

**A PARCIALIDADE DA TEORIA: SOBRE A POLÍTICA E A VALIDADE
DA VERDADE EM MARX¹**

**THE PARTIALITY OF THEORY: ABOUT POLITICS AND THE
VALIDITY OF TRUTH IN MARX**

Alex Demirović²

Recebido em: 07/2019
Aprovado em: 11/2019

Resumo: O autor retorna ao tema do enredamento da produção do discurso teórico em relações institucionais e em relações de poder e dominação e das condições de enunciação de um saber ao mesmo tempo verdadeiro e engajado (i.e., de um saber crítico), tema do qual já se ocupa ao menos desde sua obra principal, *O intelectual não conformista* (1999). O problema da possibilidade de uma teoria ao mesmo tempo consciente e explicitamente parcial e com pretensões de universalidade é abordado a partir de sua formulação clássica na obra de Marx. [Resumo do tradutor].

Palavras-chave: Teoria crítica; neutralidade teórica; conflito social; Marx; Foucault.

Abstract: The author returns to the theme of the entanglement of the production of theoretical discourse and of institutional relations and relations of power and domination, as well as to the theme of the conditions of enunciation of a knowledge that is both true and politically engaged (i.e., of a critical knowledge), a topic that he has been dealing with at least since his main work, *The nonconformist intellectual* (1999). He approaches the problem of the possibility of a theory at once consciously and explicitly partial and raising universality claims from the analysis of the case of Marx's classical critical formulation. [Translator's abstract].

Keywords: Critical theory; theoretical neutrality; social struggle; Marx; Foucault.

Teorias sempre surgem no combate corpo a corpo. Mesmo quando uma teoria levanta a pretensão de objetividade ou universalismo, isto é, quando quer ser apartidária ou imparcial, fica logo claro que está implicada numa dinâmica polêmica. Pois objetividade e universalismo são pretensões de validade que uma teoria levanta e precisa levantar, sejam essas pretensões

¹ Publicado anteriormente em Alex Demirović, *Parteilichkeit der Theorie: zu Politik und Geltung der Wahrheit bei Marx*. In: Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder, Matthias Spekker (Hrsg.), *Kritik im Handgemenge: die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*. Bielefeld: transcript, 2018. S. 333-348. Tradução do alemão: Luiz Philipe de Caux, professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. [N.T.].

² Professor extraordinário (*Außerplanmäßiger Professor*) do Instituto de Sociologia da Universidade J. W. Goethe de Frankfurt am Main (Alemanha). E-mail: demirovic@em.uni-frankfurt.de

formuladas de modo mais ou menos explícito. A própria teoria, no entanto, é sempre concreta e é elaborada e defendida por pessoas concretas; ela assume a forma de conferências e textos que são publicados em determinadas revistas ou editoras e são recebidos em contextos concretos. A teoria recebe o apoio de instituições científicas, ou seja, de convenções institucionalizadas acerca do modo de mediação do saber, dos paradigmas de argumentação, do modo de conduzir uma demonstração e de revisar ou verificar um resultado. Nesse contexto, a pretensão de universalidade é não apenas reconhecida, mas fomentada pela mobilização de recursos e pelos arranjos de pesquisa e docência. Apenas e sobretudo quando se formam práticas e hábitos coletivos sobre as bases de uma compreensão teórica, da utilização de técnicas e da generalização de conceitos é que a pretensão de universalidade se traduz na realidade.

Pôr-se a pretensão de objetividade e universalidade significa se opor a erros, mas, ainda mais, significa se opor às motivações e processos cognitivos que contribuem para que alguém sustente tais erros, ou seja, às visões carregadas por uma organização de pesquisa específica ou por convenções vigentes entre cientistas. A teoria, a verdade, a universalidade, são todas arrancadas à força de seu emaranhamento na disputa e no conflito, nos obstáculos, nos tabus e nas sanções. Em que pese a teoria ser de início parcial, a pretensão de universalismo pode todavia também ser entendida como o esforço de subtrair a teoria ao conflito a fim de alcançar um ponto de vista mais elevado de uma compreensão mais geral que enfraquecesse virtualmente também os opositores em suas convicções e talvez pudesse conquistá-las e superar o conflito. Uma tentativa como essa pode ser uma tática pretensiosa que apenas se utiliza exteriormente da forma da teoria, mas com isso fica posto um critério de avaliação. Pois, ao cabo, a teoria universalista precisa não apenas oferecer melhores argumentos do que as teorias opositoras e conflitantes (e inclusive o que seja um melhor argumento já é algo sujeito à controvérsia), mas também ainda explicar por que existem teorias, perspectivas e interpretações diferentes e contrapostas, e por que tantas pessoas são partidárias de visões equivocadas e não se deixam convencer pelo que todavia seria a verdade objetiva. A pretensão de universalidade da teoria não é suficiente para escapar do dilema da localização contextual e da determinidade histórica da própria argumentação. Mesmo uma tal teoria possui seus opositores: aqueles que, do ponto de vista da teoria universalista, podem então ser descritos como particularistas, irracionalistas, pós-modernos ou niilistas, mas que bem que têm razão lá onde demonstram, por sua mera existência, que a teoria universalista não é universal, mas levanta uma pretensão que ela precisa impor em termos de uma política da verdade e de uma política da teoria. Uma teoria como essa já não teoriza, no entanto, essa própria luta pela imposição de sua verdade, pois, em prol de seu

próprio universalismo, ela já tomou partido e só pode acreditar que se trataria tão-somente da verdade e do argumento correto. Mas o universalismo precisa constantemente explicar a si mesmo como universalismo, e isso acontece em contextos sempre novos e em transformação. Essa lógica do adiamento modifica o universalismo, que se desenvolve apenas em constelações concretas de diálogos, polêmicas e conflitos, mas não é capaz de acolher essa dinâmica em sua compreensão de si mesmo. Com isso, objetividade e universalismo se decentram e deixam de ser os critérios exclusivos para a validade de uma teoria. Ela passa a representar apenas uma posição entre muitas outras em uma constelação conflituosa, mesmo que, em razão da posição no discurso que ela pretende assumir, ela possa considerar isso indigno. As teorias são então mais realistas quando acolhem como um momento de sua autocompreensão o fato de que elas mesmas se encontram no combate corpo a corpo; ao mesmo tempo, elas não podem deixar assim de compreender a si mesmas, ao menos de partida, como universalistas, pois, do contrário, segundo a sua própria autocompreensão, elas se dissolveriam em sua própria gênese. Se as teorias se encontram sempre em uma espécie de combate corpo a corpo e vêm a desenvolver o seu modo de argumentar, seus conceitos e suas estratégias institucionais apenas nos conflitos em geral, então se põe a questão sobre o modo particular como a teoria marxiana lida com esta contradição: a de estar explicitamente vinculada a conflitos ou, para dizer de modo mais pungente, de ser ela mesma parte ativa do conflito e tomar a dinâmica do conflito como fundamento do conhecimento e, ao mesmo tempo, levantar a pretensão de verdade, isto é, de ser universalmente vinculante. Essa contradição é, no mais, ainda mais pronunciada na medida em que Marx não elabora sua teoria em um contexto científico-universitário institucionalizado, isto é, em um contexto que assume a presunção de indiferença e ausência de sentimentos e paixões, de imparcialidade e de universalidade, mas antes se apresenta expressamente como partidário da questão comunista.

Se o saber sobre o conflito e o corpo a corpo é relevante para a teoria, é relevante também a questão sobre o tipo de combate corpo a corpo. Na história do marxismo e da teoria crítica, essa questão foi frequentemente e de modo muito genérico determinada ainda nos termos da filosofia da história como a contraposição entre idealismo e espiritualismo de um lado e realismo e materialismo do outro. A teoria marxiana foi compreendida como uma teoria materialista. Isso sugere a conclusão superficial de que, para Marx, teria se tratado de estados de coisas supostamente elementares, tais como a autoconservação do homem pelo trabalho e a economia. Uma tal concepção simples e no entanto muito difundida do materialismo, que só vê nele uma inversão da filosofia clássica, sempre foi rechaçada a partir de Marx. Assim, Max

Horkheimer acentuava em seus textos da década de 1930 que o materialismo marxiano coloca em questão uma postura fundamental para com o mundo. A teoria e o comportamento individual não dependeriam, então, de uma tese geral sobre a constituição total do mundo, dos fundamentos últimos, de um absoluto ou de uma norma situada num nível mais profundo, como na tradição da metafísica. O materialismo remeteria a toda uma série de ideias e modos de comportamento práticos e explodiria a estrutura unitária e identificante da teoria. Pois o conhecimento seria um momento de um processo mais abrangente, configurador e transformador da natureza e da vida em comum.

Para a maior parte das orientações não materialistas, as ideias possuem tanto mais importância e são de tão maiores consequências quanto mais elas forem universais, abrangentes, conclusivas e principais; para os materialistas, o que vale certamente não é exatamente o contrário (...), mas antes o grau no qual em geral pontos de vista se tornam decisivos para uma ação depende a cada vez da situação concreta do agente (Horkheimer, 1988, p. 79).

Faz parte da compreensão materialista, assim entendida, que ela leve em conta de modo preciso os conflitos concretos nos quais a teoria se forma para entender os processos do conhecimento e de elaboração teórica (cf. Bohlender, 2008). Com isso, ganham a atenção os debates políticos e intelectuais em toda sua amplitude.

E, no entanto, essa compreensão agônico-genética do conhecimento e da teoria sugere de imediato a questão acerca da validade da teoria e da verdade. Pois se uma visada teórica resulta de um conflito em uma situação concreta e se uma crítica a autores e autoras e suas teorias se dá em uma determinada constelação histórica, como elas podem ser válidas também ainda para outras situações? As reflexões e argumentos aparecem como ligados de modo demasiado estreito à parcialidade no próprio conflito. Marx reivindica ambos: sua teoria toma partido a favor de uma classe, mas ela quer ao mesmo tempo ser uma teoria científica. Assim, a teoria marxiana cria uma tensão entre o especial e o geral, entre particular e o universal. O próprio Marx envolveu-se ao longo de toda a sua vida em diversas polêmicas teóricas e políticas. Põe-se então a questão de como podem surgir pretensões de verdade a partir de uma tal espécie de processo teórico polêmico, e a questão de quais são as consequências disso para o próprio conceito de verdade.

A cegueira da sociedade civil-burguesa

Marx não levanta desde o início a pretensão de universalidade. Ele sustenta expressamente uma concepção de crítica que se lança no combate corpo a corpo e ataca os dominantes e os governos (cf. MEGA² I/2, p. 173). A crítica não apenas entra no corpo a corpo, mas ela é um ato polêmico, ela cria o corpo a corpo, portanto. A crítica é uma arma. Não se busca o melhor argumento entre participantes do discurso que se respeitam mutuamente. A questão não é se o oponente é nobre, se é um par ou se é um oponente interessante – “a questão é *acertá-lo*” (Id.). Não é que o espírito das condições sociais deva ser refutado – isso já teria acontecido. O objetivo seria antes a sua destruição. A crítica se vincula às lutas reais e se identifica com elas. Ela gostaria de forçar as relações petrificadas a dançar. Ela é parte, portanto. A crítica seria impiedosa, crítica do velho mundo e de tudo o que existe; ela não teme seus resultados e ainda menos o conflito com os poderes existentes. Ela diz respeito tanto à realidade da essência humana verdadeira e à dominação da propriedade privada quanto à sua existência teórica. Por isso, ela é também crítica da religião, da ciência, da política, do direito, da filosofia e mesmo do socialismo e do comunismo. Em seus trabalhos ulteriores, Marx desloca o foco da crítica para o âmbito da anatomia da sociedade civil-burguesa e para as formas de pensamento objetivamente ligadas a ela, enquanto outros âmbitos como o direito, a política, a moral e a arte passam para o pano de fundo e, quando muito, são tratados com observações ocasionais. Para dizer de modo mais preciso: uma grande parte, quando não a maior parte dos escritos de Marx se ocupa da análise e da crítica concreta de eventos e processos políticos contemporâneos. No entanto, apesar de conter muitos aspectos importantes, essas muitas análises, que frequentemente representam intervenções diretas em discussões, não chegam a ser elaboradas em uma teoria da política e da luta de classes, nem a ser postas numa relação sistemática com a crítica da economia política, como de fato sugerem as suas reflexões metódicas sobre a relação de base e superestrutura.

Apesar dessa tomada enfática de partido que Marx realiza para a crítica, desde logo são levantadas também pretensões universalistas. O crítico, como ele formula em termos de uma filosofia da práxis, se vincula e funda a crítica naquilo que ele critica, pois ali já estaria contida a razão, “só que nem sempre numa forma racional” (MEGA² I/2, p. 487). Na “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, que fala tão energicamente a favor de uma tomada de partido no combate corpo a corpo, Marx argumenta ao cabo também pela emancipação universal dos homens, pelo que ele entende uma organização de todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social (MEGA² I/2, p. 181s.). A crítica como arma, o combate corpo a corpo, a destruição das formas de pensamento e das relações existentes

não são, portanto, um fim em si mesmo, mas têm em vista um amplo modo de vida emancipado. A tomada de partido, por mais que pareça de início particularista, está ligada internamente à universalidade e à liberdade social do gênero humano.

É óbvio que o próprio Marx revisa a sua avaliação. Se no início ele acredita que haveria um saber suficiente disponível e que o mundo já estaria interpretado o bastante para passar à efetivação da filosofia, ele acaba chegando à ideia de que a interpretação ou o saber não são suficientes, mas precisam ser ainda aprofundados. As relações se mostraram mais estáveis do que o esperado; apenas intervir junto aos homens para despertar-lhes pela crítica a consciência das lutas nas quais eles estão implicados e tornar a pressão ainda mais forte mostrou-se como insuficiente e como racionalista. A reforma da consciência não poderia consistir em um ato de tornar-se consciência do mundo, não poderia consistir, em analogia à crítica da religião feita por Feuerbach, em reconduzir as questões religiosas e políticas aos homens e à sua consciência de si. Marx confrontou-se com o fato de que as formas ideológicas se reproduzem apesar de todo esclarecimento e toda crítica. Era necessário um giro de perspectiva. “De fato, é bem mais fácil encontrar pela análise o núcleo terreno das nebulosas formações religiosas do que, ao invés, *desenvolver* a partir das respectivas condições reais de vida as suas formas celestiais. Este último é o único método materialista e, logo, científico” (MEGA² II/5, p. 303, n. 89). Por conseguinte, o método materialista precisa desenvolver as “formas celestiais” a partir das relações reais, ou seja, explicar por que os homens ganham consciência de suas condições justamente naquelas formas, dirimem seus conflitos a partir delas, e por que, apesar (ou talvez em razão) do esclarecimento e da razão, essas formas se impõem e se reproduzem.

Justamente em razão da tomada de partido pela razão e pela liberdade social, é necessário um saber elaborado sobre todas as condições da existência humana, ou seja, do processo total das relações sociais. Sua crítica da economia política, no modo como é apresentada ao público no primeiro volume de *O capital*, não deixa margem de dúvida quanto à tomada de partido do autor. No posfácio à segunda edição de 1873, Marx recorre àquela sua reflexão da “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, onde ele vira no proletariado a classe que evoca o título humano, o que significa que ela supera, com sua emancipação, também a existência de classes em geral. Marx escreve então quase trinta anos depois de seu escrito sobre Hegel: na medida em que uma crítica da economia “burguesa” representa uma classe, “ela só pode representar a classe cuja vocação histórica é a derrubada do modo de produção capitalista e a abolição final das classes – o proletariado” (MEGA² II/6, p. 703). A crítica da economia política apresentada por ele não toma partido, portanto, de modo

incondicional e ilimitado, e não se trata para ele da luta e da luta de classes enquanto tais. Ele não considera ser um mérito seu ter descoberto a sua existência. Mas se a sua teoria toma partido nessa luta, então é pelo proletariado – mas também, nesse caso, não pela causa proletária, mas sim porque essa classe, em razão da dinâmica interna de sua luta emancipatória, pode superar a existência de classes e da dominação de classe. Isso lhe parece pensável porque a forma historicamente particular da dominação burguesa de classe absorve todas as formas anteriores de dominação e se compõe a partir de elementos delas – os momentos do patriarcado, da escravidão, da extorsão feudal de trabalho e tributo diretos, do roubo e da desapropriação, da separação política e religiosa e do isolamento do homem –, mas, para além disso, forma um momento específico, totalmente novo historicamente, o momento que vem a sobredeterminar todos aqueles momentos em geral e que assenta a sua constelação específica: o trabalho assalariado duplamente livre, mediante o qual os trabalhos individuais são faticamente socializados pela mediação da troca de mercadorias (inclusiva da mercadoria força de trabalho). Com isso, as atividades individuais se tornam momentos do trabalho social total. Apesar desse enorme progresso civilizatório, o produto desse trabalho social permanece sob o controle de um pequeno grupo de proprietários dos meios de produção. A liberdade se torna, num sentido histórico mundial, pela primeira vez possível para todos os indivíduos, e no entanto ao mesmo tempo se torna condição da exploração em uma dimensão até então igualmente desconhecida.

O capital toma partido, portanto, e se coloca no contexto da luta de uma classe, na medida em que essa luta tem por objetivo a superação da classe e da própria luta, visando à liberdade e à emancipação de todo tipo de dominação. Ao mesmo tempo, Marx sempre volta a acentuar o caráter científico de seu próprio trabalho. Sua análise tem por objetivo, portanto, “a lei de movimento da sociedade moderna”, as “leis naturais da produção capitalista”, as “tendências que operam e se impõem com uma necessidade férrea” (MEGA² II/6, p. 66s.). Marx advoga assim por um conhecimento que não apenas não é desejado pela burguesia, mas é por ela negado, silenciado, falseado e combatido. Marx obviamente tem isso em vista como mais do que uma crítica da ideologia, na medida em que por ideologia se entenda uma falsa consciência que é corrigida ou destruída pela indicação crítica das relações reais, econômicas, do caráter ilusório da universalidade burguesa, do véu ou da ofuscação. Não se trata aqui, para Marx, da consciência de indivíduos, mas sim de uma determinação estrutural da própria sociedade civil-burguesa. Na época do modo de produção feudal, a relação de exploração dos camponeses a ele submetidos era evidente, mas eles não podiam compreender como isso se passava, eles não possuíam uma teoria sobre essa relação, mas recorriam à transcendência

(ordem divina, tradição). Na sociedade civil-burguesa, as relações não são transparentes, o nexo de exploração não se revela na superfície, seja da violência que persiste existindo, seja da liberdade contratual mediada pelo mercado, mas é apenas na história que se faz possível a visada científica no modo como se dá segundo a abordagem da formação teórica de Marx. No entanto, a sociedade civil-burguesa é incapaz, nos processos que nela transcorrem cotidianamente, de se colocar completa e decididamente em relação à severidade de suas próprias condições de vida – ou, para formular de modo ainda mais forte e no sentido daquele método abordado acima: se ela se apropriasse desse saber, se esse saber se tornasse plenamente o saber da sociedade civil-burguesa sobre si mesma, ela já não poderia reproduzir a si mesma enquanto sociedade civil-burguesa. Para impedir esse bloqueio da reprodução, a sociedade civil-burguesa precisa se dissociar sempre renovadamente de seu conhecimento conceitual, ela tem necessidade daquilo que é politicamente inconsciente, não sabido. Ao mesmo tempo, ela tem necessidade do conhecimento a fim de se constituir como sociedade, de se observar e de se conduzir enquanto sociedade. Forma-se num estágio inicial, portanto, um saber como aquelas estatísticas que “ventilam o véu o bastante para deixar vislumbrar por detrás dele uma cabeça de medusa” (MEGA² II/5, p. 13). Marx elogia nesse contexto os competentes, imparciais e impiedosos inspetores de fábrica e correspondentes jornalísticos médicos da Inglaterra. Mas ele volta a acentuar enfaticamente, no sentido de uma epistemologia política: “Perseu precisava de um elmo de névoa para perseguir monstros. Nós descemos o elmo de névoa bem baixo até tampar os olhos e os ouvidos para podermos fingir que os monstros não existem” (Idem).

De início, parece então que Marx advoga aqui – junto a suas manifestações partidárias explícitas – por uma análise teórico-conceitual objetiva e uma análise científica empírica. A tomada de partido consiste, para ele, em designar estados de coisas, em dizer o que é, em apresentar nexos lógico-conceituais, em se entregar à dureza da coerção das leis da natureza e, ao mesmo tempo, em elaborar a sua mutabilidade e historicidade internas. Nesse sentido, ele critica a parcialidade paliativa de economistas que apresentam estados de coisas inadequados, não levam o pensamento até as últimas consequências, falam de modo lisonjeiro ou negam fatos verdadeiros. Marx levanta, conseqüentemente, uma pretensão estrita de cientificidade. Nesse sentido, ele elogia David Ricardo por sua honestidade e inescrupulosidade científicas: Ricardo é estóico, objetivo e científico; filantrópico ele é, por sua vez, apenas lá onde isso pode se dar “sem pecar contra sua ciência” (MEGA² II/3.3, p. 771). Em contraste com Ricardo, Marx critica Malthus por não compreender o sistema da economia burguesa, voltar contra o proletariado a teoria e, como um apologeta dos exploradores do trabalho, trabalhar como um sicofanta para os

capitalistas industriais e defender a propriedade fundiária reacionária contra o capital. “A um homem, no entanto, que procura *acomodar* a ciência a um ponto de vista que não é o dela (o quão errônea ela possa estar), mas a um ponto de vista emprestado de *interesses externos, alheios, estranhos*, a um tal homem eu chamo de ‘ordinário’” (Id.). A citação mostra com clareza suficiente que Marx nega a lógica do ponto de vista e se pronuncia decididamente por uma lógica científica internamente determinada. Com isso ele não está a sustentar que a ciência não pode conter erros, e ele parece também assumir, quando fala da ciência de Ricardo, que há sim perspectivas individuais na argumentação científica. Seu critério é a argumentação consequente, sistemática, objetivamente bem informada, que também se impõe contra os pontos de vista e contra os aspectos morais. Marx sugere então que a validade da teoria e da verdade tem claramente um peso maior do que o ponto de vista e a parcialidade a favor de um grupo social. O reproche a Malthus acusa uma lógica primitiva de ponto de vista, e Ricardo, ao contrário, é elogiado por permanecer decididamente intrateórico e argumentar inescrupulosamente também em relação a pontos de vista morais. Esses pontos de vista permanecem, em Ricardo, externos à teoria. Marx parece assumir também para a sua própria teoria que ela é parcial apenas condicionalmente – se por isso entendermos a intercessão por um ponto de vista parcial. Esse ponto de vista da parcialidade entra em ação de modo decisivo lá onde se trata de não negar a efetividade da própria sociedade civil-burguesa.

Na minha consideração, esse ponto de vista precisa ser, no entanto, entendido de modo bastante radical. A sociedade civil-burguesa, apesar da sua multitude de cientistas, não se mostra sistematicamente em condições de se relacionar consigo mesma por meio de um conhecimento abrangente. Ela disfarça com eufemismos ou nega a sua própria realidade. Dito de outra maneira: ela fracassa em desenvolver uma relação não metafísica e radicalmente imanente a si mesma, uma relação segundo a qual todas as condições são produzidas e reproduzidas pelos próprios homens. Segundo Marx, apesar de todos os esforços científicos e de esclarecimento, a sociedade civil-burguesa só é capaz de se relacionar consigo mesma de modo religioso e metafísico. Ela de fato constitui o trabalho como trabalho social e produz um nexo entre as distintas atividades realizadas pela divisão do trabalho, mas ela não pode confessar o seu fundamento irracional, que consiste em que uma parte grande das contribuições para o trabalho social é determinada segundo a forma-valor e, por isso, a capacidade humana de trabalho assume de um modo disparatado a forma do trabalho assalariado, ou seja, a de uma

mercadoria, e deve ter um valor e um preço.³ Sob o controle dos proprietários do capital, o trabalho assalariado é executado como atividade individual privada para um mercado anônimo. Na sequência, negam-se as fontes da riqueza, a saber, a natureza e o trabalho: a natureza como material e matéria prima da apropriação pelos homens; o trabalho humano, que se apropria da natureza e o transforma em um valor de uso e em um mais-produto. Uma forma drástica dessa negação é representada por afirmações de que a riqueza social é produzida pelo trabalho do dinheiro ou pela produtividade da técnica. Se Marx faz valer o conhecimento especial por cuja elaboração ele se esforça por décadas, isso significa que, se esse conhecimento se tornasse critério da práxis coletiva, as pessoas não estariam mais dispostas a ser portadoras da reprodução dessas relações e resistiriam a personificá-las, isto é, a assumir determinada identidade e modo de vida. A partir dessa consideração, torna-se claro que o conceito de ciência de Marx é caracterizado internamente pela parcialidade e pela historicidade. A crítica permanece como algo que não é externo a esse conhecimento mesmo. A apresentação das categorias da economia política, das formas objetivas do pensamento, passa a significar o mesmo que a crítica dessas relações. Ela representa um juízo existencial negativo que tem por objetivo a superação das relações capitalistas (cf. Demirović, 2008a). A análise das leis da natureza sociais é ligada internamente à assunção de que se trata de objetividades que surgem e perecem na história – e por isso criticam-se os economistas que concebem essas leis da natureza como leis eternas independentes da história e, com isso, insinuam sub-repticiamente que as relações burguesas são leis da natureza irrevogáveis da sociedade *in abstracto* (cf. MEGA² II/1, p. 24).

A rearticulação de gênese e validade em uma política pela verdade

É evidente que Marx apreende de modos bastante distintos a relação entre verdade e constelação histórica, entre conhecimento e combate corpo a corpo. Parece haver ao menos três versões dessa relação: em primeiro lugar, a crítica como um meio de luta pela emancipação; em segundo lugar, ele sugere que a teoria e a verdade, de um lado, e os processos sociais, de outro, são externos um ao outro e que a teoria diz a verdade sobre estes em uma postura objetivante.

³ Marx analisa como o modo de produção capitalista forma as relações sociais, ou seja, ao mesmo tempo as produz, configura e submete. Nisso, diversas formas de trabalho são a cada vez submetidas e outra vez liberadas da relação de capital, dentre elas os variados trabalhos na economia informal (criminalidade organizada, contrabando, trabalho e comércio informais), na economia de subsistência (pequeno produtor rural, pequeno comerciante autônomo) ou no trabalho doméstico (trabalho para a família, a criação dos filhos, o cuidado, o trabalho para si próprio).

Nesse sentido, o aspecto de validade da teoria não se deixa dissolver na história e na práxis, e a teoria não pode ser imediatamente historicizada. Seu caráter polêmico consiste antes na distância em relação ao combate corpo a corpo, ou seja, no esforço em obter distância e objetividade. Em uma terceira versão, o trabalho teórico, a produção de conhecimento e de verdade, pode ser assim compreendido: o conhecimento é produzido em um contexto histórico específico e para esse contexto. Nisso surge, obviamente, a questão sobre o que é esse contexto. Quando Horkheimer se remetia nos anos 1930 à tradição da teoria crítica, o fazia com a ideia de que as discussões históricas nas quais Marx foi ativo com sua práxis de conhecimento continuavam a estar presentes e que o horizonte de problemas não havia se modificado substancialmente. A validade da teoria resulta, portanto, da continuidade da história e da sociedade civil-burguesa. Trata-se de um argumento historicizante, mas isso não é dito de modo externo. Pois, para Horkheimer, trata-se de uma modificação interna da teoria e da disposição de seus conceitos. No campo da teoria, são necessárias ampliações e reorganizações, mas apenas a teoria permite também a compreensão de que não é necessária nenhuma modificação fundamental, mas que, mediante formas fenomênicas modificadas, a formação social capitalista se reproduz em escala ampliada. Enquanto essas modificações são frequentemente alegadas de uma maneira empirista e positivista contra a teoria de Marx, Horkheimer defende a visão de que a teoria marxiana desenvolve conceitos e critérios de verdade internos para julgar essas modificações históricas. São os conceitos da própria teoria que decidem como o estado concreto do desenvolvimento social é explicado e compreendido. Conceitos são formas cooperativas de apropriação e compreensão das condições sob as quais os homens vivem, e por isso eles são vinculados internamente à sua história. Adorno invoca, por isso, a dialética, ou seja, a não-identidade na identidade desses conceitos, e fala, com Walter Benjamin, de um núcleo temporal dos conceitos e da verdade. A validade dos conceitos não seria mais exterior em relação a seu surgimento e

não mais independente, portanto, de seu próprio teor de verdade, mas a gênese incide naquele próprio teor de verdade, que a ‘exige’. Não é, como quer o relativismo, que a verdade esteja na história, mas a história na verdade. “Um abandono decidido do conceito de verdade atemporal está em tela. Mas verdade não é – como sustenta o marxismo – uma função temporal do conhecer, mas é vinculada a um núcleo temporal que se encontra ao mesmo tempo no que é conhecido e em quem conhece” (Adorno, 1971, p. 140 s. A citação no interior é da nota N3,2 do *Trabalho das passagens* de Benjamin).

Essa consideração quer dizer que a parcialidade da verdade, que permanece

necessariamente história e particular, não é prejudicial a ela, não lhe permanece como algo meramente exterior geneticamente e não a relativiza, mas lhe pertence e constitui um momento essencial de sua validade mesma.

Uma vez que varia historicamente a relação entre verdade, práxis histórica e “combate corpo a corpo” e elas se enlaçam de distintos modos, gostaria de remeter a uma reflexão de Michel Foucault antes de retornar então a Marx. Sou da opinião de que algumas indicações de Foucault aprofundam ainda mais as considerações de Benjamin e Adorno e definem a verdade de modo inteiramente materialista: a verdade é algo deste mundo, ela é produzida nele com base em múltiplos constrangimentos e dispõe de efeitos regulados de poder. As sociedades possuem suas respectivas ordens de verdade, aquilo que Foucault designa como política da verdade: a aceitação de determinados discursos como discursos verdadeiros, os mecanismos e instâncias que possibilitam uma distinção de enunciados verdadeiros e falsos, os modos de sancionar uns e outros, as técnicas e procedimentos de encontro da verdade, e um *status* específico para aqueles que decidem o que é verdadeiro e o que não é (cf. Foucault, 1974). Com essa reflexão, Foucault põe em foco os intelectuais e a sua atividade de elaborar tais discursos verdadeiros ou de conduzir as lutas ao redor da verdade. Não é como determinados pela sua proveniência e sua pertença a uma classe ou pelas suas condições de trabalho e da vida profissional que Foucault vê os intelectuais (como ocorre ocasionalmente em abordagens marxistas ou na sociologia de Pierre Bourdieu). Ambas as coisas permanecem sempre extrínsecas à atividade específica dos intelectuais. Ele dirige a atenção antes ao caráter especial da política da verdade e às lutas ao redor dessa verdade, que, segundo ele, seriam fundamentais para a estrutura e o funcionamento de nossas sociedades. Haveria tais lutas ao redor da verdade. Com isso ele não quer advogar a favor de uma verdade determinada ou pelas coisas verdadeiras que deveriam ser descobertas e aceitas, mas sim uma luta pelo status de verdade e o seu papel político-econômico, ou seja, o conjunto de regras segundo as quais o verdadeiro é separado do falso e provido de efeitos de poder específicos. Segundo este conceito da política da verdade, não se trata, na práxis dos intelectuais, da crítica de possíveis conteúdos ideológicos da ciência e nem de uma modificação da consciência dos homens ou do que eles têm na cabeça. Trata-se antes de constituir uma nova política da verdade, ou seja, de desprender a verdade das formas de hegemonia econômica e cultural dentro das quais elas atualmente produzem efeitos, e assim modificar o sistema político, econômico e institucional de produção da verdade (cf. Foucault, 2003, p. 205 ss.).

À luz dessas considerações de Foucault, é possível trazer à vista o problema da validade

da verdade e da conflitualidade social ao redor da verdade de modo um pouco mais preciso e defender a tese de que aquilo para o que a pretensão de validade da verdade é levantada representa o resultado de um enfrentamento social massivo. Neste sentido, a verdade é ela mesma uma relação social, uma intervenção no interior das lutas sociais. Não se trata de um tomar por verdadeiro, de um acreditar na verdade. Isso sugeriria que teríamos, como em um *shopping center*, quaisquer possibilidades de escolha. Não é algo óbvio que o verdadeiro seja uma práxis social relevante, pois há sempre novos e enormes esforços para enfraquecer o *status* da verdade ou mesmo para impossibilitar totalmente o verdadeiro, dissolvendo as fronteiras entre verdade, opinião e mentira.⁴ Mas quando o verdadeiro, em ligação com o poder, se torna válido, trata-se então não da “verdade”, mas sim de um regime de verdade particular e de suas verdades, que são aqui praticadas institucional, econômica e culturalmente. Essa práxis concreta da verdade e suas verdades praticadas podem se tornar hegemônicas, isto é, podem ser consideradas como mais ou menos sem alternativas, até que nos enfrentamentos sociais, na forma de uma outra política da verdade, se imponha um outro regime de verdade.

Imanência radical e universalismo

Essas reflexões e conceitos desenvolvidos por Foucault são úteis para a compreensão da validade do verdadeiro e da própria verdade como um fato hegemônico, ou seja, como o resultado de uma política da verdade. Nesse sentido, a práxis intelectual de Marx pode ser entendida como um esforço dentro de uma política da verdade a favor de um dizer-verdadeiro articulado com uma ordem do saber inteiramente nova (cf. Demirović, 2008b). Quando Marx escreve, referindo-se a seu livro *Para a crítica da economia política*, que ele gostaria de obter, com um livro, “uma vitória científica para nosso partido” (MEGA² III/9, p. 295), essa declaração deveria ser entendida, para além do conteúdo científico que afeta de modo imediato o seu objeto, no sentido de uma política da verdade que se esforça de modo parcial por impor um novo dizer-verdadeiro – ou seja, um esforço por impor o saber e a cientificidade lá onde reina a ignorância, o rechaço ao conhecimento e a irracionalidade. Isso concerne à anatomia da sociedade, ao trabalho social, às condições concretas e cotidianas de trabalho e às condições de

⁴ As políticas de antiverdade de populistas autoritários como Trump ou Erdoğan, a negação das compreensões científicas sobre a mudança climática induzida pelo homem ou o ataque aos estudos de gênero são apenas o mais recente exemplo de uma hostilidade burguesa contra o esclarecimento e a verdade, que periodicamente se agrava, como tanto Marx quanto os representantes da teoria crítica mais antiga também experimentaram (cf. Demirović, 2015, pp. 170 ss.).

vida, ligadas ao trabalho, de uma grande parte das pessoas, que criam a riqueza material, mas não gozam dela. Segundo a compreensão de Marx acerca de si mesmo, trata-se não menos do que de uma tentativa científica de reorganizar o inteiro edifício do saber social a partir das bases do trabalho social, do processo de produção material da vida, e assim de revolucionar a ciência (cf. MEGA² III/12, p. 296 ss.). Nesse sentido, pode-se ler também uma outra observação epistolar que Marx faz depois da entrega do manuscrito de *O capital*: ele seria “seguramente o mais terrível míssil já lançado na cabeça dos burgueses (incluídos os proprietários fundiários)” (MEW 31, p. 541).

No conjunto de práticas e enfrentamentos sociais, Marx imputa evidentemente à práxis teórico-científica uma posição especial. Não se trata para ele apenas de fazer valer um conhecimento científico ao modo de uma postura objetivante. Desde seus escritos de juventude, Marx insiste no caráter performativo da práxis teórica: ele compreende o seu dizer-verdadeiro como uma práxis por meio da qual ele se esforça por produzir a própria verdade no combate corpo a corpo e pela crítica. A gênese da teoria no conflito social não é negada, mas é o ponto de partida positivo da teoria. Ele toma partido por um grupo particular. Marx não sustenta a verdade única, primeira e última. Diferentemente de outras teorias – que reivindicam o ponto de vista universal –, Marx não usurpa a universalidade. O universal se dá, em vez disso, na superação histórica de uma constelação particular das lutas sociais, e por meio dessa superação – uma superação para a qual a teoria e o saber contribuem e assim obtêm a sua universalidade. Em sua formação teórica – que introduz na ordem do saber uma nova articulação de gênese e validade da teoria –, ele argumenta ao mesmo tempo pela capacidade de verdade dos indivíduos como um princípio configurador das relações sociais. A sua teoria pôde impor historicamente sua validade – mesmo sem uma instituição como a universidade – e se tornar mobilizadora e organizadora na medida em que se desenvolveu ao redor dela e apoiada nela uma variedade de práticas: discussões em grupos políticos, partidos, revistas e livros. No entanto, chegou-se mesmo à má-compreensão de um encurtamento cientificista da teoria marxiana, ou seja, da sua separação do corpo a corpo e da sua atribuição do caráter de conhecimento objetivista. Essa foi uma daquelas práticas históricas de distorção da novidade da teoria. Assim ela pôde ser separada facilmente das formas em constante modificação empírica de embate social e justificar a afirmação de que ela tem pouco a contribuir neles. Marx percebeu isso cedo, quando, como se conta, ele se distanciou do marxismo, ou seja, da lógica do ponto de vista (cf. MEW 35, p. 388).

Referências

ADORNO, T. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In: _____. **Gesammelte Schriften**, Bd. 5. Hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971. S. 7-245.

BOHLENDER, M. "... um die liberale Bourgeoisie aus ihrem eignen Munde zu schlagen". Friedrich Engels und die Kritik im Handgemenge. **Marx-Engels-Jahrbuch 2007**, Berlin, 2008. S. 9-33.

DEMIROVIĆ, A. Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik. In: _____ (Hrsg.). **Kritik und Materialität**. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2008a. S. 9-40.

_____. Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx. **PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft**, 151, Nr. 2, S. 179-201, 2008b.

_____. **Wissenschaft oder Dummheit?** Über die Zerstörung der Rationalität in den Bildungsinstitutionen. Hamburg: VSA-Verlag, 2015.

ENGELS, F. Brief an Eduard Bernstein, 2./3. November 1882. In: **Marx-Engels-Werke**, Bd. 35. Berlin: Dietz Verlag, 1967. S. 386-390. [zit.: MEW 35].

FOUCAULT, M. **Die Ordnung des Diskurses**. München: Carl Hanser Verlag, 1974.

_____. Gespräch mit Michel Foucault. In: _____. **Schriften in vier Bänden**, Bd. 3. Hrsg. v. Daniel Defert, François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. S. 129-134.

HORKHEIMER, M. Materialismus und Metaphysik. In: _____. **Gesammelte Schriften**, Bd. 3. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1988. S. 70-105.

MARX, K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**, Bd. I/2. Berlin: Dietz Verlag, 1982. S. 471-489. [zit.: MEGA² I/2].

_____. Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**, Bd. II/1. Berlin: Dietz Verlag, 1976, S. 17-45. [zit.: MEGA² II/1].

_____. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863), Teil 3. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**, Bd. II/3.3. Berlin: Dietz Verlag, 1978. [zit.: MEGA² II/3.3].

_____. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [Erste Auflage von 1867]. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**, Bd. II/5. Berlin: Dietz Verlag, 1983. [zit.: MEGA² II/5].

_____. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [Zweite Auflage von 1872]. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**, Bd. II/6. Berlin: Dietz Verlag, 1987. [zit.: MEGA² II/6].

_____. Brief an Joseph Weydemeyer, 1. Februar 1859. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**, Bd. III/9. Berlin: Akademie Verlag, 2003. S. 292-295. [zit.: MEGA² III/9].

_____. Brief an Louis Kugelmann, 28. Dezember 1862. In: **Marx-Engels-Gesamtausgabe**,

Bd. III/12. Berlin: Akademie Verlag, 2013. S. 296-298. [zit.: MEGA² III/12].

_____. Brief an Johann Philipp Becker, 17. April 1867. In: **Marx-Engels-Werke**, Bd. 31. Berlin: Dietz Verlag, 1965. S. 541. [zit.: MEW 31].