

## CONTRA O CETICISMO EPISTEMOLÓGICO: A CONTRIBUIÇÃO DE LUKÁCS E BHASKAR

Sandra Soares Della Fonte  
Prof. da UFES  
Doutoranda UFSC/CAPES

Em nome da luta contra o positivismo, uma nova *onda* cética, sob uma capa pós-moderna, interpõe-se nas ciências humanas e na filosofia nos últimos anos e se traduz pela máxima de que a realidade é interna às convenções e aos esquemas culturais dos diversos grupos sociais<sup>1</sup>.

São vários os argumentos dos partidários desse ceticismo epistemológico. Em um extremo, Baudrillard<sup>2</sup> assevera que há uma ilusão radical na crença de que a realidade existe, de que há um referente para o conhecimento. Para ele, como não há real e não há vontade, o que resta é uma saída estetizante: “O que conta é a singularidade poética da análise. Só isso pode justificar escrever, e não a miserável objectividade crítica das idéias”<sup>3</sup>.

Rorty<sup>4</sup> não chega a negar a existência da realidade, mas nega a possibilidade de a ela ter acesso fora do âmbito de descrições particular. O autor afirma que a noção de um espelho da natureza desanuviado, de um ser humano que conhece o fato, é uma imagem de Deus.

Joyce<sup>5</sup> destaca que “o que está em questão não é a existência do real, mas – dado que o real só pode ser apreendido através de nossas categorias culturais – que versão do real deve predominar”. Ao reagir à epistemologia realista, ele acrescenta que o próprio referente é um produto discursivo da história. Já Braun<sup>6</sup> explicita um dos desdobramentos mais diretos dessa discussão para a historiografia: “Assim, a ‘realidade’ passada não existe; no

---

<sup>1</sup> Cf. Mário Duayer, *Ontologia na ciência econômica: realismo ou ceticismo instrumental?* Niterói: UFF/ Departamento de Economia, 2003. Mimeograf.

<sup>2</sup> Jean Baudrillard, *O crime perfeito*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1996.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 139.

<sup>4</sup> Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

<sup>5</sup> Patrick Joyce, “The end of social history?” In: Keith Jenkins (org.), *The postmodern history reader*. London/New York: Routledge, 1997. p. 347.

<sup>6</sup> Robert Braun, “The holocaust and problems of representation”. In: Keith Jenkins (org.), *The postmodern history reader*. London/New York: Routledge, 1997. p. 421.

seu lugar, há um infinito número de realidades equivalentes aos vários julgamentos e pontos de vista que se pode encontrar no presente”.

Como se percebe, o ceticismo epistemológico reinante sentencia o anti-realismo: a realidade é incognoscível, ou porque ela não existe ou porque ela não passa de uma descrição ou convenção de uma comunidade.

Meu objetivo é contribuir para a crítica dessa perspectiva. Para tanto, recorro a alguns intelectuais da tradição marxista que refutaram, do ponto de vista onto-gnosiológico, os ceticismos de sua época. Destaco, assim, o debate empreendido por Lukács contra o neopositivismo e por R. Bhaskar contra a ontologia empiricista<sup>7</sup>. A meu ver, os argumentos desenvolvidos por Lukács e Bhaskar podem inspirar a pesquisa nas ciências humanas a enfrentar os ceticismos e anti-realismos da *agenda pós-moderna*<sup>8</sup>.

O ceticismo pós-moderno em xeque a partir de Lukács e Bhaskar

Como vimos, independente de admitir ou não a existência da efetividade em-si, a agenda pós-moderna a considera incognoscível. Nesse sentido, a realidade é definida por grupos, convenções, interpretações, acordos lingüísticos, discursos, ou seja, em termos de ações/operações humanas. A concreticidade da realidade torna-se, assim, produto da (inter)subjetividade.

Essa tendência é, segundo Lukács<sup>9</sup>, a forma mais pura da gnosiologia fundada sobre si própria. Por um longo tempo, a gnosiologia foi um complemento para a ontologia. Isso significava que sua finalidade era o conhecimento da efetividade e o critério de um enunciado correto era a concordância com o real. A quebra dessa relação é explicada por Lukács: “Somente quando o em-si é considerado teoricamente inabordável, a gnosiologia torna-se autônoma, devendo-se classificar os enunciados como corretos ou falsos independentemente de tal correspondência com o objeto...”<sup>10</sup>.

Segundo Lukács, o neopositivismo supervaloriza e, em parte, deforma a participação do sujeito cognoscente no espelhamento do universal no pensamento devido

---

<sup>7</sup> Ao focalizar aqui Lukács e Bhaskar, percorro a trilha analítica aberta por Duayer (ibid.) e Mário Duayer & José Medeiros, *Lukács' critical ontology and critical realism*. Rio de Janeiro: UFF, 2004. 16p. Mimeograf.

<sup>8</sup> Cf. Ellen Wood, “O que é a agenda ‘pós-moderna’?” In: Ellen Wood & John Foster (orgs.), *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 7-22.

<sup>9</sup> Georg Lukács, *Neopositivismo*. Tradução de Mário Duayer (UFF). Versão preliminar. s/d a. 19 p.

<sup>10</sup> Id., ibid., p. 9.

ao fato de a apreensão da universalidade não ser imediata ou independente de objetos ou relações singulares. Para esse autor<sup>11</sup>: “Isto, porém, não suprime de modo algum o seu em-si ontológico, mas apenas confere-lhe um caráter específico. Não obstante, é destas circunstâncias que surge a ilusão de que o universal não é nada senão um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da efetividade existente em si”.

Em sua luta contra o *terrorismo* da totalidade<sup>12</sup>, a agenda pós-moderna supostamente abandona categorias universais e elege o singular como instância privilegiada de pesquisa e de intervenção política. Ao fazer isso, ela acredita que a singularidade pode ser apreendida automática e diretamente, sem passar pelo *totalitarismo* de categorias universais; logo, indica Lukács, não se compreende que “o singular é em-si tanto quanto o universal, não sendo menos mediado do que este e que, por essa razão, para conhecer o singular se faz necessária uma atividade mental do sujeito, tal como ocorre com o universal”<sup>13</sup>. Ao contrário do neopositivismo que, segundo Lukács<sup>14</sup>, sustenta a ilusão de que “a dadicidade dos objetos singulares não levanta questões ontológicas”, a “agenda pós” aprisiona a ontologia nas diversas singularidades e, nessa dissolução, transforma-a de uma teoria do ser em uma teoria do conhecer própria de cada singularidade. Portanto, essa agenda leva adiante aquilo que Lukács compreende como a unilateralidade da orientação exclusivamente gnosiológica e lógica em relação à efetividade. Com isso, cancela a distinção entre a própria efetividade e suas representações.

Em relação ao neopositivismo, Lukács explica que, quando a ciência abdica de sua função de espelhamento da efetividade, cria-se uma ampla margem para a religião interpretar o mundo. Firma-se um *acordo espiritual-científico* no sentido de diluir a oposição entre a ciência natural moderna e o mundo.

Lukács lembra que essa posição não é nova na filosofia; a separação entre ontologia bíblico-religiosa e a ciência era defendida pelo nominalismo medieval com a idéia da dupla verdade. Esse era o apelo do cardeal Bellarmino, pois, desta forma, mantinha-se intacta a imagem bíblico-cristã. O neopositivismo também renuncia, voluntariamente, a perspectiva de que ciência possa oferecer elementos constitutivos de uma visão de mundo. Entretanto,

---

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, p. 10.

<sup>12</sup> Cf. Jean François Lyotard, “Answering the question: what is postmodernism?” In: Thomas Docherty (org.), *Postmodernism*. Harvester Wheatsheaf: Great Britain, 1993a. p. 38-46.

<sup>13</sup> Lukács, s/d a, p. 10.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p. 11.

isso não acontece para ceder lugar a uma outra visão de mundo, mas para simplesmente negar a relação entre ciência e efetividade existente em si. É claro, observa o autor, que entre o nominalismo medieval e o neopositivismo existe uma semelhança relativa, mas também diferenças fundamentais. Na Idade Média, a investigação científica era pouco evoluída e a ontologia religiosa gozava de uma posição privilegiada; a teoria da dupla verdade garantia a livre investigação religiosa. A filosofia e a religião, mesmo que limitadas, uniam-se para restringir o espaço da ontologia religiosa. No neopositivismo, isso se inverteu. A separação defendida pelos neopositivistas entre a ciência e a metafísica retoma a teoria da dupla verdade, mas a eliminação da problemática ontológica do âmbito científico, no entanto, deixa a religião livre. Podemos acrescentar que, com a “agenda pós”, vive-se hoje uma outra atualização da teoria da dupla verdade de Bellarmino: a ontologia religiosa fica livre não porque a ciência se encontra esvaziada de ontologia, mas, pelo contrário, porque se encontra saturada. As verdades religiosas são acolhidas como mais uma ontologia dentre tantas outras existentes.

Segundo Lukács, o próprio desenvolvimento das relações sociais capitalistas implicou a dupla necessidade de valorizar e usar ilimitadamente as aquisições científicas na economia e manter ativa a necessidade religiosa entre as massas. O autor reconhece que esse tema deveria ser analisado com mais profundidade e apenas sugere que

para cada visão de mundo religiosa, também para cada ontologia religiosa concreta, a importância não reside meramente no próprio ontológico, mas muito mais naquelas conseqüências prático-morais que nele buscam e encontram sua base, sua realização última<sup>15</sup>.

Esse fato exige uma análise no quadro de uma *ética*. Por isso, *Para uma ontologia do ser social* se constituía apenas em uma introdução para um projeto de discussão ética, projeto que infelizmente a morte de Lukács interrompeu.

Mas aqui não é possível se desviar do diagnóstico desse autor<sup>16</sup>: o princípio da manipulação está implícito à concepção da dupla verdade do cardeal Bellarmino. Pois, se a ciência não se dirige para o conhecimento mais adequado possível da efetividade existente em si, sua atividade se limita, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato, sua atividade torna-se uma manipulação dos fatos que interessam aos homens e mulheres na

---

<sup>15</sup> Lukács, s/d a, p. 6.

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, p. 2.

prática. Assim, ao contrário da capa de antiontologia radical do neopositivismo, a “agenda pós” proclama a inevitabilidade da ontologia. No entanto, seu relativismo ontológico reafirma, na prática, o mesmo que Lukács reconheceu no neopositivismo: uma ontologia oculta cuja base está na experiência e nas sensações, e o critério privilegiado é a utilidade.

Lukács chama atenção para o estreitamento do conceito de práxis que se consuma nessa perspectiva. Para ele, toda práxis se orienta imediatamente para um objetivo concreto e necessita conhecer a constituição do objeto para se alcançar o objetivo proposto: “Por isso a práxis está inseparavelmente ligada ao conhecimento; por isso o trabalho [...] é a fonte originária, o modelo geral, também da atividade teórica dos homens”<sup>17</sup>. Contudo, um trabalho pode ser inteiramente realizado mesmo quando o conhecimento que lhe é pressuposto se revelar incompleto ou até falso. Em outras palavras, conhecimentos podem funcionar corretamente na imediaticidade mesmo sendo falsos.

Com essa observação, Lukács indica dois cursos seguidos pelo desenvolvimento do conhecimento obtido:

por um lado, os resultados da práxis, corretamente generalizados, integravam-se à totalidade da ciência, para a correção e alargamento verídico da concepção humana do mundo; por outro lado, permanecia-se em essência restrito à direta utilidade para a práxis imediata dos conhecimentos adquiridos na prática, vale dizer, contentava-se [...] em poder manipular determinados complexos objetuais com a ajuda daqueles conhecimentos práticos<sup>18</sup>.

Essas tendências muitas vezes se entrelaçaram; de fato, explica Lukács, quanto menos desenvolvida era a investigação científica, maior a frequência em que se combinavam, em falsas teorias, conhecimentos que funcionavam na imediaticidade.

Ao tornarem a manipulação o eixo central do conhecimento científico, a tradição positivista, seu aparentado pragmatismo e a atual agenda pós-moderna assumem deliberadamente uma tendência que, para Lukács, vinculou-se a momentos menos desenvolvidos da ciência: o de permanecer sob o domínio prático-concreto de um complexo real. Essa perspectiva agora é elevada à orientação geral da ciência.

A permanência de uma ontologia plasmada no empírico, quando o desenvolvimento científico já torna objetiva a possibilidade de uma ontologia correta, tem raízes nas

---

<sup>17</sup> Id., *ibid.*, p. 8.

<sup>18</sup> Id., *ibid.*

necessidades sociais dominantes: “a manipulação tornou-se, de modo especial na economia, um fator decisivo para a reprodução do capitalismo atual e, a partir deste ponto, irradiou-se para todos os campos da práxis social”<sup>19</sup>.

Já em sua análise da ciência a partir de uma posição realista transcendental, Bhaskar declara que “o conhecimento é um produto social, produzido por meio de produtos sociais anteriores; mas os objetos que o conhecimento produz na atividade social da ciência existem e agem independentemente dos seres humanos”<sup>20</sup>. Nessa concepção, está implícita a distinção entre duas dimensões do objeto de conhecimento: a transitiva que se relaciona a todos os modelos, teorias, métodos, técnicas de pesquisa, anteriormente estabelecidos e indispensáveis para a produção de novos conhecimentos; e a intransitiva que diz respeito à estrutura real e aos mecanismos que existem e agem independentemente dos seres humanos conhecê-los ou não. O funcionamento da ciência consiste em partir de conhecimentos estabelecidos capazes de agir como objetos transitivos de novos conhecimentos, a fim de explorar a estrutura intransitiva desconhecida (mas cognoscível) do mundo<sup>21</sup>.

Por meio da análise de Bhaskar, percebe-se que a agenda pós-moderna prolonga, a despeito de suas declarações contrárias, a concepção de ciência de Hume. Como se sabe, ao contrário de Kant que admite a existência da coisa em si, mas a declara incognoscível, Hume considera o em-si inadmissível. A agenda pós, à semelhança da concepção humeana de ciência, questiona o caráter de intransitividade dos objetos da ciência. Ao considerar que “a própria distinção entre intransitividade e transitividade é transitiva”<sup>22</sup>, essa agenda faz com que toda realidade que existe em-si se transforme em dependente dos seres humanos à medida que sua constituição ontológica ocorre, por exemplo, na e pela prática discursiva.

Na subsunção de toda dimensão intransitiva da ciência à transitiva, reside a falácia epistemológica que “consiste na visão de que todas as declarações sobre o ser podem ser reduzidas a ou analisadas em termos de declarações sobre o conhecimento, isto é, questões ontológicas podem ser transpostas em termos epistemológicos”<sup>23</sup>. Como se repetisse Lukács, Bhaskar observa que, quando a realidade é considerada incognoscível, a

---

<sup>19</sup> Georg Lukács, *O trabalho*. Tradução de Ivo Tonet (UFAL). s/d b. p. 31.

<sup>20</sup> Roy Bhaskar, *A realist theory of science*. Leeds: Books, 1975. p. 16-17.

<sup>21</sup> Bhaskar, *ibid*.

<sup>22</sup> Ernesto Laclau. In: Ernesto Laclau. & Roy Bhaskar, “Debate: Discourse theory versus Critical realism”. *Alethia*, v. 1, n. 2, p. 9-14. set./1998. p. 13.

<sup>23</sup> Bhaskar, 1975, p. 36.

epistemologia se vê liberada de qualquer referente objetivo e passa, ela própria, a definir o *status* ontológico em termos de linguagem, convenções e autoconfirmações. O *status* ontológico é, então, dado pelo conhecimento do objeto. Em outras palavras, dilui-se a distinção entre efetividade e representações e a realidade transforma-se em um constructo ou uma convenção.

Um *antropocentrismo oculto* habita essa perspectiva, pois nela “a ontologia é dependente da epistemologia, pois aquilo podemos saber que existe é apenas parte do que podemos saber”<sup>24</sup>. A dependência da ontologia em relação à epistemologia (ou, em termos mais amplos, à gnosiologia) presente no relativismo pós-moderno é uma forma de levar à dissolução do próprio domínio do ontológico, como a concepção humeana pretendeu. Mas há um fato para o qual Bhaskar chama a atenção: a inevitabilidade da ontologia em toda concepção de ciência. Assim, qualquer tentativa de abolir a ontologia, seja por uma suposta neutralidade (como em Hume) ou pela sua completa relativização (como na “agenda pós”), depara-se com o efeito de produzir uma ontologia implícita:

Como a ontologia não pode ser reduzida à epistemologia, esse erro simplesmente acoberta a geração de uma ontologia implícita, baseada na categoria da experiência, e de um realismo implícito, baseado nas características presumidas dos objetos em experiências, a saber, eventos atomísticos e suas relações, isto é, conjunções constantes<sup>25</sup>.

Semelhante à análise lukacsiana, a reflexão de Bhaskar permite perceber que o relativismo ontológico, ao mesmo tempo em que leva a dissolução do campo ontológico por subsumi-lo ao epistemológico, gera uma ontologia implícita de natureza empiricista. O que é cognoscível é dado pela experiência sensível, pela descrição de padrões de associação de eventos empíricos em sistemas fechados. O mundo é reduzido ao empírico, achatado a uma superfície rasa e confinado à sensibilidade<sup>26</sup>.

Segundo Bhaskar, admitir que nosso conhecimento é falível sugere que consideremos o realismo de proposições, mesmo que preso à noção de experiência. No entanto, o relativismo traz algo mais perverso: a relativização ontológica desautoriza a ciência de sua função crítica. Como observa Duayer<sup>27</sup>: “doutrinas que à primeira vista

---

<sup>24</sup> Id., *ibid.*, p. 39.

<sup>25</sup> Id., *ibid.*, p. 16.

<sup>26</sup> Id., *ibid.*, p. 44-45.

<sup>27</sup> Duayer, *ibid.*, p. 5.

propugnam a relatividade, a indiferenciação, a equiparação das crenças, a total tolerância e o absurdo pluralismo, negam, pela lógica de sua própria construção, a possibilidade de crítica e, *ipso facto*, alimentam toda sorte de dogmatismo”. Por isso, a ideologia empiricista é conservadora. Nas palavras de Bhaskar, “ser um cético sobre as coisas é ser um dogmático sobre o conhecimento”<sup>28</sup>.

Diante das contribuições de Lukács e Bhaskar, somos tentados a declarar que vivemos uma ambiência ideológica similar à diagnosticada pelos autores: um ceticismo epistemológico, alimentado por supostas novidades filosóficas, mas que, no fundo, manifesta uma atmosfera cripto-positivista. Enquanto a tradição positivista desterrou nominalmente a ontologia, as correntes atuais da “agenda pós” defendem a impossibilidade de escapar dela. Entretanto, ao relativizá-la, refutam a possibilidade de dizer algo sobre o mundo e decretam o conhecimento como constructo e a verdade como consenso. Desta forma, as declarações sobre o ser tornam-se declarações sobre o nosso conhecimento sobre o ser. Substitui-se a ontologia pela gnosiologia e, nesse sentido, vive-se, segundo Duayer<sup>29</sup>, uma nova forma de exílio da ontologia no qual a ontologia é afirmada, mas para ser negada.

O resultado desse processo é, como assinalam Lukács e Bhaskar, o fortalecimento de uma ontologia velada, estreitamente vinculada a uma prática imediata, conveniente aos interesses manipulatórios do capital.

Em face disso, corroboramos o apelo de Lukács: “a efetiva exigência que hoje se põe é retornar à efetividade existente em si”<sup>30</sup>. Isso significa aceitar a proposição de Duayer de preencher o vácuo do ceticismo instrumental da agenda pós-moderna por uma crítica que reafirme o valor de verdade da ciência, seu papel como *instrumento* para a criação de um mundo humano humanizado e como momento insubstituível de significação desse mundo.

A partir desse intuito, retomamos a concepção marxiana de conhecimento segundo a qual “o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado”<sup>31</sup>. Nesse sentido, o método é “*a maneira de proceder do pensamento* para se

---

<sup>28</sup> Bhaskar, 1975, p. 43.

<sup>29</sup> Duayer, *ibid.*, p. 7.

<sup>30</sup> Lukács, s/d a, p. 15.

<sup>31</sup> Karl Marx, *O capital* (livro 1). 10. ed. São Paulo: Difel, 1985. v. I. p. 16.



apropriar do concreto”<sup>32</sup>. Ao fazer isso, as categorias conseguem espelhar a dinâmica social em suas múltiplas determinações, elas passam a exprimir formas de modos de ser, determinações da existência.

No entanto, ser e consciência social não são a mesma coisa. Em termos ontológicos, Lukács considera que o ser social se divide em dois movimentos heterogêneos e até mesmo opostos: o ser e seu reflexo na consciência: “No reflexo da realidade, a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa *realidade* própria da consciência”<sup>33</sup>. A reprodução não é da mesma natureza nem idêntica àquilo que ela reproduz. As reproduções jamais podem ser cópias fotográficas mecanicamente fiéis da realidade.

A distinção entre a própria efetividade e suas representações, entre ser e seu reflexo, indica que o espelhamento trabalha com “abstrações razoáveis” da efetividade<sup>34</sup>. A matemática, por exemplo, baseia-se no espelhamento de caráter quantitativo das coisas e isso implica abstrações de seus aspectos qualitativos. Por essa razão, afirma o autor, a geometria e a matemática são espelhamentos e não constituem partes ou *elementos* da efetividade física. Ao espelhar momentos importantes e fundamentais dessa realidade, elas se tornam instrumentos valiosos para se conhecer a efetividade. Porém, a realidade carrega uma intensidade infinita em relação a sua representação, como Lukács<sup>35</sup> pontua:

Mas a despeito de todos estes brilhantes resultados não se deve esquecer a verdade, muito simples, de que tais formas de espelhamento podem espelhar somente determinados momentos da efetividade, enquanto que a efetividade existente em si possui uma infinidade de outros componentes.

Portanto, mesmo representações adequadas não passam de aproximações. As leis que daí resultam são tendenciais<sup>36</sup>, apreendidas por uma análise *post-festum*<sup>37</sup> ou *a posteriori*<sup>38</sup>. Isso implica reconhecer que, apesar de sua regularidade e racionalidade, o processo histórico não conhece causas suficientes<sup>39</sup>. Quando uma evidência confirma uma noção, há aí uma representação adequada embora aproximativa da seqüência causal ou da racionalidade desses acontecimentos.

---

<sup>32</sup> Karl Marx, *Prefácio à Crítica da Economia Política*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 17.

<sup>33</sup> Lukács, s/d b, p. 14.

<sup>34</sup> Id., s/d a, p. 14.

<sup>35</sup> Id., *ibid.*

<sup>36</sup> Bhaskar, *ibid.*, p. 14, 18, 50.

<sup>37</sup> Lukács, s/d b, p. 2.

<sup>38</sup> Bhaskar, *ibid.*, p. 19.

<sup>39</sup> Edward Thompson, *A miséria da teoria ou um planetário de erro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

Contudo, o caráter aproximativo não conduz a uma postura cética e relativista, mas ratifica a historicidade que constitui o ser social e suas objetivações. Nesse sentido, mesmo considerando a ciência um produto social, não se pretende abandonar a possibilidade de se afirmar a verdade e a razão em termos universais.

Segundo Bhaskar<sup>40</sup>, o conhecimento é um “meio de produção produzido”, mas os objetos do conhecimento científico possuem existência e atividade independente: “Qualquer descoberta na natureza deve ser expressa em pensamento, mas a estrutura, constituição e leis causais descobertas na natureza, não dependem do pensamento”<sup>41</sup>. Nas palavras de Lukács, ao buscar meios para realizar fins postos no processo de trabalho, o ser humano necessita ter conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos, de suas propriedades. A posição ontológica das séries causais pressupõe o seu conhecimento, ou seja, necessitam serem postas no âmbito gnosiológico.

É nesse sentido que Bhaskar defende que, para sair do antropocentrismo da tradição filosófica ocidental, é necessário abordar o caráter extradiscursivo da realidade:

todas as realidades extra-discursivas são constituídas na prática discursiva, do ponto de vista de sua inteligibilidade. Mas isso não significa que elas são constituídas na prática discursiva do ponto de vista de seu impacto causal. Podemos admitir que o aquecimento global começou bem antes que tivéssemos esse conceito, e isso é verdade. Nós chegamos ao conceito da maioria de doenças muito depois de elas terem seu impacto causal.<sup>42</sup>

Nas palavras e nas representações, o ser humano traduz as coisas do mundo. Certamente existe um caráter arbitrário na escolha das palavras, mas isso não significa que elas sejam privadas de conteúdo objetivo. O ser humano traduz, para a sua língua e de forma aproximada, a objetividade. O aspecto social e cultural da linguagem não é um obstáculo nesse processo, mas expressa o caráter histórico com que homens e mulheres representam, comunicam e tornam compreensível o mundo.

---

<sup>40</sup> Bhaskar, *ibid.*, p. 17.

<sup>41</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 27.

<sup>42</sup> Bhaskar in Laclau & Bhaskar, *ibid.*, p. 14.