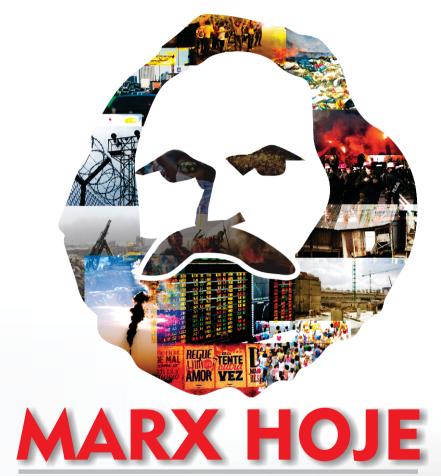
Isabel Fernandes de Oliveira • Ilana Lemos de Paiva Ana Ludmila Freire Costa • Keyla Amorim Fellipe Coelho-Lima (organizadores)



pesquisa e transformação social

Volume I





## Capítulo 6

## Capital: a verdade absoluta do ceticismo pós-moderno e adjacências

## Mario Duayer

ste capítulo inspira-se nas contribuições de G. Lukács e R. Bhaskar, autores que, na contramão da moda antiontológica, fornecem elementos para uma crítica sistemática às correntes teóricas nas ciências sociais e na filosofia contemporâneas que defendem, implícita ou explicitamente, o relativismo no atacado, ou a equiparação de todas as descrições do mundo. Tirando partido do vocabulário em geral usado por tais posições teóricas, a saber, o vocabulário das crenças, o capítulo pretende mostrar que admitir a relatividade de nossas crenças não equivale a equipará-las todas. Pois, como se experimenta na prática cotidiana, certas crenças nos parecem inapelavelmente absurdas. E são!

O objetivo central do capítulo consiste em indicar os aspectos fundamentais da crítica às posições relativistas (no atacado)¹ para as quais convergem tanto as posições pós (pós-modernas, pós-estruturalistas, neopragmatismo) quanto as da filosofia da ciência associadas a autores como T. Kuhn e I. Lakatos², nas quais as primeiras muitas vezes se apoiam. A atitude básica de todas essas posições, a despeito de suas sutis diferenças, pode

<sup>1</sup> A menos de indicação ao contrário, o relativismo aqui é entendido desse modo, i.e., relativismo no atacado.

<sup>2</sup> Para uma exposição sintética das concepções desses autores, ver Suppe (1977); para uma análise crítica cf. Duayer, 2001 e 2010.

ser resumida na ideia de que o mundo sempre é conhecido sob descrições cultural, social, histórica e etnicamente específicas. Tal postura funciona como uma espécie de senha para defender a noção de que o conhecimento do mundo jamais pode ser objetivo porque é sempre uma espécie de consenso local (classista, cultural, étnico etc.). Com isso, essas teorias, apesar de críticas da cientificidade positivista, assumem a divisa antimetafísica do positivismo e negam toda ontologia. Este capítulo procura mostrar que essa negação da ontologia é meramente nominal, posto que as teorias que a propugnam secretam uma ontologia que reduz o mundo social e natural às percepções dos sujeitos. Na terminologia de Bhaskar, todas elas se sustentam em um realismo empírico<sup>3</sup>. Ontologia que, como se procura mostrar, resolve-se no conformismo e fatalismo dos sujeitos perante o mundo configurado pelo capital. Essa prescrição de conformidade ao existente, para ser combatida, pressupõe a crítica da ontologia em que está fundada. O capítulo sustenta que a restauração de uma ontologia de inspiração marxiana constitui o fundamento incontornável dessa crítica ontológica. Tarefa para a qual as contribuições de Lukács e Bhaskar são indispensáveis.

Em primeiro lugar, acolhendo o "vocabulário" relativista, cumpre chamar a atenção para a natureza dinâmica de nossas "crenças". Numa inspeção superficial, é possível constatar que nossas crenças — i.e., nossas convicções sobre a realidade ou verdade das coisas tal como as concebemos — são falíveis, precárias, instáveis. Enfim, humanas e, portanto, históricas. Essa dinâmica de nossas crenças não se limita às crenças menos sofisticadas, que nascem espontaneamente da prática, mas marca também as científicas, crenças que, a despeito de sua complexidade, elaboração e de seu caráter justificado, tidas e havidas por demonstradas, verdadeiras, acabam se revelando superficiais, limitadas, falsas.

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, Bhaskar, 1977, capítulo 1.

Além disso, é preciso salientar que as crenças de diferentes espécies não existem em compartimentos estangues da mente. Ao contrário, de alguma maneira têm de formar uma unidade na diferença. Na formulação de Lukács, tal unidade vem expressa da seguinte maneira: "[...] vida cotidiana, ciência e religião (teologia incluída) [...] de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida frequentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente" (LUKÁCS, 2012, p. 30). É essa totalidade articulada de crenças que significa o mundo para os sujeitos. Cria para eles um espaço de significação. É por meio dessa significação que as relações dos sujeitos com o mundo se apresentam para eles como relação.4 Essa consideração é fundamental e, por isso, é importante realçá-la neste momento. A adaptação ativa (criativa) do ser social (dos seres humanos) com seu meio ambiente pressupõe esta dualidade: a realidade tal como é em si mesma e a "realidade pensada" - mundo como possessão espiritual. O mundo como possessão espiritual dos sujeitos pressupõe, naturalmente, o distanciamento do sujeito em relação ao mundo e, da mesma maneira, de si mesmo. Só com tal afastamento é possível falar de relação dos sujeitos com o mundo (LUKÁCS, 2013).

Todavia, a unidade das crenças científicas com os outros tipos de crenças – a "realidade pensada" – jamais é investigada pela filosofia da ciência. Ela se concentra, antes, na busca das particularidades do discurso científico que tornaria suas crenças mais críveis, confiáveis etc. No entanto, pode-se dizer que os desenvolvimentos recentes da filosofia da ciência nada mais fazem do que confessar que tal busca não tem sentido. Mostram

<sup>4</sup> Ao tratar dessa questão, Lukács (2012, p. 396) destaca a seguinte passagem do jovem Marx: "os animais não têm relação; estão em relação. Minha relação com meu ambiente é a minha consciência." (S.M.) [Suprimido no manuscrito] "Onde existe uma relação, ela existe para mim; o animal não se "relaciona" com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação." (A.M.) [Anotação de Marx (escrita na margem do manuscrito)] (MARX; ENGELS, 1846/2007, p. 35, nota a).

 involuntariamente, é bem verdade – que não há como garantir que as crenças científicas são mais válidas, confiáveis, objetivas etc. do que as outras modalidades de crença.

Quem expõe esse resultado líquido dos debates na filosofia da ciência com máxima franqueza é, sem dúvida, o neopragmático americano Richard Rorty. E o faz ressuscitando o axioma pragmático enunciado por James: "o verdadeiro é o nome daquilo que se mostra bom a título de crença [...]" (JAMES, 1907/2007, p. 30) E que foi atualizado por Davidson: "[...] ao agente basta apenas refletir sobre o que é uma crença para compreender que a maior parte de suas crenças básicas é verdadeira, e que, dentre suas crenças, as mais arraigadas e coerentes com o corpo principal de suas crenças são as mais qualificadas a serem verdadeiras" (RORTY, 1989, p. 95).

Como se disse, o que se tem nessas formulações é a síntese exposta com total franqueza do resultado das tentativas de qualificar, por meio do exame da estrutura do discurso científico das ciências paradigmáticas, em especial, a física, as crenças científicas como portadoras de verdades e, *ipso facto*, livres de noções metafísicas. Sem subterfúgios, Rorty acusa o que para ele é simplesmente o caráter patético de tal pretensão. Capitalizando o axioma de James/Davidson, Rorty libera as nossas crenças — e o seu discurso se dirige naturalmente às crenças científicas — do fardo de serem verdadeiras. Crenças, diz ele, são hábitos de ação, são adaptações ao ambiente. E, por isso, o seu *valor de verdade* nada mais é do que um título que outorgamos às crenças que se mostraram ao mesmo tempo necessárias e adequadas para nosso trato com o ambiente.

Na verdade, o argumento de Rorty suscita imediatamente duas críticas: por um lado, ele deixa transparecer uma espécie de *carecimento de deus*, *i.e.*, de conhecimento absoluto. O que, aliás, transparece em sua afirmação de que nós não temos nenhum "gancho celeste" ou "ponto de vista divino" para podermos olhar o mundo *de fora* e, por isso, não podemos saber como

o mundo é em si mesmo (RORTY, 1990, p. 13). Por outro lado, tal argumento é patentemente tautológico, pois se a significação do mundo é condição para a prática especificamente humana, e se o gênero humano vem existindo já há algum tempo, pode-se concluir que tais significações são verdadeiras no sentido de adaptações ao ambiente, como quer Rorty. Vale dizer, são significações que figuram o mundo de forma tal que permite aos sujeitos se relacionarem com ele de maneira adequada, assegurando assim a sua reprodução, sua sobrevivência como gênero.

Pescando nessas águas para lá de turvas, Rorty pretende prover um argumento incontestável para estabelecer a equiparação de todas as nossas crenças e, por extensão, sua não objetividade. A fórmula de que lança mão é bastante trivial: as crenças são verdadeiras das relações e práticas das quais são crenças. Disso infere o autor que, sob pena de ser acusada de *totalitária*, nenhuma crença pode desbordar o perímetro das relações e práticas nas quais e pelas quais é verdadeira e pretender ser verdadeira para outras relações e suas correspondentes práticas. Como é fácil perceber, correntes teóricas como o pós-colonialismo e o multiculturalismo recorrem a essas ideias para sustentar suas posições.

Sobre a historicidade de nossas ideias e concepções, além da historicidade de nossa própria existência social, Marx não tinha a menor dúvida. Não obstante, não deduzia daí a equiparação de todas as nossas concepções sobre a realidade e, consequentemente, 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, é claro.

Ilustra essa posição de Marx, entre outros, o conhecido capítulo de *O Capital*, "A Fórmula Trinitária"<sup>5</sup>. Nele o ponto central não é a demonstração lógico-gnosiológica das insuficiências

<sup>5</sup> Em Marx (1867/1974), refere-se ao capítulo XLVIII.

da economia vulgar, cuja fórmula fundamental consiste, de acordo com Marx, em uma "incongruência simétrica e homogênea". O aspecto essencial da crítica de Marx reside na faticidade ontológica das relações econômicas, absurdas que são, representadas pela teoria. Significa dizer que o principal problema ali tratado 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, poder-se-ia 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 ser "prima facie absurda".

O caráter tautológico da posição rortyana também é esclarecido nesta passagem de Lukács: [a] "práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem do mundo com a qual possa se harmonizar e da qual resulta da totalidade das atividades um contexto pleno de sentido" (LUKÁCS, 2012, p. 31). O que quer dizer que a práxis, como se disse antes, tem por condição uma significação do mundo (natural e social) e, nesse preciso sentido é verdadeira, captura com objetividade, em determinados âmbitos, o modo de ser do mundo.

Na consideração dessas questões, portanto, fica patente que reafirmar a concepção relativista de Marx com relação ao nosso conhecimento do mundo, juntamente com a de Lukács, no caso, é da maior relevância. A desconsideração desse conteúdo evidente do pensamento marxiano pode-se atribuir, ao menos em parte, à interpretação cientificista (e positivista) presente em grande parte do marxismo e, em consequência, o susto que lhe causou a aragem "relativista" resultante da falência da tradição positivista. Daí seu estado de estupor, sua súbita paralisia ante a interdição do relativismo contemporâneo às "grandes narrativas", como se Marx tivesse escrito uma espécie de "mecânica social" de

corte iluminista. Se Marx foi assim interpretado, *i.e.*, de maneira cientificista, não estranha que as críticas à tradição positivista no interior da filosofia da ciência, todas elas focalizando as concepções de ciência e de explicação científica de extração positivista para as ciências naturais, tenham atingido também uma concepção sobre o conhecimento da sociedade (marxista, no caso) que se atribuía quase as mesmas propriedades do discurso da física.

Tais críticas à tradição positivista estão em geral associadas, no âmbito da filosofia da ciência, às obras de Kuhn, Lakatos e, em menor grau, de Popper e Feyerabend, entre outros. Para encurtar a história, pode-se afirmar que a crítica desses autores ditos pós-positivistas às concepções de ciência e de explicação científica da tradição positivista, em particular, de sua última forma, o positivismo-lógico, tem algo de óbvio e trivial: em última análise, ela trata de mostrar que era simplesmente absurdo o objetivo perseguido pela tradição positivista, a saber, descobrir um algoritmo que garantisse que nossas generalizações (diga-se, proposições sintéticas, ou teorias inteiras) pudessem ser sempre referidas às coisas tais como as percebemos pelo nosso aparato sensorial. Em outros termos, essa seria a única maneira – admitida a noção positivista de que conhecimento válido é conhecimento fundado em nossa experiência sensorial – de eliminar generalizações inválidas, ou, dito de outra maneira, de impedir que a razão descarrilasse de seus trilhos fincados no empírico, no imediatamente existente.

Ora, o que esses autores mostraram, valendo-se de inúmeras críticas à tradição positivista já disponíveis, e até mesmo de críticas internas à própria tradição, foi que tal pretensão estava fundada numa espécie de mito criacionista: em uma concepção segundo a qual a gênese do conhecimento é sistemático-aditiva, por assim dizer. Somente se o conhecimento fosse gerado dessa maneira, ou seja, adquirido de modo serial e por partes, numa espécie de linha de montagem cognitivo-fordista, seria possível

verificar, a cada passo, se tal generalização corresponde de fato a tais experiências empíricas primeiras, originárias.

Em lugar desse mito criacionista, Kuhn e Lakatos mostram que, quando se analisa a história das ciências exemplares, a física em especial, jamais se tem esse momento originário, esse ato inaugural do conhecimento, mas ciências que se constroem a partir de um repertório cognitivo prévio, científico e não científico, e com ele iluminam (ou procuram iluminar) um determinado território empírico. Tal repertório prévio recebe o nome de paradigma, em Kuhn, e de núcleo rígido, em Lakatos. Se as ideias e noções contidas em tal repertório prévio, e sobre as quais se alicerçam teorias inteiras, têm uma procedência empírica insofismável é coisa que sequer vem ao caso, como se depreende das formulações daqueles autores. Teorias são construtos axiomático-dedutivos e, por isso, seus axiomas não estão sujeitos a esse tipo de inspeção. Aliás, no mais das vezes, não estão sujeitos a nenhuma inspeção, são o a priori incontestável das tradições científicas ou dos programas de pesquisa científica. Outra maneira de afirmar a mesma coisa é afirmar que os "fatos" ou "dados" da experiência são theory--laden, já são carregados de teoria. Melhor seria dizer que são idea-laden.

Abrindo um parêntese, não custa recordar que todas essas conclusões são trivialidades no pensamento de Marx, para quem o indivíduo isolado e superlativo, da cognição e da sociedade, nada mais é do que uma ilusão da sociedade burguesa, fundada na produção de mercadorias.<sup>6</sup> Aliás, uma eminência nem tão parda das teorias de arquitetura liberal.

<sup>6</sup> Sobre essa ilusão, Marx assim se expressa: "O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII [...] Trata-se... da antecipação da "sociedade burguesa", que se preparava desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para a sua maturidade. Nesta sociedade da livre-concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e

Retomando a crítica de Kuhn e Lakatos ao positivismo, é preciso chamar a atenção para o seu efeito líquido e difundidíssimo: a afirmação da relatividade incomensurável de todo conhecimento. Crítica que, supostamente, fornece argumentos para as posições teóricas que pretendem provar que o conhecimento mais elaborado que a humanidade conseguiu produzir, o científico, é tão relativo quanto a mais tosca das representações pré-científicas. Razão pela qual não estaria mais em condições de reivindicar sua objetividade.

Essa crítica à tradição positivista, ao se circunscrever ao caráter histórico-social de nosso conhecimento, i.e., à sua relatividade, e sem explorar a possibilidade de que o conhecimento social em sua processualidade, a despeito de relativo, pode ser mais ou menos objetivo, pode capturar relações e estruturas reais do mundo, fica refém do mesmo critério de validação do conhecimento sustentado pela tradição positivista, ou seja, conhecimento válido é conhecimento empírico. Para se convencer disso basta uma inspeção nas descrições do progresso da ciência formuladas por Kuhn ou Lakatos. Ciência normal, em Kuhn, e PPC progressivo, em Lakatos, se legitimam pura e simplesmente porque as teorias produzidas sob os seus auspícios demonstram maior plausibilidade empírica, ou capacidade preditiva, do que teorias concorrentes. Pouco difere esse diagnóstico da máxima neopragmática rortyana: todas as crenças são verdadeiras; crença é consenso local: científico, político, étnico etc. Ou seja, reafirmam, com uma roupagem mais moderna, ou melhor, pós-moderna, a injunção positivista para a ciência: conhecimento válido é conhecimento empiricamente corroborado. Todavia, enquanto o positivismo podia afetar uma certa ingenuidade e pretender que o

Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história" (MARX, 1858/2011, p. 39).

empírico é independente da teoria, os seus críticos pós-positivistas, como não podem se valer do mesmo recurso, já que suas concepções defendem explicitamente a dependência do empírico em relação aos pressupostos estruturais da teoria, só podem ficar presos na circularidade que criaram para si próprios. E, como mostra Lukács, somam esforços para elevar "o inteiro sistema do saber... à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes", ou para elevar a prática imediata, a utilidade, a adequação empírica, a preditibilidade etc. a critério absoluto da teoria (da ciência) (LUKÁCS, 2012, p. 58).

Como o conhecimento científico, agora apoiado nesse relativismo no atacado, vem hoje filosoficamente justificado por sua utilidade prático-operatória, é justamente por isso que a crítica de uma teoria existente, de ampla circulação social, articulada à determinada prática, "forma de vida" etc., tem como primeira condição a admissão de que a teoria criticada de fato funciona na prática. Somente com tal reconhecimento é possível descartar a priori a utilidade prática como critério de validação da teoria. Lançando mão do próprio referencial teórico do adversário, relativista no atacado, a crítica pode afirmar que o critério da utilidade é circular, pois segundo seus próprios critérios a sua teoria é útil, funciona na prática, é verdadeira, exclusivamente no espaço de significação criado por ela mesma, em articulação com as demais crenças que emergem das práticas e relações sociais existentes. Desse modo, a crítica permite também demonstrar que, de acordo com as próprias premissas relativistas, não é possível retrucar que o mundo existente é o único mundo que temos e que, portanto, nada mais razoável para uma teoria do que se circunscrever às crenças que dele emergem, porque tal resposta pressupõe, necessariamente, que esse é o único mundo possível, pretensão que contradiz imediatamente o relativismo do qual parte o argumento.

Tal atitude crítica, em suma, equivale a desfazer a confusão praticamente unânime entre relativismo epistemológico e

relativismo ontológico. O primeiro, com o qual todas as partes envolvidas no debate concordam, refere-se à natureza relativa de nossos conhecimentos, dado que são sociais e, portanto, históricos. O problema, contudo, é que as correntes teóricas hoje hegemônicas deduzem do relativismo epistemológico o relativismo ontológico. Ou seja, do caráter transitório e relativo de nossos conhecimentos deduzem que eles não podem ser objetivos. Do relativismo epistemológico deduzem o antirrealismo. E propõem, velada ou abertamente, a paridade de todas as ontologias. Ou a equiparação de todas as crenças, no vocabulário neopragmático. De bônus, recolhem como corolário o relativismo julgamental i.e., a concepção segundo a qual ideias, teorias etc. não podem ser objetivamente comparadas. E, por conseguinte, criticadas. De novo, comparece a circular proposição rortyana segundo a qual nossas crenças são sempre verdadeiras – empiricamente plausíveis – das práticas das quais são crenças.

De acordo com Bhaskar, para desfazer tal armação teórica é necessário promover uma espécie de revolução copernicana no domínio da filosofia (BHASKAR, 2009, p. 4). Em uma palavra, é preciso desantropomorfizar, retirar o sujeito do centro do universo e admitir que o mundo é mais do que as sensações e impressões que dele temos. Lukács interpreta o problema de maneira semelhante quando comenta que uma das ilusões do pensamento contemporâneo é de que o sujeito é o responsável exclusivo pela construção do universal no pensamento, pois ele, ao contrário do singular, não se apresenta imediatamente aos nossos sentidos. A ilusão simétrica, comenta Lukács, consiste em imaginar que o singular pode ser e, portanto, ser identificado sem as determinações do universal e do particular (LUKÁCS, 2012, p. 60).

A importância da formulação de Bhaskar<sup>7</sup> reside no fato de que demonstra, de maneira irrefutável, que as correntes teó-

<sup>7</sup> Conferir, por exemplo, Bhaskar (1977), especialmente o capítulo 1, e em Bhaskar (1979), o capítulo 2.

ricas que negam a possibilidade do conhecimento objetivo compartilham de uma ontologia plana, achatada, cuja origem pode ser traçada até Hume (1711-1776). Segundo o autor, dada a impossibilidade de justificar indutiva ou dedutivamente a existência das coisas como são em si mesmas<sup>8</sup>, Hume propõe uma epistemologia (uma teoria do conhecimento) fundada nas impressões. Tal teoria do conhecimento, contudo, implicitamente tem de gerar uma ontologia (i.e., uma noção de como deve ser o mundo para que seja passível de conhecimento por parte do sujeito). Essa ontologia, que Bhaskar denomina com razão de realismo empírico, só pode subentender a imagem de um mundo composto de fatos, coisas, objetos etc. atômicos, enfim, singulares irredutíveis capturados pelo aparato sensorial dos sujeitos. Tal ontologia é o corolário necessário da concepção de que o nosso conhecimento (científico) se reduz à captura de regularidades empíricas entre fatos e fenômenos (ou padrões estáveis de relações entre fenômenos) –, concepção comum à tradição positivista e seus críticos "pós-positivistas". Em outras palavras, teorias científicas nada mais são do que a expressão teórica (generalizações) de regularidades empíricas percebidas pelos sujeitos. Nesse sentido, teorias são sempre subjetivas, construções arbitrárias dos sujeitos a partir de suas percepções e, portanto, pressupõem um mundo de coisas que não estão em relação – mundo de coisas atômicas.

Enfim, a crítica de Bhaskar e também a de Lukács, embora com outra arquitetura, consistem em mostrar que toda a crítica à razão, à racionalidade ocidental etc., é crítica a essa concepção do conhecimento científico defendido e disseminado pela tradição positivista. E, se esse tipo de conhecimento científico foi o máximo de razão que a humanidade conseguiu elaborar, não custa muito passar da crítica a essa débil noção de ciência à crítica da razão enquanto tal.

<sup>8</sup> Como toda teoria, seja construída de maneira indutiva ou dedutiva, é empiricamente subdeterminada, a validação empírica é por definição impossível.

Dessa forma, é possível sustentar que a crítica à razão, à ciência, tem por fundamento não uma negação do realismo, mas a adoção implícita de um realismo empírico, achatado, colapsado nas impressões dos sujeitos. Segundo essa ótica, os mundos criados pelos sujeitos, portanto, serão tantos mundos, tantas ontologias quantos são os consensos locais, étnicos, culturais, classistas, entre outros. Por conseguinte, são mundos, são ontologias incomensuráveis e, nessa medida, refratárias à crítica. E como essas figurações do mundo são empiricamente plausíveis nos respectivos âmbitos, entende-se por que Rorty propugna a "benigna negligência" em relação à verdade: verdade é aquilo em que é útil acreditar. Preceito que resulta imediatamente da paridade de todas as ontologias, pois se a realidade não pode ser conhecida, só nos resta aceitá-la como se apresenta, suas estruturas, restrições e imperativos.

Contra essa equiparação de todas as figurações do mundo, de todas as ontologias, contra a impugnação da crítica que implica, é preciso reafirmar que a verdade faz a diferença e, não sendo absoluta, somente pode ser alcançada – sempre incompleta, relativa, histórica, mas objetiva – por meio da crítica continuada. Crítica que, pelas razões apontadas anteriormente, naturalmente tem de ser ontológica.

Para ilustrar a afirmação de que crítica de fato é crítica ontológica tomo uma observação de Marx no momento de instauração de sua crítica à economia política. Trata-se de uma consideração do final da década de cinquenta do século XIX, quando Marx tentava consolidar em um texto o resultado de cerca de 15 anos de estudo da economia política, trabalho cujo resultado ficou conhecido como *Grundrisse*. A passagem, datada de fevereiro de 1858, é extraída de uma carta de Marx a Ferdinand Lassalle:

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" (MARX; ENGELS, 1978, p. 549).

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.

Objetivo que Marx consuma ao redigir O Capital, no qual ele expõe as estruturas fundamentais da economia capitalista e sua dinâmica contraditória. A exposição crítica não pretende converter-se 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 àquela dinâmica e, sem ignorar seus efeitos positivos, como o desenvolvimento das forças produtivas, a universalização das relações etc., mostra como tal dinâmica envolve igualmente a submissão dos seres humanos ao seu produto, que os subjuga crescentemente. O fetichismo do sistema do capital consiste precisamente no fato de que nosso trabalho passado, objetivado como capital, escraviza o nosso trabalho vivo com seu imperativo de crescimento infinito. E, em aparente paradoxo, nos torna crescentemente supérfluos: humanidade crescentemente supérflua por efeito de sua própria atividade.

Ao lado disso, em sua análise, Marx mostra que essa forma de socialidade, negativa porque implica uma inversão de sujeito e objeto, é histórica, na sua gênese, naturalmente, mas também no seu curso. E nas crises que sua dinâmica experimenta Marx vê os espaços, as aberturas para prática transformadora. Daí sua preocupação de estudar as crises do seu tempo. E de estudar as leis que regulam a dinâmica da acumulação de capital. Não para

propor, como se assinalou anteriormente, uma ciência econômica mais eficaz para gerenciar as crises, para produzir um mundo do capital mais humano, mais justo; mas, ao contrário, para descortinar possibilidades de práticas transformadoras, capazes de contribuir para a mudança da socialidade fundada no valor, no capital, valor que se valoriza.

O Capital, então, envolve uma cientificidade muito distinta da cientificidade promovida e requerida pela sociedade capitalista. No capítulo "A Fórmula Trinitária", já mencionado, Marx sustenta que a economia vulgar (precursora da teoria neoclássica) nada mais fazia do que sistematizar doutrinariamente as ideias dos sujeitos imersos nas relações mercantis. E tanto quanto eles, sentia-se em casa com as categorias e, por extensão, com a imagem da sociedade capitalista tal como ela se apresenta imediatamente. Para se instaurar, a ciência contida em O Capital, ao contrário, pressupõe a crítica dessas ideias, dessa imagem, dessa ontologia. Portanto, resumindo em um slogan esse procedimento: crítica efetiva é crítica ontológica.

À guisa de conclusão, 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? Ou as experiências em nome de Marx, com seus fracassos e barbaridades, desqualificam aquela ontologia, de modo que hoje, sem uma concepção cientificamente objetiva da dinâmica de nossa sociedade, nossas práticas de dissenso são meramente reativas, e se perdem no varejo exaustivo e errático dos momentos em que têm de estar presentes? 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? Sem alternativa a lhe confrontar, o sistema está livre para implementar no atacado todas as políticas que lhe convêm? Ao que parece, está livre para fazê-lo porque, na condição de única realidade e inteligibilidade no "pedaço", pode desqualificar todo dissenso como irracional, irrealizável. Para desqualificar a desqualificação, portanto, a restauração da ontologia crítica marxiana é um imperativo.

## Referências

- BHASKAR, R. A Realist Theory of Science. London: Verso, 1977.
- BHASKAR, R. The Possibility of Naturalism: a Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. Brighton: The Harvester Press, 1979.
- BHASKAR, R. *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Routledge, 2009.
- DUAYER. M., MEDEIROS, J. L. G., Painceira, J. P. A Miséria do Instrumentalismo na Tradição Neoclássica, *Estudos Econômicos*, v. 31, n. 4, p. 723-783, 2001.
- DUAYER, M. 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.
- JAMES. W. J. *Pragmatism*: A new name for some old ways of thinking. New York: Longman Green and Co,2007 (Texto original publicado em 1907).
- LUKÁCS, G. *Para uma Ontologia do Ser Social*, I. São Paulo: Boitempo,2012.
- LUKÁCS, G. *Para uma Ontologia do Ser Social*, II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *O Capital*, Livro III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,1974 (Texto original publicado em 1867).

Capítulo 6

MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011. (Texto original publicado em 1858).

- MARX, K; ENGELS, F. *Marx Engels Werke*, Band 29. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, São Paulo: Boitempo, 2007. (Texto orginal publicado em 1846).
- RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RORTY, R. *Objectivity, relativism and truth.* New York: Cambridge University Press, 1990.
- SUPPE, F. *The Structure of scientific theories* (afterword). Chicago: University of Illinois Press, 1977. p. 617-630.