

# Dialética e Realismo Crítico

*Eleutério F. S. Prado*<sup>1</sup>

## 1. Introdução

O realismo crítico ou realismo transcendental é um movimento de pensamento em Filosofia, principalmente em filosofia da ciência, originariamente britânico, mas que tem se difundido por meio do surgimento, em alguns países, inclusive no Brasil, de pequenos círculos de seguidores. Iniciou-se, como se sabe, na Inglaterra, em 1975, quando então é publicada pela primeira vez a obra fundadora de Roy Bhaskar, *Uma teoria realista da ciência* (Bhaskar, 1977). Ainda que esse texto se insira apenas na discussão reflexiva em ciência natural, o desenvolvimento dessa corrente tem se dado principalmente no campo da ciência social, a partir dos anos 80. Eis que esse autor publicou, já em 1979, estendendo as suas teses inconformistas para além daquele campo mais restrito, uma crítica ontológica às ciências humanas contemporâneas por meio do livro *A possibilidade do naturalismo* (1998). Como esses dois textos formam a base de suas concepções, neste artigo não são consideradas as obras posteriores desse autor, particularmente, o livro *Dialética: pulso da liberdade*, de 1993 (Bhaskar, 1993).

A importância do realismo crítico nas discussões contemporâneas sobre ciência é substantiva e contém um aspecto subversivo (Duayer, 2006). Ofereceu uma alternativa às filosofias da ciência conformadas com a mera apreensão do mundo empírico e confrontou, colocando-se na contracorrente dos modos dominantes de pensamento científico, ao mesmo tempo as tendências positivistas e as tendências pós-modernistas, respectivamente, declinantes e ascendentes no período. Essa vocação polêmica também se revelou no próprio nome do movimento que juntou os termos “crítico” e “transcendental” do idealismo kantiano com o termo “realista”, empregado num sentido materialista.

Ademais, o movimento do realismo crítico, ao pretender fornecer uma filosofia da ciência que atendesse também às demandas da crítica social no atual estágio do capitalismo entrou em convergência polêmica com o marxismo. Um autor inglês dessa vertente, consagrado nos meios de esquerda da Europa e da América, Alex Callinicos, considerou mesmo que a difusão das teses dessa corrente no meio acadêmico fora muito benéfica e positiva para o desenvolvimento do pensamento crítico contemporâneo. Fora capaz de revelar, segundo ele, de modo sistemático, alguns aspectos centrais da crítica social marxiana. “Essa concepção de ciência” – adiantou – “é uma daquelas que articula e desenvolve a concepção de ciência implícita em *O Capital*” (Bhaskar e Callinicos, 2002, p. 90). Pois, dentre outros aspectos relevantes, acompanha o próprio Marx na distinção entre a essência e a aparência das coisas, pondo ênfase na diferenciação entre o que é e o que meramente se manifesta, a qual é crucial, por exemplo, na crítica da economia vulgar.

---

<sup>1</sup> Professor da USP. Correio eletrônico: eleuter@usp.br. Artigo desenvolvido como parte de projeto temático da FAPESP: 2007/52153-4

Nessa concepção – assegura Callinicos – a realidade é compreendida como complexa, estruturada e estratificada, de tal modo que aquilo que se apresenta à observação em certo nível vem a ser gerado por poderes inerentes às interações dos elementos subjacentes. Ademais, apresenta um conceito de realidade que integra, sem dualismos e sem reducionismos, um mundo natural que existe independentemente do homem e um mundo social que depende da atividade social humana, individual ou coletiva, cega ou esclarecida. Finalmente, compreende a ciência como uma atividade social relativamente autônoma, cuja capacidade para apreender a realidade em profundidade depende da própria competência do homem em controlar as condições em que certos fenômenos ocorrem. E aqui Callinicos acentua a importância crucial da distinção feita por Bhaskar entre sistemas abertos e fechados<sup>2</sup>. Na prática científica, vem a ser apenas por meio do fechamento artificial de certos sistemas – o que nem sempre é possível, mas que, quando vem a ser possível, nunca pode ser feito de modo perfeito –, que a atividade da experimentação para testar teorias pode ser empreendida com algum sucesso.

Nem todos os marxistas, porém, se mostraram acolhedores diante das pretensões do realismo crítico. Gunn, por exemplo, contestou Bhaskar por advogar a tese de que o marxismo, enquanto investigação científica, precisa de uma filosofia da ciência e que essa corrente crítica viera à luz para fazer esse provimento. O seu argumento central é que a dialética marxiana consiste, ao mesmo tempo, num saber teórico e meta-teórico que dispensa, por isso mesmo, essa, assim como outras, dualidades. Diferentemente do realismo crítico que se limita a ser reflexivo – e que, como tal, concerne à validade e à justificação de teorias científicas –, a dialética de Marx é um saber praticamente reflexivo que se vê, enquanto teoria, como momento da prática social na qual, inclusive, pretende intervir (Gunn, 1989). Esse autor vincula obviamente os métodos de investigação e de apresentação de Hegel e Marx desenvolvidos, respectivamente, nos campos da filosofia e da ciência. A característica central de ambos é que a relação entre o homem e o mundo não pode ser enxergada como meramente teórica, pois vem a ser crucialmente prática. Assim, esses métodos interpõem a mediação da *práxis* entre o pensamento e a realidade objetiva e é isto – nota – que faz toda diferença. Bhaskar nesse sentido, mesmo pretendendo avançar para além deles, teria permanecido prisioneiro do dualismo entre o sujeito e o objeto do conhecimento, ou seja, de um modo de pensar pré-hegeliano.

Como no desenvolvimento de sua filosofia da ciência, Bhaskar refaz a crítica do empirismo e da filosofia crítica e não reluta em sustentar uma ontologia científica que muito deve à antiga metafísica, considerou-se que o melhor caminho para fazer uma confrontação produtiva entre o marxismo e o realismo crítico teria de partir da recuperação da crítica hegeliana a todas essas correntes de pensamento. Para que tal investigação teórica pudesse ser feita de fato, seria necessário apresentar primeiro as principais idéias do realismo crítico. A confrontação propriamente dita ocorreria então por meio da comparação, segundo alguns grandes traços, entre a dialética de Marx (derivada do idealismo absoluto de Hegel) e o realismo crítico de Bhaskar (derivado principalmente do idealismo transcendental de Kant).

---

<sup>2</sup> Essa distinção não se refere à possibilidade ou não de isolar um sistema das relações e das interações dos elementos com os elementos e sistemas exteriores, mas apenas à possibilidade ou não de controlar as condições em que essas relações e interações ocorrem (Pratten, 2007).

## 2. Crítica ontológica

A exposição das concepções de Bhaskar deve começar pelo seu espanto de estudante de pós-graduação que queria contribuir para a solução de alguns problemas do mundo real. Nesse momento de sua vida, ao se interessar por questões econômicas, deparou-se com um mundo teórico altamente abstrato que se mostrava pouco relevante para compreender uma realidade social que lhe parecia dilacerada. Ao se voltar para a Filosofia, deparou-se com um discurso intrincado, precioso e refinado que permanecia somente como discurso, pois imperava nessa esfera do saber uma restrição poderosa que impedia qualquer envolvimento com a ontologia. Grandes filósofos como Hume, Kant e Wittgenstein haviam estabelecido que a filosofia não fala do mundo em si mesmo, mas apenas trata dele por meio da rede conceitos implícita na consciência ou na linguagem. Ora, essa barreira pareceu-lhe absurda porque qualquer manifestação de existência no mundo natural ou social põe sempre o problema de saber se ela é real ou ilusória e essa indagação decisiva requer sempre comprometimento ontológico. Por exemplo, ao se ouvir um “oi”, não é possível evitar a questão de saber se esse som significativo foi emitido por alguém ou não, se quem fala é uma pessoa ou um gramofone. “Sempre que se diz alguma coisa sobre o mundo... mantêm-se pressuposições sobre a sua natureza” (Bhaskar e Callinicos, 2002, p. 98).

É com base nessa constatação fundamental – de que não se pode pensar sem fazer suposições ontológicas – que Bhaskar constrói todo um projeto de reformulação da compreensão da atividade científica. E desde logo nota, não mais com mero espanto, mas com certo choque, que boa parte da ciência desenvolvida na perspectiva empirista e positivista mantém uma concepção “plana, indiferenciada e imutável” de mundo real.

Para fazer a crítica das concepções de ciência em voga, Bhaskar parte então das atividades experimental e aplicada, que são reconhecidas como indisputáveis por todos aqueles que se mantêm numa perspectiva anti-ontológica, incluindo-se aí os empiristas, os positivistas, os kantianos e os pós-modernos. Assume, assim, como premissa primeira de sua argumentação não algo cartesianamente indubitável, mas simplesmente uma presunção que é mantida fora de qualquer questionamento pelas correntes filosóficas tomadas como oponentes. Dado que a ciência confia em geral na experiência e na aplicação empírica sob condições controladas como atividade crucial para o seu bom desenvolvimento, Bhaskar dispara uma interrogação crucial; pergunta como deve ser o mundo para que essa atividade científica seja possível. A primeira resposta que encontra para essa pergunta transcendental vem a ser que o mundo tem de estar constituído como realidade independente da investigação científica enquanto tal. Criando, então, uma terminologia própria, passa a designar os objetos de conhecimento, todas as coisas que podem ser visadas pela pesquisa, como intransitivos.

Em segundo lugar, descobre que essa esfera intransitiva como um todo tem de estar constituída não apenas pelas coisas em geral, mas também pelas estruturas, poderes, mecanismos e processos responsáveis pela permanência relativa, pelo movimento incessante e pelas transformações que ocorrem na realidade. Tais objetos – certamente os objetos físicos, químicos, etc., mas também largamente os objetos sociais –, convém, são invariantes em princípio em relação ao conhecimento científico, podendo ser tomados por isso como pertencente a um domínio ontológico irreduzível ao pensamento do homem.

Após mostrar que um pressuposto indiscutível do conhecimento científico em geral é a existência de domínios constituídos por objetos intransitivos, passa a considerar como tema de reflexão a própria ciência enquanto tal. Eis que essa espécie de saber existe e se desenvolve historicamente, de tal modo que aquelas correntes mencionadas também disto não podem duvidar. A partir dessa premissa, levanta, então, outra questão transcendental: como se compõe a ciência para que seja capaz de proporcionar conhecimento desse mundo intransitivo. A resposta que encontra dessa vez é que a atividade científica pressupõe a existência de um mundo de objetos transitivos constituído pelo próprio desenvolvimento histórico da atividade científica, ou seja, pelos fatos e teorias estabelecidos no passado, paradigmas, modelos e técnicas de investigação e que estão disponíveis para o avanço da ciência. Nesse sentido, a ciência enquanto atividade é explicada, por um lado, por seu caráter de atividade social e histórica e, por outro, pela independência em relação ao pensamento dos objetos visados pela própria ciência. Note-se que, no sentido empregado por Bhaskar, intransitivo não significa aquilo que não muda por si mesmo, mas denota aquilo que não muda em função do conhecimento; já por transitivo, ele designa aquilo que se transforma em função da apreensão sempre atualizada daqueles domínios, antes mencionados.

## 2.1 Três tradições

Porém, retomando a questão ontológica para aprofundá-la, o mundo dos objetos intransitivos é mesmo constituído por coisas com estrutura própria e indiferentes ao homem ou, na verdade, ele é formado por meros eventos? Para buscar uma resposta para essa questão, Bhaskar distingue três tradições em filosofia da ciência. A primeira delas vem a ser o empirismo clássico que tem no filósofo escocês David Hume o seu representante mais importante. Para essa tradição, os objetos do conhecimento são os eventos atômicos, ou seja, os acontecimentos e suas conjunções que se desenrolam diante do homem incessante e fragmentariamente. Assim, aquilo que este senhor pode conhecer da realidade exterior, com alguma segurança, é reduzido àquilo que pode ser apreendido pela percepção sensível na vida diária. Como se sabe, essa tradição é cética sobre as investigações críticas, filosóficas ou teológicas, que querem compreender a vida, a sociedade, o cosmo como totalidades. A ciência é entendida, então, como a sistematização metódica da experiência comum e cotidiana, já que essa última, por si mesma, organiza, classifica, correlaciona os fatos, tendo em vista prover ao homem um domínio prático sobre o mundo relevante para a sobrevivência e a prosperidade. Nessa perspectiva, as leis científicas que a ciência guarda como tesouros decorrem de supostos hábitos da mente humana. Ademais, tais leis, denominadas mais recentemente na história da ciência, de leis de cobertura, têm o estatuto teórico de proposições gerais e condicionais da forma “se... então...”.

A segunda tradição mencionada por Bhaskar é o idealismo transcendental cujo representante clássico vem a ser o filósofo alemão, Immanuel Kant. A característica fundamental dessa corrente de pensamento vem a ser a negação de que a mera apreensão das conjunções de eventos esgote o conteúdo do que figura como pertencendo ao mundo objetivo. Sem esses encontros de fatos postos pela percepção sensível, é certo, não há e não pode haver conhecimento, mas a ciência somente se afigura possível para ela porque a consciência humana exerce uma função sintetizadora e que opera *a priori*. Na versão original, é a própria mente que fornece as formas *a priori* da sensibilidade (o espaço e o tempo) e do entendimento (as categorias como

quantidade, qualidade, causalidade, etc.). É ela que põe ordem no mundo segundo a sua própria constituição.

As teorias científicas são encaradas, assim, como construções artificiais da mente humana que surgem e se desenvolvem historicamente por meio de processos que se passam na cabeça dos indivíduos. Se, por um lado, essas teorias são capazes de existir de modo independente das mentes individuais, por outro, não podem ser tomadas como existentes independentemente da atividade pensante do homem em geral. Certos herdeiros atuais dessa tradição não mais encaram as teorias, propriamente, como obras da subjetividade e da consciência humana, mas as vêem como produtos coletivos engendrados na atividade social das comunidades científicas. Deixam, assim, de encarar a ciência de uma perspectiva estritamente subjetiva, para passar a enxergá-la de uma perspectiva intersubjetiva.

Essas duas posições são apresentadas para serem rejeitadas: antes de mais nada, porque ambas confiam na identificação da realidade com a sua face empírica, positiva e superficial; porque, ademais, ambas pensam que a ciência se eleva de algum modo sobre esse fundamento, em exclusivo. Eis que uma terceira é contemplada por Bhaskar e esta vem a ser a que denomina, inicialmente, de realismo transcendental. Se ela, tal como a anterior rejeita que a ciência se resume a apreender com base no hábito às conjunções de eventos, distingue-se dela por adotar uma ontologia em que o real é mais espesso, ou seja, consiste em um mundo objetivo em que se pode distinguir uma superfície e um fundo. Para ela, os objetos de conhecimento não são meramente os fatos, mas também as estruturas e os mecanismos subjacentes que geram os fenômenos. E por estruturas, entende em geral quaisquer redes de relações que vinculam conjuntos de elementos, os quais são definidos também por essas relações e, assim, pelas posições que ocupam nessas redes. Essas estruturas conferem organização aos elementos dos sistemas e, assim, os configuram enquanto tais. Ademais, por isso mesmo, têm potencialidades inerentes, as quais se manifestam por meio de mecanismos de causalção.

Tais objetos de conhecimento, pois, não se apresentam nem como meros eventos (empirismo), nem como fenômenos apreendidos por meio de construções mentais (idealismo), mas “como estruturas reais que duram e operam independentemente do nosso conhecimento, da nossa experiência e das condições que facilitam o nosso acesso a elas” (Bhaskar, 1977, p. 19). Já o conhecimento científico propriamente dito, nessa perspectiva realista, resulta da atividade científica que é tomada não só como coletiva, mas como produção social – de um modo não individualista. Ademais, adiantando aqui o que se provará depois, se os objetos do conhecimento são intransitivos, a descoberta do que se afigura como mera conjunção de eventos deixa de ser necessária para a formulação de leis. E as leis, assim, perdem o seu estatuto empirista de leis de cobertura que abrigam em si mesmas as regularidades do mundo. Ao contrário, a constatação de que tais conjunções se manifestam, em certas circunstâncias especiais, figura agora como condição suficiente para a descoberta, a formulação e a comprovação de leis chamadas agora de tendenciais<sup>3</sup>, pois mostram que certas tendências causais se encontram em operação na realidade observada. Essas tendências determinam o comportamento da realidade independentemente de se manifestarem como

---

<sup>3</sup> Segundo Fleetwood esta seria a principal contribuição do realismo crítico ao marxismo: a definição rigorosa do que sejam as leis tendenciais mencionadas por Marx em *O Capital* (Brown, Fleetwood, e Roberts, 2002, p. 4-5).

acontecimentos – pois, podem permanecer em potência e, se isto não ocorre, podem ser contrariadas por outras tendências que anulam os seus efeitos.

## 2.2 A tese ontológica

Bhaskar rejeita, pois, o realismo empirista – para o qual a realidade é formada por eventos atômicos –, o qual é mantido tanto pela tradição empirista quanto pela tradição construtivista em filosofia da ciência. Agora, se ambas essas correntes comprometem-se implicitamente com essa tese objetivista sobre a natureza do mundo que se apresenta ao conhecimento científico, chega à conclusão que a questão ontológica é inevitável. Eis que toda compreensão da ciência – pensa ele – pressupõe uma ontologia no sentido de que admite uma resposta explícita ou oclusa para a questão de como deve ser o mundo para que a ciência seja possível. Sem essa visada realista – acrescenta –, aquelas duas correntes não poderiam chegar a pensar na existência de leis causais regulando o comportamento do mundo. Porém, se a ontologia se mostra como irrecusável, o mesmo não ocorre com a tese sobre a natureza atomista da realidade.

O realismo crítico mantém uma compreensão sobre a natureza do mundo que pressupõe a existência da ciência enquanto tal, ou seja, como um fato social e histórico do processo de desenvolvimento do homem. Sustenta uma ontologia de caráter hipotético que nasce da explicitação de uma pergunta transcendental: como deve ser a realidade para que a ciência possa ter vindo a existir e se apresente como conhecimento fundado na experiência. Nessa perspectiva, chegará à conclusão de que o real é formado por coisidades diferenciadas e estruturadas que tem poderes causais próprios. O argumento vem a ser filosófico. É apenas examinando a inteligibilidade da atividade experimental e aplicada que se poderá descobrir a necessidade de distinguir as estruturas dos eventos (já tratada) e os sistemas abertos dos fechados (ainda não discutida). É evidente para ele, entretanto, que a descoberta das estruturas particulares e de suas determinações constitutivas em diferentes esferas é tarefa da ciência – e não da filosofia. Esta não ocupa e não pretende ocupar o lugar da primeira, mas apenas quer mostrar as suas condições de possibilidade.

Nesse ponto da exposição, é preciso enfatizar que todas as três tradições discutidas aceitam e respeitam a centralidade da experiência na constituição do conhecimento científico. Bhaskar parte dessa constatação para chegar à ontologia que afirma o caráter intransitivo do real e o pensa como esfera complexa formada por elementos diferenciados e estruturados. Entretanto, ele não passa da ciência ao ser ao modo construtivista. Não é a ciência que estabelece, ao se constituir, uma determinada constituição para o mundo, mas, ao contrário, é o próprio mundo, tal como está constituído, que fornece a matéria da ciência possível, venha ela se efetivar ou não na sociedade humana, ou seja, como ocorrência histórica em seu processo de desenvolvimento. Bhaskar passa, pois, do ser para a ciência por meio de argumentos transcendentais que indagam sobre os fundamentos da própria ciência.

De modo preliminar, pergunta como a percepção que funda a experiência é possível? Mostra, então, porque razão o realismo transcendental admite o caráter intransitivo dos objetos mesmo se estes são tomados como meros objetos da percepção sensível. Ora, se assim não fosse – pergunta –, como seria possível pensar o melhoramento da ciência, a atividade de ensino, a agilidade da crítica e a comprovação, possivelmente problemática, das teorias científicas? Ora, como tudo isso prospera

interminavelmente na sociedade atual, fica patente que há resistência do real ao saber, está garantido que existe certa autonomia no desenvolvimento da realidade em relação ao conhecimento possível do homem. Os acontecimentos do mundo – conclui – têm de ser considerados independentes em princípio em relação à observação e à experiência empírica. E essa independência mostra que os objetos do conhecimento não podem ser identificados com os eventos; estes apenas manifestam coisidades concretas e que se encontram subjacentes. Assim sendo, é preciso admitir que pelo menos os eventos do mundo natural existam por si próprios e que os acontecimentos sobrevenham ininterruptamente no universo, mesmo se o homem não está aí para observá-los, episodicamente.

Nessa perspectiva, porém, logo surge uma questão: como encarar a independência possível da realidade social, já que esta – e isto é trivial – não poderia existir sem a sociedade humana? É fora de dúvida que Bhaskar considera também essa esfera como intransitiva, pois argumenta que é isto o que faz com que a ciência social seja possível. A realidade social nasce da atividade prática e tem, por isso, certa permanência em relação ao pensamento; na verdade, o pensamento enquanto tal depende da realidade que o homem próprio reproduz ou transforma. Ademais, na atividade prática a objetivação sempre acontece e a coisificação é possível. Segundo esse autor, a explanação em ciência social difere, pois, da explanação em ciência natural em três pontos: a) as estruturas sociais, que em grande medida governam o comportamento do homem, não existem independentemente dele; b) elas dependem precipuamente do que eles fazem e do que eles pensam; c) as estruturas sociais são históricas e, por isso, têm menor permanência do que as estruturas naturais (Bhaskar, 1998, p. 44-54). Para Bhaskar, entretanto, as significações postas socialmente pela atividade humana, e que conformam a realidade social enquanto tal, não têm existência meramente intersubjetiva.

Ao apreender a existência natural e social como reino do intransitivo, Bhaskar concebe a realidade como substantiva. Define também uma face dessa realidade como atualidade e que é mais ampla e mais rica do que a face empírica. Esta última denota não apenas a realidade, mas também a presença do homem.

Ao examinar a questão da inteligibilidade da atividade experimental, Bhaskar encontra o argumento decisivo contra as tradições que se aferram ao realismo empírico. Não apenas põe em evidência agora que os objetos do conhecimento são intransitivos, mas mostra que eles são constituídos como coisas diferenciadas e estruturadas que têm poderes causais próprios. Para demonstrar a sua tese, desloca o foco da investigação para a análise da causalidade, relação externa entre coisas que é apreendida pela ontologia empirista como mera conjunção de eventos percebidos. Ora, para observar uma conjunção de eventos é sempre necessário isolar certos fenômenos artificialmente. Para tanto, é preciso preparar e construir um experimento por meio do controle intencional das condições em que os fenômenos ocorrem e se manifestam. Ademais, a experimentação só tem sentido ao se supor que aquilo que prevalece nas condições de experimentação, prevalece também fora delas. Ora, isto mostra que a conjunção de eventos não é necessária, mas apenas suficiente para a investigação de leis. As leis causais apenas aparecem para o homem de modo inequívoco quando os sistemas em que ocorrem os fenômenos são fechados. Daí infere que elas estão sempre em operação na realidade de modo independente em relação ao fechamento praticado. Se elas operam também em condições não controladas, isto significa que se deve admitir que os

sistemas reais sejam quase sempre abertos, com a exceção talvez de certos sistemas estudados pela astronomia. As leis deixam de se apresentarem por meio de proposições condicionais sobre fatos, para se serem expressas como proposições transfactuais que tratam de elementos, estruturas, potências, tendências, etc. e se expressam tendências.

Em sua crítica, Bhaskar emprega argumentos transcendentais. Entendendo o termo dialético no sentido de método do diálogo crítico, ele reivindica que o seu método de investigação, assim como o seu discurso filosófico, vem a ser dialético. Eis que o argumento transcendental característico do pensamento kantiano é tomado por ele como crítica imanente; “penso que o argumento transcendental, o argumento dialético, a crítica imanente e a explanação retrodutiva por analogia em ciência” – diz – “são variantes *grosso modo* da mesma forma [de questionamento]: dado certo fenômeno ou posição sustentada por alguém, indaga-se sobre o que se deve admitir para que o fenômeno ou a posição sejam possíveis” (Bhaskar e Callinicos, 2002, p. 97).

Ademais, ao tentar explicar a relação de sua crítica ontológica com a crítica dialética de Marx, não só aproxima, mas identifica o modo de apresentação característico dessa última com os seus próprios procedimentos metodológicos que não deixam de ser imanentes. “Eu diria que Marx... emprega de fato argumentos transcendentais no primeiro volume de *O Capital* e em outros lugares. Ele pergunta qual deve ser o caso para que o mundo da riqueza se manifeste como acumulação de mercadorias. Desenvolve, assim, uma dedução transcendental” (idem, p. 100). Nesse mesmo sentido, Bhaskar reivindica que duas de suas teses centrais foram antecipadas por Marx. Segundo ele, tanto àquela que afirma o caráter retrodutivo da explanação científica quanto àquela que assegura a existência de uma realidade transfactual – as estruturas e os mecanismos generativos, principalmente – estão contidas na tese de Marx sobre o caráter desnecessário da ciência se a essência e a aparência das coisas coincidissem e fossem, por isso, imediatamente apreensíveis.

Essa identificação, entretanto, requer um melhor exame, já de partida tisonado por certo ceticismo.

### 3. Crítica dialética

O objetivo nessa seção vem a ser examinar se há alguma convergência e, caso isto se verifique, até que ponto vai essa convergência, entre os pensamentos de Marx e de Bhaskar. Para poder responder a essa indagação, é preciso fixar um ponto de partida. Sem menosprezar a possibilidade de eventuais divergências, admite-se aqui que a compreensão da dialética marxiana requer que se leve a sério a sua filiação – ainda que rebelde – à dialética hegeliana. Examinam-se, então, as posições explícitas de Hegel em relação à metafísica antiga, ao empirismo e à filosofia crítica (Kant)<sup>4</sup>, aceitando que por este meio virá a ser possível descobrir as posições do próprio Marx sobre esses temas filosóficos, mesmo se elas estão em grande parte implícitas em suas obras. O pensamento do grande mestre do idealismo absoluto sobre tais matérias são cruciais para a demarcação das semelhanças e das diferenças entre a dialética e a reflexão transcendental. Ao expô-las, será possível observar também como a dialética marxiana,

---

<sup>4</sup> Acompanha-se nesse exame a exposição de Stephen Houlgate sobre o tema (Houlgate, 2004), entremeando-a com observações próprias tiradas da leitura dos textos do próprio Hegel, principalmente a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Hegel, 1995).



que se deriva – supõe-se aqui –, intrinsecamente, da dialética hegeliana, apresenta-se em relação ao pensamento de Bhaskar.

### 3.1 Da metafísica

Para Hegel, o pensamento ingênuo contém a crença de que pode apreender verdadeiramente as coisas<sup>5</sup>. A metafísica antiga compartilha dessa ilusão, considerando “as determinações de pensamento como as determinações fundamentais das coisas” (Hegel, 1995, p. 90). Acredita, dizendo de outro modo, que as categorias do pensamento representam adequadamente a essência dos objetos do conhecimento. Confia, tal como a consciência cotidiana e ingênuo, nessa possibilidade, sem desconfiar que o pensamento só possa chegar à verdade por meio de um processo difícil, com muitas mediações, em que encontra oposições “em si e contra si mesmo”. Ela não vê antolhos para o conhecimento da verdade e se torna, por isso, em última análise, dogmática. Por isso mesmo, foi superada pela filosofia de Kant. Esta, acolhendo a tese humiana de que a experiência só apreende os eventos que se apresentam à percepção sensível, admite que as coisas em si mesmas sejam incognoscíveis. Apesar de dar razão a Kant em sua objeção à tese de que se pode ter acesso imediato à natureza última das coisas, Hegel considera que a metafísica antiga, apesar de suplantada pela filosofia crítica, mantinha propósitos mais elevados do que ela porque visava apreender o infinito e o absoluto. Eis que era mais sublime já que tratava de temas tais como a imaterialidade da alma, a existência de deus e a natureza das causas finais que governam o mundo. Nesse sentido, o seu propósito como filósofo era recuperar os objetivos da velha metafísica, ainda que de outro modo, ou seja, por meio do desenvolvimento do que chamou de filosofia especulativa.

É evidente que já aqui se revela o que Marx apontou como o caráter mistificador da filosofia hegeliana, cujo propósito vinha a ser, manifestamente, promover uma reconciliação do pensamento com o mundo por meio da filosofia, da teologia e da religião. Entretanto, o autor de *O Capital* compreendia que, por meio desse desígnio, o filósofo idealista desenvolvera um modo de reflexão que tinha enorme potencial compreensivo, pois permitia apreender a existência social como totalidade, de modo crítico.

Como o objetivo deste artigo é examinar se há convergência entre o marxismo e o realismo crítico, subsiste a questão de saber se as diferenças entre a ciência natural e a ciência social apontadas pelo segundo são suficientes do ponto de vista do primeiro desses dois modos de pensar. Desde logo, é preciso indicar que há autores marxistas que, entendendo dialética no sentido específico de uma ontologia do ser social de caráter imanente, respondem essa questão negativamente. Para eles, há uma diferença qualitativa crucial entre a ciência natural e a ciência social e histórica que se deriva do caráter do objeto do conhecimento que é sempre já objeto humanizado, objeto para o homem. Na perspectiva dessa ontologia diferencial, apenas a ciência social e histórica pode ser dialética. Segundo Schmidt, por exemplo, “a natureza para si é destituída de toda negatividade” e, em consequência, “apenas o processo de conhecimento da natureza pode, por isso, ser dialético<sup>6</sup>, não ela própria” (Schmidt, 1977, p. 257). A ação

<sup>5</sup> Nos termos do próprio Hegel: “o procedimento ingênuo... contém a crença de que mediante a reflexão é conhecida a verdade... o que os objetos verdadeiramente são” (Hegel, 1995, p. 89)

<sup>6</sup> Isto vale não só para a natureza, mas vale também para uma esfera abstrata como a da Matemática: ainda que esta seja meramente formal e que esteja constituída axiomática e dedutivamente, o seu

do homem, nessa perspectiva, não apenas conserva ou transforma as estruturas sociais das quais ele depende, como pensa Bhaskar. A atividade humana diferencia-se da atividade da natureza em si mesma porque se constitui como processo que se desenvolve na infinitude e que prospera por meio do poder da negação determinada (inscrita inerentemente no trabalho e na ação humana em geral).

De qualquer modo, faz sentido admitir que o pensamento de Marx tenha de concordar com a crítica de Hegel ao caráter positivista do pensamento fundado em princípios primeiros, seja ele metafísico ou anti-metafísico. Para o que vem em seqüência, é preciso ter em mente que Hegel fazia distinção entre o modo de pensar do entendimento (intelecto, raciocínio) e o modo de pensar da razão especulativa, distinção esta que será mais bem explicada mais à frente.

Hegel aponta que a metafísica herdada tratava do infinito e do absoluto, mas era capaz de fazê-lo apenas por meio de categorias finitas e relativas. Para fornecer logo uma evidência bem característica, veja-se que supunha, por exemplo, que a alma era uma espécie de ‘coisa’. Para dizer o mesmo por meio de suas palavras, note-se como escrevia: “os objetos da antiga metafísica eram, decerto, totalidades que pertencem em si e para si à razão, ao pensar do universal em si concreto, alma, mundo, Deus. Mas a metafísica os recebia da representação, punha-os no fundamento como sujeitos dados já prontos, pela aplicação [que lhes fazia] das determinações de entendimento” (Hegel, 1995, p. 93). Apesar da dificuldade de compreensão, é evidente que se aponta aqui para um problema. Para compreendê-lo, é preciso explicar porque tais totalidades não podem ser apreendidas do modo aí descrito. A metafísica pressupunha que se podia apreender o absoluto por meio de certos predicados. Assim, por exemplo, para determinar o que vem a ser Deus, afirmava que “Deus é ser-aí”, “Deus é o todo”, etc. Ao fazê-lo, não se questionava se esses juízos predicativos eram pertinentes para expressar tal conteúdo; não indagava se esses predicados “ser-aí”, “todo”, etc. eram verdadeiramente adequados para falar de Deus. Porém, segundo ele, deveria fazê-lo porque eles são meras formas do entendimento e este, diferentemente da razão especulativa – ou dialética idealista –, só trabalha com o que está posto por meio de noções fixas e inertes. E o infinito e o absoluto não é algo estável e imóvel, mas é sujeito que se encontra em processo de vir a ser.

Antes de continuar a exposição precedente, note-se que esse tipo de consideração não se aplica apenas ao Todo Poderoso. Por homologia, ao transferir essa crítica do plano do divino ao da ciência social, não é verdade que o entendimento científico em Economia trata o capital com coisa, como máquina, instalações, etc.? E que, ao fazê-lo, concebe aquilo que se desenvolve infinitamente como algo meramente posto, limitado e finito?

Implícita naquela argumentação há outro aspecto importante da crítica de Hegel à metafísica antiga, além da referência ao seu positivismo. Eis que os juízos de que se vale o entendimento para tratar das totalidades atribuem a sujeitos infinitos predicados finitos, os quais não podem ser negados. Assim, dados dois predicados opostos, um deles deve ser falso se o outro é verdadeiro: o mundo tem um começo ou não tem começo algum, a matéria é infinitamente divisível ou atômica em última análise, o agir

---

desenvolvimento histórico propriamente pode ser encarado como dialético. É o que mostra o teorema de Gödel: este autor, como se sabe, provou que o sistema formalmente infinito da aritmética não pode ser descrito por meio de um conjunto de axiomas finito (Goldstein, 2005).

humano está rigidamente determinado ou é indeterminado, etc. Frente a tais paradoxos, “essa metafísica tornou-se dogmatismo porque devia admitir, conforme a natureza das determinações finitas, que, de duas afirmações opostas... uma devia ser verdadeira, mas a outra falsa” (Hegel, 1995, p. 94).

Na esfera das religiões – mas não apenas aí –, para falar mais concretamente, o pensamento metafísico oscila entre a contradição e o dogmatismo, resguardando-se em geral nessa última possibilidade. Se, porventura, for dito que Deus é tanto Cristo quanto Alá (o deus do islamismo), prevalece imediatamente o sentimento de que se está cortejando o absurdo. Parece que se propôs a aceitação, sem crítica, de uma contradição, ou seja, que A é B e não-B. Se, de outro modo, for dito que Deus é Cristo e só Cristo, ou seja, que A é B e tão somente B, o pensamento se sente tranqüilo porque, agora, se manteve são e coerente. Ora, essa consistência benevolente é aqui puro dogmatismo. Se Deus em geral foi identificado com alguma de suas representações, deixar-se de poder compreender as diferentes formas que o conceito de divindade recebeu através da história. Mais do que isso, passa-se a ter uma compreensão medíocre e limitada do absoluto, a qual, na visão de Hegel, não está de acordo com a grandeza e a universalidade do conceito. Mas esse tipo de problema lógico não surge só na esfera da religião e da teologia. Ocorre também no campo da ciência social. Assim, para dar um exemplo breve, se o capital é identificado em exclusivo com a máquina, ou seja, se máquina é capital, então não se poderia identificá-lo com o dinheiro, sem contradição. Em resumo, o entendimento, ao tratar de objetos infinitos, ou é dogmático ou cai em contradição.

A saída que Hegel deu para tais paradoxos do intelecto veio a ser passar à razão especulativa, articulando assim uma nova metafísica. Esta não apenas distingue as determinações opostas, mas as concebe como formando uma unidade de contrários. Já não oscila no paradoxo, mas, dizendo de outro modo, assume as contradições por meio da sua suprassunção (*aufhebung*). Por meio desse movimento, são dissolvidas as determinações fixas do entendimento e se passa a um modo de pensamento cuja lógica interna é o auto-movimento do conceito. Marx não endossou o caráter especulativo da razão hegeliana, mas buscou acentuar, numa perspectiva materialista, o momento negativo desse auto-movimento, o qual é propriamente dialético – e crítico. Assim, por exemplo, em sua obra máxima apresenta o sujeito automático capital ora como mercadoria, ora como dinheiro, e assim por diante, num movimento que em si e para si vem a ser perpétuo. Desse modo, o sujeito do juízo torna-se auto-movimento contraditório que assume formas diversas em seu processo de devir.

### **3.2 Do empirismo**

Essa corrente de pensamento característica da época moderna, bem se sabe, posicionou-se no discurso filosófico fazendo a crítica da metafísica. Se esta confiara no poder do pensamento para apreender a verdade última das coisas, o empirismo, ao contrário, vai colocar toda a sua fé na experiência. Antes de mencionar a crítica feita pelo filósofo dialético a essa corrente de pensamento, é preciso notar que ele aprovou com entusiasmo a virada da filosofia em direção à atualidade dos acontecimentos, aos fatos. Contudo, note-se, o empirismo não criticou a metafísica pelo uso de categorias unilaterais e fixas tal como Hegel, mas se concentrou em por sob suspeita o pensamento voltado para a inteligência do que supostamente transcende os eventos em sua pluralidade inesgotável. Ao invés de fundar o saber sobre o mundo em

um além vestido por crenças religiosas e teológicas, pretendeu fazê-lo em bases mais firmes e, com esse propósito, voltou-se para a experiência sensível. Ele, também, mesmo compreendendo de modo diferente o objeto do conhecimento, confiou na capacidade do pensamento de apreender o que é. Na avaliação de suas pretensões cognitivas, Hegel considerou que o empirismo não deixou de compartilhar com a metafísica antiga o mesmo procedimento intelectual de apresentar todas as suas noções e proposições no modo fixo das representações.

O empirismo deixara de deduzir toda a realidade das abstrações metafísicas, pois queria agora, corretamente, desenvolver o conhecimento segundo a sua validade prática, em conformidade com a atualidade concreta do mundo sempre aí ou em processo de mudança. “Há no empirismo” – considerou Hegel com aprovação – “este grande princípio: o que é verdadeiro deve estar na efetividade e existir para a percepção”. Ademais, “como o empirismo, também a filosofia só reconhece o que é; não sabe uma tal coisa, que somente deve ser, e que por isso não é aí” (Hegel, 1995, p. 103). Assim se vê que o filósofo idealista estava em consonância com o espírito da modernidade que promovia a cientificidade, não sem ter penetrado agudamente em suas fraquezas e ter exposto com rigor as suas limitações. Hegel – é certo – aprovou o afastamento da filosofia da preocupação com o transcendente, assim como o conseqüente respeito pelo domínio da objetividade factual. Porém, também condenou severamente a atenção exclusiva que o pensamento moderno dedicava aos acontecimentos e às suas regularidades, atendo-se apenas às determinações positivas da realidade.

Sendo conseqüente, o empirismo voltara-se para o conhecimento extensivo e minucioso dos fatos e, assim fazendo, propunha-se a apreender as regularidades desse mundo objetivo, permanecendo nos limites da experiência. Ora, a percepção sensível, que funda tal experiência, dela diverge porque é sempre formada, inerentemente, por finitos eventos finitos. As regularidades, porém, apenas podem ser inscritas em proposições condicionais que pretendem ter validade universal. A vocação científica da época, dizendo de outro modo, partia da percepção sensível que é sempre singular, mas, por outro, queria chegar a representações que assumiam a forma de leis gerais. Como explicar, então, a atividade de síntese que vai da coleção dos fatos particulares às essas leis gerais? A primeira resposta que o empirismo deu a essa questão, como se sabe, veio a ser a indução. Porém, ao ir por esse caminho, passou erroneamente das relações de contingência que ligam os acontecimentos detectados na experiência às relações de necessidade e universalidade com que trabalha o entendimento.

Hegel, como aponta Houlgate, prezou como correta a conclusão de Hume segundo a qual é impossível legitimar empiricamente tais relações, as quais, entretanto, sem dúvidas, a ciência procura. Pois, para ele, tal impossibilidade decorre logicamente da tese de que todo o conhecimento se origina na experiência; “Hume... chega à conclusão lógica” – escreveu – “que... a experiência é, na verdade, a base do que se sabe e que a percepção contém tudo o que acontece, mas as determinações da universalidade e da necessidade não estão contidas, nem podem ser fornecidas para nós, na experiência” (apud Houlgate, 2004, p. 109). Hume, como se sabe, com base nessa conclusão chega ao ceticismo: aquelas relações que a ciência supostamente procura tornam-se ilusões para ele, meros produtos dos hábitos metais do homem na vida prática. Mas, por que não encarar ceticamente tal ceticismo, negando que o conhecimento tenha origem apenas na experiência? Ora, este caminho foi trilhado por Kant, Hegel e Marx.

Contudo, o empirismo acredita ter nos dados toda fonte do saber digno de crédito. Sendo ainda conseqüente com a sua sede de evidências empíricas e sua fome de objetividade imediata, abjura qualquer conhecimento transfactual. Em suas palavras, ele “nega o supra-sensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, a universalidade e a identidade formais” (Hegel, 1995, p. 104). Dito de outro modo, como no conhecimento há mais do que a colheita da percepção sensível e como o empirismo rejeita o supra-sensível implícito no que foi colhido, instala-se em formalismos abstratos.

Apreende a realidade por meio da percepção sensível, mas quer transformar os dados assim obtidos em pensamentos. Divide com a metafísica, por isso, a crença de que o pensamento é capaz de verdade sobre o mundo, mas difere dela radicalmente por raciocinar que ele só alcança os fatos e apenas os fatos – mas não a realidade em sua essência e como totalidade. Isto indica que separa por meio de um hiato, tal como a metafísica, o objeto do conhecimento da consciência conhecedora, preenchendo a lacuna com a crença de que isto pode ser feito com certos recursos da própria consciência. Goza nesse aspecto, entretanto, de uma aparente vantagem sobre a metafísica porque se instala no concreto imediato – e não em abstrações que se referem ao númeno. Enquanto que essa última tem que apresentar as suas pretensões de verdade por meio de deduções e provas, o empirismo parece chegar de imediato ao justo conhecimento porque este fluiu supostamente do próprio objeto analisado.

Em conseqüência da limitação auto-imposta e da recusa do transfactual, força o pensamento como um todo a trabalhar com abstrações e identidades formais: tudo para ele, então, é um plexo de percepções conectadas pela consciência, só de modo subjetivo. Assim, porém, forja implicitamente uma concepção de mundo em que o realismo crítico descobre corretamente uma ontologia atomista. Ademais, quer conhecer o mundo, mas se concentra em examinar os nexos externos entre os fatos observados, esmerando-se numa cientificidade que Marx vai chamar de vulgar porque, em última análise, denega a própria ciência. Não se despede, ademais, como pensa sem reflexão, da metafísica. Pois, na formulação de um conhecimento de validade formalmente universal – e disto não pode fugir – não deixa de se remeter ao infinito mundo dos eventos possíveis e de empregar categorias como força, unidade e multiplicidade, particular e universal e mesmo aos abismos categoriais do finito e do infinito. A metafísica *a posteriori* do empirismo e a metafísica *a priori* da velha filosofia diferem entre si porque fundam o conhecimento em fontes diversas, nos fatos objetivos, uma delas, e no que se encontra além deles, a outra, respectivamente.

O empirismo não procede – Hegel aponta – com a consciência e o discernimento que a própria ciência exige, pois tropeça constantemente em contradições e se embarça com elas. Por exemplo: as leis que formula só podem ocorrer em sistemas fechados, mas, tal como aponta corretamente o realismo crítico de Bhaskar, o próprio empirismo pressupõem logicamente que o mundo da experiência é aberto. Essa mesma contradição se apresenta no texto de Hegel sob outra forma. Naquilo que se chama experiência – disse ele – “encontram-se dois elementos. Um é a matéria por si mesma singularizada, infinitamente diversa; o outro é a forma, as determinações da universalidade e da necessidade” (Hegel, 1995, p. 106). Como a universalidade e a necessidade são apreendidas por essa corrente filosófica como meras regularidades empíricas, o entendimento científico se obriga a raciocinar com sistemas formalmente fechados –

com modelos matemáticos, por exemplo. Se as leis só valessem, porém, em sistemas fechados, a ciência seria absolutamente inútil. É evidente, também, que a questão do processo de constituição do conhecimento científico – apreendida como interação dos reinos do intransitivo e do transitivo por Bhaskar – também pode vir a ser discutida da perspectiva hegeliana e marxista. Deixa-se aqui, no entanto, essa questão para depois.

Hegel louvou, pois, a virada do empirismo em direção ao mundo concreto, à esfera de tudo o que pode ser apreendido pela percepção e se configura na experiência. Entretanto, a filosofia especulativa não considerou que se possa passar diretamente das percepções ao conhecimento. Não presumiu que a única fonte do saber que tem valor encontra-se na própria experiência objetiva. Diferentemente, avaliou que o conhecimento requer e se constitui como tal por meio do trabalho da razão. E esta não é passiva, mas, sim, ativa. Ela, aliás, não está determinada meramente pelos fatos externos, mas, sim, é autodeterminada. Essa filosofia, ao invés de fiar-se em primeiros princípios abstratos, tal como a velha metafísica, só se nutre do que é, tal como o empirismo. Inspirando-se, porém, nessa mesma metafísica, admite que as determinações necessárias e universais do pensamento moram na própria razão. Presume tanto quanto a metafísica e o empirismo que a realidade não é estranha à razão, mas está ciente de que não se chega ao saber verdadeiro imediatamente, pois o caminho do conhecimento que dele se aproxima é longo e penoso. O saber é alcançado apenas ao fim e ao cabo de um processo difícil e complicado de que participam a experiência e a razão, enquanto momentos da prática social e histórica. Hegel sustentou que as determinações da natureza e da sociedade podem ser compreendidas conceitualmente pelo próprio pensamento, porém, para ele, essas “construções” vêm a ser, na verdade, reconstruções racionais da experiência empírica. Por isso mesmo, recebem o nome mais apropriado de “apresentações”.

É evidente, a respeito desse último ponto, que Marx encontra-se e, de certo ponto em diante, desencontra-se com Hegel. A questão será retomada nas conclusões, inclusive porque é crucial para marcar certas diferenças entre o pensamento de Marx e o de Bhaskar. Lá também se discutirá a relação entre os dois mencionados reinos que supostamente interagem no conhecimento, o que será feito no interior da perspectiva desses dois autores clássicos. Antes disso, porém, é preciso considerar a posição de Hegel sobre a filosofia crítica de Kant.

### **3.3 Da filosofia crítica**

A filosofia crítica de Kant advém para contraditar o ceticismo de Hume. Admite, com o empirismo, que o conhecimento surge na experiência. Concorda, com o filósofo escocês, que as percepções sensíveis não podem justificar as relações universais e necessárias que parecem na experiência e que formam o conhecimento. Porém, não julga que se possa considerá-las como conexões meramente postas por hábitos mentais – eis que elas são válidas não apenas psicologicamente, não apenas para o indivíduo cognoscitivo, mas para as mentes pensantes em geral. O seu estatuto epistemológico não é o da mera contingência, pois são constitutivas da própria experiência. No caminho trilhado por Kant, o problema é resolvido retirando autoridade epistêmica da experiência em si mesma – nela agora a mente só encontra os fenômenos –, para transferi-la à capacidade humana de julgamento. As relações universais e necessárias que aparecem no conhecimento do mundo fenomênico – as relações de causalidade, por

exemplo – são encaradas, então, como determinações que se originam *a priori* na espontaneidade do próprio pensamento.

Com Kant, pois, a consciência se torna doadora de sentido. Nessa perspectiva, o entendimento constitui a objetividade da experiência por meio das formas da sensibilidade e das categorias – e a partir daí forma juízos sintéticos *a priori*. A tarefa de sua filosofia consiste então em submeter à crítica os conceitos do entendimento, mas não para buscar os seus fundamentos empíricos, mas em si mesmos, propriamente, enquanto formas puras que moram na casa do pensamento. Não as examina, em consequência, enquanto determinações do ser e do devir, mas as apreende na oposição entre a subjetividade e a objetividade. Como examina essas formas por referência à experiência apreendida desse modo, abarca-as nos limites da atividade subjetiva. Na verdade, segundo a filosofia crítica, a experiência como um todo não escapa do abraço da subjetividade. “A sua filosofia é idealismo subjetivo, na medida em que o Eu (o sujeito cognoscitivo) forneceria não somente a forma, mas também a matéria do conhecimento; a forma enquanto [sujeito] que pensa, e a matéria enquanto [sujeito] que sente.” (Hegel, 1995, p. 113). Ainda que essa matéria seja ainda fornecida pela percepção sensível, a filosofia crítica, diferentemente do empirismo que a encarava de modo objetivista, apreende-a de modo subjetivista.

É importante observar que, para Kant, a universalidade e a necessidade postas pelas categorias do entendimento respondem pela objetividade da experiência. E o que, perante a consciência, fica de fora é apenas a coisa em si, a qual é tratada, por isso mesmo, como o domínio do incognoscível. À medida que essa coisa em si aparece na consciência com algo além, ela é, na verdade, apenas um resto subjetivo. Eis que aqui reside o cerne da crítica de Kant à metafísica. De sua perspectiva, erroneamente, essa última julga que pode ir além da experiência e que tem capacidade de apreender, por exemplo, os nexos internos entre os fenômenos. Como foi visto anteriormente, a crítica de Hegel à metafísica antiga vai por outra direção. Ela falha ao pretender apreender os universais de todos os tipos imediatamente como coisas, dogmaticamente. E a origem da falha, para ele, encontra-se nas limitações do próprio entendimento que só trabalha com noções finitas, distinguindo categoricamente umas das outras. Ora, por meio da apresentação do defeito constitutivo da velha metafísica, também fica exposto o defeito da crítica kantiana que dela quer escapar, refugiando-se na subjetividade. Eis que é o seu próprio modo de raciocinar que aparta por um abismo intransponível a subjetividade da objetividade. Kant não apenas distingue o sujeito e objeto, mas os separa, conservando-se assim no interior de uma tradição filosófica que é rompida por Hegel.

Para Kant, em consequência, as conexões categoriais que participam da experiência não são formas lógicas da própria realidade, mas existem apenas para a consciência – eis que são, legitimamente, produtos seus. Por um lado, esse modo de pensar está implícito no modo de conceber a experiência. Esta é pensada como contato de fronteira entre dois mundos separados e existentes em si mesmos, entre o mundo da mente e o mundo exterior. Como já se mencionou, a filosofia de Kant aceita a tese empirista de que a percepção sensível fornece todo o saber possível sobre os objetos do conhecimento. Logo, para ele, o que não advém daí, ou seja, as formas lógicas que compõem nas experiências para configurá-las enquanto tais, apenas podem ter origem *a priori*, na própria consciência. Hegel, por sua vez, conclui daí que, ao separar desse modo a realidade do sujeito cognoscitivo, Kant concebe esta última do mesmo

modo que a metafísica e o empirismo, isto é, como esfera objectual. Ora, essa visada ontológica é produto implícito do entendimento que se esmera em polir como pérolas as suas noções fixas. Por outro, é evidente que a filosofia crítica, ao raciocinar assim, julga que os pensamentos se originam em exclusivo na atividade intelectual dos indivíduos. Ela não sabe que os pensamentos, na verdade, formam-se no *médium* da atividade prática e criadora – trabalho, ação e comunicação – por meio do qual os homens em sociedade interagem entre si e com a natureza, segundo formas históricas determinadas e mutáveis.

Kant, antes de Hegel, distinguira já o entendimento da razão, afirmando que a primeira faculdade tratava dos objetos finitos e que a segunda se dedicava aos objetos infinitos. Mas, apesar dessa delimitação, mantivera o estatuto lógico de ambos os domínios, admitindo que o pensamento tanto em um como no outro operava do mesmo modo e se mantinha regido pela mesma lógica da identidade. Hegel, porém, foi além, já que concebeu o entendimento e a razão como dois modos distintos de pensamento. O primeiro deles está contido no segundo, serve-lhe de suporte, mas exige de modo imanente a própria superação. Em consequência, para ele, a lógica tem três lados: a) o lado abstrato do entendimento; b) o dialético ou negativamente racional; e c) o especulativo ou positivamente racional; lados estes, aliás, que definia do seguinte modo: a) O entendimento trabalha com noções fixas, procurando diferenciar umas das outras de modo preciso, distinto e claro.<sup>7</sup> Cada noção abstrata e limitada com que trabalha vale para ele próprio como algo existente e subsistente por si mesmo. b) O momento dialético consiste na superação da fixidez e da estabilidade das noções do entendimento e na admissão de que elas passam em suas opostas.<sup>8</sup> c) O momento especulativo ou positivamente racional resolve afirmativamente a unidade das determinações opostas num movimento que é, também, passagem para outra coisa.<sup>9</sup>

Note-se que esse último movimento conceitual vem a ser uma “aufhebung”, expressão do alemão que se traduz por suprassunção, mas também por superação, supressão ou totalização em português. Ele consiste em assumir a contradição posta pelos momentos positivo e negativo acima mencionados, isto é, pelos momentos do entendimento e da negação dialética. A razão dessa operação lógica está em que ela evita o dogmatismo em que o entendimento se instala para não cair numa oscilação perpétua entre os mencionados momentos, seja na forma de uma regressão infinita, seja na forma de uma circularidade. Note-se, ademais, que essas duas alternativas representam uma queda na contradição, coisa que o próprio entendimento evidentemente abomina. Deve-se acrescentar, para completar este esboço esquemático, que a contradição assumida pela razão especulativa (a qual marxismo prefere chamar de dialética para acentuar o seu lado negativo e materialista) não vem a ser a mesma que o entendimento rejeita. Pois, dos dois momentos constitutivos da contradição dita dialética, um deles está posto, enquanto o outro está pressuposto (Fausto, 1983, p. 34-37).

<sup>7</sup> Em tradução rigorosa de suas palavras: “O pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente” (Hegel, 1995, p. 159).

<sup>8</sup> Em suas palavras: “O momento dialético é o próprio suprassumir-se de tais determinações fixas e seu ultrapassar para as suas opostas” (Hegel, 1995, 162).

<sup>9</sup> Em suas palavras: “O especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” (Hegel, 1995, p. 166).



Desse modo, tem-se uma metafísica que se distancia da metafísica antiga, que se vê como não dogmática e que se funde com a lógica. Eis que essa lógica, “não é mais nada que o âmbito das determinações universais do pensamento, a rede diamantina para a qual levamos todo material e somente por meio disto o tornamos compreensível. Toda consciência tem a sua metafísica, o pensamento instintual, a força absoluta em nós; somente nos tornamos mestres [dessa metafísica] quando a tomamos, ela própria, como objeto de nosso conhecimento.” (apud Houlgate, 1991, p. 6)<sup>10</sup>. A lógica, pois, vem a ser a rede de categorias por meio da qual se compreende o mundo em suas singularidades, particularidades e como totalidade e que permite expor tudo em seu ser e essência, como conceito. Ademais, essa lógica não é formada por meio de um conjunto rígido de categorias e princípios, mas respeita o seu objeto, evoluindo e se transformando na história mundial conforme o espírito do tempo. Na verdade, Hegel diz nesse trecho que as categorias lógicas são determinações efetivas do ser e do devir, da existência e da transformação.

#### 4. Conclusão

Nesse momento, vale registrar o motivo pelo qual Kant adota o termo “transcendental” para designar a consciência portadora das determinações últimas do pensamento. Segundo Hegel, ele o faz para não cair em contradição. Note-se que o termo “transcendente”, o seu parente mais próximo, assinala tudo o que não pode ser abarcado pelo entendimento, ou seja, tudo que pertence ao domínio dos conceitos infinitos. Da perspectiva da filosofia crítica, é um modo sintético de se referir ao reino do metafísico, tomando já dele certa distância. Ora, é ponto central dessa filosofia que o transcendente, o que está além do fenômeno enquanto tal, não pode ser conhecido pelo entendimento. Acontece que a própria consciência de si, onde residem as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento, é em si mesma infinita. E como tal, portanto, sendo-lhe transcendente, também não pode ser apreendida pelo próprio entendimento. Eis que “Kant designou essa unidade da consciência de si somente como transcendental, e entendeu com isso que ela era apenas subjetiva, e que não pertencia também aos objetos mesmos, tais como são em si” (Hegel, 1995, p. 113). Descubra-se, pois, as formas da consciência transcendental porque estas estão ativas na experiência.

A propósito desse registro, é importante indicar já aqui que Bhaskar, ao classificar a sua filosofia da ciência de realismo transcendental, quis acompanhar o método de questionamento do autor da *Crítica da razão pura*. Porém, ao invés de argüir a experiência enquanto tal, emprega o argumento transcendental para questionar a possibilidade da própria ciência. A mudança se explica porque quer rejeitar as teses de que o sujeito cognoscitivo apenas pode apreender da realidade exterior os eventos (empirismo) ou os fenômenos (Kant). Segundo ele, a ciência para se apropriar da realidade do mundo, pode e deve querer conhecer o transcendente que se encontra subjacente aos eventos e aos fenômenos. Bhaskar, contudo, mantém-se nos limites do entendimento e concebe a realidade como objectual. A experiência – a experimentação, em particular –, como foi dito anteriormente, encontra-se na origem de sua reflexão sobre a ciência: ele mesmo afirma que parte daí porque esse ponto é aceito sem contestação pelas correntes em filosofia da ciência que se mantêm na perspectiva do “realismo empírico”.

---

<sup>10</sup> Houlgate nota, sobre esse ponto, que ele é a verdade também do pragmatismo que afirma – e disto se orgulha – não estar fundado em qualquer conjunto de princípios (Houlgate, 1991, p. 6).

Na verdade, por isso mesmo, conserva-se dentro da perspectiva recebida do empirismo e da filosofia crítica que separa o sujeito e objeto do conhecimento. Nesse sentido, o realismo crítico não deixa de por um abismo entre o saber e as coisas. Ao pretender atravessá-lo de algum modo, o risco da queda no precipício se manifesta por meio de certo ceticismo quanto à legitimidade possível do conhecimento científico. A ciência – propõe como solução conciliatória – deve se contentar em formular hipóteses sobre as estruturas constitutivas e os mecanismos geradores dos fenômenos. Assim, claro, procura evitar cair no dogmatismo característico da antiga metafísica. Porém, ao admitir a ciência como capaz de desvendar certa realidade transcendente, isto é, as estruturas e as leis causais de tendência que regem os eventos ou os fenômenos, ele fica na contradição: diz que a ciência pode conhecer o que, segundo os próprios fundamentos de sua filosofia da ciência, rigorosamente, não pode ser conhecido<sup>11</sup>.

Focando o mesmo problema do ponto de vista da forma do argumento, Gunn descobriu uma tautologia no modo como Bhaskar concebe a explanação científica. O realismo crítico constrói-se sobre a necessidade e a possibilidade de identificar estruturas e mecanismos geradores que produzem os eventos ou fenômenos observáveis. Eis que é assim que a ciência explana os fatos que se manifestam na experiência. Uma lei de tendência é admitida como parte de uma teoria bem sucedida se explica – ou torna inteligível – um conjunto determinado de fenômenos. Porém, os próprios fenômenos enquanto tais apenas são inteligíveis na perspectiva dessa teoria. Se a aparência (fenômeno) e a essência (mecanismo gerador) são disjuntas, elas se relacionam externamente e, nesse caso, cada uma delas se torna, de modo circular, critério de validade do outra. Como diz: “a aparência se torna critério do mecanismo gerador (da realidade) enquanto que o mecanismo gerador (da realidade, de novo) se torna critério do fenômeno ou aparência” (Gunn, 1989, p. 110). Ora, esse problema surge porque o realismo crítico concebe a relação entre fenômeno e essência como dualidade. E, assim procede, porque está instalado na dualidade sujeito e objeto, que é constitutiva da experiência na perspectiva da ciência positiva, da qual, aliás, não se afasta, em última análise. “A tautologia surge porque duas coisas que se declara estarem separadas têm de fornecer uma o sentido da outra, no interior de um arcabouço de explanação causal” (idem, p. 112).

Segundo Hegel, o entendimento reflexivo se apoderou da ciência e da filosofia na época moderna, pretendendo reinar absolutamente. Procurando exercer o seu poder de modo ilimitado, tanto numa como na outra, passou a trabalhar incessantemente, separando as matérias do conhecimento, construindo abstrações conceituais e mantendo tudo assim bem separado para o melhor domínio da natureza e da sociedade. Ora, assim foi perdido – nota – o conceito de verdade que abarcava ao mesmo tempo a essência e a aparência das coisas. E “o pensamento se viu restringido a recolher a verdade subjetiva, a aparência, isto é, só aquilo que não corresponde à natureza do objeto” (Hegel, 1968, p. 61). Como se sabe, para esse autor e também para Marx, tem-se o seguinte: a) a realidade não se reduz aos fenômenos e, portanto, é preciso distinguir as determinações “essência” e “aparência”; b) a essência, porém, não é algo além e atrás da aparência, de tal modo que a aparência figura, então, como mera ilusão. Diferentemente, a essência e a aparência são determinações reflexivas das coisas: a essência se manifesta na aparência como fenômeno, este revela a essência, de tal modo que, como unidade de

---

<sup>11</sup> Viskovatoff visa também esse mesmo ponto quando desenvolve uma crítica do realismo crítico do ponto de vista kantiano (2002).

contrários, cada uma como negação determinada da outra, são a verdade das coisas<sup>12</sup>. O pensamento dialético totaliza as oposições conceituais, transformando as dualidades em duplicidades.

Ainda que o realismo crítico diga da ciência que ela pode transcender a aparência das coisas, o próprio modo como concebe o saber científico faz com este saber se sustente só aí, precisamente na aparência. Ele não separa o sujeito cognoscitivo (o reino do transitivo) e o objeto do conhecimento (o reino do intransitivo)<sup>13</sup>, buscando depois encontrar certa correspondência entre eles? Desse modo, ele não escapa de uma caracterização precisa da atitude objetivante do pensamento moderno diante do mundo. Este concebe tudo segundo uma “ordem hierárquica: o objeto é algo completo por si, acabado, cuja realidade prescinde (em absoluto) do pensamento; o pensamento, ao contrário, é algo imperfeito, que necessita completar-se primeiro com uma matéria e amoldar-se a ela de forma suave, indeterminada. A verdade consiste na concordância do pensamento com o objeto; e, para produzir essa concordância... o pensamento deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto” (Hegel, 1968, p. 59). Tudo isso, evidentemente, distancia o realismo crítico do marxismo original<sup>14</sup> porque este, assim como a filosofia especulativa de Hegel, se desenvolve dialeticamente no interior da linguagem, julgando que esta evolui por meio de decantação social e histórica da *práxis*.

Tendo chegado a esse ponto, a exposição aqui desenvolvida pode passar aos confrontos finais. Nos parágrafos que se seguem pretende-se explicitar duas coisas: primeiro, que há certa convergência entre Hegel e Marx na compreensão do método da ciência e que, justamente em virtude dela, existe uma distância considerável entre as teses desses dois autores clássicos e as teses de Bhaskar; segundo, que há também certa divergência entre Hegel e Marx nessa mesma compreensão e que ela indica a existência de uma aproximação limitada entre as concepções de Marx e Bhaskar a esse respeito.

Foi dito anteriormente que, para Hegel, as determinações da natureza e da sociedade podem ser compreendidas conceitualmente pelo pensamento por meio de reconstruções racionais que respeitam e incorporam a experiência empírica. Para entender essa questão, note-se, em primeiro lugar, que Hegel rejeita o argumento kantiano da coisa em si porque ela surge na consciência por meio de uma negação abstrata do que se apresenta como mundo fenomênico. A idéia de que há um número e que ele incognoscível é, pois, mera ilusão subjetiva, a qual surge no pensamento em virtude de um uso incorreto da rede conceitual, por meio da qual o homem compreende o mundo. Pois Kant, em última análise, afirma que conhece algo, sabe da existência, de algo que é incognoscível. Para Hegel, diferentemente, “as formas do pensamento estão consignadas e expostas na linguagem do homem” (Hegel, 1968, p. 41)<sup>15</sup>. E essa

<sup>12</sup> Nas palavras de Hegel: “O aparecer é a determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência, portanto, não está atrás ou além do fenômeno; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno” (Hegel, 1995, p. 250).

<sup>13</sup> É certo que Marx, assim como Hegel, admitiu a existência de uma “natureza em si” independente do homem; o que ele não aceitou, junto com Hegel, é que essa realidade possa ser assim pensada, de um modo a-social e a-histórico. Para eles, a realidade natural deve ser compreendida como pressuposto da sociedade e da história que se revela para o homem como realidade pensada em sua concretude no próprio processo social e histórico (Schmidt, 1977).

<sup>14</sup> Isto não significa que certos trabalhos desenvolvidos na intersecção entre o marxismo e o realismo crítico não tenha qualquer interesse para o pensamento crítico. Ver, por exemplo, Creaven (2002).

<sup>15</sup> Ou, como diz Houlgate, “a estrutura da nossa linguagem é a estrutura do nosso mundo” (Houlgate, 2004, p. 122)

consideração simples desautoriza imediatamente toda ontologia que se pretende conhecimento do transcendente, seja este um mero resto seja este alguma “estrutura” ou certo “mecanismo”. Marx, evidentemente, acompanha Hegel nessa tese quando diz, numa frase famosa, que “as categorias econômicas, que o sujeito... está dado tanto na realidade efetiva como no cérebro; que as categorias são modos de ser, determinações da existência” (Marx, 1978, p. 121).

Dado tudo o que foi exposto anteriormente e diante desse último argumento, é trivial concluir que a compreensão de Bhaskar da ciência é estranha à de Marx numa questão crucial. Ela tem, entretanto, um ponto de convergência. Para aclará-lo é preciso expor a divergência entre as concepções de Hegel e de Marx no que se refere ao método da ciência.

Hegel indicou como compreendia o método das ciências da natureza. Para ele, “o homem está em relação prática com a natureza” e se situa frente a ela como um ser sensível que tem fins particulares. O pensamento científico que sistematiza o conhecimento do mundo físico, tal como o conhecimento filosófico – afirma –, deve concordar com a experiência. Ele não se fundamenta, entretanto, na experiência, a não ser de modo preliminar. Pois, o seu “fundamento necessário vem a ser o conceito” (Hegel, 1998, p. 3). A sua tese foi resumida por Houlgate: “o método... consiste em desenvolver os conceitos relativos às esferas particulares da experiência... de modo imanente à estrutura lógica da razão. Passar, então, à experiência para encontrar os fenômenos empíricos que manifestam aquelas determinações e que provêm, também, os detalhes contingentes que expandem e preenchem a compreensão daquelas determinações.” (Houlgate, 2004, p. 126). Em outras palavras, a ciência, ao visar certa esfera da realidade, combina a derivação *a priori* das determinações lógicas fundamentais com a investigação empírica dos fenômenos que aí ocorrem. Ambas têm de concordar: as determinações lógicas, cujo rigor imanente deve ser observado, devem ser reconhecidas nos fenômenos empíricos. A reconstrução da experiência, pois, nutre-se da experiência concreta, mas é feita a partir da derivação *a priori* das categorias pertinentes. E é justamente nesse último ponto que surge a divergência com Marx.

Como se sabe, o autor de *O Capital* explicou que o método das ciências sociais e históricas tem dois momentos, um deles ascendente e outro descendente: o primeiro deles vai da realidade concreta, imediata e idealizada às suas determinações abstratas, mediatas e simples; o segundo deles parte dessas determinações e por meio de um processo teórico de sistematização busca reconstruir o concreto como concreto pensado. O primeiro é processo de análise e investigação; o segundo consiste num movimento categorial de apresentação do objeto. “O último método é manifestamente o método cientificamente exato. O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento” (Marx, 1978, p; 116-117). A diferença crucial dessa concepção em relação à de Hegel sobre o método científico se impõe de imediato: Hegel não distingue o processo de investigação e concebe a apresentação a partir de uma derivação *a priori* das categorias. É por isso que Marx concluiu o seu argumento afirmando “que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como

resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado” (idem, p. 117).

Entretanto, não se deve exagerar na avaliação da distância existente entre Marx e Hegel ao tomar ciência dessa divergência. Ambos concordam com a tese de que as formas do pensamento se encontram depositadas na linguagem e que o conhecimento não pode contrariar a experiência empírica. Ademais, ambos convergem na concepção de que a relação entre o pensamento e o mundo é mediada pela *práxis* social e histórica. A diferença entre eles se encontra justamente no modo como compreendem a *práxis*. Para Hegel, a história resulta do desenvolvimento do espírito e este se manifesta tanto na natureza quanto na sociedade. Ao longo do tempo, os homens organizam-se em comunidades ou em sociedades, fazendo nessa temporalidade natural a sua própria história; a temporalidade humana, entretanto, não é resultado das atividades dos homens reais em si mesmos, mas dos homens enquanto portadores do espírito. Nessa perspectiva, em que todo o existente comparece como momento ou manifestação do imaterial, do divino e do absoluto, sustentar que o concreto é resultado do pensamento vem a ser uma ilusão que se impõe como necessária. O modo como Hegel concebe o método do conhecimento científico decorre diretamente de sua fenomenologia em que a atividade espiritual, em todos os seus momentos, é constitutiva da realidade como um todo. De modo contrário, como para Marx, a *práxis* não é antes de tudo atividade espiritual, mas atividade material de experimentação e de transformação do mundo, o momento da investigação tinha necessariamente de ser ressaltado na concepção do método científico<sup>16</sup>.

É nessa divergência que se pode encontrar certa convergência limitada entre as concepções de Bhaskar e as de Marx no que se refere à compreensão do método da ciência social, em particular. Como notaram certos críticos, a filosofia da ciência natural e social desenvolvida por Bhaskar tem por foco apenas um dos momentos do processo científico, o momento da investigação (Brown, Slater e Spencer, 2002). A sua formulação ignora o momento da apresentação e o faz porque não ultrapassa os limites do entendimento, esmerando-se em conceber toda investigação como análise retrodutiva da experiência empírica. Assim, enquanto Marx concebe a investigação como momento da compreensão da totalidade social que vai do concreto aparente às determinações abstratas da realidade social, Bhaskar não escapa da perspectiva fragmentada da ciência positiva, enxergando como sua tarefa principal investigar e descobrir as estruturas, os mecanismos geradores e as leis tendenciais que supostamente respondem pelos fenômenos. Não se contenta, é certo, com a apreensão das regularidades empíricas e, por isso mesmo, não cai na vala comum das concepções vulgares que animam as concepções de cientificidade agradáveis às classes dominantes. Por isso mesmo, a relação entre a obra de Marx e a obra de Bhaskar, restringida ao plano da compreensão da ciência, pode ser vista de modo similar à relação entre a economia política clássica e a crítica da economia política, desenvolvida em *O Capital*. Enquanto Bhaskar faz uma crítica da ciência positiva em seus próprios limites – propriamente, crítica do realismo empírico –, Marx faz a crítica da relação de capital – ou seja, do modo de produção capitalista – e das manifestações ideológicas que a sustentam.

<sup>16</sup> O que Marx não pode fazer em seu tempo foi mostrar como as categorias da ciência moderna, tais como o tempo, o espaço e a quantidade abstratos, emergem da *práxis* social e histórica. Essa investigação crucial, entretanto, foi feita por Sohn-Rethel (1978).

### Referências bibliográficas

- Archer, Margaret; Bhaskar, Roy; Collier, Andrew; Lawson, Tony; e Norrie, Alan – *Critical realism – essential readings*. Londres/New York: Routledge, 1998.
- Bhaskar, Roy – *A realist theory of science*. Londres: Verso, 1977.
- Bhaskar, Roy – *Dialectic – the pulse of freedom*. Londres: Verso, 1993.
- Bhaskar, Roy – *The possibility of naturalism – a philosophical critique of the contemporary human sciences*. Londres/New York: Routledge, 1998.
- Bhaskar, Roy e Callinicos, Alex – Marxism and critical realism – a debate. In: *Journal of Critical Realism*, vol. 1 (2), maio de 2003, p. 89-114.
- Brown, Andrew; Fleetwood, Steve; e Roberts, John M. – The marriage of critical realism and Marxism: happy, unhappy or on the rocks? In: *Critical realism and Marxism*. Londres/New York: Routledge, 2002, p. 1-22.
- Brown, Andrew; Slater, Gary; e Spencer, David A – Driven to abstraction? Critical realism and the search for the ‘inner connection’ of social phenomena. In: *Cambridge Journal of Economics*, 2002, vol. 26, p. 773-788.
- Brown, Andrew – Developing realistic philosophy: from critical realism to materialist dialectics. In: *Critical realism and Marxism*. Londres/New York: Routledge, 2002, p. 168-186.
- Creaven, Sean – Materialism, realism and dialectics. In: *Critical realism and Marxism*. Londres/New York: Routledge, 2002, p. 130-154.
- Duayer, Mario – Anti-realismo e absolutas crenças relativas. In: *Margem Esquerda*, vol. 8, 2006, p. 109-130.
- Fausto, Ruy – *Marx: Lógica & Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Goldstein, Rebecca – *Incompleteness: The Proof and paradox of Kurt Gödel*. New Londres/New York: Norton, 2005.
- Gunn, Richard – Marxism and philosophy: a critique of critical realism. In: *Capital & Class*, 1989, vol. 37, p. 86-116.
- Hegel, Georg W. F. – *Enciclopédia das ciências filosóficas – A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Hegel, Georg W. F. – *Enciclopédia das ciências filosóficas – A filosofia da natureza*. São Paulo: Loyola, 1998.
- Hegel, Georg W. F. – *Ciencia de la Logica*. Buenos Aires: Solar, 1968.
- Houlgate, Stephen – *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Houlgate, Stephen – *Freedom, truth and history – an introduction to Hegel’s philosophy*. Londres/New York: Routledge, 1991.
- Marx, Karl – Para a crítica da economia política. In: *Marx – Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Pratten, Stephen – Realism, closed systems and abstraction. In: *Journal of Economic Methodology*, vol. 14 (4), dec. 2007, p. 473-497.
- Schmidt, Alfred – História e natureza em Marx. In: *Sociologia: para ler os clássicos*, org. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- Sohn-Rethel, Alfred – *Intellectual and manual labor – A critique of epistemology*. Londres: Macmillan, 1978.
- Viskovatoff, Alex – Critical realism and Kantian transcendental arguments. In: *Cambridge Journal of Economics*, 2002, vol. 26, p. 697-708.