

## A arma da crítica em Marx: os sentidos da economia política<sup>1</sup>

Natan Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** Na celebração dos 150 anos da publicação de *O capital*, a obra prima de Marx, é imprescindível recuperar o sentido de sua crítica científica ao capital e o nexo entre esta crítica e a emancipação humana. O presente artigo, portanto, pretende tratar do significado da crítica na obra de Marx, especialmente, da sua crítica da economia política. Para tanto, inicialmente se argumenta em favor da própria possibilidade de se efetuar esta crítica, uma vez que as consequências decisivas do relativismo ontológico predominantes na atmosfera cultural e teórica das últimas décadas são empregadas para desarmar o conteúdo central da autêntica crítica científica. Na sequência, procura-se apresentar o procedimento crítico adotado por Marx, procedimento que trata de indagar sobre os fundamentos sociais das concepções sob crítica. A partir do argumento desenvolvido, se compreende que a autêntica crítica científica é a crítica ontológica e que esta atitude crítica é definidora da crítica à economia política exercida por Marx. Para oferecer uma ilustração paradigmática desta crítica de Marx em *O capital*, o artigo examina brevemente a crítica de Marx à naturalização do capital promovida pelos economistas e a conexão destas concepções com a dimensão fetichizada da riqueza social sob a forma valor. A recuperação da crítica ontológica de Marx, como pretende se demonstrar, é condição indispensável para uma prática emancipatória.

**Palavras-chave:** ontologia, crítica ontológica, crítica da economia política, fetichismo.

### The weapon of criticism in Marx: the meanings of political economy

**Abstract:** In the celebration of the 150th anniversary of the publication of *Capital*, Marx's masterpiece, it is essential to recover the meaning of his scientific critique of capital and the link between this criticism and human emancipation. The present article, therefore, intends to deal with the meaning of criticism in Marx's work, especially his critique of political economy. In order to do so, it is initially argued in favor of the very possibility of this criticism, since the decisive consequences of ontological relativism prevailing in the cultural and theoretical atmosphere of the last decades are used to disarm the central content of authentic scientific criticism. In the sequence, it is tried to present the critical procedure adopted by Marx, procedure that tries to inquire about the social foundations of the conceptions under criticism. From the developed argument, it is understood that the authentic scientific critic is the ontological critique and that this critical attitude is defining of the critique to the political economy exerted by Marx. To provide a paradigmatic illustration of Marx's critique in *Capital*, the paper briefly examines Marx's critique of the naturalization of capital promoted by economists and the connection of these conceptions with the fetishized dimension of social wealth in value form. The recovery of Marx's ontological critique, as he pretends to demonstrate, is an indispensable condition for an emancipatory practice.

---

<sup>1</sup>O presente artigo é fruto de reflexões advindas de duas fontes: do curso sobre Economia Política ministrado pelo professor João Leonardo Medeiros e dos trabalhos de Mario Duayer. O presente trabalho de certa maneira, pretende fazer uma síntese das interpretações oferecidas por estes dois professores, sem responsabilizá-los, é claro, pelos possíveis equívocos aqui cometidos.

<sup>2</sup> Membro discente do NIEP-Marx da Universidade Federal Fluminense. **E-mail:** [oliveira.natan93@gmail.com](mailto:oliveira.natan93@gmail.com).

**Keywords:** ontology, ontological criticism, critique of political economy, fetishism.

*Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social [...] pode colher sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado.*

Marx

Na elaboração teórica de Marx, a crítica tem um caráter constitutivo. A crítica como marca da atividade específica de Marx está presente em toda sua obra. Caracterizada como momento central de seu pensamento se encontra em momentos diversos de seu desenvolvimento teórico. A partir de 1844, contudo, adquire proeminência o acerto de contas crítico de Marx com a economia política, culminando em sua obra-prima *O capital*, cujo subtítulo é justamente “Crítica da economia política”. Após tal constatação, surge imediatamente a questão: no que consiste exatamente a crítica da economia política de Marx? Seria a crítica de Marx à economia política apenas uma demonstração dos erros que aparecem nas diversas teorias existentes, para então apresentar uma teoria melhor? Ou, tal “Crítica” teria uma pretensão mais ampla? E por que o momento de crítica tem um lugar de destaque em sua obra?

O presente texto propõe uma reflexão sobre o lugar central que a crítica da economia política ocupa na obra de Marx. E mais especificamente, procura compreender o caráter peculiar desta crítica. Pretende-se defender que Marx não procurou oferecer uma economia política alternativa, mas procurou oferecer precisamente uma crítica da economia política. Ou seja, Marx não se limita a criticar os resultados da economia política, antes critica os pressupostos objetivos de toda a ciência da economia política, isto é, sua crítica incide no modo que os economistas políticos formulam suas perguntas ao tomar os pressupostos que deveriam explicar como evidentes e naturais.

A questão central que norteia o trabalho, portanto, é: qual a profundidade e o conteúdo da crítica da economia política de Marx? Para sugerir uma resposta, o artigo se sustenta em três eixos: o primeiro ponto é apresentar, apoiado nas considerações de Duayer, alguns pontos do debate da filosofia da ciência, com ênfase em seus enunciados

sobre ontologia. Neste ponto, será possível identificar duas formas de bloqueio à ontologia. Recusaremos ambas as formas, propondo uma alternativa, que se trata de recuperar o debate explícito sobre a ontologia (o ser das coisas) e a possibilidade de crítica. O segundo ponto procura sustentar que o procedimento crítico adotado por Marx pode ser caracterizado como uma crítica ontológica, ou seja, crítica que indaga sobre os fundamentos sociais da concepção sob crítica. Na recusa do determinismo reducionista do marxismo vulgar, admite-se que as ideias têm por pressuposto objetos do mundo – i.e., são ideias sobre estes objetos – e que são formadas em determinadas condições sociais. Dito de outro modo, se assume que as ideias são parte da vida, de modo que a crítica das ideias não pode prescindir da crítica das formas de vida. A reprodução de uma determinada forma de vida exige também a reprodução de ideias que deem conta da ocorrência dessa própria reprodução. O terceiro e último ponto refere-se especificamente ao conteúdo da crítica da economia política de Marx, procurando capturar um dos momentos centrais da obra, sua crítica à naturalização do capital promovida pela ciência econômica, oriunda do fato dela tomar as relações sociais como aparecem aos sujeitos, fetichizadas, decorrente da forma valor que a riqueza na sociedade capitalista adquire.

### **É ainda possível realizar a crítica (ontológica)?**

Antes de começarmos a tratar do procedimento crítico de Marx e caracterizá-lo como uma crítica ontológica, é preciso antes defender a própria possibilidade e necessidade da crítica, uma vez que no desenvolvimento recente dos debates no campo da filosofia da ciência, a própria ontologia foi banida do discurso filosófico. Será defendido aqui que a ontologia, considerações sobre o mundo (ser), foi banida apenas nominalmente e que, para não cair em equívocos filosóficos, é preciso tratar das questões ontológicas de modo explícito.

De forma geral, parece ser possível distinguir nesta atitude antiontológica dois tipos diferentes de embargo à discussão ontológica: um embargo positivo, característico das diversas formas de empirismo e um embargo negativo, típico do idealismo e do irracionalismo.

O caso paradigmático da negação positiva da ontologia é representado pela tradição positivista, que foi hegemônica até meados do século anterior e exerceu grande influência em algumas correntes do marxismo, algumas das quais presente ainda hoje. O positivismo, em suas variadas acepções, propagou por décadas a necessidade de negligenciar as inquietações ontológicas. É de certo modo consensual no debate filosófico, entretanto, que por detrás da recusa positivista da possibilidade de produzir considerações ontológicas explícitas, se encontra a disseminação sublinear de uma ontologia velada. A desqualificação de toda e qualquer proposição “transcendente” e “transfactual” (que se refere aos objetos e conexões reais existentes além do domínio empírico) pressupõe uma ontologia fundada na categoria da *experiência perceptiva*, uma ontologia *empírica*.

Para a atitude positivista, em uma palavra, a ontologia é, parodiando Terry Eagleton, como mau hábito: só quem tem são os outros. Por isso, continuou bafejando sua ontologia, ao mesmo tempo em que a impugnava para os demais [...] Contente, vulgar e, por que não, arditoso, o positivismo enrustiu a ontologia do existente, sua ontologia (sobre o mundo, a sociedade, o sujeito, o indivíduo, a liberdade, e a lista de noções ontológicas que entretém seria infundável), sob a forma de uma atitude antiontológica radical. (DUAYER, 2003, p. 8)

Recorde-se que segundo a gnosiologia (epistemologia) positivista, as teorias científicas nada mais fazem do que expressar regularidades empíricas (entre fenômenos). Como a estabilidade relacional dos fenômenos pressupõe estruturas fechadas – caso contrário a estabilidade não se verificaria –, segue-se que as teorias científicas descrevem o mundo como um sistema fechado. A função social das teorias se esgota em sua preditibilidade, pois quanto maior sua capacidade preditiva, melhor uma teoria funciona como instrumento de manipulação (gerenciamento) dos fenômenos.

Ao manter a noção de conhecimento válido única e exclusivamente o conhecimento fundado na e justificado pela experiência sensorial, o positivismo apresenta a ciência como mero instrumento prático-operatório, cujo critério de justificação só pode ser a eficácia instrumental. Nessa descrição, a ciência, supostamente livre de “lixos metafísicos”, expressa tão somente o mundo das regularidades empíricas – o único mundo que, de acordo com a tradição positivista, a ciência pode e deve considerar.

Sob o pretexto de interditar a ontologia (metafísica), o positivismo lógico (e a tradição positivista em geral) simplesmente está fundado em uma ontologia implícita. O mundo, nessa ontologia, é o mundo de regularidades empíricas apreendidas pelo sujeito, que, frente a este mundo totalmente subjetivado, colapsado em suas próprias percepções ou da comunidade de

sujeitos constituindo a ciência, não pode senão conformar a tais regularidades e, com o providencial auxílio da teoria, fazê-lo com eficácia. Em lugar da negação da ontologia, tem-se a geração de uma ontologia que, acrítica e inconscientemente, fundamenta uma determinada concepção de ciência e explicação científica, e na qual os sujeitos não podem ter outra atitude a não ser a de conformismo, ou seja, se ajustar ao existente. (DUAYER, 2010, p. 4)

O *embargo positivo* refere-se ao procedimento de descartar (nominalmente) a ontologia em geral e simultaneamente pressupor e difundir uma ontologia particular e sua correspondente visão de mundo. O embargo negativo à ontologia, por sua vez, é flagrante nas diferentes correntes filosóficas que emergem como nova hegemonia após o colapso da tradição positivista no final da década de 60: o neopragmatismo (Rorty), o pós-modernismo (Lyotard) e o pós-estruturalismo (Foucault), para citar as correntes e autores de maior circulação.

Este segundo embargo relaciona-se especificamente a um tipo de reação em face dos problemas insolúveis do positivismo lógico, por um lado, e da assim chamada virada linguística, por outro: o relativismo ontológico. A chamada “virada linguística” refere-se à uma série de críticas dirigidas ao positivismo lógico, difundido velozmente no fim da década de 60, que procurava chamar a atenção para o caráter socialmente determinado das concepções científicas. Da premissa correta de que as teorias são sempre textos, expressão linguísticas, isto é, culturalmente constituídas, surgiu a hegemonia do antirrealismo, que se sustenta na conclusão de que os textos (teorias) são incapazes de representar o mundo.

Dizendo de outra forma: depois de autores como Kuhn e Lakatos, entre outros, todos passaram a reconhecer o caráter inescapável da ontologia. Tornou-se generalizado, portanto, inclusive entre as correntes conservadoras da filosofia, a noção de que toda tradição teórica pressupõe e põe necessariamente um paradigma, programa de pesquisa científica, “malha de crenças”, ou qualquer outra denominação atribuída à ontologia.

A partir da “virada linguística”, o conhecimento textual e a realidade em si são *nominalmente* afastados e se interpõe entre eles um abismo intransponível. Sem meias palavras, isto significa que as teorias passaram a ser encaradas com meros discursos a respeito do mundo, como formas de expressão desprovidas de qualquer estatuto ontológico privilegiado. São, para dizer em poucas palavras, *constructos*. Toda crença, científica ou não, seria apenas uma descrição particular, culturalmente determinada, de um mundo efetivamente *insondável*.

A ciência, segundo o positivismo, inspecionava empiricamente o mundo para, só então, dele formar um conceito, uma concepção, agora, nas concepções ditas pós-positivistas, já vai ao mundo com suas concepções, interesses, valores, critérios de cientificidade, de evidência empírica, de validade, etc. O movimento antes unidirecional e direto das emanações do objeto aos sentidos dos sujeitos, transformou-se agora no sujeito disposto a conhecer o mundo que já é socialmente constituído; o mundo por sua vez, não importa se natural ou social, é sempre o mundo pensado por sujeitos socialmente situados.

Enquanto as concepções sob o influxo da tradição positivista acreditavam que era possível afirmar tudo sobre o mundo (sensível) e, por esta razão, denegavam “positivamente” a possibilidade de qualquer colocação ontológica, ou seja, que desborda da bem delimitada fronteira riscada pelos nossos sentidos. As correntes hoje hegemônicas sublinham energicamente que *a ninguém é dado escapar da ontologia* e que as teorias são inescapavelmente portadoras de valores e, igualmente com este reconhecimento, refutam justamente a possibilidade de afirmar qualquer coisa sobre o mundo, uma vez que o mundo é sempre aquilo “construído” de acordo com “paradigmas”, “esquemas conceituais”, etc. espacial e temporalmente situados.

Se antes, como foi afirmado, o positivismo refutava verbalmente toda ontologia para afirmar na prática a sua própria, cujo termo usado para caracterizar o expediente foi de embargo positivo. As concepções que vieram substituí-lo procedem com maior sutileza. Negam a ontologia obliquamente. Afirmam-na para negá-la. Praticam um *embargo negativo* da ontologia. Conforme ressaltou Duayer, este é o terreno movediço do relativismo ontológico:

Nele todas as ontologias aparecem como construtos necessários à condição humana. Mas, como construtos, são incomensuráveis, pois o mundo que poderia servir de metro para a comparação é, sempre, um mundo já pensado, um construto. Sob a capa, portanto, de uma afirmação da ontologia, tem-se aqui, na verdade, uma negação negativa da ontologia. Tudo o que tem são particularismos determinados social, histórica, étnica, geográfica, *etceteramente*. A ontologia está sempre presente, mas sempre como uma presença negativa, uma vez que jamais podemos saber se ela é uma representação mais adequada do mundo. É um dispositivo indispensável à nossa vida, um mundo imaginado por meio do qual lidamos com o mundo real, mas destituído de qualquer valor epistêmico. (DUAYER, 2003, p. 8, grifos originais).

O corolário mais deletério desse relativismo ontológico consiste simplesmente na desqualificação das práticas emancipatórias. Se o mundo objetivo é incognoscível,

nossa prática tem de se circunscrever ao imediatamente existente, ao positivo; tem de ser mera prática reativa, conformação a posteriori às mudanças contingentes no mundo exterior. Para o relativismo ontológico, a prática emancipatória tem um pressuposto que nosso conhecimento não pode satisfazer, ou seja, apreender as legalidades objetivas que governam o mundo social.

É preciso observar que nossa época é marcada por um ceticismo, que por sua vez, é o enfraquecimento de um ideal absurdo. O ideal do ser humano (isolado, irreduzível) que era imaginado, portanto, fora do mundo e, enquanto tal, capaz de conhecê-lo, gradual e progressivamente. E, para sua surpresa, descobre que o ser humano nunca esteve fora do mundo, pois como o ser humano é, constitutivamente um ser da e na natureza, jamais esteve “fora” dela e, por conseguinte, não pode, para conhecer o mundo, situar-se naquela posição supostamente privilegiada, do sujeito cognoscente isolado, “acima” do mundo, para de lá descortinar o mundo tal como ele realmente é. O relativismo ontológico é precisamente o corolário de tal atitude: como não podemos jamais nos situar naquele posto de observação privilegiado, tudo o que vemos e pensamos do mundo, tanto do natural como do social, só pode ser relativo à nossa posição em seu interior.

Na prática, independentemente da intenção de quem o advoga, o ceticismo significa um consentimento com o *status quo*. Essa característica é a marca da atmosfera intelectual e cultura de nossa época, como também observou Duayer:

Argumentos filosóficos sofisticados desfilam ante nossos olhos assegurando o inverossímil, ou seja, que nossas crenças mais substantivas sobre o mundo – social e natural - não têm qualquer objetividade, são simples hábitos de ação em um mundo que encontramos pronto e ao qual não podemos senão nos ajustar. Argumentos, enfim, que nos proibem de pensar no mundo para além do perímetro de sua configuração atual.(DUAYER, 2010: p. 8-9)

Considerando o objetivo primordial de caracterizar o procedimento crítico de Marx em face da economia política, parece claro que não seria possível desenvolver este estudo sem defender a própria viabilidade da análise ontológica. Nesta parte, procura-se ao defender a possibilidade a necessidade da crítica ontológica, simultaneamente, reafirmar a centralidade da ontologia por intermédio de uma crítica à ontologia implícita nas concepções filosóficas da atualidade.

Para ser possível o tratamento das questões ontológicas e reforçar o argumento da impossibilidade da crítica, consideraremos quatro deficiências na posição que interdita a ontologia como forma de recusar os próprios termos do debate e pôr no horizonte filosófico a objetividade do conhecimento como pressuposto da atividade científica e, portanto, crítica.

O primeiro ponto é demonstrar a confusão entre relativismo ontológico e relativismo epistêmico. A relatividade epistêmica refere-se unicamente ao fato de que nossos conhecimentos por serem sociais e históricos, são relativos. O problema decorre quando as correntes hegemônicas na filosofia deduzem disso a paridade de todas as ontologias ou que nosso conhecimento não diz respeito ao mundo em si. Tal equívoco filosófico é denominado por Bhaskar de “falácia epistêmica”: a tradução imediata de proposições sobre o ser (ontologia) em proposições sobre o conhecimento do ser (epistemologia), ou seja, a redução da ontologia na epistemologia.

O segundo ponto diz respeito ao fato de que a ontologia implícita nessas concepções é a ontologia empírica, que entende que o mundo é exaurido pela nossa sensibilidade, nossas sensações; em suma, o mundo é reduzido ao sujeito e passa a depender da existência de sujeitos perceptivos. Nesta concepção, entretanto, está subentendida a negação de um mundo não-humano, ou pré-humano; nega-se um mundo anterior, ou independente do conhecimento. Basta reconhecer estruturas e disposições causais no mundo que excedam os sujeitos, cujo acesso não pode ser obtido empiricamente, para que se resolva o intercâmbio significante e significado. Em outras palavras: se se deixa de fora o referente – o mundo – as teorias se tornam incomensuráveis, basta que ele entre em cena como termo fundamental e ineliminável do debate, que a comparação entre descrições opostas de um mesmo objeto ou aspecto do mundo torna-se possível, viável e desejável.

O terceiro ponto é a admissão de que a teoria sob exame de fato funciona na prática. Caso não funcionasse, não poderia existir (e subsistir) como teoria compatível com a prática da qual é figuração e instrumento. Sem tal admissão, entra-se na interminável discussão sobre a verdade e a utilidade da teoria criticada, debate que revela a captura da crítica pela armadilha da teoria criticada, que consiste em trazer a crítica para o interior de sua figuração, de seus critérios de validade, de utilidade, etc.

O quarto ponto diz respeito a gritante tautologia que também está presente nessas concepções, expressas em seu pragmatismo, no qual as crenças verdadeiras são aquelas que são úteis para nós, para a nossa prática. Entretanto, ao se justificar as teorias do ponto de vista da utilidade, seja como adequação empírica seja como capacidade preditiva, se incorre na seguinte circularidade: nossa prática põe e pressupõe crenças; logo, as crenças se legitimam na e pela prática, conseqüentemente, as crenças mais verdadeiras são as crenças mais compatíveis com as práticas. Para dizê-lo de outro modo: as crenças são verdadeiras das práticas e relações das quais são crenças.

Para romper com a armadilha do relativismo ontológico que insinua que o conflito de crenças é conflito de ontologias, mas veda o acesso ao conhecimento objetivo do mundo e, portanto, da crítica, é preciso primeiramente admitir a eficácia das próprias ideias relativistas, pois elas cumprem papel precioso à ordem do capital, uma vez que proíbe *por princípio* uma crítica efetiva ao capitalismo e, em consequência, bloqueia qualquer prática de dissenso que se pretenda transformadora, emancipatória. Por esta razão, se recusa o relativismo ontológico, e se espera recuperar a dimensão crítica da obra de Marx, ressaltando sua especificidade. A próxima seção trata do sentido de crítica ontológica da teoria de Marx.

### **A natureza da crítica ontológica**

Neste momento do texto, poderia se levantar a seguinte questão: Por que a insistência em uma ontologia? Primeiramente, porque toda posição teórica de recusa à ontologia é, como vimos, puramente nominal. Dado que toda reivindicação de conhecimento tem por pressuposto uma ideia, por geral que seja, da constituição do objeto do qual se reclama conhecimento. Em outras palavras, toda ciência (e toda prática humana) põe e pressupõe uma ontologia.

Conseqüentemente, recusar e bloquear a ontologia significa adotar acriticamente concepções substantivas sobre o mundo. Ao contrário, quando se admite o caráter incontornável da ontologia se põe a necessidade de investigar as concepções que fundam nossas ideias e as práticas que elas facultam. Dito de outro modo, antes ter consciência das nossas ações do que agir com base em noções irrefletidas sobre a

realidade e que podem ser simplesmente falsas, pois quando baseadas em noções falsas as finalidades das práticas são irrealizáveis.

Tão mais relevante é a consideração explícita da ontologia subjacente às teorias porque, verdadeiras ou falsas “(...) todas as representações ontológicas dos seres humanos, independentemente do grau de consciência em que isso ocorre, são amplamente influenciadas pela sociedade, e não vem ao caso se o componente dominante é o da vida cotidiana, o da fé religiosa, etc. Essas representações cumprem um papel extremamente influente na práxis social dos seres humanos, condensando-se com frequência em um poder social real” (LUKÁCS: 2013, p.95 ). Ou seja, se nosso agir é intencional e significamos o mundo compulsivamente, pôr uma finalidade e agir em conformidade pressupõe uma figuração de mundo, uma ontologia, cuja conformidade com a realidade é condição para a consecução da própria finalidade. Portanto, se há fundamentos reais para as crenças e, através delas, para as ações, o erro sobre os fundamentos reais ou a falha em capturar a verdade resulta na impossibilidade de satisfação dos desejos e necessidades. Em suma, erro na teoria, fracasso na prática.

A ciência, portanto, a despeito de tantos protestos ao contrário, não pode funcionar em um vácuo ontológico. Isto significa que a ciência é orientada para o ser das coisas. No caso de uma ciência social, significa conceber uma o que é uma sociedade, fundar ou estar fundada, explicitamente ou não, em uma ontologia do ser social. E se a teoria social é parte da sociedade, se cria uma inteligibilidade com base na qual os sujeitos agem preservando ou transformando as formas sociais, pode-se afirmar que a disputa entre teorias e as práticas respectivas que promovem é uma disputa ontológica.

Das considerações feitas até aqui, pode-se concordar que a ontologia é incontornável. Se totalizamos compulsivamente, se a figuração do mundo, a caracterização geral do mundo é momento fundamental da prática humana em geral e, portanto, também da prática científica, compreende-se por que Marx, a partir dos *Grundrisse*, inicia a elaboração de uma figuração, sistemática e articulada, da sociedade capitalista. Figuração que é crítica das figurações correntes, científicas ou não, que essa forma social gera e necessita. Significa dizer que Marx formula uma ontologia da sociedade moderna radicalmente distinta daquela que circunscreve a práxis à contínua reprodução do existente.

Observe que Marx não tinha a menor dúvida sobre a historicidade de nossas ideias e concepções, além da historicidade de nossa própria existência social.

Entretanto, não deduzia daí a equiparação de todas as nossas concepções sobre a realidade e, conseqüentemente, a impossibilidade do conhecimento objetivo - ou melhor, a impossibilidade de oferecer melhores razões para as nossas crenças. Ao contrário, quando se dispõe a criticar determinadas ideias socialmente correntes, a sua primeira providência é afirmar a sua objetividade (social).

A objetividade de nosso conhecimento expressa a objetividade da ontologia que ela sempre subentende. O fato das ideias serem ambíguas, deficientes e, sobretudo, antropomórficas, expressam apenas o caráter social, histórico e, portanto, falível das noções ontológicas no qual a prática está baseada. Todavia, a sua falibilidade não contradiz a sua objetividade, sendo antes seu pressuposto.

A primeira condição da crítica, portanto, equivale a conceder ao adversário que sua teoria funciona, é útil e, portanto, verdadeira. No entanto, também significa lembrar ao adversário que sua teoria funciona, é útil e, por extensão, verdadeira, tão somente no espaço de significação criado por ela própria, em articulação com as demais crenças que emergem das práticas e relações sociais. Em suma, é advertir que o útil, o prático, o eficaz, etc. só podem ser definidos ou enunciados em relação a uma descrição particular do mundo, a uma ontologia e que, por isto, a questão da verdade das teorias não se deixa assumir tão facilmente ao critério da eficácia.

A enfática admissão da objetividade social das formas de consciência sob inspeção crítica é momento central da crítica de Marx e, por isto, pode ser encontrada em inúmeros momentos de sua obra. Por exemplo, em *O capital* Marx admite expressamente a objetividade das categorias da Economia Política, teoria que submete a uma crítica radical. E por que ele as considera objetiva? Segundo ele, porque “são justamente essas formas que constituem as categorias da economia burguesa. Trata-se de formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (MARX: 2013: p. 151). Ou seja, são formas de pensamento socialmente válidas, não importa se limitadas ou mesmo ilusórias, pois são expressões da forma como as relações sociais na produção aparecem para os sujeitos.

Outro momento que ilustra essa posição de Marx é quando ele tece considerações críticas à economia vulgar (precursora da economia neoclássica). Segundo ele, a economia vulgar simplesmente reflete as formas fenomênicas da vida burguesa, sem penetrar na realidade essencial que produz essas formas. A posição de

Marx sobre a economia vulgar pode ser sintetizada em um trecho do famoso capítulo “A Fórmula Trinitária”, do terceiro livro de *O capital*.

A economia vulgar, com efeito, não faz mais que interpretar, sistematizar e louvar doutrinariamente as concepções dos agentes presos dentro das relações burguesas de produção. Não nos deve surpreender, portanto, que ela, precisamente na forma de manifestação alienada das relações econômicas, nas quais essas aparecem, *prima facie*, como contradições totais e absurdas - e toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente -, se sinta aqui perfeitamente à vontade e que essas relações lhe apareçam tanto mais naturais quanto mais escondida se encontrar nela a correlação interna, ao mesmo tempo em que são correntes para a concepção comum. (MARX, 2017: p. 880)

Repare que o ponto central não é a demonstração lógico-gnosiológica das insuficiências da economia vulgar. O aspecto essencial da crítica de Marx reside na facticidade ontológica das relações econômicas, absurdas que são, representadas pela teoria. Significa dizer que o principal problema ali travado nada tem a ver com presumidas insuficiências cognitivas. Ao contrário, é a própria realidade social, as determinações formais econômicas que se manifestam completamente substantivadas e, sob tais circunstâncias concretas, devem ser correspondentemente refletidas na consciência. Nesse sentido, se pode afirmar que, para Marx, em lugar de provar que a economia vulgar é falsa, a questão é elucidar porque é correta - i.e., empiricamente plausível para os sujeitos imersos nas relações mercantis capitalistas - apesar de serem, à primeira vista, absurdas.

É importante destacar o fato de que formas mistificadas de consciência possam se desenvolver, inclusive no interior da ciência, e até adquirir grande relevância social. Entretanto, o reconhecimento de tais mistificações possibilita o progresso de uma atitude radicalmente crítica da ciência, no qual esta seja vista como uma prática desejável precisamente por alargar o escopo do agir social consciente, que é circunscrito pelo falso conhecimento. Em outras palavras, o propósito é reconhecer e explicar a utilidade prática de falsas concepções e assegurar que a verdade não é um valor dispensável.

A superação do domínio da prática imediata relaciona-se, portanto, ao surgimento de formas refinadas de conhecimento, tais como a ciência e a filosofia. O desenvolvimento destas formas de conhecimento, por sua vez, retroage sobre o agir humano, alargando seu escopo. Por outro lado, o mesmo desenvolvimento da prática humana, que enseja formas refinadas de pensamento, pode requerer e favorecer, *também*

*por necessidade*, formas de consciência equivocadas, distorcidas, mistificadas, falsas crenças, etc. inclusive no âmbito da ciência e da filosofia.

Toda vez que o conhecimento é adquirido exclusivamente por intermédio das impressões e sensações causadas pelos fenômenos em nossos sentidos; toda vez que não for questionada a maneira pela qual eventos são produzidos; toda vez que essências e aparências forem colapsadas, as estruturas sociais serão reproduzidas no pensamento de maneira fantasiosa, ou até mesmo percebidas como um puro e simples mistério. Nestas circunstâncias, apenas contingentemente a real constituição das estruturas do mundo poderá ser desvendada.

Se o agir humano não pode ocorrer de maneira alguma na completa ignorância, quando vedado o acesso ao domínio das causas dos fenômenos, proliferam formas mistificadas, deformadas ou fragmentadas da consciência. Poderia se perguntar, naturalmente: quais são as origens da consciência mistificada? Neste particular, pode-se reconhecer, de modo geral, duas fontes de mistificações e ilusões.

A primeira é quando algumas categorias importantes com as quais nos deparamos em nossa prática cotidiana podem, por sua própria constituição, manifestar um determinado conteúdo de forma opaca, contraditória, ocultando, com isso, relações essenciais, reais do ser social. A segunda é que formas falsas de consciência jamais poderiam adquirir um tipo qualquer de objetividade social - isto é, jamais poderiam realmente existir e se reproduzir como concepções correntes – caso fossem inúteis, caso não servissem a um propósito determinado no interior do ser social. Sejam resultantes da opacidade do próprio objeto, sejam resultantes da opacidade do pensamento, o fato é que as mistificações têm de ser, e não faltam exemplos de que sejam, convenientes a determinados interesses práticos, individuais ou coletivos.

Se algumas ideias têm circulação social, a despeito ou por causa de sua falsidade, é preciso então considerar criticamente tais ideias, compreender sua *razão de ser* (social).

A atitude de Marx demonstra ainda que ele não confere primazia absoluta à crítica lógico-gnosiológica, pois ele tinha plena consciência da eficácia social das teorias criticadas.

Marx sempre considerou teoricamente o falso, o falso socialmente necessário. Em suas obras, formas de consciência científica, religiosa, artística, etc. que possuem validade social apesar de absurdas, lógica ou ontologicamente, jamais são descartadas após a inspeção crítica. Não são nem devem ser. Pois a crítica não tem o poder de dissolver praticamente a

concepção ou teoria criticada. Se noções absurdas e incongruentes possuem validade social e, mais ainda, conservam essa validade a despeito de arrasadoras críticas lógico-gnosiológicas, segue-se que a sua validade social deve depender de outras circunstâncias. (DUAYER, 2001, p.16)

Porém, as teorias criticadas por Marx por serem objeto de sua crítica, naturalmente eram para ele falsas em maior ou menor grau. E, em consequência, considerava sua teoria verdadeira, já que patentemente construía uma teoria alternativa. Marx elaborava minuciosas críticas às teorias burguesa, por um lado, e estava totalmente consciente da validade das teorias sob crítica e que essa validade não repousava em sua veracidade, justo o oposto. Pode parecer que se tem um problema aqui pois geralmente se considera que a crítica, por si só, tem o poder de dissolver as superstições e as crenças das pessoas. No entanto, Marx sabe que o convencimento e a persuasão são inoperantes se não estão dirigidos conscientemente à mudança das relações sociais que suscitam e necessitam de ideias, crenças, interesses, valores, etc. criticados.

Talvez para se esclarecer melhor essa atitude de Marx, seja preciso fazer uma melhor caracterização do momento central da crítica de Marx, qual seja, que “a crítica de Marx é uma crítica ontológica” (LUKÁCS, 2010: p. 71). A crítica ontológica captura o complexo procedimento crítico adotado por Marx, no qual há a recusa explícita da dicotomia radical entre teoria e prática, bem como entre fato e valor; ao contrário, se põe ênfase na capacidade da crítica de negar não apenas as formas de consciência falsas, mas também de seus fundamentos objetivos como indesejáveis. A crítica ontológica captura com exatidão os elementos constitutivos da crítica científica e, simultaneamente, representa sinteticamente a maneira pela qual esta forma de pensamento pode desdobrar-se, em resoluções práticas igualmente críticas. Segundo Bhaskar, o procedimento crítico característico da obra de Marx consiste de três passos, os quais enumeraremos a seguir:

(1) demonstração da deficiência explanatória da concepção sob crítica e, em contrapartida, a elaboração de uma teoria com conteúdo mais amplo.

(2) superar o momento teórico inicial e conferir à crítica o caráter mesmo de explicação. No caso, trata-se de uma explicação sobre a razão de existência da concepção que se alega falsa e/ou parcial, insuficiente. Esse passo explanatório da crítica revela o entendimento de que, se a concepção é falsa e ainda assim dotada de

legitimidade social, é porque algum papel na reprodução social ela é capaz de desempenhar.

(3) o deslocamento do plano da teoria para o plano da prática quando o procedimento crítico de Marx alcança o momento de crítica das estruturas que requerem a falsa consciência, por um lado, e das práticas que pressupõem a concepção em exame, por outro. Isso significa dizer que, uma vez reconhecidos os desdobramentos práticos da falsa consciência, pode-se transitar diretamente da crítica teórica para a crítica das práticas correntes e das condições sociais necessárias a ela.

Neste sentido, criticar uma crença ou teoria é criticar a ação informada, ou a prática sustentada, por aquela crença ou teoria. Porém, isto não é suficiente, ficar neste ponto é fazer um julgamento e condenação do presente, mas não compreendê-lo. A crítica precisa ir além de tal momento, necessita revelar o objeto que faz necessária a falsa consciência. Uma vez, tendo realizado isso, chega-se ao limite do que a ciência é capaz de fazer sozinha, i.e., dissipar ilusões, ilusões socialmente necessárias; a questão converte-se em transformar as estruturas sociais, as relações e a subjetividade.

A crítica ontológica trata-se exatamente de uma “crítica das concepções, das fontes das concepções, das ações fundamentadas sobre as concepções e, finalmente, dos valores e outras condições sociais subentendidos em sua reprodução como concepções correntes” (MEDEIROS, 2013: p. 76). O próprio poder explanatório da ciência, por ser sempre referente às concepções correntes e às suas raízes ontológicas, possui forte caráter subversivo. A descrição neutra da sociedade é um “mito”, uma vez que envolve a aceitação da ordem existente. As próprias explicações são críticas, porque “explicar é criticar crenças correntes, científicas ou não – no mínimo tachando-as de incompletas; críticas são oposição prática, porque o pensamento não existe desvinculado da prática e vice-versa” (MEDEIROS, 2013: p. 79).

De forma geral, o conteúdo subversivo da ciência está associado àquelas posições que conseguem apreender com exatidão aspectos determinados da realidade, desmistificando formas falsas ou parciais da consciência; sendo, portanto, posições autenticamente científicas. Entretanto, sabemos que tradições teóricas e teorias científicas legitimam-se socialmente em razão da assistência prestada à reprodução social, pouco importando se conscientemente ou não. A ciência instrumental é uma ciência formal e essencialmente conservadora, já que se põe, de modo instrumental, a serviço da forma social existente e dos sistemas de valores e práticas que lhe são

correspondentes. Por outro lado, a sua crítica, a crítica autenticamente científica, pode ser descrita como um conflito de valores e, em particular, como um conflito entre o valor da verdade, subversivo como é, e o valor da reprodução da ordem, conservador por definição.

É preciso enfatizar que uma ciência instrumental sustenta e veicula uma concepção de fundo da realidade social: a visão de que a realidade em sua forma existente constitui algo que é, ou se deve assumir como, imutável, isto é, como natural. A ciência que se dedica exclusivamente à resolução dos problemas da prática imediata possui como um de seus pressupostos ontológicos a naturalização do capital. Segue-se daí que a crítica da ciência instrumental e de suas proposições é uma crítica da naturalização do capital. Com esta consideração, nos aproximamos do conteúdo primordial da obra de Marx, a crítica da ciência econômica, ciência instrumental por excelência. A crítica de Marx à Economia Política, desenvolvia ao longo de *O capital*, pretende restabelecer a coerência interna e a utilidade prática das falsas categorias e representações da realidade difundidas pela ciência econômica. A próxima seção pretende caracterizar exatamente este sentido da crítica de Marx.

### **O sentido da crítica da economia política de Marx**

Para ilustrar que a crítica de Marx à economia política se instaura como uma crítica ontológica, consideremos o seguinte trecho de uma passagem extraída da carta de Marx a Ferdinand Lassalle, datada de 22 de fevereiro de 1858, quando estava em curso a redação dos *Grundrisse*:

O trabalho de que se trata primeiramente é *crítica das categorias econômicas*, ou, ifyoulike, o sistema da economia burguesa apresentado criticamente. É ao mesmo tempo exposição do sistema e sua crítica por meio da exposição. (MECW, 40: 270)

Uma coisa é criticar alguma categoria econômica aceitando a formulação geral do sistema em que ela está inserida; outra coisa, muito diferente, é efetuar uma “crítica das categorias econômicas” ou uma exposição crítica do sistema da economia burguesa. No primeiro caso, realiza-se uma crítica gnosiológica, ou caso se queira, uma crítica interna ao referido sistema de categorias. Ou uma crítica que aceita a figuração do

mundo tal como subentendida pelo sistema de categorias da teoria sob crítica. No segundo, e esse é o procedimento crítico defendido por Marx, trata-se de submeter à crítica a própria figuração do mundo daquele sistema de categorias e, por isso mesmo, refutar a teoria nele fundada. Trata-se, enfim, de uma crítica ontológica.

O objetivo de elaborar uma crítica às categorias da economia política se consuma quando Marx redige *O capital*. A exposição crítica de Marx, como vimos, não pretende se converter em uma ciência econômica nova e superior à criticada e, nessa medida, mais apta para administrar as contradições do sistema econômico. Ao contrário, explora as contradições inerentes à dinâmica do sistema do capital e, sem ignorar seus efeitos positivos, mostra como tal dinâmica envolve igualmente a submissão dos seres humanos ao seu produto, que os subjuga crescentemente.

O problema da emancipação e, portanto, da ontologia crítica de Marx já aparece esboçada nos primeiros capítulos de *O capital*. É nesses capítulos iniciais que Marx investiga as principais determinações da sociedade do capital devidas exclusivamente ao seu caráter mercantil. Somente nessa sociedade, pelo seu caráter mercantil, o trabalho adquire um caráter peculiar, historicamente específico: o de atividade socialmente mediadora.

Marx, tomando criticamente a filosofia de Hegel, teria descoberto que, a atividade produtiva quando subordinada ao capital adquire um caráter peculiar porque passa a desempenhar um papel que não é apenas o de elemento constitutivo da criação de riqueza material (trabalho concreto), mas também o papel de mediador obrigatório do contato social entre os indivíduos (trabalho abstrato). No capitalismo, o trabalho se constitui como a relação social decisiva, prioritária, por comparecer objetivado como valor da mercadoria. A atividade mercantil, portanto, se constitui como o elemento mediador que assegura a subsistência social e mesmo físico-biológica dos sujeitos.

A categoria do valor, objeto da crítica de Marx, expressaria justamente este papel inédito de mediação social obrigatória assumido pelo trabalho. A dupla dimensão do trabalho no capitalismo, por sua vez, se manifesta na dupla dimensão da riqueza na sociedade capitalista: além do seu caráter material (valor de uso), a riqueza adquire no capitalismo e somente nele, uma dimensão temporal (valor).

Se a categoria valor expressa o caráter de mediação social assumido pelo trabalho, a categoria capital é o nome associado ao movimento dinâmico próprio do trabalho que produz valor. Em *O capital*, Marx procura demonstrar que a produção sob

forma mercantil é dotada de uma lógica imanente, uma tendência geral: a produção de valor em escala crescente. Essa tendência, que é em si a essência do capital (valor que se expande), tem suas raízes fincadas na contradição entre o caráter privado e social da produção e, portanto, pode ser revelada como uma condição da produção mercantil, em forma capitalista ou não. Na condição de produtores mercantis, os sujeitos são produtores privados de parte da riqueza social. Se produzem com o propósito pré-definido da troca, sua produção não é meio direto de consumo pessoal, de modo que precisam ratificar sua produção no mercado para acessarem parcela correspondente da riqueza social na forma adequada à satisfação de suas necessidades. O valor é o atributo conferido à riqueza produzida privadamente que realiza seu potencial de satisfação dos carecimentos no mercado.

O problema é que a realização social da produção privada não ocorre em condições controladas pelos sujeitos que participam dessa produção, de maneira que a frustração figura como uma ameaça permanente. A maneira de preservar-se contra essa ameaça é produzir um volume maior de riqueza do que o correspondente às necessidades imediatas, convertendo-a em dinheiro o mais rapidamente possível. Na única forma de produção em que a troca é generalizada, o capitalismo, essa tendência, emanada do caráter mercantil da produção, é levada ao limite, constituindo uma dinâmica que se impõe aos sujeitos como condição de sua prática: todos têm de encarar a riqueza não como meio de satisfação, mas como fim, como valor em expansão. Em outras palavras, a sociedade organiza-se, a partir da produção, de uma maneira tal que a riqueza, sob a forma de valor, tende a crescer, tem de crescer. A subordinação geral dos seres humanos ao capital é, enfim, a subordinação à lógica estranhada de crescimento da riqueza como finalidade em si mesma.

Dizendo de outro modo, pela importância do argumento: a produção capitalista, como produção de valor, organiza-se estruturalmente de uma tal forma que adquire um movimento interno de autoexpansão. Tal movimento comparece diante dos indivíduos como uma lei da natureza, que não apenas condiciona, mas efetivamente subordina os atos humanos em todas as esferas da vida social. A intuição da juventude (certamente influenciada por Hegel) de que, no capitalismo, a história é conduzida por uma dinâmica emanada do trabalho, uma dinâmica que se sobrepõe à vontade humana, é confirmada e fundamentada, na obra da maturidade, pela teoria do valor. Se, já em 1844, Marx reconhecia o caráter estranhado do trabalho, em 1867, ele expressa com

convicção a ideia de que trabalho estranhado nada mais é do que valor em busca de mais-valor, valor em busca de expansão. Em uma palavra: capital.

Neste ponto, chegamos aquilo que consideramos ser o elemento unificador da obra de Marx, de seus escritos de juventude à maturidade, de suas obras acabadas ou não, que é a temática do estranhamento. Numa produção voltada ao mercado, isto é, numa formação social em que a relação entre os sujeitos na produção da riqueza social é mediada pela troca, a dinâmica produtiva escapa ao controle dos próprios produtores. Essa dinâmica econômica, emanada das próprias relações materiais entre os produtores no âmbito da produção e da distribuição da riqueza, toma a forma de um movimento natural das coisas produzidas sob a forma mercantil.

As relações sociais no campo da produção material expressam-se por intermédio de flutuações de preços que parecem tão naturais como o movimento dos astros. Essa forma naturalizada (ou fetichizada) de expressar-se o caráter social da produção capitalista nada mais é do que o modo de manifestação de sua subordinação ao objeto produzido. Os sujeitos da produção, em suma, tornam-se, na verdade, objetos de seus objetos, que funcionam como se fosse um "sujeito automático" (MARX, 2013, p. 230).

Atentemos a este ponto essencial: se as relações sociais aparecem tão natural quanto o movimento dos astros; se a sociedade é vista como eterna, natural e regida por um "sujeito automático", os indivíduos só podem ter diante dela uma atitude ajuste. A prática, portanto, se converte exclusivamente em uma prática de reprodução do existente. A ciência econômica, ao tomar as relações tais como elas se apresentam aos sujeitos, de modo fetichizado, naturalizam o capital, prestam assim um excelente serviço na reprodução mais eficiente do capitalismo. No entanto, a concepção mistificada, fetichizada, no interior da ciência econômica não se trata de um problema cognitivo. Para enfatizar: a ciência econômica percebe as relações assim estranhadas porque elas assim se apresentam. Em Marx, entretanto, a crítica do fetichismo, do estranhamento, é um pressuposto da crítica científica e, por consequência, do descortino de práticas que transbordem do perímetro do existente.

Se a sociedade do capital é, como as demais, processualidade, ou se o seu caráter histórico é uma sua determinação essencial, é fácil constatar que o espaço de significação, ou a totalidade de concepções que ela pressupõe para a sua reprodução, apesar de verdadeira, no sentido de ser necessária para sua reprodução, não captura

aquela sua dimensão essencial – sua natureza histórica e, potencialmente, sua transformação. Portanto, as ideias dos sujeitos, apesar de verdadeiras no âmbito da mera reprodução da sociedade, são, naquele particular, substancialmente falsas, uma vez que suprimem a sua dimensão distintiva – a transitoriedade.

Na obra de Marx e em *O Capital* especificamente, o que está sendo construído é outro espaço de significação. Espaço de significação tão próprio da sociedade do capital como as concepções que dela emergem espontaneamente e a ela se conformam. No entanto, com uma diferença substantiva: trata-se de um espaço de significação por meio do qual os sujeitos das relações sociais postas pelo capital tornam-se capazes de compreender a natureza histórica e, portanto, relativa, das próprias relações que eles produzem e reproduzem com suas práticas. Em suma, podem conceber a sociedade como produto seu, como coisa sua. E podem conferir sentido, assim, às práticas e as ideias que, devidas às próprias contradições presentes em suas relações sociais, remetem para além dessas próprias relações, dessa própria sociedade. Na sua dimensão mais relevante e universalizável, é crítica dessa escravização de todos nós à dinâmica de nosso trabalho passado, dinâmica fundada na centralidade do trabalho, em nossa sociabilidade como trabalhadores, mas que, ao mesmo tempo, prescinde cada vez mais de trabalho e, portanto, de nós todos como trabalhadores. Enfim, uma dinâmica que, caso não seja desarmada, torna supérflua a própria humanidade.

Pode-se retomar O capital, tomado agora como um todo, com o entendimento de que seu argumento pode e deve ser caracterizado como um procedimento de crítica ontológica à ciência econômica.

Marx demonstra fundamentalmente em *O capital* que:

(1) a formação social capitalista é dotada de uma contraditória dinâmica regida por leis, constituída historicamente de modo espontâneo, que, todavia, toma a forma de uma dinâmica natural, eterna;

(2) a ciência econômica sempre parte, em sua visão vulgar ou propriamente científica, de uma perspectiva que assume essa imagem da sociedade capitalista como a representação direta de sua essência;

(3) a ciência econômica, por fazê-lo, converte-se necessariamente num instrumento a serviço da reprodução mais eficiente da sociedade regida pelo capital. (MEDEIROS, 2015, p. 14).

Precisamente por isso, *O Capital* não é livro de Economia. É crítica científica da sociedade baseada nas relações do capital, crítica das formas de consciência, científicas ou não, facultadas e requeridas por essa forma social, e crítica das práticas que a reproduzem. Não se trata de uma teoria econômica positiva, uma teoria da positividade,

mas de uma reflexão negativa sobre o caráter histórico da sociedade capitalista e sobre o conjunto de possibilidades nela contida. Não se trata de uma elaboração destinada à administração mais eficiente ou ampla do existente, mas de uma consideração teórica com outro sentido prático.

### **Considerações finais**

O horizonte contemporâneo, mutilado pela “vitória” do capital, das relações sociais postas pelo capital, é o horizonte que explica de algum modo as noções do neopragmatismo, do pós-modernismo, do pós-estruturalismo etc. A ontologia desse mundo perene do capital estreita o horizonte da prática humano-social. No mundo que liquidou com a história, a ontologia hegemônica tem que ser anistórica.

Ontologia esta que melhor seria qualificada como metafísica do existente, existente metafísico porque não pode vir a ser outro pela simples razão de que a teoria rejeita *a priori* qualquer prática emancipatória do sujeito. Assessorado pela teoria, o sujeito deve circunscrever sua prática à administração possível do existente. Qualquer outra atitude representaria o desejo de fazer a história, desejo abominado no âmbito dessa ontologia.

As práticas efetivamente transformadoras dessa forma de sociabilidade têm de estar fundadas em outra ontologia. Uma ontologia crítica das ontologias que referenda práticas reprodutivas. Segue-se, portanto, que a crítica ontológica é condição necessária, ainda que não suficiente, para a emancipação das estruturas sociais estranhadas, etc. Por essa razão afirmamos que a ontologia crítica marxiana precisa ser restaurada. Pois Marx cria outro espaço de significação, alternativo, *radicalmente crítico* do espaço de significação corrente, dominante. Ao fazê-lo, torna possível pensar e defender ideias e práticas que, no espaço de significação corrente, seriam ou tidas como simplesmente absurdas, meras tolices ou, no melhor dos casos, belas, mas impraticáveis – enfim, utópicas. Com ela, portanto, torna-se possível pensar a emancipação, ou seja, a abolição das estruturas opressoras, estranhadas, etc. que reproduzimos com nossas práticas.

A crítica da economia política, em Marx, tem a marca da orientação ontológica da genuína ciência: interessa-lhe o conhecimento mais correto possível da formação social regida pelo capital. Mundo social que, sendo histórico, muda necessariamente. Por conseguinte, a teoria social adequada a esse mundo tem que consistir em uma crítica das teorias que, por estarem fundadas em uma ontologia que trunca a historicidade, não

podem senão se circunscrever à investigação da estrutura da sociedade moderna, de seu funcionamento, com o que corroboram e infundem a impressão de sua perenidade e, em conformidade, condicionam e habilitam os sujeitos a responderem de maneira passiva a seus imperativos.

A crítica ontológica de Marx, portanto, não apenas refigura a sociedade com sua intrínseca historicidade, mas restitui ao sujeito, aos seres humanos a historicidade de sua relação com sua própria história, na qual não estão em absoluto destinados a serem eternamente meros espectadores. Nas palavras do próprio Marx:

“Os economistas burgueses, que consideram o capital como uma forma de produção eterna e natural (não histórica), tentam então justificá-lo novamente expressando as condições do seu devir como as condições de sua efetivação atual [...] Por outro lado, o que é muito mais importante para nós, o nosso método indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida, ou onde a economia burguesa, como simples figura histórica do processo de produção, aponta para além de si mesma [...] Tais indicações, juntamente com a correta apreensão do presente, fornecem igualmente a chave para a compreensão do passado – um trabalho à parte, que esperamos também poder abordar. Por outro lado, esse exame correto também leva a pontos nos quais se delinea a superação da presente configuração das relações de produção – e, assim, o movimento nascente, a prefiguração do futuro” (MARX, 2011, p. 378)

Essa verdade da crítica ontológica é condição da prática transformadora: sair da pré-história, da condição de agentes meramente reativos, e participar ativamente da histórica, como sujeitos emancipados, na construção de um mundo autenticamente humano.

Essa realização de Marx é hoje tão mais importante porque a universalidade do capital parece ter abolido o tempo e o espaço, em tal grau que dá a impressão de ser impossível pensar e agir fora do seu espaço infinito e atemporal. Em presença dessa ontologia do capital sem tempo e espaço, e que curiosamente denega a própria ideia de ontologia, é essencial entender a obra de Marx como crítica ontológica. E, mais do que isso e com base nela, compreender que a crítica, quando genuína, só pode ser ontológica. Marx é o antídoto para esta ausência de tempo e espaço, nos permitindo uma “prefiguração” com vistas ao futuro.

Caberia talvez a seguinte indagação: a crítica ontológica elaborada por Marx, a sua descrição crítica, alternativa, da sociedade capitalista, com sua abertura para o futuro, um futuro possível de ser construído pela humanidade, essa descrição, ou essa ontologia, ainda persiste despertando paixões e, por isso, alimentando práticas? Ou não?

Na ausência de um futuro objetivamente descortinável, como fazer para que todas essas práticas possam convergir para um movimento que de fato confronte o sistema? Se a arma da crítica não pode substituir a crítica da arma, como fazer então para que tais ideias, direcionadas para um futuro emancipador, se tornem um poder social real?

## Referências

- BHASKAR, R. *A Theory Realist of Science*. London: Verso, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester Press, 1979.
- DUAYER, M. Antirrealismo e absolutas crenças relativas. *Verinotio* (Belo Horizonte), v. 14, p. 16-27, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. *Revista Em Pauta*, v. 29, p. 35-47, 2012b.
- \_\_\_\_\_. Mercadoria e Trabalho Estranhado: Marx e a Crítica do Trabalho no Capitalismo. *Margem Esquerda*, v. 17, p. 88-99, 2011.
- \_\_\_\_\_. Relativismo, Certeza e Conformismo: Para uma Crítica das Filosofias da Perenidade do Capital. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, v. 27, p. 58-83, 2010.
- \_\_\_\_\_. Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? In: *Anais do Encontro da Sociedade Brasileira de Economia Política*, 8., 2003, Florianópolis. Uberlândia: SEP, 2003. p. 1-20.
- \_\_\_\_\_. Marx, Discurso e Verdade. *Perspectiva* (UFSC), Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 15-39, 2001.
- DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G. Marx, Estranhamento e Emancipação: O Caráter Subordinado da Categoria da Exploração na Análise Marxiana da Sociedade do Capital. *Revista de Economia* (Curitiba), v. 34, p. 151-161, 2008.
- HEINRICH, M. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: MonthlyReview Press, 2004.
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro III. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MEDEIROS, J.L.G. *A economia diante do horror econômico*. Uma crítica ontológica dos surtos de altruísmo da ciência econômica. Niterói: EdUFF, 2013.

\_\_\_\_\_. Marx e a crítica da economia política: a negação como fundamento da crítica. In: *Anais do Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente*. Niterói: NIEP-Marx, 2015.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.