| EIXO TEMÁTICO   |                                 |       |            |
| Ciência, Filosofia e ideologia: estranhamento ou emancipação  |                                 |       |            |

# POSSIBILIDADE DA CRÍTICA ONTOLÓGICA

Conrado Krivochein<sup>1</sup>

“Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt darauf an, sie zu *verändern*.”

“Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras distintas, a questão, no entanto, é *transformá-lo*.”

(décima primeira Tese sobre Feuerbach, MARX, 1845)

## 1 – Introdução

Em 1969, durante uma entrevista para um canal de televisão, o filósofo alemão Martin Heidegger, quando questionado sobre a possibilidade de mudança sobre o mundo, vira-se, pega com suas mãos o livro contendo as Teses sobre Feuerbach de Karl Marx, e reproduz palavra por palavra a epígrafe do presente trabalho. Seu breve comentário destaca uma incongruência na 11<sup>a</sup> tese. Para Heidegger, com a aceitação dessa sentença estaríamos negligenciando que para uma *mudança* do mundo se faz necessário partir de uma *interpretação* do mesmo. Portanto, Marx ao demandar por uma mudança do mundo não poderia demandar simultaneamente por menos filosofia, uma vez que o papel do filósofo é justamente o de interpretar o mundo e somente a partir dessa *interpretação* que uma *transformação* do mesmo seria possível. Em outras palavras, Marx na primeira parte da sentença se coloca contrário à filosofia, sendo que na segunda parte da sentença faz uma demanda pela mesma, ao demandar por uma mudança do mundo.

Contudo, se Marx parte das práticas humanas para chegar a sua concepção, dando primazia ao papel do trabalho na sociedade de sua época, não consistiria o próprio ato do filósofo – o qual está inserido nessa sociedade – de interpretar o mundo, uma prática humana? É preciso mudar o ato de interpretar ou mudar as práticas que se baseiam em uma interpretação? E, mais importante, é possível separar essas duas coisas, práticas e interpretações, impondo uma hierarquia entre ambas? De modo geral, para Heidegger, o filósofo não teria um compromisso ou engajamento social com seu pensamento ou sua filosofia. O ato de interpretar do filósofo, considerando o que ele é, encerraria o seu papel, como filósofo. Mas como as questões acima apontam, o papel do filósofo

---

<sup>1</sup> Doutorando em Economia e formado em Ciências Econômicas pela UFF. conradokrivo@gmail.com

pode mudar no decorrer do tempo. E até mesmo, as ideias desses filósofos, assim como do próprio Marx, estão sujeitas a flecha do tempo. De fato, o paradigma científico do século XX (positivismo lógico) influenciou interpretações do marxismo, tornando-as analíticas, similarmente às análises econômicas, nos moldes das teorias que o próprio Marx teria criticado no decorrer da sua obra. Essa “instrumentalização” do pensamento de Marx, como veremos, neutraliza sua crítica à sociedade capitalista, considerando-se que é a sua crítica que sustenta a compreensão da sua obra, a qual está longe de ser uma mera análise econômica.

O presente trabalho propõe resgatar essa crítica, mas não apenas retomando diretamente a obra de Marx, como seria de costume. O objetivo aqui é contextualizar pontos metodológicos fundamentais da crítica de Marx à luz da conjuntura atual, na qual identifica-se a dominância do conhecimento científico dentre as suas mais variadas formas, e até mesmo sobre o pensamento filosófico pós-moderno, existencialista ou estruturalista e a filosofia da ciência. Na discussão apresentada no presente trabalho, partimos de algumas características fundamentais do pensamento científico contemporâneo seguindo para o debate filosófico sobre a construção do mesmo.

O trabalho está dividido em quatro seções, incluindo-se essa introdução. Posteriormente, na segunda seção, coloca-se a ciência como uma representação do mundo não universal mas limitada quanto a sua própria ontologia, sustentada pela dicotomia sujeito-objeto. O problema epistemológico de que o mundo seria exaurido pelos métodos empíricos da ciência, explícito nas ciências humanas, decorre dessa dicotomia. Na terceira seção, é discutido o quão problemático é fazer uma crítica à própria consciência científica, quando a validade dos discursos se dá pelos mesmos critérios que qualificam a ciência moderna como “verdade”. Critérios estes que se baseiam, mais uma vez, na dicotomia sujeito-objeto. A crítica ontológica, tal qual provida pelo pensamento de Marx, reinterpretada e esclarecida por Lukács, seria possível por situar ontologias distintas, ou seja, por permitir uma autocrítica às verdades possíveis da ciência. Nas conclusões finais a crítica ontológica em Marx, apesar de não discriminada explicitamente na sua obra, emerge por meio de autores como Lukács e Bhaskar, mostrando-se mais potente quanto ao seu teor crítico profundo e transformador, diante formas de conhecimento explicitamente intencionadas à serem absolutas e hegemônicas.

## **Sobre a interpretação (*interpretiert*) – da teoria para prática?**

A ciência moderna, e, contrariamente, a crítica ontológica, são constituídas a partir de uma prática comum dentre cientistas e pensadores: o *descarte ontológico ou acreditam possuir uma autonomia ontológica*. A destituição da ontologia foi uma prática recorrente na formulação de teorias e outras formas de conhecimento científico, particularmente no decorrer do século XX. Marx teria identificado, apesar de não explicitamente nestes termos, essa destituição como tendência já no século XIX. Contudo, seria devido a essa prática antiontológica que o avanço da consciência científica, sua validade e sua verdade como discurso sobre o mundo e os fenômenos observados, parece ter ocorrido. Se conseguirmos identificar o *descarte ontológico* como prática comum, a urgência da crítica ontológica fica evidenciada, no sentido de se contrapor a quaisquer forma de conhecimento (científico ou não) que se coloque como dominante.

No caso da ciência moderna, particularmente quando alguns fundamentos sobre a ciência (*episteme*) e a técnica (*techné*) são estabelecidos e articulados nos pensadores escolásticos, os métodos empíricos liderados pela objetividade e pelo pragmatismo são cada vez mais evidentes quanto a sua dominância. Se na visão aristotélica a Natureza possui uma representação *oculta*, justamente pelas suas potencialidades infinitas de transformação material, no pensamento escolástico medieval, como de Francis Bacon e Isaac Newton, a Natureza é interpretada pela sua própria limitação. Para Bacon, o ato de interpretar se “cumprir com instâncias e experimentos oportunos e adequados, onde os sentidos julgam somente o experimento e o experimento julga a Natureza e a própria coisa” (aforisma L, Livro I). A primazia e superioridade que se dá a capacidade cognitiva do ser humano, por meio da experimentação, além de ser refletido no pensamento idealista, possui desdobramentos ambíguos para o próprio sujeito. Ao mesmo tempo que forma a consciência científica, associada a noção de progresso e da “boa sociedade”, também passa despercebido que essa consciência é uma forma particular de conhecimento sobre o mundo, não sendo nem única muito menos neutra. Para todo o experimento existe a necessidade de delimitar a realidade tal qual como aparece ao sujeito. Somente negando que haja esse recorte inevitável, o qual dá origem ao próprio experimento, é que se confirma o próprio experimento e, portanto, sua própria veracidade.

O emprego do termo “recorte” aqui é de extrema relevância para o argumento. A ideia de uma realidade recortada pode ser associada a possibilidade de separação entre o sujeito (cientista ou analista) e àquilo que está sendo recortado, apreendido, interpretado, estudado, etc. Retomando mais uma vez o termo Natureza, em discussão levantada pelo intelectual britânico Raymond Williams (2005) sobre as ideias de Natureza, identificamos um ponto interessante para explicar essa

separação. Dentre as variadas ideias de Natureza que buscam representar a materialidade e seus processos inerentes, o pensamento idealista teve influência na forma como a palavra Natureza passa a ser vista como uma abstração singular que une a definição para qualidades essenciais das coisas com a definição para coisas observadas. Englobando essas definições, a palavra Natureza, cada vez mais reproduzida nos estudos, experimentações e descobertas pela ciência e pela técnica, torna-se um princípio de descrição do mundo. Esse movimento, de fato, representa um salto no desenvolvimento da consciência humana, pelo menos nesse sentido em particular. Contudo, essa particular maneira de constituir conhecimento científico sobre o mundo, pressupõe, na verdade, uma separação na qual, acredita-se, ser capaz de exaurir o mundo na representação que se faz do mesmo. Justamente, tal capacidade depende da separação do sujeito, que pensa e reflete sobre o mundo, do objeto apreendido, ou seja, do próprio mundo, colocado a parte do observador/analista.

Com a experimentação e exploração contínua dos recursos naturais, acreditava-se que leis universais sobre o mundo estariam sendo reveladas, de forma que esse *desocultamento* da Natureza abre novas possibilidades ao manuseio da matéria, explanando-se também as suas limitações. Mas a ideia de limitação, deve ser entendida aqui não pelo sentido próprio da matéria, mas no sentido específico de restrição diante as necessidades humanas. Tratando-se da orientação para atender tais necessidades, e considerando estas infinitas ou nunca saciáveis plenamente, a Natureza, pressupondo-se a separação do sujeito que a interpreta, fica compreendida pela sua limitação inerente perante as necessidades humanas.

Podemos estender o argumento de Williams (2005), dizendo que não só a palavra Natureza, mas muitas outras, senão todas, sofrem de um problema de significado e referência. O que as palavras significam está sujeito à interpretações distintas, considerando-se contextos também distintos. Logo, não se pode dizer com precisão ao que certas palavras estão se referindo na realidade observada. Não havendo uma relação biunívoca entre palavras e coisas, tal como almejado pelos ideais do positivismo lógico (ou neopositivismo) nas ciências no século XX, é preciso cuidado com os discursos, sejam nos âmbitos da religião, da política, da ciência (naturais e humanas), da filosofia, etc, particularmente quando se constrói uma concepção de verdade sobre eles. Nesse sentido, o mundo das palavras representa construções de distintas representações de mundos. Ou seja, o mundo das palavras pode ser descrito como um mundo estritamente humano, por possibilitar tais construção de distintas interpretações da realidade.

Como observamos, a forma de interpretação da matéria, implícita na palavra Natureza, revela apenas uma representação possível de mundo, sendo uma concepção estritamente humana, não podendo ser, portanto, ontologicamente autônoma. Entretanto, por ser ontologicamente autônoma,

por permitir o descarte ontológico, trata-se de uma relação de superioridade sobre o objeto, o qual está sendo apreendido, e objetivado, pelo observador/analista. A dicotomia sujeito-objeto representa, portanto, essa superação de forma que o ser humano, o sujeito, coloca a Natureza, seu objeto, externo a si. Em outras palavras, sujeito reduz o objeto ao seu entendimento, a sua necessidade. A superação se dá pela característica de reduzir cognitivamente o objeto da análise, ou a representação do objeto, tornando-o algo previsível, antecipável em si. A previsibilidade garantiria, portanto, o estatuto de conhecimento científico.

Se a ciência procura manter seu estatuto de conhecimento científico de realizar previsões, faz-se necessário, portanto, que a realidade objetiva seja plenamente investigável, independentemente da consciência, chegando-se assim a essência do objeto observado. Apesar disso, Marx ([1894] 2010), em crítica dirigida aos economistas vulgares<sup>2</sup> no livro III do *Capital*, coloca que “toda a ciência seria supérflua se a essência das coisas e sua forma fenomênica coincidissem diretamente” (p. 570). É nesse sentido que a ciência torna-se estática diante as formas fenomênicas, ignorando conexões reais (Lukács, 2013). A adequação empírica vigora como método eficaz da ciência moderna, tendo sua veracidade identificada, quando, similarmente como sustentado no aforisma baconiano, “verdade e utilidade” são “coisas em si mesmas” (aforisma CXXIV, Livro I).

Portanto, o esvaziamento da ontologia nos ideais positivistas identifica-se com a destituição teleológica (no sentido aristotélico das potencialidades infinitas) do entendimento sobre a matéria e suas formas observadas e possíveis. O descarte ontológico pelo positivismo lógico confere maior possibilidade de domínio, possibilitando também a implementação de uma linguagem protocolo na tentativa de tornar unívoca as tentativas de representação dos fenômenos do mundo natural, este limitado e demarcado pela dicotomia sujeito-objeto. Se existiam limites naturais à cognição humana sobre o mundo, algo evidente no pensamento aristotélico que identificava uma finalidade a transformação infinita da matéria, a derrocada desse pensar teleológico é evidente no *Novum Organum* de Bacon.

A experimentação, a instrumentalização e a desconstrução dos *ídolos* implica nas possibilidades infinitas de manipulação e transformação da Natureza, de forma a *desocultar* sua matéria e seus processos, em prol da objetividade humana. Com vislumbre dessa relação/separação entre seres humanos e o meio a sua volta, o pensamento científico ganha força e justifica, em grande parte, a importância de se dominar pelo desejo humano, a Natureza. Perde-se ou simplesmente se desconhece que a representação do que se generalizou como Natureza, é, e sempre foi, uma reflexão

---

<sup>2</sup> Termo empregado por Marx para representar economistas, ao contrário dos economistas clássicos como Smith, Ricardo e Malthus, que nada mais faziam a não ser reproduzir o *fetichismo econômico*, sem engajar em discussões teóricas.

humana, sendo que a ciência parece limitar a própria Natureza ao pensamento humano apenas. Por não assumir essa possibilidade, a ciência moderna nega que possui ela própria uma ontologia que garante seu estatuto de previsibilidade.

A Filosofia, no entendimento de Bhaskar (2005b), como a ciência, produz conhecimento. Mas é uma forma específica de conhecimento *intentio obliqua*, usando aqui a terminologia do filósofo Nicolai Hartmann reproduzida por Lukács (2013), no qual o próprio conhecimento se torna o objeto, e a atenção fica dirigida à reflexividade da consciência. Contrariamente, *intentio recta* refere-se ao conhecimento que se reflete no que ocorre, e ocorre independentemente daquilo que conhecemos e, por isso, o que ocorre no seu ato torna-se conhecimento no sentido próprio. Trata-se, portanto, de enaltecer os fenômenos, e não as hipóteses, de maneira que o conhecimento se orienta à realidade em sua autonomia ontológica. Como Hartmann (*apud* Lukács, 2013, p. 134) parece aqui concordar com Bhaskar, ao passo de que ciência e ontologia (e, portanto, filosofia), avançam juntamente com a vida cotidiana na direção do conhecimento, no método da filosofia associa-se mais ao *intendo recta*, de forma que (Lukács, 2013, p. 140):

“Ele [Hartmann] vê com toda a clareza que a moderna ciência natural, justamente em decorrência de sua arma mais poderosa, a matematização geral, não raro rumo ao encontro de situações de crise, nas quais constelações ontológicas fundamentais, que a ciência deveria tomar como base, são obscurecidas ou deformadas na vida e, de modo correspondente, na filosofia.”

Consiste, portanto, em sério problema não exigir uma mudança no próprio ato interpretar do filósofo, devido a influência que a filosofia sofre, como prática, dos métodos da ciência que se sustentam na crença da própria neutralidade ontológica. Na verdade, a filosofia moderna, como aponta Bhaskar tem tipicamente se preocupado em justificar o quanto a ciência é racional. Se filósofos acreditam que estão observando e representando o mundo, baseando-se na crença de que uma explanação, por ser pragmática e objetiva seria imediatamente coerente e satisfatória, estão presos a mesma ambiguidade do sujeito na dicotomia sujeito-objeto: atribuem significados, reproduzindo um vocabulário fiel a linguagem protocolo positivista, sobre algo que não possuem referência devido a própria heterogeneidade da realidade. As interpretações que os filósofos fazem do mundo, por objetivarem exauri-lo como a ciência se propõe, são, por esse motivo, incompletas.

**Sobre a transformação (*verändern*) – da prática para a teoria**

Marx no decorrer da sua obra, passa por um processo de transformação nas suas próprias ideias. De certa forma, Marx rompe com seu próprio modo de pensar a sociedade de sua época para fornecer uma crítica ímpar à mesma, tal qual retomada por Lukács e Bhaskar. A crítica de Marx é ímpar, pois coloca as demais formas de crítica em seu devido lugar por não conseguirem situar-se na própria realidade. Como argumentado por Duayer, as revoltas e lutas que se opunham aos problemas recorrentes do capitalismo nesse século, como a miséria, a violência, a opressão, a infâmia, etc., não podem, por si mesmas, acabar com a miséria, a violência, a opressão, a infâmia, etc., pois se fossem capazes, essas nunca teriam existido; a primeira miséria, a primeira violência, a primeira opressão, a primeira infâmia, etc., teria gerado a reação que a teria abolido.

Crítica que se propõe transformadora precisa ser profunda, atingindo o ponto nerval de toda a teoria, a visão de mundo por trás de suas ideias. Crítica para ser de fato crítica, que transforma, precisa refletir e situar-se diante o seu próprio contexto. A crítica ontológica só decorre, portanto, da própria experiência do sujeito, de forma que a dicotomia sujeito-objeto torna-se impossível com o exercício da auto reflexão. O fato da experiência prática de vida acumulada de um ser humano fornecer a ele alguma forma de conhecimento, não implica necessariamente no desvelamento e esclarecimento acerca do que consiste suas próprias práticas, na sua experiência de vida. Se nossa própria experiência no mundo não nos revela a totalidade do mesmo – como problematizado na construção do conhecimento científico –, seria importante ao menos, dada essa limitação cognitiva, que fosse possível, por meio da própria experiência, pelo menos nos situarmos em alguma posição naquele contexto. Trata-se da prática do reconhecimento, como conhecer a própria imagem, ao invés de introjetar-se na dicotomia sujeito-objeto e apenas praticar o conhecimento sobre o mundo.

Como já colocado, Marx sofre uma ruptura em suas próprias ideias, antes de questionar o hegelianismo de esquerda e de se opor a ontologia de Feuerbach. Lukács, como apontado por Tertulian (2010), passa por uma transição desde a *História e Consciência de Classe*, obra na qual Lukács assumidamente se reorienta para reconstruir suas ideias sobre Marx, antes de *Para a Ontologia do Ser Social*. Bhaskar teve sua obra principal, *A Realist Theory of Science* (2001), rejeitada duas vezes em Oxford quando apresentada como tese de doutoramento. O caso de Bhaskar, é peculiar, sendo que suas ideias sofrem uma transformação que desembocam em textos um tanto confusos. A transformação que estes pensadores sofreram em vida, coloca as possibilidades de reflexão sobre a própria vida social, a qual seres humanos estão condicionados.

Tratando-se da influência de Marx na construção da crítica ontológica, coloca-se que a possibilidade da mesma está na própria ruptura sofrida pelo autor. Marx na sua tese de doutoramento identifica uma tensão no pensamento dos pré-socráticos Heraclitus e Parmenides, na

questão sobre o que é o *ser*. Enquanto em Parmênides há um *ser* ideal, havendo verdade nas ideias, em Heraclitus o *ser* é tido como fluxo (que “passa”), com opostos, de forma que discursos de poder variam – tudo passa, tudo muda. E enquanto em Kant tenta-se organizar a sociedade pela razão, em Hegel a razão identifica o processo racional, porém dialético, de mudança da sociedade. Marx compreende que o processo descrito pelos pensadores de sua época são entendidos por meio de coisas essenciais que são apenas aparentes. Para Marx, haveria um processo histórico que explica concretamente, e, como apontado por Lukács, ontologicamente, a essência das relações sociais observadas.

A sociedade apreendida pela ciência, e particularmente pelas ciências humanas (economia incluída) que seguiam métodos explícitos das ciências naturais, *existe* como mero objeto estático *fixado* para se extrair previsões futuras. O princípio individualista confere uma forma de reducionismo, reduzindo também ao papel de objeto os próprios seres humanos inseridos nessa sociedade. Ora, se o sujeito dessas análises da sociedade precisa ser o objeto, precisa ser objetificado perante toda a sua complexidade comportamental, a construção de um pensamento crítico profundo só ocorreria a partir da ruptura com a forma de obtenção do conhecimento científico naquela época. A ruptura, portanto, trata-se da identificação da dicotomia sujeito-objeto, e do rompimento com a mesma. Poucos pensadores, como Lukács e Bhaskar, teriam assimilado essa ruptura de maneira a torna-la possível e retomar a crítica de Marx como crítica ontológica.

Hartmann foi um crítico perspicaz contra a autonomia ontológica assumida pela ciência. E é Hartmann a quem Lukács atribuiu grande mérito pela identificação de problemas ontológicos, ao mesmo tempo que identificou certos problemas em Hartmann que elevaram a sua discussão ontológica à posição de crítica ontológica, se contrapondo até mesmo ao pensamento de Heidegger – que foi criticado na verdade por ambos – em sua mais importante obra *Ser e o Tempo* (). Contrário a tentativa de transcendentalismo e fundamentalismo nas discussões do *ser* identificadas em diversos filósofos, como em Heidegger, Lukács adianta já no título da sua obra, o caráter peculiar da sua ontologia, denominando-a como a *Ontologia do Ser Social*. O ser social de Lukács é socialmente constituído e historicamente colocado. Porém, buscando uma fundamentação sólida ao conceito marxista de *práxis*, Lukács parte do trabalho quanto ao seu papel mediador do metabolismo (troca de substâncias) entre sociedade e Natureza, constituindo-o como gênese da vida social. Lukács encontra na gênese das categorias ontológicas o papel primordial do trabalho na passagem do físico (corpo) para o psíquico (mente) (TERTULIAN, 2010). Contudo, sua análise não se limita a uma relação ontológica de superveniência, como é largamente utilizada pela ciência moderna.

Superveniência pode ser vista como uma forma fraca de reducionismo. Seu uso é amplo na filosofia analítica, demonstrando, de maneira geral, que propriedades estéticas, morais e mentais supervem de propriedades físicas. Essa transitividade de propriedades também é utilizada para contornar o problema da Mente-Corpo. O problema da mente-corpo decorre da tentativa de reduzir a mente como superveniente ao físico, ou seja, que a mente é explicada a partir do corpo físico (Kim, 2010). Analogamente, seria o mesmo que dizer que os neurônios (ou a rede neural) explicam os sentimentos e emoções humanas. O pensamento reducionista encontra na ciência moderna analogias que parecem resolver relações ontologicamente distintas, como entre o corpo e a mente. Os próprios filósofos, como observado na seção anterior, recorrem ao mesmo recurso. Defende-se, portanto, na superveniência uma hierarquia explanatória sistêmica, transitando propriedades de sistemas mais simples (a Natureza) para sistema mais complexos (a sociedade), considerando que estas propriedades são reconhecíveis e discerníveis.

No caso das ciências humanas, economia incluída, Bhaskar (2005b) ressalta que a sociedade figura como um objeto de pesquisa necessariamente imperceptível. Podemos até saber que ela existe, mas não se pode comprovar sua existência, pois a sociedade não é identificável independente dos seus efeitos. Uma vez que as próprias estruturas sociais são produtos sociais, recorrer aos métodos da ciência moderna, apesar dos seus avanços no estudo sobre as estruturas naturais, consiste em uma limitação ontológica. Considerando que a ciência não dá conta de representar toda a matéria e os processos infinitos de transformação presentes na Natureza, é preciso assumir, contrariamente a tese da superveniência, que a externalidade do mundo extrapola a existência humana, impedindo assim quaisquer transitividade de propriedades, sejam elas reconhecíveis ou discerníveis.

Contudo, no pensamento econômico – *ciência* diretamente criticada por Marx que, ironicamente, veio a assimilá-lo como um representante –, a influência do positivismo lógico veio a consolidar critérios que deturpam tanto o papel do indivíduo quanto o da própria sociedade. Como apontado por Hoover (2009, p. 390-391), a tese da superveniência procura preservar a intencionalidade dos agentes, de maneira que a macroeconomia supervem a microeconomia. Em outras palavras, os agregados macroeconômicos (PIB, Poupança, Consumo, etc.) seriam encarados como propriedades emergentes da macroeconomia – estas que jamais existiriam sem a subjacência de agentes microeconômicos, o que se denomina como microfundamentos. Da mesma forma que propriedades mentais emergem de propriedades físicas, a macroeconomia supervem da microeconomia, apesar de serem aspectos ontologicamente distintos. O caso da Economia é mais exagerado, uma vez que são as relações de causalidade que explicam e orientam a implementação de políticas econômicas no âmbito macroeconômico.

Na verdade, há uma confusão entre os domínios da ontologia, epistemologia e metodologia que se originou no paradigma positivista da ciência e resultou em um distanciamento da Economia dos debates metafísicos<sup>3</sup>. A dimensão mais básica e fundamental de toda prática social, inclusive a teorização científica, é ontológica e consiste no estudo de entidades ou coisas que existem e suas respectivas propriedades. Seguindo a mesma definição filosófica de Bunge que uma coisa é algo que compartilha a propriedade da mutabilidade. Tanto faz se tais coisas são *naturais ou artificiais, físicas ou químicas, biológicas ou sociais, perceptíveis ou imperceptíveis* (Bunge, 2010, p.34). A ontologia social e econômica, é o estudo do que existe na realidade social, isto é, das entidades ou coisas sociais e econômicas. As proposições ontológicas no âmbito social geralmente incluem termos como *são, existem* ou *reais* e se referem a indivíduos, instituições, estruturas, relações e suas configurações.

A epistemologia é o ramo da filosofia que estuda o conhecimento do ser. Nas ciências sociais, as afirmações epistêmicas se focam no que se pode ser conhecido a respeito de entidades sociais. A relação com a ontologia é estreita e necessária, dado que a investigação ontológica delibera quais são as propriedades da realidade social, que orientam a ciência na formulação de teorias do conhecimento. Neste sentido, a possibilidade de gerar conhecimento sobre algum objeto, pressupõe a existência deste, assim como suas propriedades que tornam seu conhecimento possível. Por exemplo, “porque paus e pedras [objetos] são sólidos [propriedade do objeto] que podem ser apanhados e atirados; e não é porque podem ser apanhados e atirados que são sólidos” (Bhaskar, 2001a, p.1). Logo, qualquer informação sobre algo que existe sempre está implicada por uma proposição que defina como definir tal entidade para que o conhecimento ao seu respeito seja possível. Este fato comprova que toda epistemologia pressupõe uma ontologia.

Além da distinção entre a epistemologia e ontologia, faz-se necessário compreender a relação entre epistemologia e metodologia. As proposições indicativas sobre o conhecimento do ser são epistemológicas e normalmente estão associadas a palavras como *pode*, enquanto as declarações imperativas sobre o conhecimento do ser são metodológicas e incluem palavras como *deve*. Prontamente percebemos que o âmbito metodológico é a contrapartida normativa do domínio epistemológico (Bunge, 2000, p.393). Estabelecida a ligação necessária entre o âmbito metodológico e epistemológico, assim como este último e a dimensão ontológica, podemos entender que são domínios distintos, apesar de interrelacionados.

---

<sup>3</sup> Para maiores detalhes, vide: Duayer, M.; Medeiros, J. L.; Paineira, J. P. 2000. Desventuras Filosóficas na Ciência Econômica (Naturalização da Sociedade do Capital e Relativismo Ontológico). In: Encontro Nacional de Economia Política, 5, 2000, Fortaleza.

Uma crítica ontológica na Economia se faz possível compreendendo a interrelação destas três dimensões filosóficas. Debates travados na filosofia da ciência serviram de apoio para disputas metodológicas na Economia. Contudo, a reprodução das discussões do falsificacionismo de Popper, dos paradigmas de Kuhn, dos Programas de Pesquisa Científicos de Lakatos e do anarquismo de métodos de Feyerabend, na construção da ciência econômica, vieram apenas delatar, porém sem criticar, a capacidade preditiva da disciplina como seu estatuto científico. A construção de modelos, as distintas correntes de pensamento e a própria concepção do que se denomina como *mainstream* da Economia, refletem o grande *contraste ontológico*, mas que, no entanto, funciona apenas para acusar a importância da ontologia, ou visões de mundo, sem que se questione seu sentido. Identifica-se uma pluralidade relativizada de visões de mundo, coexistindo até mesmo em uma única concepção teórica, como no caso das abordagens neoschumpeterianas, que combinam ideias de economistas, como Schumpeter, com o pensamento instrumentalizado de Marx. Ambos, entretanto, claramente separados ontologicamente. Mesmo identificando o contraste ontológico, e os problemas do critério de cientificidade válido dentre as teorias econômicas, ainda permanece omitida a orientação teleológica do trabalho, o que distancia tais teorias da realidade social.

Nesse sentido, propomos ensaiar brevemente, uma crítica ontológica à Economia partindo do pressuposto ontológico da escassez na influente definição da ciência econômica apresentada por Lionel Robbins na década de 1930. A definição de ciência econômica de Robbins apesar da sua grande influência, na realidade, possui muitos problemas, assim como a obra que a sustenta, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (Backhouse, 2009). Mas a lógica aparentemente infalível da escassez utilizada na definição de Robbins, possibilitaria a unificação científica da análise econômica, limitada ao “estudo do comportamento humano como uma relação entre fins e meios escassos que possuem usos alternativos” (Robbins, 1945, p. 16).

Na definição de Robbins, quase tudo parece possuir uma contrapartida lógica, e autoexplicativa, sendo que a escassez condicionaria todo o seu funcionamento. A escassez limitada ao uso humano, permite relativizar a demanda, escolhas e ordenação, de uma forma estritamente lógica (p. 46-47). Mas esta escassez não deveria ser compreendida como uma noção de falta e esgotamento apenas, mas como uma noção de propriedade e exclusão, de forma que o “acesso” aos bens e recursos naturais não seria imediato, apesar da afluência física destas coisas. A escassez relativa que Robbins se refere, indica a maneira como interpretamos os objetos, e não como eles se apresentam realmente (p. 13), da mesma forma que podemos entender a Natureza como um estoque de recursos. O tempo, descrito por Robbins como potencialidade dos seres humanos (p. 14), constrange o indivíduo à ideia que não se pode escolher duas coisas ao mesmo tempo, sendo necessário hierarquizar objetivos e escolher os meios (p. 15).

Marx utilizou o termo Robinsonadas para descrever a tendência de certas teorias (de Smith e Rousseau, por exemplo) em naturalizar o indivíduo plenamente isolado, como princípio para uma análise da sociedade. Plenamente isolado é o mesmo que no *estado de natureza*, ou seja, neutraliza-se socialmente o personagem de Robinson Crusóé para construir um agente representativo que interage com os recursos naturais. Esse indivíduo representativo realiza atividades que são descritas, nas teorias, como processo de evolução da sociedade civil, tal qual estabelecida pela relação de troca dentre diversos indivíduos autônomos, ou diversos Robinson Crusóés.

Essa simplificação teria um resultado nocivo, caso o objetivo da análise fosse destacar os fundamentos econômicos do estado primitivo do personagem. O trajeto das ações de Crusóé na ilha, não seriam traçados linearmente quando partimos desta condição primitiva, ou *estado de natureza*. A interação de algum indivíduo isolado com a Natureza, não se aprimoraria pela simples ideia que o trabalho realizado possui um propósito. Nem mesmo que esse propósito idealizado iria gerar um resultado sempre positivo.

O conhecimento científico de Crusóé, *a priori*, não seria objetivado de forma à superar desafios encontrados na ilha. Se Crusóé chegasse à ilha com um pouco de pólvora, isso não o esclareceria como recria-la naquele ambiente. O observar a pólvora não revelaria seus “segredos”, isto é, a sua composição química, seu processo de criação, e nem mesmo todas as suas possibilidades de uso. De fato, ferramentas mais simples podem ser reproduzidas com recursos naturais brutos por um indivíduo sozinho, mas isso não eliminaria todo o conhecimento científico necessário que levou a criação daquelas ferramentas. Portanto, como criticar esse reducionismo, situando ontologicamente, a definição de Robbins?

O agente representativo de Robbins, Crusóé, desvela-se isoladamente na Natureza para descrever as relações econômicas. Mas o mundo descrito no exemplo de Crusóé, assim como na definição Robbinsiana de ciência econômica, condiciona o agente representativo a uma propriedade fundamental, entendida, por Robbins, como real à Economia. A noção de escassez garante o estatuto ontológico das relações econômicas nesse mundo descrito por Robbins, sustentando epistemologicamente e metodologicamente, a descrição da microeconomia marginalista. Porém, ao confrontarmos essa condição de escassez na realidade, podemos chegar a seguinte conclusão, levando em consideração o entendimento de Marx acerca das práticas sociais: a escassez é, e somente pode ser, fruto da consciência humana. Pois, como propriedade inerente do mundo imposta a todas as coisas, não pode existir sem a participação humana, sem pressupor a sociedade civil.

Pode-se inferir que existem catástrofes naturais, fenômenos climáticos que impõem restrições materiais – associadas a noção de escassez – aos seres humanos. Contudo, se os seres humanos

escolhem, como reverberou por mais de um século o pensamento econômico nas suas mais variadas vertentes, é preciso delimitar (fixar) antes o próprio mundo (e a Natureza) para que haja, de fato, alguma escassez. Sem essa delimitação, a potencialidade infinita da matéria e suas possibilidades no mundo deturpam a própria condição de escassez, que não se fixa perante as possibilidades do *ser*. Se a escassez como princípio se apresenta para dar solução a subsistência na vida humana, como atribuir naturalidade às coisas que faltam somente aos seres humanos? Como limitar a contingência humana, quando esta, como observou Lukács, explora as próprias limitações a subsistência constantemente impostas e reconfiguradas pela Natureza?

Portanto, ao consideramos a escassez como um aspecto natural do mundo, ela se restringe a percepção humana sobre o próprio mundo, ou seja, a escassez como propriedade “natural” pressupõe a intervenção humana. E, como propriedade “natural” do mundo, não há como comprovar sua contrapartida material, pois a falta não se identifica na matéria, mas na antecipação ou projeção da percepção humana sobre as coisas materiais. Quem discute a inexistência potencial das coisas só pode ser um animal que possui a capacidade cognitiva de orientar-se no futuro, o qual acumula reservas para períodos além do tempo presente. Nesse sentido, a escassez pode ser referida como *antecipação da falta do excesso*. Pois o que falta, não se mensura nas unidades, mas sim na infinitude incomensurável das necessidades humanas.

Não se trata de determinar que a escassez é imposta aos seres humanos, o que, por si, resultaria assim nas relações econômicas. Categorias comportamentais presentes na definição de ciência econômica de Robbins, nada mais fazem do que descrever a compreensão abstrata da Economia, na tentativa de atribuir um estatuto científico à disciplina. Na verdade, são os seres humanos que, nessa sociedade, impõem a escassez, *antecipando a falta* sobre os demais. Essa exclusão, só pode ser resolvida nessa sociedade específica, por meio da troca, mas que se generaliza de maneira tão ampla, que justifica por si a afluência ou o *excesso* de coisas que são produzidas. Havendo assim uma limitação material sobre aqueles que são privados dos recursos naturais previamente apropriados, o papel do trabalho traz o indivíduo representativo, representado no exemplo do Crusoé, ao mundo do ser social. Somente sob tais condições sociais, e não a partir de uma condição equivocadamente naturalizada de escassez, que a escassez, de fato, emerge como propriedade real do mundo.

O trabalho, como descrito por Marx, é um processo, no qual, o ser humano por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Como observamos na seção anterior, ao modificar a Natureza, o ser humano modifica a si mesmo, tal qual na construção do conhecimento científico, identificada nas mudanças das ideias de Natureza. E da mesma forma que a ciência

moderna veio a se tornar cada vez mais pragmática e objetiva, para fazê-lo, foi preciso praticar em demasia o *descarte ontológico* e assumir uma neutralidade impossível de se sustentar diante a heterogeneidade da realidade. A transformação do mundo, portanto, requer a possibilidade da crítica ontológica, de forma que uma crítica provenha na forma de autocrítica à sociedade e as relações sociais que os sujeitos estão condicionados, e não de interpretações filosóficas.

## **Conclusões finais**

Então, retomando a epígrafe do presente trabalho, considerando a análise de Heidegger sobre a 11ª tese, na qual a própria possibilidade de mudança pressupõe o ato mental de interpretação, mudar o mundo pressupõe interpretar o mesmo. Em outras palavras, a possibilidade mudança do mundo, para Heidegger, seria superveniente ao ato mental de interpretação do mesmo. Por exemplo, o ato revolucionário requereria um conhecimento do mundo prévio. Mas Heidegger não explica como esse conhecimento se obtém. De fato, a experiência forma a consciência humana. Contudo, a experiência do ser humano no mundo não está condicionada puramente pela intencionalidade do indivíduo. As próprias práticas e condições naturais, como observou Marx, são socialmente impostas aos seres humanos, nessa sociedade específica. Marx propõe justamente uma desvinculação de ambas prática e teoria, para que seja possível sair de práticas que: sustentam crenças e, da sua maneira, possuem certa prioridade sobre as demais na construção do mundo, como ele aparece. Mesmo que os objetos emerjam como objetos por meio das nossas experiências e interações, como Heidegger propõe na existência autêntica do *Dasein*, nossas práticas sociais impedem que possamos alterar imediatamente as interpretações já objetificadas destes objetos. Ser prático, ser útil, e, portanto, exercer o trabalho nessa sociedade consiste na teleologia do conhecimento científico e da vida social.

A possibilidade da crítica ontológica encontra-se na maneira como, após décadas de experiência em uma sociedade orientada pela finalidade de ser prática, ainda se considere a possibilidade de alguma mudança a frente. Por exemplo, pode-se retomar as ideias de Natureza, identificando aquelas confirmam o devido respeito e deem conta de representar a totalidade do mundo, sem, no entanto, procurar objetificá-la. A mera consideração das contingências naturais conferiria uma nova (ou antiga) forma de se pensar o meio natural, sem que se estabeleça, o que Marx chamou de *recuo dos limites naturais*. Faz-se necessário sair desse domínio estritamente humano para identificar a falsa dicotomia entre mundo natural e mundo humano, abrindo a possibilidade da crítica ontológica. Trata-se não de um retrocesso do conhecimento humano até hoje obtido, mas do reconhecimento de que a adequação empírica não funciona como critério último a verdade. A possibilidade da crítica

ontológica, portanto, propõe uma cientificidade que sempre leva em consideração a totalidade do ser social, partindo dessa para avaliar a realidade. No que diz respeito ao conhecimento, é oportuno reconhecer que a orientação das práticas humanas a reprodução de uma lógica que deturpa o próprio entendimento da realidade não possui e nunca possuiu, mérito algum para os seres humanos. A crítica que se faz aqui, vigora como autocrítica.

### **Referencias Bibliográficas**

BACON, F. (1999) *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. São Paulo: Nova Cultural

BACKHOUSE, R., MEDEMA, S. (2009) *On the Definition of Economics*. *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 23, no1, pp 221–233, Winter.

BHASKAR, R. (2005) *The Possibility of Naturalism*. New York: Routledge

HEIDEGGER, M. (2001) *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers.

HOOVER, K. (2009) Microfoundations and the Ontology of Macroeconomics. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Economics*. Oxford: University Press

KIM, J. (2010) *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford: University Press

LUKÁCS, G. (2013) *Para uma Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Boitempo

MARX, K. ([1894] 2010) *Capital – Volume III*. New York: International Publishers

ROBBINS, L. (1945) *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan, (2nd. Ed.).

ROUSSEAU, J, J. (1918) *Rousseau's Émile or Treatise On Education*. New York and London: D. Appleton and Co.

TERTULIAN, N. (2010) Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. *PERSPECTIVA*, Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009

WILLIAMS, R. (2005) *Cultura e Materialismo*. São Paulo: UNESP