

CONTRADIÇÃO E METAFÍSICA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Roberto Guena de Oliveira¹

Introdução.

Os críticos da obra de Marx parecem ter consenso em torno de dois pontos: em algumas passagens de seu trabalho, Marx comete erros grosseiros que não seriam de se esperar de um pensador de sua envergadura, e tais erros parecem estar sempre associados ao emprego da dialética de origem hegeliana. Böhn-Bawerk, por exemplo, ao concluir sua crítica à forma pela qual Marx chega à proposição fundamental de sua teoria do valor, comenta:

"Tal é a natureza do raciocínio e do método empregados por Marx ao introduzir em seu sistema sua proposições fundamentais de que trabalho é a única base do valor. Na minha opinião, é impossível que esse *hocus-pocus* dialético tenha constituído a base e a fonte das convicções de Marx. Seria impossível para um pensador como ele (e eu o tenho como uma força intelectual da mais alta ordem) ter seguido os métodos tão tortuosos e artificiais com os quais ele se engajou, com mente clara e aberta, realmente investigando as conexões de fato das coisas, e formando suas próprias conclusões com respeito a elas; seria impossível para ele cair sucessivamente, por mero acaso, em todos os erros de pensamento e método que descrevi, e chegar à conclusão de que o trabalho é a única fonte do valor como um resultado natural, não um resultado desejado e predeterminado, de tal modo de investigação". (Böhn-Bawerk, 1949, p.77).

Tal opinião é compartilhada mesmo por alguns autores que consideram que a obra de Marx pode servir ainda como fonte para uma compreensão mais profunda das sociedades modernas, como é o caso de, por exemplo Jon Elster. Em seu livro *Making Sense of Marx*, Elster mostra como tanto alguns pontos de vista de Marx assim como o método que ele atribui a esse autor (o das consequências não intencionais da ação humana) podem ser explorados para gerar proposições de interesse para a compreensão das sociedades modernas. Ao mesmo tempo, Elster revela-se surpreendido com a inconstância intelectual de Marx:

"É totalmente extraordinário, no meu ponto de vista, como Marx pode oscilar entre a quase falta de sentido (*near-nonsense*) e o *insight* profundo, frequentemente no mesmo trabalho." (1986, p.4)

Apesar da importância do trabalho de Elster, permanece a questão: o que terá feito um pensador da qualidade de Marx oscilar tanto entre o *insight* profundo e o quase *non-sense*? Talvez fosse o caso de se tentar seguir o preceito de Thomas Khum:

"Quando lendo os escritos de um pensador importante, procure primeiro os absurdos aparentes do texto e pergunte-se como uma pessoa sensata pode tê-los escrito. Quando você encontrar uma resposta, contínuo, quando essas passagens fizerem sentido, então você deverá achar que as passagens mais centrais, aquelas que você precisamente achou que entendeu, mudaram de sentido". (Khum, Thomas *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. *Apud* Bernstein, 1988, p. 31).

Esforço nesse sentido vem sendo feito por Fausto (1983, 1987). Para esse autor, há dois aspectos da obra de Marx aos quais os críticos recorrentemente fazem referência: a noção de contradições verdadeiras e uma certa metafísica idealista. Fausto argumenta, ao contrário de muitos marxistas, que esses aspectos estão efetivamente presentes no trabalho desse autor mas que, diferentemente do que pensam os críticos, eles não são elementos de *nonsense*.

¹ Depto de Economia da Universidade de São Paulo. Campus de Ribeirão Preto.

No presente trabalho procura-se mostrar que tanto a idéia de contradição quanto, em certo sentido, a idéia de metafísica não são totalmente desprovidas de sentido e podem ter significado em contextos muito diversos daqueles da obra de Marx. Com esse intuito, procura-se mostrar como esses aspectos aparecem na obra de autores não marxistas. Visando evitar qualquer confusão entre o problema conceitual ligado às noções de contradição e de metafísica e o conjunto do pensamento marxista, optou-se por fazer o mínimo de referências diretas à obra de Marx.

Contradição.

Uma das feições que mais causam desconforto na obra de Marx é o uso que esse autor faz do termo “contradição”. Em muitas passagens ele parece sugerir que possam existir contradições reais ou verdadeiras. Citemos duas passagens a título de ilustração:

“Viu-se que o processo de troca das mercadorias encerra relações *contraditórias e mutuamente exclusivas*. O desenvolvimento da mercadoria não suprime essas condições, mas gera a forma dentro da qual elas podem mover-se. Esse é, em geral, o método com o qual *contradições reais* se resolvem.” (Marx, 1983, p. 93, itálicos acrescentados)

“As contradições que nascem do fato de que, sobre a base da produção de mercadorias, o trabalho privado se apresente como social, geral, que as relações pessoais se apresentem como relações entre coisas e como coisas — *essas contradições residem na coisa e não na expressão verbal da coisa*.” (1946. v. VI, p. 210.)

Poderíamos levantar aqui duas objeções possíveis ao uso da idéia de contradição. A primeira delas é de ordem formal: é teorema da lógica formal clássica² que, se um sistema teórico for inconsistente, isto é, se dele se puder derivar pelo menos um par de proposições contraditórias, ele também será trivial, ou seja, toda proposição concebível nesse sistema será necessariamente verdadeira. Sistemas teóricos inconsistentes seriam, portanto indesejáveis, pois a trivialidade a eles inerente torna-los-iam não falseáveis (no sentido popperiano do termo) e ao mesmo tempo inúteis — uma vez que eles não proibem nada, eles não são capazes de prever ou de explicar qualquer coisa. É esse um dos argumentos apresentados por Popper (1972, pp. 348-353 e 1974 pp.96-97) contra a idéia de contradições verdadeiras. A segunda objeção é de ordem interpretativa. Admitamos que o problema formal não se coloque. Qual é, assim mesmo, o ganho que se obtém ao postular que podem haver contradições verdadeiras? Em outras palavras, para que serve a idéia de contradição? O que ela pode acrescentar à compreensão dos fatos?

Lógica e contradição

Começemos com a primeira objeção. Antes de discorrermos sobre sua validade, cabe ressaltar que o termo “contradição” incomodou diversos marxistas que relutavam em aceitar a possibilidade de se pensar contradições (no sentido lógico do termo) reais ou verdadeiras. Como bem descreve Priest (1989) não são poucos os autores marxistas que, em decorrência dessa relutância, atribuem a esse termo um sentido diferente do estabelecido pela lógica (afirmação e negação concomitantes de uma mesma proposição). Muito frequentemente supõe-se que “contradição” significa no trabalho de Marx conflito, tensão, atrito, mas não contradição lógica. Há ainda outros autores que asseveram que contradições lógicas têm espaço, para Marx e para Hegel, apenas no pensamento e que, quando elas aparecem, indicam a necessidade de uma reformulação desse pensamento.

²Nesse texto, estaremos designando por lógica formal clássica, todos os sistemas lógicos que respeitam os três seguintes princípios: o princípio da identidade, o princípio do terceiro excluído e o princípio da não contradição. De uma maneira pouco rigorosa, estes princípios podem ser enunciados, respectivamente, como se segue: “*tudo objeto é idêntico a si mesmo*”, “*de duas proposições contraditórias, isto é, uma das quais é a negação da outra, uma delas deve ser verdadeira*” e “*dentre duas proposições contraditórias, uma delas é falsa*” (Costa e Carrion, 1988, p. 10).

Essas interpretações dadas ao termo “contradição” entram, todavia, em conflito com diversos trechos de textos de Marx (e também de Hegel), como, por exemplo, os trechos citados acima. Além disso, caberia perguntar porque, tendo Marx e Hegel a possibilidade de empregar termos menos ambíguos (conflito, tensão, etc.) ou de precisar que as contradições só têm existência no pensamento, não o fizeram. Talvez seja, portanto o caso de se concordar com Priest (1989, p. 391) quando ele afirma que

“enquanto há certamente exemplos de Marx e de Hegel empregando a noção de contradição em um sentido diferente de seu sentido lógico, insistir que eles *nunca* quisessem dizer o que literalmente disseram quando afirmaram que contradições ocorrem na realidade, ou mesmo quando eles afirmaram contradições, impõem uma tal violência em sua dialética que o produto distorcido não passa de uma pálida sombra da mesma.”

Mas assumir isso não seria assumir que o sistema teórico de Marx, por ser inconsistente, é também trivial? Para responder a essa pergunta, cumpre observar, antes de mais nada, que a afirmação que um sistema teórico inconsistente é necessariamente trivial é um teorema da lógica formal clássica. Essa lógica, todavia, é, e não pode ser nada além de, uma teoria das inferências. Como qualquer teoria ela não é universalmente verdadeira, ela é apenas boa (o que é o caso) ou ruim (o que não é o caso). Clamar que os teoremas nela demonstrados são verdadeiros em qualquer contexto seria tão absurdo quanto afirmar que a mecânica newtoniana capta a essência das relações da matéria consigo mesma. Ou, como afirma Priest (1989, p. 392) “a lógica de Frege e Russel (a lógica formal clássica) é, em última instância, apenas uma teoria do raciocínio — e, como toda a teoria, é, quase certamente, falsa”.

Assim, quando Popper (1974, p. 348) afirma que “*se admitimos duas afirmativas contraditórias, precisamos também admitir qualquer outra afirmativa*; de duas afirmativas contraditórias podemos inferir validamente qualquer outra afirmativa”, ele deveria ter acrescentado “desde que estejamos adotando as regras de inferência da lógica clássica”. Cabe, todavia a pergunta: é possível construir sistemas lógicos alternativos ao sistema clássico nos quais contradições não impliquem necessariamente trivialidade?

Nas últimas décadas foi desenvolvida, por diversos autores, uma série de sistemas lógicos formais para os quais pelo menos um dos três princípios da lógica formal clássica — o princípio da identidade, o princípio de terceiro excluído e o princípio da (não) contradição — não se aplica (Costa, 1980, cap. II, § 8, pp. 132-165). Entre esses sistemas encontram-se as chamadas lógicas paraconsistentes. As lógicas paraconsistentes são sistemas lógicos formais que permitem a existência de contradições verdadeiras sem que isso implique trivialidade (*Ibid.* pp. 147-152, Costa e Carrion, 1988, p.11 e Priest, 1989 p. 394). Essas lógicas mostram, portanto, que a impossibilidade de se pensar sistemas teóricos inconsistentes sem evitar a trivialidade é um problema decorrente da adoção de certos sistemas lógicos mas não ao pensamento em geral.

Contradição e significado

A possibilidade de se trabalhar logicamente com sistemas inconsistentes não significa, todavia, que há algum tipo de ganho com isso. É preciso mostrar onde é que a noção de contradição, entendida como contradição lógica, pode acrescentar algo à compreensão da realidade. Para tal, será útil recorrer à distinção feita por Georgescu-Roegen (1974) entre conceitos aritmomorfos e conceitos dialéticos.

Os conceitos aritmomorfos são conceitos “discretamente distintos” (p. 44), isto é conceitos para os quais o seu campo de validade é precisamente bem delimitado. Um conceito aritmomorfo não se sobrepõe com seu contrário. Exemplos de conceitos aritmomorfos são: um número real qualquer (digamos, p), os conceitos geométricos de círculo, quadrado, triângulo, e as noções lógicas “pertence”, “não pertence”, “alguns” e “todos” (p. 45). Esses conceitos têm uma vantagem visível: eles podem ser manipulados com o instrumental analítico fornecido pela lógica formal clássica e pela matemática. Em larga me-

dida, a evolução das ciências naturais e sociais se deve a isso. Nesse sentido pode ser desejável que, sempre que possível, o pensamento seja formulado em termos desses conceitos.

Todavia, nem todos os conceitos com os quais o pensamento precisa lidar são conceitos aritmomorfos. Conceitos vitais para o julgamento humano tais como “bom”, “justiça”, “semelhança”, “desejo”, “desenvolvimento econômico e social” etc. são conceitos que não têm (e provavelmente não podem ter) seus limites de aplicabilidade definidos precisamente. “Eles não possuem delimitação aritmomorfa; ao invés disso, eles estão rodeados por uma penumbra na qual eles se sobrepõem a seus opostos” (Georgescu-Roegen, 1974, p.45). Georgescu-Roegen chama esses conceitos de conceitos dialéticos.

Os conceitos aritmomorfos ou são conceitos primitivos bem demarcados, tais como o ponto e a reta na geometria euclidiana, ou podem ser definidos a partir destes, como ocorre, também na geometria, com os polígonos e ângulos. Já os conceitos dialéticos nem são conceitos primitivos precisos nem podem ser definidos a partir desses. Tomemos, por exemplo, o conceito de desenvolvimento econômico. Existe muita discussão acerca do que vem a ser “desenvolvimento econômico” e de como ele pode ser medido, mas não se conseguiu elaborar até hoje uma definição isenta de ambiguidades que corresponda efetivamente à forma pela qual esse conceito é intuído. Exemplificando, embora seja consensual que os Estados Unidos constituem um país mais desenvolvido que Angola, pode ser praticamente impossível dizer se o Brasil é um país que apresenta um grau de desenvolvimento maior, menor ou igual ao da Argentina. O máximo que os conceitos dialéticos permitem é o estabelecimento de critérios. Por exemplo, podemos tomar o PIB *per capita*, ou qualquer indicador mais sofisticado, como um critério para avaliar o grau de desenvolvimento de um país. Mas esse critério não é uma definição do grau de desenvolvimento, ele é apenas um instrumento de classificação que contém uma grande dose de arbitrariedade. *Ele é um indicador e não uma medida.*

A imprecisão e o caráter vago dos conceitos dialéticos podem ser uma deficiência mas não impedem que possamos falar racionalmente a respeito deles. Além disso, frequentemente, não podemos evitar o recurso a tais conceitos. Um exemplo interessante é dado por Georgescu-Roegen (1974, pp. 50-51) acerca do positivismo lógico, que classificaria qualquer conceito que não pudesse ser tratado pela lógica formal como sem sentido:

“Estariamos enganados se acreditássemos que a presença de termos tais como ‘apenas se’ ou ‘nada mais que’ em uma sentença isenta-a de todo ‘nonsense dialético’. Como exemplo eloquente, podemos tomar a sentença ‘Uma proposição tem sentido apenas se for verificável’, e a sentença ‘Quando falamos de verificabilidade, queremos dizer possibilidade lógica de verificação e nada mais do que isso’, que conjuntamente formam o credo do positivismo de Viena. Se não se é um positivista, pode-se admitir que há algum sentido nessas máximas, a despeito das críticas que se podem fazer. Mas um positivista impedido também deve clamar que ‘a linha divisória entre a possibilidade e a impossibilidade lógica de verificação é *absolutamente precisa e distinta*; não há transição gradual entre sentido e *nonsense*’. Assim, para as duas proposições prévias terem sentido, precisamos descrever ‘a possibilidade lógica de [sua] verificação’ de uma maneira absolutamente precisa e distinta. Pelo que eu saiba, ninguém ainda ofereceu tal descrição. O positivismo não parece perceber que o conceito de verificabilidade — ou que a posição que ‘o sentido de uma proposição é o método de sua verificação’ — está coberto por uma penumbra dialética a despeito do rigor aparente usado no argumento. Evidentemente, é possível dar com facilidade exemplos de puro *nonsense* — ‘meu amigo morreu depois de amanhã’ é o exemplo usado por Moritz Schlick — ou de puro sentido aritmomorfo. Entretanto, como eu já havia comentado, isso não elimina uma penumbra dialética de diferenças graduadas de clareza entre os dois casos extremos. Espero que o leitor não tome por ofensa a conclusão inevitável que, na maior parte do tempo, todos falamos algum *nonsense*, isto é, expressamos nossos pensamentos em termos dialéticos, sem significado claramente definido”. (As frases citadas por Georgescu são de autoria de Moritz Schlick).

O que torna os conceitos dialéticos conflitantes com a lógica formal clássica é o fato de que, uma vez que esses conceitos não têm limites bem definidos, há, ou pode haver, situações para as quais não se pode dizer se um conceito desse tipo se aplica ou não. Essas situações constituem exatamente a região de penumbra dialética à qual Georgescu-Roegen se refere. Elas constituem regiões de transição entre uma zona para a qual o conceito se aplica e uma zona para a qual o conceito simplesmente não se aplica. É possível pensar duas formas de se descrever essa região: pode-se dizer que nela nem é o caso que o conceito se aplique nem é o caso que ele não se aplique, ou pode-se dizer que nela o conceito tanto se aplica quanto não se aplica. A primeira forma consiste numa violação do princípio do terceiro excluído (segundo esse princípio, pelo menos uma das seguintes proposições deveria ser válida "o conceito se aplica à região" ou "o conceito não se aplica à região"), a segunda, uma violação do princípio da (não) contradição (segundo esse princípio, apenas uma das proposições citadas há pouco pode ser válida).

A dialética, tal como descrita por Fausto (1983, 1987), Priest (1989) e da Costa (1980) opta pela segunda alternativa: ela descreve as regiões de transição entre um conceito e seu contrário como regiões contraditórias. Essa opção parece ser coerente com a própria ideia de transição, onde é de se esperar sobreposição de características. Efetivamente, a noção de contradição parece ter uma aplicação mais marcante tanto na dialética de Hegel quanto na de Marx quando esses autores estão se referindo a mudanças (Priest, 1985). Talvez seja esse o caso em que a ideia de transição entre opostos faça mais sentido.

Considere, por exemplo, uma mudança na qual um objeto qualquer x passe de uma situação na qual ele não possui uma propriedade p para uma situação na qual ele possui essa propriedade. Façamos com que x_t denote o objeto x no instante de tempo t . Suponha também que p seja uma propriedade puramente qualitativa, isto é, que ela não tenha medida, ela apenas se aplica ou não ao objeto. Nesse caso, a lógica formal só pode descrever essa mudança dizendo que há um instante de tempo t^* a partir do qual o objeto x possui a propriedade p e antes do qual ele não possui — $t > t^* \Rightarrow p(x_t)$ e $t \leq t^* \Rightarrow \neg p(x_t)$ ou $t \geq t^* \Rightarrow p(x_t)$ e $t < t^* \Rightarrow \neg p(x_t)$ onde o símbolo " \neg " indica negação lógica. Essa descrição não pode comportar um período de transição entre " x possui a propriedade p " e " x não possui a propriedade p ." A transição não é descrita. A mudança entre p e não p se dá através de um salto discreto³.

Suponha agora que x seja "uma criança" e que p seja "fala português". A transição entre "a criança fala português" e "a criança não fala português" não pode, evidentemente, ser pensada como um salto discreto. É preciso pensar que há um intervalo de tempo que constitui um período de transição entre as duas proposições, onde a propriedade "fala português" se aplica de forma nebulosa, onde, para usar um termo hegeliano, ela *vem a ser*. A maneira que parece adequada para descrever o fato de que, em determinado período de sua vida, a criança vem a falar português é dizer que, nesse período, há uma sobreposição das propriedades "fala português" e "não fala português", que a criança fala e não fala português⁴.

³É bem verdade que esse problema não aparece quando a propriedade p é quantificável, como por exemplo, a temperatura de um corpo. Nesse caso, podemos descrever mudanças como um processo contínuo no qual a medida da propriedade em questão é função do tempo (ver, por exemplo, Georgescu-Roegen, 1974, p. 73).

⁴O leitor pode objetar que o exemplo empregado aqui é falacioso, pois "falar português" pode ser entendido como uma propriedade quantitativa e que, portanto, a lógica formal clássica poderia descrever adequadamente (sem saltos) o processo de aprendizagem de uma língua, conforme foi observado na nota de rodapé anterior. Todavia, embora seja verdade que há alguns conceitos, tais como "vocabulário ativo" e "vocabulário passivo", que podem ser medidos e que são indicadores da capacidade de uma pessoa falar uma língua, é importante salientar que essa capacidade não é idêntica a esses conceitos, entre outras coisas, porque ela pressupõe algumas habilidades não quantificáveis tais como domínio das normas gramaticais e das sutilezas semânticas de diversas palavras. "Vocabulário ativo", "vocabulário passivo", etc. po-

Metafísica.

No capítulo primeiro de *O Capital*, Marx (1983, p.47) se refere ao trabalho como “substância constituidora do valores”, ao valor das mercadorias como “cristalização dessa substância social” ou como “objetividade fantasmagórica, uma simples gelatina de trabalho humano” e às mercadorias como “coisa fisicamente metafísica” (p.70). Em diversas passagens dos textos de Marx “o capital” aparece como sujeito de uma ação, como nas seguintes citações:

“Considerando-se o capital global da sociedade, parte do mesmo, embora sempre composta por outros elementos e mesmo de grandeza variável, se encontra sempre como mercadoria no mercado para passar a dinheiro; outra parte se encontra como dinheiro no mercado, para passar a mercadoria. *O capital global sempre se encontra empenhado no movimento dessa passagem, dessa metamorfose formal.*” (1983, vol. III, tomo 1, p. 203)

“No que se refere ao consumo do trabalhador, [o capital] se reproduz a si mesmo como capacidade de trabalho vivo. (...) Por isso *o capital chama a esse consumo ‘consumo produtivo’*...” (1985, II, p.92)

Trechos como esses fazem crer que Marx se refere a alguns conceitos econômicos como se eles fossem entidades metafísicas. Para Elster (1985, p.514), por exemplo, “o ‘capital’, por vezes, aparece misteriosamente, como um agente com vontade própria”. Castoriades (1978, p. 253) afirma que “o primeiro capítulo de *O Capital* é metafísico”.

A “metafísica” da obra de Marx parece comportar dois aspectos. Primeiramente, Marx afirma a existência de objetos reais (valor, capital, etc.) que não são objetos físicos, ou ainda, que não são captados pelo sentido. Trata-se, portanto de uma metafísica no sentido etimológico da palavra — *para além da física*. Em segundo lugar, esses objetos parecem por vezes ter movimento próprio, como se tivessem vida e vontade.

A existência de um mundo objetivo não físico foi a forma que esse autor encontrou para descrever o fato de que os homens não escolhem as formas pelas quais vão estabelecer relações sociais entre si. Pelo contrário essas formas sociais aparecem a eles como um dado objetivo — um resultado histórico. Empregando uma expressão hayekiana, elas são resultado das ações dos homens mas não de seu desígnio. O objetividade dessas formas estaria em sua capacidade de impor limites ao comportamento individual, moldando, em larga medida esse comportamento.

Além disso, para Marx, a formação social capitalista seria um mecanismo que constantemente geraria determinados resultados não intencionais da ação humana. Entre esses resultados estariam a reprodução das classes trabalhadora e capitalista e a acumulação de capital. Dizendo de outra maneira, dada a estrutura social do capitalismo, as pessoas, ao buscarem fins próprios como, por exemplo, a obtenção de valores de uso, acabam gerando resultados não pretendidos: a acumulação de capital e a reprodução da separação dos trabalhadores de suas condições objetivas de trabalho. Tudo se passa, portanto como se o sistema capitalista tivesse uma finalidade própria — a sua própria reprodução e a acumulação — e colocasse os agentes econômicos a serviço dessa finalidade. Dizer, por exemplo, que “o capital está empenhado no movimento” da passagem do dinheiro à mercadoria e da mercadoria ao dinheiro, como na citação acima, é uma forma metafórica de dizer que o sistema capitalista induz a humanidade a caminhar em direção a resultados que

deixar ser indicadores mas não são medida da capacidade de falar. Embora faça sentido dizer que o vocabulário ativo de uma pessoa é de mil e trinta e duas palavras, não parece fazer sentido dizer que uma pessoa fala português 1%. O ponto é que “falar português” é em si um conceito não aritmomorfo e que, por isso dificilmente pode ser reduzido a uma medida. Se o leitor não se convenceu, sugiro que substitua, no exemplo acima, “falar português” por “ser capaz de expressar-se”.

não são visados por nenhum agente ou grupo de agentes em particular, que esse sistema, nesse sentido, tem *telos* próprio.

A idéia de um mundo objetivo não físico por mais estranha que possa parecer, não é exclusividade do pensamento de Marx. Em particular um severo crítico de Marx: Karl R. Popper lança mão dessa idéia. Talvez o exemplo mais marcante encontre-se em Popper (1979). Preocupado em definir o objeto da epistemologia, Popper argumenta que devemos considerar a existência de três “mundos” distintos: “primeiro, o mundo de objetos ou estados físicos; segundo, o mundo de estados da consciência ou de estados mentais, ou, talvez, de disposição comportamental para a ação; e, em terceiro lugar, o mundo de *conteúdos de pensamento objetivos*, especialmente de pensamentos científicos e poéticos e de obras de arte” (p. 106). Popper chama esses três mundos por, respectivamente, primeiro, segundo e terceiro mundo. O ponto polêmico dessa sugestão é a separação entre o segundo e o terceiro mundo. Popper estaria afirmando, ao fazer essa separação, que o conhecimento e a cultura em geral e o conhecimento científico em particular podem ser encarados como algo externo aos estados mentais dos indivíduos ou mesmo à soma desses estados mentais. Pode-se encontrar pelo menos três aspectos do terceiro mundo nos quais Popper parece basear essa separação.

O primeiro desses aspectos é a idéia de que o terceiro mundo pode sobreviver fora do segundo. Um exemplo de Popper é esclarecedor:

“Eu considero dois experimentos mentais:

Experimento (1). Todas nossas máquinas e ferramentas são destruídas, e todo o nosso aprendizado subjetivo, incluindo nosso conhecimento subjetivo a respeito de máquinas e ferramentas e de como usá-las. Mas as *bibliotecas e a nossa capacidade de aprender delas* sobrevivem. Claramente, depois de muito sofrimento, nosso mundo pode retomar o seu curso.

Experimento (2). Como antes, máquinas e ferramentas são destruídas, assim como nosso conhecimento subjetivo, incluindo nosso conhecimento subjetivo de máquinas e ferramentas e de como usá-las. Mas essa vez *todas as livrarias também são destruídas*, de modo que nossa capacidade de aprender com os livros torna-se inútil.

Se você pensar sobre esses dois experimentos, a realidade, significância, e grau de autonomia do terceiro mundo (assim como seu efeitos no primeiro e segundo mundo) pode tornar-se talvez mais claro para você. Pois no segundo caso não haverá reemergência de nossa civilização por milênios.” (P. 108).

O segundo aspecto decorre do fato de que mesmo a soma de todos os conhecimentos subjetivos individuais não abrange todo o conteúdo de terceiro mundo. Objetos e propriedades desse mundo estão por serem descobertos. Por exemplo, a respeito dos números naturais e de sua teoria, Popper afirma:

“novos problemas inesperados surgem como um subproduto não intencional da sequência de números naturais; por exemplo, os problemas não resolvidos da teoria dos números primos (digamos, a conjectura de Goldbach). Esses problemas são claramente *autônomos*. Em nenhum sentido eles foram feitos por nós, eles são *descobertos* por nós; e nesse sentido eles existem ocultos, antes de nossa descoberta”. (pp. 160, 161).

O terceiro aspecto está ligado à relativa autonomia desse mundo. Essa autonomia relativa faz com que a própria evolução desse mundo possa em larga medida ser entendida a partir dos problemas que se encontram nele próprio. Em outras palavras, o terceiro mundo é o elemento mais importante para a compreensão de sua própria evolução, embora essa evolução dependa evidentemente de uma interação direta entre terceiro e segundo mundos e de uma relação indireta (mediada pelo segundo mundo) do terceiro com o primeiro mundo. Assim, Popper afirma que “o estudo de um terceiro mundo de conhecimen-

⁵O argumento aqui apresentado não legitima, que fique claro, qualquer tipo de explicação funcionalista do tipo “a divisão entre primeiro e terceiro mundo existe por ser do interesse do capital”. Todo resultado não intencional deve ser explicado a partir das ações individuais.

to objetivo em *larga medida autônomo* é de decisiva importância para a epistemologia" (p. 111) e que "um epistemólogo objetivista que estuda o terceiro mundo pode ajudar a lançar muita luz sobre o segundo mundo da consciência subjetiva, especialmente sobre os processos de pensamentos subjetivos dos cientistas; *mas a recíproca não é verdadeira*" (p. 112).

Afirmar a autonomia do terceiro mundo não implica dizer que ele não é resultado das ações humanas. O terceiro mundo é produto das ações humanas, diria Popper, assim como o mel é produto da ação das abelhas. Mas, apesar de ser produto das ações humanas, ele não deixa de ser "em um sentido muito claro, ao mesmo tempo, supra-humano" (p. 159), uma vez que grande parte desse produto é não intencional, permanece oculta e influencia o pensamento e as ações humanas.

Não seria de se surpreender que uma visão semelhante à de Popper em relação ao terceiro mundo também fosse adotada para a descrição das instituições sociais. Na verdade, o próprio Popper (1978, p. 33) sugere que isso seja feito. Após propor que as ciências sociais deveriam recorrer ao método da lógica situacional, ele acrescenta:

"Geralmente, a lógica situacional admite um mundo físico no qual agimos. (...) Além disso, a lógica situacional deve admitir também um mundo social, habitado por outras pessoas, de cujas metas sabemos algumas coisas (muito pouco), e deve admitir, além de tudo, as *instituições sociais*. Essas instituições determinam o peculiar caráter de nosso meio social. Essas instituições sociais consistem de todas as realidades sociais do mundo social, *realidades que, em algum grau, correspondem às coisas do mundo físico*" (itálicos adicionados).

É curioso notar que também Hayek chega muito perto dessa concepção. Ao discorrer sobre os resultados não intencionais da ação humana, esse autor enfatiza recorrentemente que, entre esses resultados, destacam-se as mais importantes instituições sociais. Essas instituições não podem, evidentemente, ser classificadas como objetos físicos. Mas elas também não podem ser reduzidas ao mundo subjetivo dos agentes, uma vez que estes muitas vezes seguem as normas dessas instituições sem sequer ter conhecimento das mesmas. Um exemplo encontra-se em um ensaio famoso onde, Hayek (1967 p. 103), criticando o positivismo jurídico, argumenta que "a lei nunca é inteiramente produto do designio humano mas é julgada e testada contra um conjunto de regras de justiça que ninguém inventou e que guia os pensamentos e as ações das pessoas antes mesmo que esses princípios sejam expressos em palavras". O erro do positivismo seria ter ignorado a existência desses princípios por "medo de contaminação pelo que era visto como uma concepção metafísica" (p. 101). "Os positivistas não compreenderam que *alguma coisa pode ser objetivamente dada embora não seja parte da natureza material* mas resultado das ações dos homens" (p. 104, itálicos adicionados).

Conclusão.

Procurou-se aqui mostrar que tanto a idéia de contradição real ou verdadeira quanto a idéia da existência de objetos não físicos não constituem necessariamente aberrações do pensamento e que por vezes podem ser úteis para a compreensão de diversos problemas. Duas conclusões podem ser tiradas:

Em primeiro lugar, se realmente afirmar contradições e a existência de objetos não físicos não constitui mais uma afronta ao pensamento, vale à pena um esforço no sentido de reinterpretar Marx à luz desse fato e mesmo analisar criticamente o uso que esse autor fez das noções de contradição de objetos reais não físicos.

Em segundo lugar, pode-se perguntar qual a aplicabilidade dessas noções para as ciências sociais em geral, independentemente de suas relações com o pensamento de Marx. A noção de objetos reais não físicos, tal como foi descrita aqui, parece já ter uma aceitação relativamente grande entre diversos pensadores da sociedade, entre eles, Popper e Hayek. Já a idéia de contradições reais teve pouca aplicação até aqui. Uma exceção recente é o trabalho de Freitas (1994) onde a idéia de contradição é empregada, com o ins-

trumental da lógica paraconsistente, no estudo de preferências “mal comportadas” e de problemas envolvendo escolha social.

Bibliografia

- BERNSTEIN, R. J., 1988 — *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- BÖHM-BAWERK, E., 1949 — *Karl Marx and the Close of His System*, in Sweezy, P., ed., *Karl Marx and the Close of His System & Böhm-Bawerk Criticism of Marx*, N. York: Augustos M. Kelley.
- BÖHM-BAWERK, E., 1902 — *Histoire Critique des Theories de l'Interêt du Capital*, Paris: V. Giard.
- CALDWELL, B. J., 1984 — *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, Londres: George Allen & Unwin.
- COSTA, N. C., 1973 — *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, São Paulo, Hucitec/EDUSP.
- COSTA, N. C. & CARRION, R., 1973 — *Introdução à lógica elementar*, Porto Alegre: Editora da Universidade, 1988.
- FAUSTO, R., 1983 — *Marx: lógica e política*, Tomo I, São Paulo: Brasiliense.
- FAUSTO, R., 1983 — *Marx: lógica e política*, Tomo II, São Paulo: Brasiliense.
- FLICKINGER, H., 1985 — *Marx: nas pistas da desmitificação filosófica do capitalismo*, Porto Alegre: L & PM.
- FLICKINGER, H., 1986 — *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*, Porto Alegre: L & PM/CNPQ.
- FREITAS, F. C. G., 1994 — *Os fundamentos da premissa de racionalidade econômica, suas limitações e a abordagem paraconsistente*, tese de doutorado apresentada ao Departamento de Economia da Universidade de São Paulo.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. 1974 — *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GERAS, N. 1971 — “Essence et aparence: aspects du feticisme dans *Le capital* de Marx”, in *Les Temps Modernes* n. 304.
- GIANNOTTI, J. A., 1966 — *Origens da dialética do trabalho*, S. Paulo: Difusão Européia do Livro.
- GIANNOTTI, J. A., 1983 — *Trabalho e Reflexão — ensaios para uma dialética da sociabilidade*, São Paulo: Brasiliense.
- GIANNOTTI, J. A., 1975 — “Contra Althusser”, in *Exercícios de filosofia*, São Paulo: Brasiliense.
- HAYEK, F. A. Von, 1967 — *Studies in philosophy, politics an economics*, **Chicago, Chicago University Press.**
- HIEGEL, F., 1970 — *Enciclopedie des sciences philosophiques*, Paris, J. Vrin.
- HILFERDING, R., 1949 — *Böhm-Bawerk Criticism of Marx*, in SWEETZ, ed., *op. Cit.*
- MARX, K., 1983 — *O capital*, São Paulo: Abril Cultural.
- MARX, K., 1987 — *Para a critica da economia politica*, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- MARX, K., 1946 — *Histoire des doctrines économiques*, Paris: Cortes.
- MARX, K., 1985 — *Grundrisse*, cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1985.
- MARX, K., 1953 — *Oevres Filosofiques*, Paris: Cortes.
- OLIVEIRA, R. G., 1992 — *A questão do valor em Marx*, dissertação apresentada ao Departamento de Economia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em economia.
- PAULANI, LEDA M., 1991 — *Do conceito de dinheiro e do dinheiro como conceito*, tese de doutorado apresentada ao Departamento de Economia da Universidade de São Paulo.
- POPPER, K. R., 1974 — *A lógica da pesquisa científica*, São Paulo: Cultrix, 1974.
- POPPER, K. R., 1972 — *Conjecturas e refutações*, Brasília: Ed. da Universidade de Brasília.

- POPPER, K. R., 1978 — *A lógica das ciências sociais*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- POPPER, K. R., 1981 — *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press.
- PRIEST, G., 1989 — "Dialectic and Dialetheic", in *Science & Society* n. 4, 388-415.
- PRIEST, G., 1985 — "Inconsistencies in Motion", in *American Philosophical Quarterly*, 22, 339-346.
- PRIEST, G., 1985 — "Contradiction, Belief and Rationality", in *Proceedings of Aristotelian Society*, 86, 99-116.