

JORGE LUIS BORGES, FILOSOFIA DA CIÊNCIA E CRÍTICA ONTOLÓGICA

VERDADE E EMANCIPAÇÃO*

*Mario Duayer***

Pensei que Argos e eu participávamos de universos diferentes; pensei que nossas percepções eram iguais, mas que Argos as combinava de outra maneira e construía com elas outros objetos; pensei que talvez não houvesse objetos para ele, mas um vertiginoso e contínuo jogo de impressões brevíssimas.

(O imortal, Jorge Luis Borges)

Este artigo procura sustentar que um dos aspectos centrais da falta de saída, de alternativa, nas diversas crises experimentadas em inúmeros países nos últimos tempos é a ausência de uma ontologia crítica em que seja descortinável outro mundo social, mais digno do humano e capaz de seduzir as pessoas. Para sustentar o caráter incontornável da crítica ontológica para a práxis transformadora, o artigo explora, em primeiro lugar, ensaios de Jorge Luis Borges em que o escritor, a seu modo, mostra como toda atividade humano-social subentende noções ontológicas e, diferentemente do que Foucault

* Artigo publicado na revista *Margem Esquerda*, n. 24, p. 87-110, jun. 2015.

** Professor visitante do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: mduayer@uol.com.br.

parece inferir de seus ensaios, sublinha sua objetividade, sempre sujeita (é evidente) à refutação. Da literatura à filosofia da ciência, argumenta-se aqui que a ciência também não pode funcionar em um vácuo ontológico. O exame sucinto das concepções de ciência e de explicação científica do positivismo lógico de Kuhn e de Lakatos permite demonstrar essa afirmação, apesar do desprezo e da indiferença dessas teorias por questões ontológicas. Por último, recorre à *Ontologia* de Lukács para demonstrar que a genuína ciência orienta-se por necessidade para o ser das coisas, ou seja, para a verdade. No caso de uma ciência social, que, sendo ciência, também não pode operar em um vácuo ontológico, orientar-se para o ser das coisas significa conceber o que é sociedade, fundar e estar fundada, explícita ou implicitamente, em uma ontologia do ser social. E se a teoria social é parte da sociedade, se cria uma inteligibilidade com base na qual os sujeitos agem preservando ou transformando as formas sociais, pode-se afirmar que disputa entre teorias e as respectivas práticas que promovem é disputa ontológica; que, portanto, a crítica ontológica é um imperativo de qualquer emancipação de estruturas sociais que oprimem, constroem e amesquinham o humano.

BORGES E A ONTOLOGIA

Antes de justificar a afirmação de que as questões ontológicas constituem um tema central para Borges, parece-me importante advertir que a interpretação apresentada a seguir não é elaborada por um especialista em Borges, muito menos por um crítico literário. É mais o resultado da impressão causada pelos textos do autor, em particular por abordarem em ficção as complexas relações entre palavra e conceito, pensamento conceitual e linguagem. Não sendo tema explícito na própria filosofia, seria um despropósito exigir que Borges considerasse as questões ontológicas de forma explícita e sistemática. No entanto, parece-me inegável que elas figuravam entre as principais inquietações do autor. Para demonstrá-lo, acredito que alguns de seus textos são suficientes. Pretendo me concentrar particularmente em dois deles, “O idioma analítico de John Wilkins” e “Funes, o me-

morioso”. Não obstante, uma breve menção ao “Aleph” e ao “Sobre o rigor na ciência” pode funcionar bem à guisa de introdução ao assunto.

No conto “O Aleph” (Borges, 1998) o narrador relata o episódio de um personagem, escritor de um infindável poema, que reside em uma casa em cujo porão há um ponto, o Aleph, precisamente no décimo nono degrau, que, visto de certo ângulo, é “o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do orbe, vistos de todos os ângulos”. Cético, quando tem acesso ao porão, o narrador vê, pasmo, o Aleph, o infinito, aquele objeto de não mais de três centímetros de diâmetro, no qual, entretanto, estava o “espaço cósmico, sem diminuição de tamanho [...] cada coisa [...] era infinitas coisas” (Borges, 1998), porque, assegura o narrador, ele a via de todos os pontos do universo. Tendo assistido em um “gigantesco instante” o vertiginoso fluxo extensivo e intensivo de todas as coisas,

o populoso mar, [...] a aurora e a tarde, [...] as multidões da América, [...] uma prateada teia de aranha no centro de uma negra pirâmide, [...] cachos de uva, neve, tabaco, veios de metal, vapor de água, [...] convexos desertos equatoriais e cada um de seus grãos de areia, [...] ao mesmo tempo, cada letra de cada página [...], a noite e o dia contemporâneo, [...] tigres, êmbolos, bisões, marulhos e exércitos, [...] todas as formigas que existem na terra, [...] a engrenagem do amor e a modificação da morte [...] (Borges, 1998, p. 93).

Tendo sido o expectador de tudo isso, o narrador manifesta seu desespero como escritor: pois como seria possível contar aos outros o infinito se a linguagem é um “alfabeto de símbolos” que tem por pressuposto um passado compartilhado pelos seus falantes? Se a linguagem é sucessiva, como transcrever o simultâneo capturado da experiência? Como contornar o insolúvel problema de enumerar um conjunto infinito? Além de incomunicável, ou por ser incomunicável, o infinito parece paralisar a mente com a densidade atordoante de seu fluxo de eventos. Talvez por isso o narrador confessa que só retomou o controle de si após noites de insônia revivendo o que fora visto no Aleph, quando “agiu outra vez sobre [si] o esquecimento” (Borges, 1998, p. 93).

Pode-se dizer que a questão central do conto é a infinitude do mundo e nosso acesso a ele. O mundo é obviamente inapreensível em sua totalidade intensiva e extensiva de coisas, processos e eventos. O mágico e imediato acesso a tal infinito, como supostamente permitiu o Aleph, mais está para insciência que para o seu conhecimento, pois os infinitos detalhes do infinito são o que são – a saber, a sucessão instantânea e, paradoxalmente, simultânea de eventos, objetos etc. singulares que, por si sós, como singulares, não dão a conhecer a totalidade. Para fazer um paralelo, a sua profusão se assemelha ao colapso súbito e infundável das prateleiras de um enorme e variado almoxarifado: um embaralhado de coisas.

O conhecimento do mundo, ao contrário, não se resume à identificação de singulares; consiste no reconhecimento das determinações universais e particulares dos singulares, das categorias que enfim especificam os efeitos que produzem no mundo e que o mundo neles produz. Em outras palavras, Borges (1993), em “O Aleph”, realiza uma crítica notável a um dos momentos do conhecimento, a análise, ao absolutizá-lo, justamente ao insinuar, primeiro, que conhecer é ter acesso aos infinitos detalhes de tudo o que existe e acontece, para, em seguida, dar a entender que conhecer é esquecer os detalhes; é, enfim, sintetizar – o outro movimento do conhecer.

Não é difícil perceber que, em “Sobre o rigor na ciência”, Borges (2001) lida com o mesmo problema. Trata-se de um texto bastante difundido, muito usado como, digamos, epígrafe “metodológica” de artigos científicos de diferentes áreas do conhecimento, mas também objeto de análises literárias propriamente ditas. A curta narração é sobre um suposto império em que a cartografia havia atingido tamanha perfeição que seus mapas eram confeccionados em uma escala gigantesca: o mapa de uma província cobria toda uma cidade; o mapa do império se estendia por toda uma província. Frustrados com a imprecisão desses exorbitantes mapas, os colégios de cartógrafos deliberaram construir um mapa em escala 1:1, de modo que o mapa do império tinha o exato tamanho do império. Mapa que, por inútil para as gerações seguintes, foi abandonado à ação degenerativa do tempo (Borges, 2001, p. 117).

Como se pode constatar, aqui novamente o autor aborda o problema da abstração, da separação sujeito/objeto, do distanciamento do sujeito em relação ao objeto que constitui o pressuposto da prática. Mesmo em se tratando de uma apropriação mental específica da realidade – um mapa, representação gráfica de uma extensão qualquer –, o sentido do texto vale para qualquer tipo de representação e para qualquer setor da realidade, natural e social. Em uma palavra, como resume Borges em outro conto, pensar é abstrair. E na abstração, como observa Lukács (2013), a realidade é “realidade” como possessão espiritual e, por isso, constitui uma:

[...] nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a ele [sic]. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência.

No conto “Funes, o memorioso”, o narrador toma como personagem um indivíduo peculiar, o próprio Irineu Funes, que costumava divertir e encantar quem quer que encontrasse com sua curiosa habilidade de perceber exatamente as horas do dia (Borges, 1989). Ocorre que certa vez lhe derrubou um cavalo e ele ficou paralítico. O que era pitoresco em Funes se transformou, após a invalidez, em assombrosa capacidade. Seus sentidos se aguçaram ao paroxismo, ao que sua memória respondeu hipertrofiando-se para registrar o volume imensurável de informações servido pelos sentidos. Por efeito do acidente, ele agora era capaz de perceber

todos os rebentos e cachos e frutos que comporta uma parreira. Sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer do trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois e podia compará-las na lembrança com as listras de um livro espanhol

encadernado que vira somente uma vez [...]. Essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada às sensações musculares, térmicas etc. Podia reconstruir todos os sonhos, todos os entressonhos. Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro [...] cada reconstrução, porém, tinha requerido um dia inteiro... (Borges, 1989, p. 93).

Tão prodigiosos eram os sentidos de Funes que o sistema de numeração decimal parecia-lhe excessivamente prolixo. É compreensível, portanto, que ele chegou a pôr-se a tarefa de desenvolver outro sistema mais sintético em que a cada número correspondesse uma palavra. Outro projeto que sua prodigiosa memória demandara foi o de um idioma em que cada singular (“cada pedra, cada pássaro e cada ramo”) recebia um nome próprio. Tem razão o narrador ao ponderar que esses dois projetos, embora insensatos,

deixam-nos vislumbrar ou inferir o vertiginoso mundo de Funes. [...] [Ele] discernia continuamente os tranquilos avanços da corrupção, das cáries, da fadiga. Notava os progressos da morte, da umidade. Era o solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato. [...] ninguém sentiu o calor e a pressão de uma realidade tão infatigável como a que dia e noite convergia sobre o infeliz Irineu, em seu pobre arrabalde sul-americano. Era-lhe muito difícil dormir. Dormir é distrair-se do mundo (Borges, 1989, p. 95-96).

Indivíduo de “mente tumultuadíssima”, percebemos que Funes era incapaz de ideias gerais e que, por essa razão, para ele era de todo inconcebível que, por exemplo, “o símbolo genérico *cão*” pudesse designar não somente toda a quantidade e variedade de cães, mas também cada um dos cães nas infinitas circunstâncias de suas vidas. Espectador incansável e obcecado do singular, Funes conservava na memória todos os detalhes de tudo a que seus sentidos lhe davam acesso e de tudo que imaginava. Apesar disso, entretanto, Borges (1989, p. 97) diz suspeitar que ele era incapaz de pensar, pois pensar é “esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos”.

Dispensa sublinhar que os problemas tratados nesse conto são essencialmente os mesmos do conto comentado antes, “O Aleph” (Borges, 1989). Será visto depois que, nos dois casos, a observação e/ou identificação dos infinitos singulares tem por pressuposto uma ontologia subentendida na taxonomia desde a qual cada um dos singulares é identificado, visto. Se é assim, é mais do que evidente a ilusão de que no Aleph só se vê singulares, ou que a Funes só importam os singulares. De fato, a taxonomia por intermédio da qual cada singular é capturado, visto, identificado, implica, com suas categorias do particular e do universal, relações de identidade e diferença entre os singulares, suas propriedades específicas, seus nexos recíprocos etc. Em outras palavras, pressupõe uma noção do mundo como totalidade – uma ontologia, enfim –, mesmo quando, absurdamente, como parece insinuar Borges, a totalidade aparece como um amontoado de singulares atômicos. A afirmação mais cabal dessa concepção borgiana pode ser constatada em “O idioma analítico de John Wilkins” (Borges, 2000), como veremos a seguir.

Nesse pequeno trabalho, a defesa da objetividade de nosso conhecimento do mundo feita por Borges é tão clara, tão inspirada que poderia rivalizar com um tratado filosófico. O projeto de criar uma linguagem filosófica desenvolvido por John Wilkins, personagem que “abundou em felizes curiosidades”, serve de material para discutir a questão. O projeto de Wilkins visava solucionar a natureza indecifrável, inexpressiva das palavras de qualquer idioma, em que pesem as afirmações em contrário. Por exemplo, a Real Academia, ironiza Borges, menciona o pretensível caráter expressivo dos vocábulos da “riquíssima língua espanhola”, mas, paradoxalmente, edita um dicionário em que seus “expressivos” vocábulos recebem uma definição. Segundo Borges (2000, p. 76), observando que o “sistema decimal de numeração permite aprender em um único dia a nomear todas as quantidades e escrevê-las em um idioma novo”, o dos algarismos, Descartes já havia imaginado, no início do século XVII, algo similar: uma linguagem “que organizasse e abarcasse todos os pensamentos humanos. Empreendimento que, por volta de 1664, acometeu John Wilkins” (Borges, 2000, p. 76).

Wilkins partiu da suposição de que as pessoas em geral compartilham um mesmo princípio de razão e a mesma apreensão das coisas. Por isso, pareceu-lhe que a humanidade poderia se livrar da confusão de línguas e suas infelizes consequências se as noções comuns pudessem estar vinculadas a símbolos compartilhados, escritos ou falados. Com esse propósito em vista, Wilkins imaginou, não sem admitida arbitrariedade, que quarenta gêneros básicos, subdivididos em diferenças, por sua vez subdivididas em espécies, formariam os símbolos de uma espécie de inventário do mundo. Para tornar expressiva essa sua linguagem artificial, Wilkins fez corresponder um monossílabo a cada um dos quarenta gêneros, uma letra a cada diferença e mais uma a cada espécie. Desse modo, cada sequência de símbolos pronunciável expressaria imediatamente um determinado item do mundo. Assim ilustra Borges o dispositivo: *de* corresponde ao gênero “elemento”; *deb*, acrescida a letra da respectiva diferença – no caso, o primeiro dos elementos –, o fogo; adicionada a letra que designa a espécie, tem-se *deba*, uma porção do elemento do fogo, isto é, uma chama (Borges, 2000). Outro exemplo seria o gênero “mundo”, representado por *da*, que, seguido da letra *d* – correspondendo à segunda diferença –, que denota celestial, resulta na noção de céu (*dad*). O símbolo para terra é *dady*, composto pelos mesmos elementos, mas incluindo o símbolo da sétima espécie *y*, denotando esse globo de terra e mar.

Esse é o esquema idealizado por Wilkins. No entanto, o que é essencial, o que importa mesmo é a interpretação crítica de Borges (2000). O problema que exige resposta, diz ele, é “o valor da tábua quadragesimal, que é a base do idioma” de Wilkins. Para oferecer uma resposta, ele expõe a ambiguidade de algumas categorias:

[...] a oitava categoria, a das pedras [...] Wilkins divide-as em comuns (pederneira, cascalho, piçarra), mógicas (mármore, âmbar, coral), preciosas (pérola, opala), transparentes (ametista, safira) e insolúveis (hulha, greda e arsênico). Quase tão alarmante como a oitava é a nona categoria. Esta revela-nos que os metais podem ser imperfeitos (cinabre, mercúrio), artificiais (bronze, latão), recrementícios (limas, ferrugem) e naturais (ouro, estanho, cobre). A baleia

figura na décima sexta categoria; é um peixe vivíparo, oblongo (Borges, 2000, p. 77).

As “ambiguidades, redundâncias e deficiências” dessa classificação trazem à lembrança a classificação dos animais de uma suposta enciclopédia chinesa, *Empório celestial de conhecimentos benévolos*, citada por Franz Kuhn, conforme inventa Borges. Como será visto, tal classificação dos animais do “empório de conhecimentos” e a de Wilkins, reproduzida anteriormente, oferecem os elementos centrais do argumento de Borges (2000) e, por essa razão, embora seja muito difundida, requer a transcrição integral a seguir. Os animais são assim discriminados:

a) pertencentes ao imperador	h) incluídos nesta classificação
b) embalsamados	i) que se agitam como loucos
c) amestrados	j) inumeráveis
d) leitões	k) desenhados com um finíssimo pincel de pelo de camelo
e) sereias	l) <i>et cetera</i>
f) fabulosos	m) que acabam de quebrar o vaso
g) cães soltos	n) que de longe parecem moscas (Borges, 2000, p. 77-78)

Prescindindo da declaração mais direta de Borges, a ser vista adiante, essas passagens já indicam, de maneira inequívoca, sua convicção na objetividade de nosso conhecimento e, por extensão, na objetividade da ontologia que ele sempre subentende. De fato, a ambiguidade, a deficiência e, sobretudo, o antropomorfismo das classificações expressam o caráter social, histórico e, portanto, falível das noções ontológicas nas quais, a cada vez, nossa prática está baseada¹. Todavia,

¹ Como momento da prática, condicionada por suas finalidades, a antropomorfização tem de possuir alguma objetividade, a despeito de sua falsidade em termos ontológicos. Tal objetividade, sublinhada por Borges, também é corroborada por Keith Thomas (1988, p. 63) ao salientar que, “no início do período moderno, mesmo os naturalistas viam o mundo de uma perspectiva essencialmente humana e tendiam a classificá-

sua falibilidade não contradiz sua objetividade, sendo, antes, seu pressuposto. A menção à baleia, definida como peixe vivíparo e oblongo na taxonomia de Wilkins, não é gratuita. Com tal recurso Borges força o leitor a uma reflexão involuntária. Leva o leitor a perceber imediatamente que a classificação não captura de maneira correta, objetiva, a estrutura anatômico-fisiológica da baleia – um mamífero –, e que, portanto, é falsa, mas ao mesmo tempo e no mesmo ato faz o leitor afirmar a objetividade de seu próprio conhecimento, ou de sua própria taxonomia, pois ele só pode flagrar um erro desde um ponto de vista tido como verdadeiro. Do que é possível concluir que nossas classificações baseadas em observações superficiais, da prática cotidiana – por exemplo, “animal que nada e vive submerso é peixe” –, podem ser superficiais, falsas e podem (e devem) ser corrigidas, mas são objetivas em algum grau: afinal, é nelas em que se baseia a prática cotidiana. Borges emprega o mesmo expediente ao recorrer à classificação da enciclopédia chinesa, que só arranca risos precisamente porque o leitor percebe o seu absurdo, mas o faz, é evidente, desde a ótica de sua própria classificação, assumida como verdadeira, objetiva.

Borges (2000, p. 78) finaliza o ensaio de maneira menos alusiva quando declara, a propósito das ambiguidades das classificações citadas, que todas as classificações do universo são arbitrarias. Não obstante, adverte que a “impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios” (Borges, 2000, p. 78).

Sendo humano, o conhecimento não pode ter acesso ao “divino”, ao absoluto. Entretanto, como a prática humana é teleológica, finalística, o conhecimento do mundo é seu pressuposto necessário e, em consequência, nada pode mesmo “dissuadir-nos de planejar esquemas humanos”. E se os esquemas humanos são condição insuprimível da prática, segue-se que, embora provisórios, falíveis, são objetivos.

Essa interpretação de Borges, é preciso dizer, discrepa totalmente

-lo menos com base em suas qualidades intrínsecas que na relação com os homens. As plantas, por exemplo, eram estudadas principalmente em vista de seus usos humanos, e percebidas da mesma maneira. Havia sete tipos de ervas, afirmava William Coles, em 1656: ervas de vaso, ervas medicinais, cereais, legumes, flores, capim e ervas daninhas”.

da sustentada por Foucault (2000), com base no último ensaio. Na verdade, seria impossível garantir categoricamente, mas o “idioma analítico” parece dever grande parte de sua difusão ao fato de que autor, no prefácio de *As palavras e as coisas*, revela que o livro nasceu da leitura do ensaio de Borges (Foucault, 2000, p. ix). Segundo Foucault (2000, p. xii), a classificação dos animais da suposta enciclopédia chinesa o fez “rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer”. Não obstante, são risos muito distintos os provocados pela taxonomia. O primeiro, sugerido antes, é um riso que encontra uma graça na insensatez do esquema, que julga, não sem condescendência, desde a objetividade experimentada da própria ontologia; o segundo é um riso de perplexidade, de espanto diante de uma taxonomia que presumivelmente demonstra o irremediável contrassenso de nossos esquemas mentais, diante da impossibilidade de alcançarmos um conhecimento objetivo do mundo. De acordo com Foucault (2000, p. ix), tal riso

[...] perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão de seres, fazendo vacilar e inquietando [...] [No] deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.

Impressão de leitura essa que parece uma manifestação do que, a propósito das ideias do filósofo neopragmático Richard Rorty, denominei em outro trabalho de “carecimento de Deus” (Duayer, 2010, p. 72). Posição que, a partir da constatação algo trivial de que todo conhecimento, sendo humano, social, é sempre relativo, mistura o objetivo com o absoluto e, inalcançável o último, defende o relativismo no atacado. Portanto, frustrada a aspiração megalômana de tudo saber, privam-se todos os conhecimentos mundanos de qualquer objetividade.

É importante explorar os sentidos mais profundos dessa diferença de leitura, e não (é claro) no campo específico da crítica literária, mas pelas sérias repercussões do ceticismo subjacente à interpretação

de Foucault. Na prática, independentemente da intenção de quem o advoga, o ceticismo significa tácita aquiescência com o *status quo*. Tal ceticismo não passa despercebido por Norris (1996), para quem a passagem de Borges utilizada por Foucault demonstra de maneira irretorquível seu ponto de vista antirrealista, convencionalista e nominalista. De fato, afirma ele, para Foucault a classificação dos animais da tal enciclopédia chinesa vale como índice do caráter paroquial, cultural-determinado de nossos conceitos e categorias. Em sua crítica à leitura de Foucault, Norris (1996, p. 169) concorda com a interpretação aqui defendida, assinalando que a “possibilidade de pensar sobre tais exóticas classificações indica nossa capacidade de percebê-la como uma instância de categorização extravagante e tola”, além de imaginar que constituem uma alusão ficcional “aos nossos hábitos naturalizados de pensamento e percepção”. Justamente por isso, argumenta o autor, é um total equívoco pretender, como quer Foucault, que a simples possibilidade de pensar e, no caso de Borges, inventar tais “pensamentos completamente impossíveis” serve de base suficiente para sugerir que “*todos* os nossos conceitos, categorias, compromissos ontológicos etc. são igualmente construtos ficcionais extraídos de um ou de outro discurso ‘arbitrário’” (Norris, 1996, p. 169).

Na opinião de Norris (1996), essas ideias compõem a premissa implícita de todo o projeto foucaultiano, já no seu ponto de partida na “arqueologia” do conhecimento, de corte estruturalista, até o enfoque genealógico (pós-1970) de matriz nietzschiana, e que decerto alimentam as agendas do pós-moderno, do neopragmatismo e de suas adjacências. Ainda segundo Norris (1996, p. 169), tal premissa pode ser pensada como um *reductio ad absurdum* da proposta antirrealista que “inicia por localizar a verdade nas proposições sobre as coisas, em lugar de localizá-las nas próprias coisas, e termina (com Quine, Kuhn, Rorty, Lyotard etc.) por relativizar holisticamente a “verdade” a qualquer tipo de jogo de linguagem que calha desfrutar tal título”.

Como se pode constatar, a utilização dos textos de Borges analisados neste artigo serve a propósitos teóricos – e políticos – muito distintos. Podem ilustrar a concepção, aqui defendida, de que nunca podemos pensar e agir “de lugar nenhum”, que nossa prática e o pen-

samento que a dirige se baseiam em caracterizações gerais do mundo, em ontologias, que, como se viu com o autor, são provisórias, falíveis, mas têm sua objetividade corroborada pelas práticas que informam. Mas podem também ser tomados como exemplo da noção de que todas as nossas crenças, teóricas ou não, são equiparáveis, posto que a verdade – objetividade – é tida por inalcançável. Portanto, as leituras dos textos, desses e de outros, e suas interpretações criam, reforçam ou refutam, estimulam ou inibem, as ideias correntes. Não há como se manter indiferente a leituras discrepantes, conflitantes, uma vez que elas expressam disputas ontológicas cujo impacto, na prática, é impossível negligenciar, pois é nas caracterizações gerais do mundo onde vamos buscar nossas ideias sobre o desejável, o possível, o factível.

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA E A ONTOLOGIA

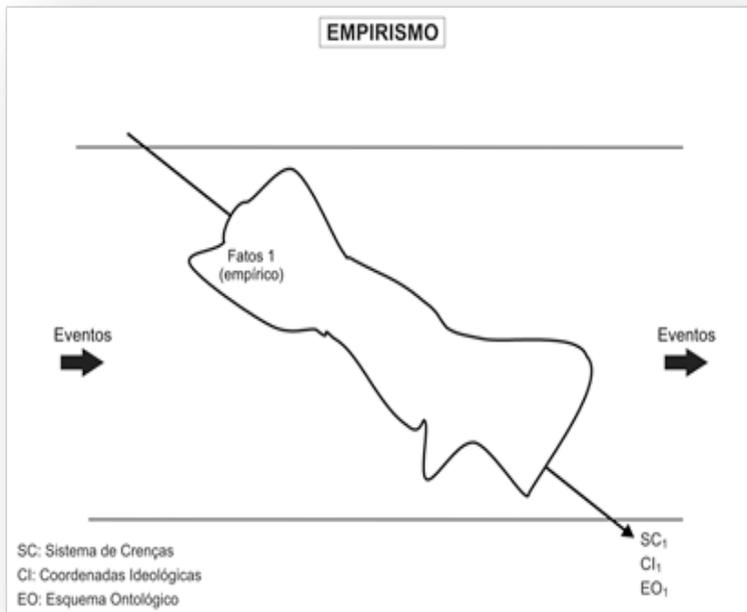
Tal como anunciado na introdução deste artigo, passamos agora da literatura à filosofia da ciência, procurando mostrar que também a ciência, a despeito de tantos protestos ao contrário, não pode funcionar em um vácuo ontológico. O exame sucinto das concepções de ciência e de explicação científica do positivismo lógico de Kuhn e de Lakatos permite demonstrar essa afirmação, apesar do desprezo e da indiferença de suas teorias por questões ontológicas. Para tal demonstração, vale advertir, serão utilizados alguns esquemas que procuram mostrar graficamente o embargo às questões ontológicas na filosofia. Nesse sentido, antes de alimentar a intenção de elaborar uma análise exaustiva de correntes e autores, as considerações que se seguem tomam as formulações das principais correntes e/ou dos autores na filosofia da ciência ortodoxa para ilustrar como nelas (e/ou neles) a interdição à ontologia é puramente nominal (Duayer, 2000).

Para iniciar, na Figura 1 a seguir tem-se a representação esquemática de como o empirismo mais tosco concebe o processo de conhecimento². O interior das linhas paralelas horizontais representa o fluxo de eventos, ou seja, tudo o que está acontecendo no mundo. Se o conhe-

² Devo a Rômulo A. Lima a elaboração dos esquemas aqui apresentados, a quem sou grato pela contribuição.

cimento, para o empirismo, é generalização do que o aparato sensorial permite apanhar do mundo, no esquema esse processo é ilustrado pelo movimento que inicia na parte superior da linha diagonal e que, ao longo dela, “atravessa” o fluxo de eventos. Cada um dos recorrentes percursos ao longo da linha permite capturar novos fatos empíricos e proceder à sua generalização, conformando assim o conhecimento que a prática pressupõe e produz. Salvo equívocos no processo de generalização do empírico experimentado pelos sentidos, livre de especulações metafísicas – ideias sem procedência estritamente empírica –, erros que à ciência caberia evitar, esse processo cumulativo implicaria um conhecimento cada vez mais abrangente do mundo, ou seja, “sistemas de crenças”, “coordenadas ideológicas” ou “esquemas ontológicos” aperfeiçoados empiricamente de maneira continuada, por princípios remissíveis às sensações originárias e, por essa razão, irrefutáveis.

Figura 1 – Empirismo e o processo de conhecimento



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

Inferre-se de imediato que essa concepção subentende um sujeito do conhecimento que só pode ser um indivíduo originário, isolado, atômico, pré-adâmico, desprovido de relações não só com outros indivíduos, mas também com a natureza; indivíduo que, por tudo isso, não possui linguagem nem consciência. É esse indivíduo que subitamente passa a interagir com a natureza e dessas experiências sem ideias começa a formá-las, ao flagrar as semelhanças e diferenças entre as coisas colhidas aqui e ali por seus sentidos. De maneira gradual, por conseguinte, esse absurdo indivíduo vai construindo particulares e universais, armando para si uma inteligibilidade do mundo, no qual de início transitara “empiricamente”, por absurdo que pareça (e é), sem qualquer inteligibilidade, às cegas. Por último, uma vez que, de acordo com essa concepção, o conhecimento é um simples efeito mecânico do mundo capturado pelo nosso aparato sensorial – uma espécie de efeito *drive-thru* do mundo atravessando nossos sentidos –, os sistemas de crenças assim formados exclusivamente do empírico estariam livres de toda “metafísica”. Não obstante tal pretensão, não é difícil perceber, como demonstrou Bhaskar (1977), que essa concepção de conhecimento subentende uma ontologia empirista na qual o mundo achatado, unidimensional, colapsado nas impressões dos sujeitos, é constituído de coisas e eventos atômicos, uma vez que suas eventuais características e relações nada mais são do que meras concomitâncias (semelhanças, regularidades empíricas, padrões de associação) percebidas pelos sujeitos. O atômico sujeito da cognição, por conseguinte, está em conformidade com essa ontologia implícita.

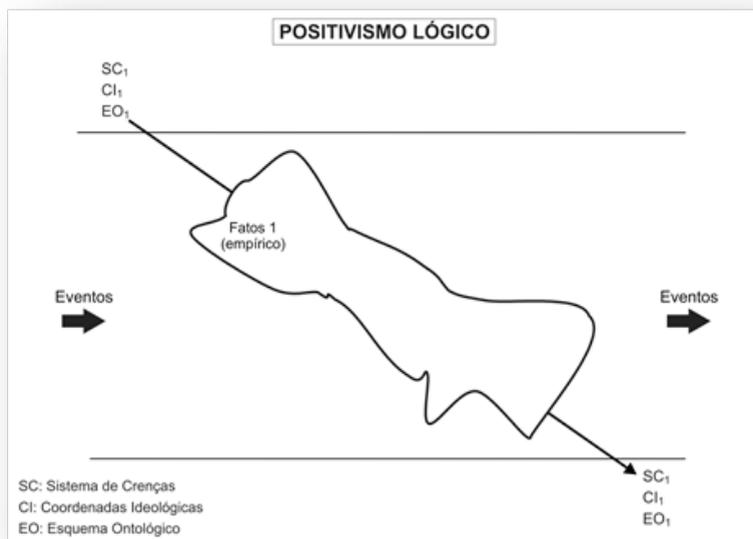
No positivismo lógico, a própria tradição positivista procurou superar as absurdas inconsistências dessa concepção que, para cumprir a depuração do discurso científico de toda metafísica, seu ponto programático central, precisava garantir que todos os itens do conhecimento pudessem ser remontados ao dado empírico bruto. Ideia que subentende, sem enunciar, uma espécie de mito criacionista: o indivíduo isolado da cognição, que não é outro senão o indivíduo isolado superlativo do pensamento liberal, eminência parda de tantas teorias. Para reformular tal posição, o positivismo lógico ao menos admite, ainda que de maneira muito curiosa, que o sujeito que apercebe, que forma ideias, que confere sentido aos dados de suas impressões nunca existe sem ideias.

O resultado dessa reformulação da concepção de ciência e de explicação científica da tradição positivista está ilustrado no próximo esquema. Em conformidade com a gnosiologia empirista da tradição positivista, para a qual todo conhecimento é derivado da experiência sensorial e com base nela justificado, o positivismo lógico herdou a função sempre reclamada por aquela tradição: operar como supervisor da mente em seus processos de generalização científicos, coibindo especulações metafísicas e, com isso, mantendo firmes os liames da mente com mundo, aqui compreendido como a realidade capturada pelo aparato sensorial. Função normativa que o positivismo lógico imaginou desempenhar postulando uma estrutura geral do discurso científico, supostamente característico das ciências paradigmáticas, a física em especial. De acordo com tal prescrição, todo discurso científico tem de apresentar uma estrutura hipotético-dedutiva, também conhecida como modelo H-D do discurso científico. Dito em poucas palavras, o H-D postula que toda teoria consiste em um cálculo axiomático-dedutivo. O que equivale a dizer que, sob essa ótica, uma teoria nada mais é do que um conjunto de axiomas, incluindo ao menos uma lei geral, igualmente axiomática, conjunto do qual é deduzida uma série de proposições sobre fenômenos observáveis.

Pode-se ver na Figura 2 que, diferentemente do empirismo, o sujeito da cognição não vai mais à prática desprovido de ideias. De modo similar ao esquema anterior, aqui o processo de conhecimento também se inicia na parte superior da diagonal e, ao longo dela, “atravessa” o fluxo de eventos, capturando em cada um dos ciclos novos fatos empíricos. No entanto, nesse caso os fatos empíricos não dão origem às generalizações. Ao contrário, as teorias construídas dedutivamente a partir dos axiomas são generalizações postuladas, descrições imaginadas de um setor da realidade que, observada a injunção positivista, só podem consistir em regularidades empíricas entre fenômenos ou relações funcionais estáveis entre variáveis observáveis desde a perspectiva oferecida pelas teorias. A condição de validade das teorias, portanto, é a sua corroboração pela evidência observacional. Em síntese, as teorias postulam regu-

laridades empíricas ou conjunções constantes de eventos e são validadas quando as regularidades postuladas são corroboradas pela evidência empírica. Partindo de SC_1 , EO_1 ou CI_1 , na parte superior da diagonal – ou seja, de uma ontologia, uma figuração particular do mundo –, a teoria “transpassa” o fluxo de eventos com o objetivo de identificar as regularidades empíricas postuladas. Ao longo da diagonal, a cada ciclo a teoria procura abranger, com base nos mesmos axiomas estruturais, novos fenômenos empíricos – vale dizer, subsumi-los à sua interpretação. O sucesso dessa expansão do domínio empírico da teoria é ao mesmo tempo a validação empírica do “sistema de crenças” – ontologia – no qual está fundada.

Figura 2 – Positivismo lógico



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

Não vem ao caso neste momento se estender sobre a total ausência, no modelo H-D, de qualquer menção à procedência das ideias que armam esse “sistema de crenças”, por assim dizer, arquétipo. Para o argumento defendido no artigo, mais do que dar destaque a todas

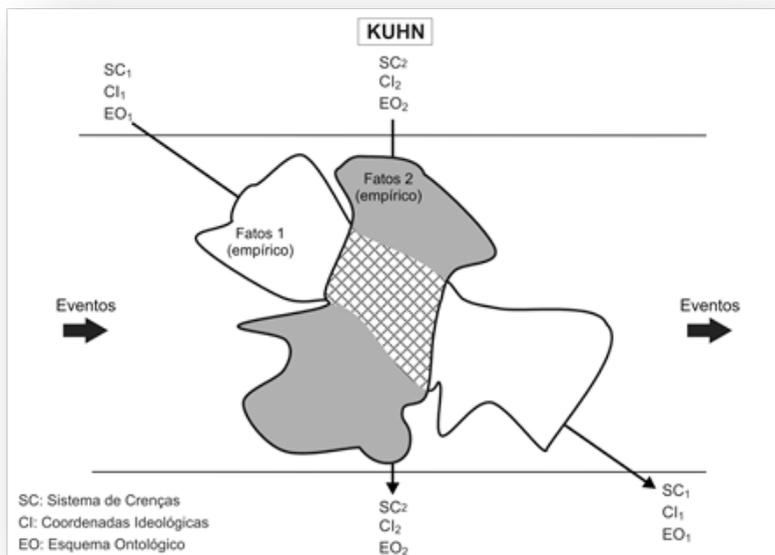
as inconsistências dessa concepção de ciência e explicação científica, importa sobretudo enfatizar que ela implica uma clara refutação da posição antiontológica da tradição positivista, pois sustentar que o discurso científico é axiomático-dedutivo equivale a dizer toda teoria está fundada em um “sistema de crenças”, “esquema ontológico” ou “coordenadas ideológicas”, ou seja, em uma ontologia. Em consequência, teorias não podem mais ser consideradas, como sempre pretendeu a tradição positivista, expressão dos dados brutos da experiência, sendo, na verdade, interpretação do mundo. Portanto, em lugar de os fenômenos captados pelos sentidos serem convertidos naturalisticamente em teoria por uma espécie de processo mecânico, como subentende o empirismo, nesse caso é a teoria que confere sentido aos fenômenos captados pelo aparato sensorial. Como adverte Bhaskar (1989), “fatos [...] não são o que apreendemos em nossa experiência sensorial, mas resultado de teorias em termos das quais é organizada nossa apreensão das coisas”. Desse modo, para o propósito deste artigo é absolutamente crucial ter presente que o positivismo lógico, embora insinuasse de maneira vaga e ambígua o enraizamento das teorias na empiria, na verdade implicava precisamente o oposto. A pretensa atitude antiontológica dissimula uma ontologia implícita: a ontologia empírica acriticamente herdada do empirismo na qual o mundo consiste de fenômenos atômicos.

Os dois próximos esquemas ilustram a concepção de ciência e de explicação científica das correntes pós-positivistas hoje predominantes na filosofia da ciência. São consideradas pós-positivistas porque se instauram a partir da crítica às concepções positivistas. Todavia, é possível mostrar que, apesar da relevância de algumas de suas críticas, essas correntes não constituem uma crítica efetiva à tradição positivista. Do ponto de vista substantivo, da forma como concebem a ciência e a explicação científica, mal se diferenciam da concepção de que se imaginam crítica radical. Para sustentar esse argumento, o artigo concentra-se nos autores mais emblemáticos do pós-positivismo na filosofia da ciência – Kuhn e Lakatos. Sua obra focaliza prioritariamente as ciências naturais, mas sua influência pode ser constatada nas correntes teóricas que

predominam hoje na teoria social, tais como o culturalismo, o pós-modernismo, o pragmatismo e o construtivismo, entre outras, que direta ou indiretamente se inspiram em suas ideias, particularmente no relativismo no atacado associado a suas teorias. O exame a seguir das concepções dos dois autores procura dar destaque ao papel da ontologia em suas teorias da ciência. No entanto, não deve passar despercebido o fato de que nelas, exatamente como no positivismo lógico, a função da ciência se reduz à busca de regularidades empíricas entre fenômenos (variáveis) e de sua corroboração empírica. A propriedade relevante das teorias científicas, portanto, é a sua capacidade preditiva, e não a de oferecer uma explanação verossímil e objetiva da realidade.

A Figura 3 representa as ideias do “pós-positivista” Thomas Kuhn. Como se sabe, o autor sustenta que na dinâmica de toda ciência pode-se observar o padrão exibido no esquema. De acordo com ele, qualquer ciência está fundada em um paradigma (em uma ontologia) – SC_1 , CI_1 ou EO_1 – e se aperfeiçoa nos repetidos ciclos ao longo da diagonal. A ciência normal, como a denomina Kuhn, distende seu domínio empírico nesse processo, tal como preconizado pelo positivismo lógico. Como assinalado anteriormente, a ciência aqui tem a exclusiva função de capturar regularidades empíricas entre fenômenos relevantes apanhados por sua malha interpretativa. No entanto, a própria lógica da ciência normal de ampliar continuamente o próprio território empírico acaba por fazê-la encontrar um limite. Após certo período, a ciência normal revela-se inadequada, insuficiente, pois não consegue “explicar” novos fenômenos, ou incorporar novos fenômenos ao seu domínio. Tal estagnação, segundo Kuhn, inaugura um período revolucionário em que novas teorias disputam a hegemonia interpretativa da ciência normal, que, por fim, acaba sendo substituída por outra teoria – no caso do esquema, representada pela área escura. Para o autor, tem-se nesse caso o que denominou de *shift* paradigmático: a nova ciência normal está fundada em outro paradigma – SC_2 , CI_2 ou EO_2 –, outra ontologia, outra figuração do mundo, e apresenta uma dinâmica idêntica à da teoria que substituiu.

Figura 3 – Kuhn



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

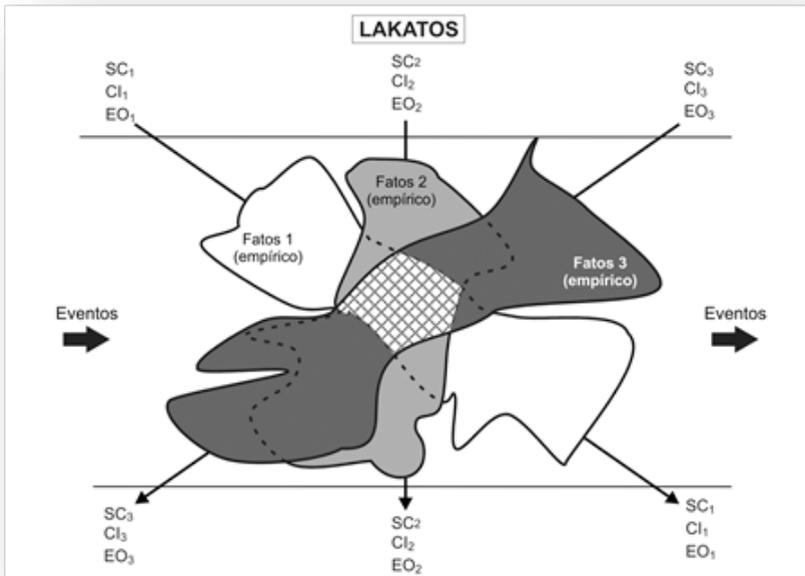
Tendo em vista que, de acordo com tal perspectiva, como foi dito, o empírico é interno a cada paradigma, nunca é possível justificar empiricamente a supremacia da corrente teórica que, a cada vez, conquistou a hegemonia. De fato, como se pode observar no esquema, a área quadriculada, que indica a interseção dos respectivos “empíricos” das correntes, revela que elas são equivalentes do ponto de vista empírico. Pois o “excesso de empírico” de cada uma é irrelevante para a outra. A supremacia em questão, portanto, só pode ser ontológica, ou seja, da ontologia em que a nova corrente está fundada. O autor pós-positivista, portanto, admite explicitamente o que o positivismo lógico subentendia, a saber, que toda ciência põe e pressupõe uma ontologia. Mais do que isso, mostra que o fundamental na dinâmica das ciências é a mudança radical na figuração do mundo, na ontologia que põem e pressupõem. No entanto, esse expresso reconhecimento da absoluta relevância da ontologia, de seu caráter decisivo nas disputas científicas substantivas, não tem nenhum efeito teórico na concepção

de ciência e de explicação científica do autor, porque simplesmente a ontologia jamais é tematizada. Constata-se que os paradigmas, codinomes para ontologia, são elementos estruturais de qualquer ciência, mas jamais se analisa sua procedência e natureza. Por essa razão, pode-se concluir, como fizeram os críticos de Kuhn, que os paradigmas são incomensuráveis e, portanto, a crítica é impossível. Posição teórica cujo corolário é a equiparação de todos os sistemas de crença e, conseqüentemente, a refutação da objetividade de todo conhecimento. Trata-se de um relativismo no atacado de sentido inequívoco: a verdade não importa, pois é inalcançável. Por conseguinte, a ciência só pode se legitimar por sua eficácia como instrumento da práxis imediata.

A Figura 4 ilustra as ideias de Irme Lakatos, que substitui a polaridade ciência normal/ciência revolucionária do esquema kuhniano, pouco matizada e, por isso, incapaz de assimilar a coexistência de várias correntes teóricas disputando a hegemonia explicativa em uma ciência específica, pela ideia de *programas de pesquisa científica* (PPC). Na versão lakatosiana, a ciência deve ser compreendida como consistindo de sistemas ou famílias de teorias, em lugar de teorias isoladas. A ciência, sob essa ótica, funciona como um sistema de teorias em permanente processo de aperfeiçoamento e transformação. Tais sistemas ou tradições teóricas, em cada ciência particular, constituem um PPC, de modo que é possível haver em uma dada ciência uma variedade de tradições teóricas, cada qual evoluindo de acordo com os protocolos de seu PPC, ilustradas aqui por SC_1 , CI_1 ou $EO_1 - SC_2$, CI_2 ou $EO_2 - SC_3$, CI_3 ou EO_3 .

Em linhas gerais, na explanação lakatosiana os PPCs são constituídos por dois tipos de regras metodológicas: uma heurística negativa e uma positiva. A heurística negativa de um PPC estabelece as investigações impróprias em seu interior; especificamente, desautorizam a investigação do *núcleo duro* do PPC – ou seja, o conjunto de axiomas estruturais que compõem a sua parte *irrefutável*: SC_1 , SC_2 e SC_3 . A heurística positiva define as linhas de pesquisa legítimas, abonadas pelo PPC, constituindo o rol de indicações para aperfeiçoar e modificar as teorias que orbitam o núcleo rígido, teorias essas que compõem o “cinturão protetor” do PPC, ou sua parte refutável.

Figura 4 – Lakatos



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

Excetuando-se a possibilidade de coexistência de diferentes correntes teóricas, a proposta de Lakatos é, no essencial, praticamente idêntica a de Kuhn. No que diz respeito à dinâmica e função da ciência, pode-se inferir de suas proposições que as teorias são construídas para capturar regularidades empíricas entre os fenômenos e que, portanto, cada sistema de teorias evolui (ou não) de acordo com sua capacidade de aprender novos fatos empíricos sob sua interpretação – o que implica que a função da ciência é a de funcionar como instrumento da prática imediata. Por outro lado, assim como Kuhn, e apesar de defender que a diferença entre as correntes teóricas é ontológica, Lakatos cancela *a priori* a possibilidade de se analisar ou discutir os fundamentos ontológicos dos distintos sistemas teóricos, uma vez que os chamados núcleos rígidos são, por definição, irrefutáveis. Mais uma vez, portanto, se

as teorias se legitimam empiricamente e seus núcleos rígidos são irrefutáveis, o resultado dessa concepção é a negação da objetividade do conhecimento científico; enfim, a equiparação de todos os sistemas de crenças, a paridade de todas as ontologias, não importa se baseadas na razão e na ciência ou nas noções superficiais do cotidiano, na superstição, no mágico e místico.

Se nem o conhecimento científico é objetivo, a conclusão só pode ser uma: a desqualificação da verdade e a apologia velada do instrumentalismo, da ciência como simples instrumento da prática imediata. Lukács (2012, p. 58) já advertira que esse era o efeito substantivo do positivismo lógico, pois nele “não se trata mais de saber se cada momento singular da regulação linguístico-científica [...] conduz a resultados práticos imediatos, mas, pelo contrário, de que o inteiro sistema do saber é elevado à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes”.

Nesse contexto, Lukács (2012) poderia ter ressaltado a absurda falácia da posição que pretende que a ciência construída em conformidade com suas prescrições não contribui para plasmar uma concepção de mundo, mas unicamente oferece instrumentos para manipulá-lo. Como se todas as imagens do mundo entretidas na sociedade moderna pudessem ser compostas sem o concurso da ciência!

Por elidir qualquer menção à ontologia em suas formulações, o positivismo lógico podia evocar a neutralidade axiológica da ciência e, em consequência, justificar seu caráter meramente instrumental. Livre de qualquer ontologia, a ciência não poderia estar a serviço desses ou daqueles valores ou interesses. Artificio que naturalmente está vedado aos autores pós-positivistas examinados, mas que suas concepções de fato subentendem. Trata-se de uma incongruência insanável sustentar que toda ciência está fundada em uma ontologia e, simultaneamente, como fazem Kuhn e Lakatos, circunscrever o papel da ciência a instrumento da prática imediata. Pois a ciência, de acordo com suas formulações, em lugar de ser axiologicamente neutra, sempre funcionaria como instrumento de realização dos valores e interesses próprios da ontologia em que está fundada.

LUKÁCS: TRABALHO, CIÊNCIA E VERDADE

Das considerações precedentes conclui-se que a ontologia é incontornável ou, como escreveu Borges, a “impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios”. Se totalizamos compulsivamente, se a figuração do mundo, a caracterização geral do mundo é momento fundamental da práxis em geral e, portanto, também da prática científica, compreende-se por que Marx (2011), a partir dos *Grundrisse*, inicia a elaboração de uma figuração, sistemática e articulada, da sociedade capitalista, crítica das figurações correntes, científicas ou não, que essa forma social gera e necessita. Significa dizer, formula uma ontologia da sociedade moderna em tudo distinta da que circunscreve a práxis à contínua reprodução do existente. Como sustenta Lukács logo no primeiro parágrafo do capítulo da *Ontologia* dedicado a Marx (2011, p. 281), “quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos... são ditos... como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas”.

A razão dessa necessária *démarche* ontológica o próprio Lukács ajuda a entender. Dentre os inúmeros desenvolvimentos notáveis presentes em seu exame do complexo do trabalho, há indicações fundamentais para compreender a importância da consideração explícita da ontologia. Para expor sinteticamente o ponto, cumpre observar que, na análise desse complexo, Lukács enfatiza a determinação especificamente humana do trabalho e, seguindo Marx, destaca seu caráter teleológico. Para tratar dos pressupostos do pôr finalidade presente no trabalho, Lukács, baseado em Aristóteles e no aditamento às ideias desse último proposto por Hartmann, ressalta os dois momentos centrais do trabalho: o pôr a finalidade e a análise dos meios necessários para efetivá-la. Dois momentos que, no trabalho mais primitivo, mal podem ser distinguidos, mas que no desenvolvimento do ser social acabam por se diferenciar, ponto que interessa aqui salientar. O pôr a finalidade pressupõe, afirma Lukács, uma apropriação espiritual da

realidade orientada pelo fim posto, pois só dessa maneira o resultado do trabalho pode ser algo novo, algo que não emergiria de maneira espontânea dos processos próprios da natureza. No entanto, assinala o autor, por contraste, o reordenamento dos materiais e processos naturais requerido para que eles possam dar origem ao fim posto exige um conhecimento o mais adequado possível desses objetos e processos, precisamente para convertê-los de legalidades (processos) naturais em legalidades postas. Ao contrário do antropomorfismo próprio da possessão espiritual da realidade condicionada pela finalidade planejada, aqui há de prevalecer o máximo de desantropomorfização, pois a consecução do fim não seria possível sem o conhecimento das propriedades dos objetos e dos processos envolvidos na transformação das causalidades naturais em causalidades postas.

Desse modo, se o exame do complexo do trabalho permite demonstrar a gênese do conhecimento no trabalho, não é difícil compreender que esses dois momentos do trabalho – pôr a finalidade e investigação dos meios – acabam por se tornar relativamente autônomos com o aperfeiçoamento e a complexificação dos processos de trabalho, ou de produção e reprodução das condições materiais da vida com o desenvolvimento do ser social. Na elaboração lukacsiana, a ciência, cuja gênese pode ser remetida aos trabalhos mais rudimentares, é o momento da investigação dos meios progressivamente autonomizado em relação às finalidades dos processos de trabalho particulares. Em consequência, mesmo sem descolar por completo da determinação social dos fins, ao se afirmar como esfera relativamente autônoma a ciência passa a ter como finalidade específica a verdade, ou seja, o conhecimento mais adequado possível da realidade em si mesma. Num aparente paradoxo, portanto, mesmo tendo sua origem vinculada às finalidades (aos valores) postas pelos sujeitos, a ciência busca a verdade das coisas para, sem persegui-lo imediatamente, contribuir para a efetivação dos valores.

Explica-se, desse modo, a orientação obrigatoriamente ontológica da genuína ciência, que, para formulá-lo em um *slogan*, poderia ser: conhecer o mundo tal como ele é para mudá-lo em nosso (humano) proveito. Se for possível admitir tal interpretação,

pode-se entender por que, para Lukács, os enunciados de Marx são “afirmações puramente ontológicas” e, nessa medida, são crítica ontológica. A crítica da economia política, em Marx, tem a marca da orientação ontológica da genuína ciência: interessa-lhe o conhecimento mais correto possível da formação social regida pelo capital. Mundo social que, sendo histórico, necessariamente muda. Por conseguinte, a teoria social adequada a esse mundo tem de consistir em uma crítica das teorias que, por estarem fundadas em uma ontologia que trunca a historicidade, não podem senão se circunscrever à investigação da estrutura da sociedade moderna, de seu funcionamento, com o que corroboram e infundem a impressão de sua perenidade e, em conformidade, condicionam e habilitam os sujeitos a responderem de maneira passiva a seus imperativos.

A crítica a esse tipo de concepção consiste, sobretudo, em restituir ao objeto, à sociedade, sua efetiva historicidade e, desse modo, em capturar a verdade da dinâmica histórica da forma social regida pelo capital, em elucidar suas tendências, seus futuros possíveis e, com isso, em abrir aos sujeitos novas possibilidades de prática. Pois a relação da humanidade com a historicidade do mundo social produzida por sua prática é ela própria histórica. Não tem de ser uma relação a-histórica tal como implícito no pós-modernismo, no pós-estruturalismo e no neopragmatismo, correntes teóricas em que a história é concebida, no máximo, como pancontingência, como absoluta contingência a cujas ocorrências só resta à humanidade assistir e se ajustar. A crítica ontológica, portanto, não apenas refigura a sociedade com sua intrínseca historicidade, mas restitui ao sujeito, aos seres humanos, a historicidade de sua relação com sua própria história, da qual não estão destinados a ser para sempre meros espectadores. Essa verdade da crítica ontológica de Marx é condição da práxis transformadora: sair da pré-história, da práxis reativa, e participar ativamente da história, da construção de um mundo digno do humano.

REFERÊNCIAS

BHASKAR, Roy. **A Realist Theory of science**. Londres: Verso, 1977.

_____. **Reclaiming Reality: a critical introduction to contemporary philosophy**. Londres: Verso, 1989.

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: _____. **Ficções**. São Paulo: Globo, 1989.

_____. O Aleph. In: _____. **Obras completas**. São Paulo: Globo, 1998. v. 1.

_____. O idioma analítico de John Wilkins. In: _____. **Outras inquisições**. São Paulo: Globo, 2000. v. 2. p. 76.

_____. Sobre o rigor na ciência. In: _____. **História universal da infâmia**. São Paulo: Globo, 2001.

DUAYER, Mario. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, Uberlândia, MG, n. 27, p. 58-83, out. 2010.

FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: _____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012. v. 1.

_____. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 2.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

NORRIS, Christopher. **Reclaiming truth: contribution to a critique of cultural relativism**. Durham: Duke University Press, 1996.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.