

## APONTAMENTOS SOBRE A “INVERSÃO” EM MARX”

Jair Batista da Silva\*

**RESUMO:** O objetivo deste trabalho é investigar qual o sentido dado por Marx à noção de inversão. Como é sabido, Marx afirmou que inverteu a dialética hegeliana para extrair dela o nódulo racional. Assim sendo, pretende-se verificar se o sentido desta noção é o mesmo ou se ela sofre transformações em momentos diferentes da sua obra. Para isso, pesquisamos obras referentes a momentos distintos de sua trajetória intelectual com a pretensão de evidenciar a polissemia que a inversão adquire quando se comparam textos de períodos diversos. Por isso, nos baseamos na hipótese segundo a qual Marx introduz conteúdo diferente à noção quer se tome os textos do início de sua produção intelectual (Os Manuscritos econômico-filosóficos), quer se investigue a sua obra mais importante (O Capital).

**PALAVRAS-CHAVES:** Inversão, dialética, método, Marx.

### INTRODUÇÃO\*\*

Marx empregou, em algumas de suas obras ditas de “juventude” – *Manuscritos Econômico-filosóficos*<sup>1</sup>, *Ideologia Alemã* – e de “maturidade”<sup>2</sup> – *Contribuição*

---

\* Doutorando em Ciências Sociais/IFCH/UNICAMP. E-mail: jabs222@gmail.com.

\*\* Agradeço a Daniel Romero, Henrique Amorim, Graça Druck, Antônio Câmara, José dos Santos Souza, Glaydson José da Silva e Danilo Martuscelli pelas críticas e sugestões. Como de praxe, os erros e imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

<sup>1</sup> São várias as denominações conferidas aos *Manuscritos Econômico-filosóficos: Manuscritos de 1844, Manuscritos de Paris*.

<sup>2</sup> A tese da ruptura foi formulada inicialmente por Althusser, ver (1978: 158-167; 1999: 13-47). Entre nós, porém, a tese da ruptura foi formulada a partir de outra perspectiva, isto é, não

*para crítica da Economia Política e O Capital* –, a noção de inversão, seja na sua análise do dinheiro e da conversão deste em capital, seja na sua análise do seu procedimento metodológico como forma de converter a dialética hegeliana ou ainda como mecanismo da dominação de classe.

O objetivo deste trabalho é, simplesmente, acompanhar, tão minuciosamente quanto for possível, através desses textos, como Marx empregava a noção de inversão. Com isto pretendemos evidenciar como o caminho teórico percorrido por Marx, ao mesmo tempo em que, permeado de adições, subtrações e contradições, apresentou rupturas e continuidades, mas não representou o abandono, ou o emprego desta noção ou procedimento. O problema que este trabalho busca investigar é, tão somente, saber se a inversão possui um ou vários sentidos em Marx. Por conseguinte, a hipótese que se pretende sustentar é que a inversão apresenta sentidos diversos de acordo com o momento da produção intelectual de Marx, nesta direção, temos a intenção de sugerir uma polissemia desta noção. Desta forma, ela não se limita a ser um simples artifício lógico, mas é, ao mesmo tempo, a noção que permite realizar a crítica da alienação religiosa, revelar as artimanhas da dominação de classe e o movimento de transformação do dinheiro em capital.

Neste sentido, as contradições especialmente com a obra hegeliana e feuerbachiana permitiram a Marx constituir um sistema próprio, no interior do qual as contribuições desses dois autores vão sendo submetidas a uma crítica aguda, sob a qual não escapam as limitações do idealismo objetivo<sup>3</sup> do primeiro e do materialismo sensualista do segundo. Sistema que ao mesmo tempo incorpora o que há de vigoroso e inovador em Hegel e Feuerbach<sup>4</sup>, e os submetem não apenas a uma crítica teórica, mas confrontam tais abordagens

---

se pretendia evidenciar uma cisão entre o jovem e velho Marx, mas apenas sublinhar a importância dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* na trajetória intelectual de Marx: “Os Cadernos de Paris e os Manuscritos Econômico-filosóficos, primeira crítica da economia política, marcam uma ruptura decisiva na evolução intelectual de Marx”. (Frederico, 1995: 127).

<sup>3</sup> Aqui nos baseamos na interpretação de Lukács. (Lukács, 1979: 65-112).

<sup>4</sup> O método de Feuerbach pretende mostrar que “cada atributo de Deus se resolve num predicado do homem e, ao percorrer o caminho inverso, verifica que as determinações da religião são constituídas pela projeção no absoluto das determinações humanas”. (Giannotti, 1966: 34-35).

teóricas com a práxis histórica<sup>5</sup>. Isto permite a Marx realizar um duplo avanço: primeiro, ao não se ater às formas que o mundo objetivo se apresenta Marx evidenciará, por meio do conceito de processualidade, que elas são apenas modos segundo as quais os fenômenos se objetivam, isto lhe possibilita introduzir uma nova concepção de práxis, afastando-se, portanto, da concepção de sensível formulada pela filosofia feuerbachiana. Segundo, ao se afastar e criticar o idealismo hegeliano, especialmente a subordinação do mundo real aos desdobramentos lógicos da Idéia, Marx realiza uma preliminar, mas decisiva inversão da dialética de Hegel. Assim sendo, a noção de inversão parece ser um aspecto importante da crítica de Marx ao pensamento hegeliano, como é sugerido nesta passagem: “Com efeito, a noção de inversão (**Verkehrung**) ou a que lhe é equivalente, a de conversão (**Umschlagen**) da empiria em especulação metafísica e a especulação metafísica em empiria, são centrais da crítica de Marx a Hegel”. (Rosenfield, 1993: 72 – grifo do autor).

Para tanto, inicialmente, tomaremos para estudo os *Manuscritos Econômico-filosóficos*, para em seguida analisar a *Ideologia Alemã (parte I)*. Para em seguida nos determos sobre o posfácio à segunda edição de *O Capital* e, particularmente, determinados capítulos desta obra<sup>6</sup>, para desse modo verificar como Marx trabalhou com a noção de inversão.

## TRABALHO E INVERSÃO NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

Neste trabalho Marx inicia sua argumentação sublinhando a insuficiência do método que pretende articular, em um mesmo movimento, a crítica à abstração com a condenação também crítica das diversas matérias particulares: “evidenciou-se que a crítica dirigida apenas contra a especulação, combinada com a crítica das diferentes matérias particulares, seria completamente inoportuna” (Marx, 2004: 19). Aqui Marx busca demonstrar que o procedimento metodológico presente entre os jovens hegelianos não era dos mais adequados para apreensão do objeto (ou matéria), e anuncia, deste modo,

---

<sup>5</sup> Cf. Ranieri, 2001: 106-108; Lowy, 2002.

<sup>6</sup> De *O Capital* sistematizamos os capítulos I, II, III, IV, V, X, XI, XII, XIII e XXIII.

qual caminho irá percorrer: “por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, [farei] a crítica do direito, da moral da política, etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material” (Marx, 2004: 19).

Se, no entanto, para Marx o método empregado pela jovem esquerda hegeliana mostrava-se insuficiente, isto não o impedia, porém, de reconhecer a contribuição de Feuerbach para realizar, por exemplo, a crítica à economia política. Esta adotava como procedimento metodológico, partir de um estado originário de um fenômeno até atingir sua forma mais desenvolvida. Para Marx nada mais inadequado, pois o método para apreender um objeto não deve começar de um fenômeno originário, longínquo no tempo e no espaço (por exemplo, uma sociedade originária ou “primitiva”), ao contrário, o ponto de partida deveria ser buscado no presente, no interior da sociedade mais desenvolvida.

Assim sendo, a apreensão que ele realizará, portanto, acerca do trabalho e sua forma estranhada partirá do conceito até então utilizado pela economia política de propriedade privada. Marx afirma que a economia política parte da propriedade privada como algo dado, isto é, como um fato. É demonstrado o processo de constituição material da propriedade pela economia política por meio de fórmulas abstratas que passam a ter validade como leis universais. Esta forma de apreensão do objeto (a propriedade privada) não mostra que o trabalhador, responsável pela produção da riqueza, cai a mais rude e “miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se na relação **inversa** da potência (Macht) e grandeza (Grösse) da sua produção” (Marx, 2004: 79 – grifo JBS). Aqui Marx parece sugerir que a potência e a grandeza do trabalhador são invertidas por uma força exterior e estranha a ele.

Esta inversão ainda não é percebida como fundamento mesmo do modo de produção capitalista, visto que Marx afirma “que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capitais em poucas mãos” (Marx, 2004: 79). Isto é, a acumulação não é percebida como decorrência da forma como os homens produzem materialmente sua existência, mas como produto da luta concorrencial, daí porque o conceito de produção não desempenhar um papel determinante nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

Marx afirma que quanto mais pobre torna-se o trabalhador tanto mais riqueza ele produz. Mesmo estando ainda preso a um sistema dual de apreensão, Marx demonstra, de forma metódica e dialética, como as categorias – como encarnação concreta da práxis dos homens, visto que ele parte da efetiva figura do trabalhador – convertem-se em seu oposto. A riqueza da atividade de produzir transmuta-se em pobreza para quem a exerce, e fruição e gozo para quem dela não está comprometido de modo imediato.

Os resultados do trabalho, sua apropriação e sua fruição são convertidos em fonte de apropriação de um ser estranho, diferente do ser que efetivamente trabalha. Então, pode-se afirmar que a relação entre atividade do trabalho, sua apropriação e fruição apresenta-se invertida. Inversão no interior da qual o trabalho é fonte de desvalorização para o trabalhador, mas ao mesmo tempo fonte de gozo e fruição para o capitalista.

Assim sendo, é nesta direção que, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx vai demonstrar como o objeto produzido pela atividade do trabalhador apresenta-se como um ser estranho, com atributos e poder autônomos em relação a ele. Pois, mesmo sendo o resultado do trabalho uma forma de atividade que se “corporificou” em um objeto, como materialização de uma atividade, o estado nacional-econômico, ao contrário, apresenta (inverte) o produto do trabalho, a objetivação do ser que trabalha em seu oposto, de efetivação em “desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto [...]” (Marx, 2004: 80 – grifos do autor).

Esta desefetivação, como atributo da efetivação, realiza-se plenamente quando o trabalhador é desefetivado até morrer de fome, até atingir o estado de inanição. Isto é, o trabalhador efetiva sua atividade, à medida que o resultado dela, sua objetivação: “tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho” (Marx, 2004: 80-81)<sup>7</sup>. Marx mostra,

---

<sup>7</sup> Se a atividade aparece como ponto de partida da sociabilidade ainda não é, então, a práxis de um indivíduo tomado em sua totalidade: “Em 1844, Marx enfatiza a atividade como princípio da sociabilidade (o que apenas anuncia os estudos da trama das relações sociais) e elege o *sujeito pressuposto* como ponto de partida (mas um sujeito ainda concebido individualmente e não o sujeito captado como uma totalidade)”. (Frederico, 1995: 175 – grifo do autor).

pois, que a efetivação do trabalho implica, no seu desdobramento, a conversão, isto é sua inversão numa figura oposta e em contradição com ela, ou seja, em desefetivação.

Mas como e por que a efetivação do trabalho transforma-se em desefetivação, por que ocorre tal inversão? Marx nos oferece algumas pistas. A primeira delas reside na forma como se realiza a apropriação do objeto. É no interior deste que se encontram as conexões capazes de tornar o efetivo em seu oposto, bem como a posse em estranhamento: “a apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob domínio do seu produto, do capital” (Marx, 2004: 81). Ora, se este caminho de enxergar o mecanismo de desefetivação do trabalhador está correto, implica que a desefetivação do trabalho deve ocorrer através da efetiva apropriação pelo trabalhador dos meios e resultados do seu trabalho. Se assim parece ser, é possível então conceber os *Manuscritos Econômico-filosóficos* como um texto tributário apenas da crítica da teologia e da filosofia realizada por Feuerbach *stricto sensu*?<sup>8</sup> Tal aproximação parece-nos demasiada exagerada, precisamente porque

“Marx inverte o procedimento hegeliano elegendo o trabalho, processo vital pré-lógico, em ponto de partida, em matriz das outras formas de estruturação mais abstratas. Na verdade, rende suas homenagens a Hegel, iniciador da concepção do homem que faz da sua essência um processo concomitante de exteriorização e de autoenriquecimento, mas pretende superar o formalismo dessa filosofia descobrindo um movimento concreto e natural que explique

---

<sup>8</sup> A tese de que *Os Manuscritos de Paris* são tributários da teoria do estranhamento religioso de Feuerbach e que dela não se afasta em suas obras de “juventude” encontra-se bastante desenvolvida em Althusser, particularmente na sua polêmica acerca do humanismo teórico no interior do marxismo (Althusser, 1999: 13-47). Para uma abordagem contrária a esta tese, ver (Ranieri, 2001: 27-68) e a inteligente tese de Lowy (2002), segundo a qual a trajetória teórica de Marx é, na verdade, o resultado de sua transformação política, ou seja, seu caminho em direção a formação de uma teoria da revolução comunista.

e fundamenta as outras formações dialéticas.”  
(Giannotti,1966: 123)

Se percorrermos a lógica do argumento marxiano presente no capítulo intitulado *Trabalho estranhado e propriedade privada*, por exemplo, verificaremos que o processo de desefetivação parece realizar-se por intermédio da apropriação do objeto pelo trabalho, ou a reconciliação da atividade com seu resultado; isto significa pôr sob domínio do trabalho os resultados de sua atividade, procedimento que engloba inclusive o próprio capital.

Isto impõe, por sua vez, um duplo desdobramento: o primeiro é a valorização cada vez maior e mais intensa do mundo das coisas, cuja conseqüência correlata é a desvalorização, paralela, do mundo dos homens; o segundo, Marx define o trabalho como elemento fundante e autocriador, a partir de uma dupla apreensão: o trabalho produz mercadoria, mas não cria ou produz apenas isso; o trabalho produz a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria, e isto ao mesmo tempo em que seja capaz de criar, produzir, em uma palavra, mercadoria de um modo geral.

Disso decorre que o objeto – produto de uma forma específica de trabalho – defronta-se com o ser que trabalha como algo estranho, como um poder independente e autônomo em relação àquele que produz. Nesse sentido, se o objeto é o resultado da atividade, não se deve perder de vista então que ele é trabalho incorporado em um objeto. Portanto, é nesta perspectiva que Marx fala em trabalho objetivado. Logo, a efetivação do trabalho nada mais é do que o trabalho em seu processo de objetivação.

É, então, por esse motivo que Marx sublinha que a objetivação do trabalho aparece como perda e servidão ao objeto, isto é, como apropriação estranhada dele. Marx destaca, ainda, que esta determinação ou relação estranhada do ser que trabalha com o produto de sua atividade provoca alguns desdobramentos: primeiro, à medida que o trabalhador mais se desgasta ou se degrada na sua atividade, mais poderoso transforma-se o mundo objetivo criado por ele. A inversão pode, mais uma vez, ser verificada aqui, ao contrário de dominar o mundo que foi resultado de sua atividade, o trabalhador passa a ser subjugado por forças exteriores que lhe escapa, forças

do mundo objetivo, pois, como diz Marx, quanto “maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador” (Marx, 2004: 81), pois, quanto maior se apresenta o produto, conseqüentemente, menor se apresenta o trabalhador; a existência deste, então, se reduz. Segundo, ao mesmo tempo em que tanto mais pobre o trabalhador, mais degradado o seu mundo interior, sua subjetividade e, de modo cada vez mais intenso, o trabalhador deixa de ser dono de si mesmo.

Como sabemos, o trabalho não pode e não se realiza sem a presença da natureza. Conseqüentemente, a natureza é realidade material sobre a qual o trabalho se efetiva, logo, a natureza é o *locus* onde o ser que trabalha é ativo e “a partir da qual e por meio da qual” o trabalho produz. Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, apresenta a natureza a partir de uma dupla perspectiva: primeiro, como meio de vida, isto é, meio de subsistência do trabalhador; segundo, como objeto, realidade material sobre a qual o trabalhador se efetiva, ou seja, exerce sua atividade. Porém, há nesta forma de apropriação da natureza uma contradição:

“Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser *meio de vida* no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador.” (Marx, 2004: 81 – grifo do autor)

Como, porém, aparece à economia política a relação entre apropriação do objeto e privação, objetivação do trabalho e desefetivação do trabalhador? Marx acentua que a economia política oculta o estranhamento na essência mesma do trabalho porque não leva em conta a relação imediata entre o trabalhador e a produção. É por isso que o trabalho pode, ao mesmo tempo, produzir as maravilhas para os ricos e ser também fonte de privação para o trabalhador; pode, pois (o trabalho), produzir as coisas mais belas, mas simultaneamente criar a deformação, a degradação e a privação ao trabalhador.



Ora, esta dupla determinação do trabalho, ou sua conversão de fonte de riqueza e fruição para uns, e pobreza e degradação para outros, deve ser buscada na forma como o trabalho é exteriorizado. Por conseguinte, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx ressalta que o estranhamento não se resume à desidentificação entre o trabalhador e o resultado de sua atividade<sup>9</sup>. O estranhamento encontra-se ainda no próprio ato de produção, isto é, na forma através da qual ocorre a relação entre o ser que trabalha e o processo de produção do objeto. Nesse sentido, o estranhamento do trabalhador em relação ao objeto é decorrência da relação estranhada daquele com sua atividade, ou, em outras palavras, o estranhamento em relação ao objeto é a condensação ou objetivação do estranhamento em relação à atividade<sup>10</sup>.

Parece-nos necessário esclarecer aqui o que Marx entende por exteriorização. Para ele, o produto do trabalho é a exteriorização. Assim sendo, a produção deve ser uma exteriorização ativa, ao mesmo tempo, a exteriorização da atividade e atividade de exteriorização. Marx aqui mostra uma dupla preocupação: primeiro, o vínculo da exteriorização da atividade com o objeto; segundo, o objeto como produto de um processo de exteriorização, isto é, como atividade, movimento de exteriorização.

O trabalho não é um atributo do seu ser. O trabalhador por meio de seu trabalho, de sua atividade de exteriorização não se afirma, mas ao contrário, nega-se, ou seja, o trabalho não é fonte de satisfação, reconhecimento e felicidade. No trabalho, o trabalhador não é “nenhuma energia física e espiritual livre”, ao contrário, ele degrada seu espírito (Marx, 2004: 82).

Esta constatação permite a Marx avançar outra determinação da exteriorização estranhada. Se o trabalho é fonte de infelicidade e ruína espiritual, o trabalhador sentir-se-á junto a si apenas quando estiver fora do trabalho e

---

<sup>9</sup> “A existência objetivada do mundo das coisas ergue-se assim para ele como poder autônomo e ameaçador, de tal modo que a objetivação do trabalho consiste num processo de corrupção e de desnaturalização, de perda de substância a resultar diretamente na sujeição do operário ao mundo criado por ele próprio”. (Giannotti, 1966: 137).

<sup>10</sup> É neste sentido que Marx afirma a perda e a servidão ao objeto. Isto ocorre devido a uma dupla determinação: primeiro, o trabalhador recebe um objeto sobre o qual realiza sua atividade, neste preciso sentido, recebe trabalho; segundo, porque simultaneamente recebe os meios de manutenção de sua existência física.

fora de si quando estiver trabalhando. Esta formulação permite supor, pois, que o sentido do trabalho encontra-se, de fato, invertido. A atividade e seu resultado manifestam-se de fato convertidos; situação essa que cria a ilusão necessária de que fora do trabalho, o trabalhador reconcilia-se consigo mesmo. É por este motivo que o trabalhador experimenta o não pertencimento a si mesmo quando trabalha – mas a um outro, ao capital –, e de pertencimento a si fora do trabalho.

Podemos dizer, em resumo, que o trabalho estranhado provoca as seguintes conseqüências: o estranhamento do homem em relação à natureza, ou seja, estranhamento aos objetos do mundo sensível; o estranhamento do homem em relação à sua atividade, isto é, o homem estranha o processo mesmo de efetivação de seu trabalho; o estranhamento do homem em relação ao seu gênero, estranhando tanto a vida genérica quanto a vida individual, estranhamento que aparece, por sua vez, à medida que faz da vida genérica um meio, um instrumento de satisfação da vida individual; o estranhamento do homem em relação a si mesmo, pois quando se põe frente a si mesmo defronta-se, na verdade, com um outro: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem” (Marx, 2004: 86)<sup>11</sup>. Além disso, o trabalho estranhado e, seu desdobramento, a propriedade privada, desvanece a dimensão consciente da produção humana e inverte o sentido da atividade vital: “transforma-a num instrumento de garantia da **existência** de cada um, seja ela qual for, ao invés de fazer dela a manifestação de sua **essência**”. (Giannotti, 1966: 138 – grifo do autor).

A partir disso, qual a concepção de homem nos *Manuscritos econômico-filosóficos*? Marx diz que o homem é um ser genérico, porque faz tanto do gênero quanto das coisas seu objeto. Isto quer dizer que o homem se relaciona consigo mesmo como um ser universal, como gênero vivo. Ora, afirma Marx, a vida genérica quer seja na dimensão humana quer seja na esfera animal, vive

---

<sup>11</sup> De acordo com esta síntese: o “estranhamento do homem com relação ao próprio homem, estranhamento do homem com relação ao produto da atividade de outro homem e também de seu produto” (Ranieri, 2001:14).

da natureza inorgânica. O que isto representa? Isto significa que a natureza do homem é também seu corpo, com o qual ele tem que ficar em ininterrupto processo de relação para não morrer: “que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (Marx, 2004: 84). A vida produtiva é, para Marx, a vida que cria vida, a vida genérica. Por isso na atividade vital é possível desvendar a essência de uma espécie, isto é, seu caráter genérico. Para o homem, porém, as atividades vitais, conscientes e livres constituem-se na sua essência genérica.

Esta conexão do homem com a natureza impõe a necessidade de reconciliação dele com a vida natural e, simultaneamente, o encontro da essência humana na natureza. Mas qual é, então, a concepção de natureza que Marx nos apresenta? São dois sentidos que se complementam: primeiro, a natureza compõe “a parte sensível e passiva desse homem”; segundo, ela representa a objetividade como um todo a partir de seu corpo (Giannotti, 1966: 133). Esta conexão é rompida através do trabalho estranhado. Ele cria os obstáculos para que o homem não se reconheça nos resultados de sua atividade. Nesse sentido, a supressão do trabalho estranhado, isto é, da exteriorização estranhada – a propriedade privada – significa o naturalismo consumado como humanismo e, ao mesmo tempo, o humanismo consumado enquanto naturalismo.

Marx, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, já expõe de modo claro que o homem é resultado, é o ponto de partida da sociedade e, ao mesmo tempo, a sociedade produz o homem: “*assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele*” (Marx, 2004: 106). Assim, a objetivação da atividade é a exteriorização das forças essenciais humanas quer seja sob a forma de arte, trabalho, língua etc. Essas formas não deixam de ter a sociedade como finalidade: “Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha **própria** existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, a partir de mim faço para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social” (Marx, 2004: 107 - grifo do autor).

Isto permite-nos introduzir aqui um questionamento: como é apresentado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* o conceito de sociedade? Para

Marx, a sociedade é vista como união acabada do homem com a natureza, a conciliação do homem com o mundo natural e deste com o homem: “**sociedade** é a unidade essencial completada (**vollendete**) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (Marx, 2004: 107- grifo do autor).

A sociedade não deve ser, diz Marx, fixada como uma abstração em relação ao indivíduo. Pois, este é um ser social. A expressão de vida de um indivíduo, mesmo quando não é realizada de modo imediato e simultâneo com outros, é a manifestação e realização da vida social. Por conseguinte, a vida individual e a vida genérica “não são diversas” (Marx, 2004), entende-se, deste modo, porque o autor não contrapõe indivíduo e sociedade:

“O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual* (*wirklichen individuellen Gemeinwesen*) – é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade tanto como intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida.” (Marx, 2004: 108 - grifo do autor)

Além disso, os conceitos de homem, sociedade e natureza estão, neste texto, informados pelo conceito de essência genérica que ao lado de estranhamento e emancipação humana compõe a tríade categorial das obras de “juventude” de Marx (Monal, 2003)<sup>12</sup>. Essência genérica aparece, então, nos homens através de sua atividade vital, de suas relações com outros homens

---

<sup>12</sup> Na *Questão Judaica* é possível apreender a teoria da revolução de Marx, tomando como ponto de partida a recuperação e, posterior, realização da essência humana perdida. Nesse sentido, tal concepção de revolução é ainda devedora da teoria do estranhamento de Feuerbach: “O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material” (Marx, 1991: 26).

e com sua relação com a comunidade<sup>13</sup>. Ora, este procedimento não tem passado despercebido entre seus comentadores: “feita a troca da “igualdade” por “essência genérica do homem”, por “Gattugswesen”, teremos, *mutatis mutandis* a sociabilidade natural e mística de Feuerbach, espreitando todos os momentos oportunos para denunciar as relações econômicas como negação e decomposição desta essência imutável”. (Giannotti, 1966: 111).

Ora, se o resultado não pertence ao ser que trabalha, se sua atividade lhe é fonte de sacrifício e, ao contrário, jubilo de vida de um outro, isto implica que tanto a atividade quanto o produto do trabalho pertence a um outro ser diferente do trabalhador.

A atividade estranhada, o trabalho estranhado, também cria o domínio de quem nada produz no processo mesmo de produção. Domínio que se exerce duplamente sobre o resultado do trabalho e sobre a atividade. É neste preciso sentido, portanto, que o trabalho estranhado apropria para um estranho, um outro, uma atividade que não é própria deste. Neste movimento, o trabalho cria o processo que provocará sua desefetivação, e produz, ao mesmo tempo, o objeto que será apropriado pelo outro. Assim posto, o trabalho estranhado é apenas a mediação necessária, o elemento que permitirá a inversão de uma atividade de efetivação em seu oposto, como permite criar a relação deste ser estranho (o capital) com o objeto e a atividade produtiva, bem como a relação do trabalhador com os outros homens:

“Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele

---

<sup>13</sup> Segundo Frederico (1995), Marx opõe a sociedade mercantil à comunidade: “A primeira [sociedade mercantil] é o reino da alienação e do estranhamento, constituída por homens egoístas, que vêm seu relacionamento com a espécie como se fosse uma relação comercial [...] A segunda, a *comunidade humana*, é aquela em que as relações humanas não estão alienadas e, portanto, podem-se dar diretamente como relações em que indivíduo e a espécie convivem em harmonia”. (Frederico, 1995: 135 – grifo do autor).

[engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremden*) a atividade não própria deste.” (Marx, 2004: 87)

Se o trabalho estranhado cria a relação de um ser alheio com o produto da atividade, particularmente, através de sua apropriação, evidencia-se, então, que o pressuposto da propriedade privada deve ser buscado na forma de objetivação do trabalho. Neste sentido, afirma Marx, a propriedade privada é o resumo ou decorrência necessária da forma através da qual o trabalho exterioriza-se. Disto deriva que a propriedade privada é produto do desdobramento do trabalho exteriorizado de forma estranhada, “homem exteriorizado”, na realidade, conseqüência “de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem **estranhado**” (Marx, 2004: 87 – grifo do autor). Aqui Marx inverte o método da economia política. Esta partia do conceito de propriedade privada e derivava o conceito de trabalho estranhado, vida estranhada desta determinação inicial. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o ponto de partida será o inverso, Marx, ao analisar o conceito de trabalho estranhado, expõe suas conexões internas para retirar das contradições destas determinações o conceito de propriedade privada<sup>14</sup>.

Se realizamos este longo percurso para mostrar as articulações entre trabalho e propriedade privada<sup>15</sup> e no interior dela, as formas variadas que a

---

<sup>14</sup> Frederico (1995) sublinha que o conceito de propriedade possui dupla dimensão em Marx, refere-se tanto ao atributo material de um objeto ou coisa, quanto faz menção à qualidade, à característica de uma coisa ou objeto: “Inicialmente, propriedade designa uma coisa *material*, um bem, uma posse reconhecida juridicamente. Mas a palavra também tem o sentido usual de qualidade, atributo, caráter, determinação [...]. Os dois sentidos estão presentes no jovem Marx: a propriedade como uma matéria exterior e, além disso, entendida como as qualidades humanas extraviadas. A propriedade tem portanto duas dimensões interligadas: a *objetiva* e a *subjetiva*” (Frederico, 1995: 146 – grifo do autor).

<sup>15</sup> De acordo com esta passagem: “Seguindo o caminho aberto por Engels, explica a propriedade como decorrente da atividade de um sujeito que a economia política deliberadamente procurava

inversão se manifesta, uma convertendo e determinando a outra, acreditamos, porém, que é no interior da exposição acerca do dinheiro onde a noção de inversão fica mais clara nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, então nos parece adequado investigar como esta noção é apresentada neste texto.

Marx argumenta que o dinheiro possui a qualidade de tudo comprar, visto que possui a qualidade de se apropriar de todos os objetos, deste modo, o dinheiro teria como traço imanente o impulso pela posse. Porém, o dinheiro, como ressalta, não é só isso. Ele serve de mediação entre as necessidades e os meios essenciais para satisfazê-las, mas o que realiza a mediação de minha existência, realiza – ao mesmo tempo, como sublinha Marx – a mediação da minha existência com outro homem.

O dinheiro inverte, argumenta Marx, a relação entre ser e ter. O meu ser é determinado e definido pelo meu ter<sup>16</sup>. Eu sou tão somente aquilo que o meu dinheiro pode adquirir:

“O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – [de] seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou e consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade.” (Marx, 2004: 159)

---

ocultar: o trabalhador. Nessa perspectiva, o trabalho deixa de ser mero fator de produção “para se tornar aquela atividade humana contraditória a produzir, ao mesmo tempo, miséria para o trabalhador e riqueza materializada na propriedade privada. Esta, portanto, encontra a sua origem no trabalho humano [...] O trabalho é assim entendido como a *essência*, como ‘essência subjetiva’ da propriedade privada. O trabalho, portanto, é o sujeito que cria toda riqueza existente na propriedade privada [...] O sujeito (o homem) tornou-se um objeto e o objeto (a propriedade), um sujeito.” (Frederico, 1995: 131-132 – grifo do autor).

<sup>16</sup> Marx ressalta, ao analisar o dinheiro, não apenas seu efeito no processo de circulação, mas procura observar suas conseqüências sobre as relações humanas: “Graças à ação deletéria do dinheiro, a convivência humana altera-se: deixa de manifestar-se por meio de relações humanas diretas para efetivar-se pela mediação material enfeitada. Como mediador universal, o dinheiro é o ‘laço de todos os laços’ a unir o homem com outro homem, com a sociedade e também com a natureza. Desconhecendo ainda a verdadeira mediação material interposta entre os homens – os meios de produção –, *Marx concebe o dinheiro como uma criatura desgarrada do criador, perambulando pelo mundo para inverter e perverter as relações entre os homens*”. (Frederico, 1995: 137 – grifo JBS).

Nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx demonstra como a lógica da posse subjuga, inverte e condiciona as relações e as potencialidades individuais. Daí porque mesmo sendo feio, o indivíduo pode ter para si a mais bela mulher, pois o dinheiro desvanece a feiúra e sua ação de repulsa; o indivíduo pode ser coxo, mas pela posse de vários cavalos, ameniza esta situação e torna-se veloz. O indivíduo pode ser desonesto, corrupto, “sem espírito”, mas, por possuir dinheiro, mesmo dinheiro desonrado, torna-se indivíduo honrado, respeitado.

No entanto, como destaca Marx, o dinheiro estabelece entre os indivíduos vínculos, à medida que liga os seres isolados à vida humana, neste sentido o dinheiro pode ser visto como o vínculo supremo. Contudo, o dinheiro é, simultaneamente, fonte de discórdia e separação, pois: “*Ele é a verdadeira moeda divisionária (Scheidemünze)*, bem como o verdadeiro *meio de união*, a força *galvano-química (galvanochemische)* da sociedade” (Marx, 2004: 159).

Baseando-se em Shakespeare, Marx ressalta dois atributos do dinheiro: primeiro, o dinheiro opera a transformação ou inversão das qualidades humanas e naturais em seu oposto, o que implica converter as coisas em seu contrário, desse modo, ela reconcilia coisas extremas, como uma espécie de poder divino invisível; segundo, o dinheiro atua como intermediário entre os homens e povos. Mas de onde provêm este atributo de inversão do dinheiro? O dinheiro como força divina, diz Marx, advém de “sua essência enquanto ser genérico [...] do homem”, isto é, o dinheiro “é a capacidade exteriorizada (entäusserte) da humanidade” (Marx, 2004: 159). Deste modo, quando o indivíduo por meio de suas “forças sociais individuais” não consegue ser ou ter, o dinheiro consegue por ele: o “dinheiro faz assim de cada uma dessas forças essenciais algo que em si ela não é, ou seja, o seu **contrário**” (Marx, 2004: 160 – grifo do autor).

Marx percebeu tanto o caráter transformador quanto a dimensão contraditória do dinheiro. Neste movimento transformador, o dinheiro inverte a representação efetiva em mera representação, as perfeições em imperfeições, as potencialidades em impotências. Como movimento contraditório, o dinheiro



só pode existir como processo mesmo em contradição, à medida que busca reconciliar no seu interior atributos que se opõe:

“O *dinheiro* – enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade humana enquanto sociedade –, *meio* e *capacidade* universais, faz da *representação efetividade* e da *efetividade uma pura representação*, transforma igualmente as forças *essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações abstratas e, por isso, em *imperfeições*, angustiantes fantasias, assim como, por outro lado, transforma as *efetivas imperfeições e fantasias*, as suas forças essenciais realmente impotentes que só existem na imaginação do indivíduo, em *forças essenciais efetivas* e *efetiva capacidade*. Já segundo esta determinação o dinheiro é, portanto, a inversão universal das individualidades, que ele converte no seu contrário e que acrescenta aos seus atributos atributos contraditórios.” (Marx, 2004: 160 – grifo JBS)

Por conseguinte, este caráter de inversão presente no dinheiro é captado por Marx no seu movimento, no interior do qual as contradições se estabelecem e se resolvem como contradições oriundas do próprio objeto, mas que efetivamente se põe quando o quadro se amplia. Por isso, o dinheiro pode aparecer a Marx como o vínculo de todos os vínculos e ser, ao mesmo tempo, elemento de separação:

“Enquanto tal poder *inversor*, o dinheiro aparece também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais, etc., que pretendem ser, para si, *essência*. Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez.” (Marx, 2004: 160 – grifo no original)

Vimos até aqui como Marx concebe a noção de inversão através de sua análise do trabalho estranhado, da propriedade privada e do dinheiro. A inversão é apenas apreendida desta maneira porque o pressuposto da análise é o não reconhecimento ou reconciliação do trabalho estranhado, da

propriedade privada e da troca. Ora, pode-se afirmar provisoriamente que a noção de inversão está aqui, de certo modo, influenciada pelos conceitos de essência humana, gênero humano e emancipação, ou seja, são informados pela filosofia feuerbachiana, mesmo que Marx os tenha transformado através de uma apropriação crítica.

Pretendemos, a seguir, mostrar como essa noção aparece na primeira sistematização – como se tornou comum afirmar acerca da *Ideologia Alemã* – do materialismo histórico.

## A IDEOLOGIA COMO INVERSÃO NECESSÁRIA DO REAL

Marx, na *Ideologia Alemã*<sup>17</sup>, faz uma vigorosa crítica dos neo-hegelianos de esquerda, mais precisamente de Feuerbach, dos irmãos Bauer e de Max Stirner. A crítica marxiana concentra-se, mais precisamente, na preponderância do conceito de consciência e seu movimento de constituição, tal como definido entre os jovens hegelianos. Segundo estes, todos os atos, todas as cadeias e os limites humanos são produtos de uma consciência ou de uma consciência reformada. Com este procedimento, eles apenas trocavam, afirma Marx, uma representação por outra, permanecendo, portanto, apenas no terreno das idealizações. Aqui Marx destaca o procedimento metodológico que estava na base do pensamento destes filósofos, ressaltando que eles se limitavam a sublinhar apenas um elemento do sistema hegeliano e lançava-o contra todo o resto. Ao realizar tal movimento, os neo-hegelianos mantinham-se, ainda, no terreno da mera representação. É por isso, pois, que no prefácio da *Ideologia Alemã*, Marx inicialmente enfatiza que os indivíduos até aquele momento histórico tinham tido apenas idéias falsas sobre si mesmos, e constituíram suas relações a partir de suas representações acerca de Deus, do homem comum etc. No entanto, essas representações autonomizaram-se e desenvolveram-se a tal ponto, que os produtos da consciência passaram a dominar os indivíduos, isto é, os “criadores inclinaram-se diante de suas próprias criações” (Marx, 1989: 3).

---

<sup>17</sup> Sabemos, pois, que a *Ideologia Alemã* foi redigida em colaboração com Engels. No entanto, para efeito de exposição faremos referência aqui apenas a Marx, mas tendo sempre em vista a co-autoria do referido escrito.

Para Marx, à medida que os neo-hegelianos autonomizaram os produtos da consciência – as idéias, os conceitos e as representações –, estabeleceram como terreno de combate as disputas acerca das idéias, das representações e dos conceitos; procedendo desse modo o objeto da luta dos neo-hegelianos era direcionado apenas contra as “*ilusões da consciência*”. Pois, para eles, as ações, as representações e as relações entre os homens são resultados do próprio movimento da consciência. Conseqüentemente, as transformações necessárias ao surgimento de um novo momento histórico, de um homem novo e de uma nova consciência passavam por “trocar a sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e, assim fazendo, abolir seus limites” (Marx, 1989: 12). Esta proposta de cunho moralista, como sublinha Marx, pretendia, tão somente, reformar as consciências, esquecendo-se da relação entre a filosofia (forma particular de consciência) e a realidade.

Por conseguinte, Marx parte de pressupostos contrários àqueles estabelecidos pelos jovens hegelianos: “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação” (Marx, 1989: 12). Pois, o surgimento da consciência não advinha do pensamento, das idéias, representações e conceitos, isto é, da “autonomia da consciência em relação ao mundo material”, ao contrário, a consciência deveria ser buscada no processo mesmo de satisfação das necessidades, ou seja, no processo de produção da vida material. Se o ponto de partida é outro, os conceitos e suas determinações também serão outras; é por isso que o conceito de produção e sua historicidade assumem uma destacada posição no centro da exposição presente na *Ideologia Alemã*.

Na *Ideologia Alemã*, Marx utiliza o conceito de produção<sup>18</sup> para fundamentar o argumento, segundo o qual, o homem distingue-se do animal pelo fato de produzir seus próprios meios de existência, disto decorre, de modo indireto, que, ao produzirem seus meios de existência, os homens estão gerando, com isso sua vida material. No entanto, como sublinha Marx, a produção dos meios de existência para os homens não deve ser vista apenas como uma determinada forma de reprodução física dos indivíduos, mas

---

<sup>18</sup> Acerca do conceito de produção na *Ideologia Alemã* (Ranieri, 2001: 109-111).

representa um determinado modo de expressar um modo de vida, uma forma de existência.

Assim sendo, a forma como os homens organizam e produzem sua existência material, seus meios de vida, está articulada à forma como produzem suas idéias, representações e consciência. Disto deriva uma dupla determinação: as representações e as idéias decorrem da forma como é realizada a atividade e a troca material entre os homens; e são os homens reais, atuantes, que produzem suas representações, seus pensamentos, mas “condicionados por determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem” (Marx, 1989: 20). Se no plano ideológico as relações, os indivíduos e suas representações aparecem de modo invertido, isto decorre da maneira pela qual, historicamente, os homens organizaram a produção de sua existência material.

Tomar como ponto de partida da análise o que os homens dizem, pensam, representam a respeito de si mesmos e em relação aos outros e, contrariamente, como os outros homens imaginam, representam e anunciam a acerca de si e dos outros, é permanecer no interior da representação invertida da realidade, ou seja, é permanecer no interior da ideologia. É por isso que Marx afirma não tomar o caminho da representação para alcançar os homens efetivamente atuantes, mas partir “dos homens em sua atividade vital, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital” (Marx, 1989: 21).

É esta inversão do ponto de partida que simultaneamente subverte o ponto de chegada que permite a Marx, na *Ideologia Alemã*, afirmar: “o primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios materiais que permitam satisfazer essas necessidades [comer, beber, morar, vestir]” (Marx, 1989: 23), processo no interior do qual “[...] uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (Marx, 1989: 23).

Este processo de satisfação de novas necessidades não se constitui apenas para isso, mas, sobretudo, para a produção do próprio homem, pois na medida que cria condições materiais para satisfazer essas novas necessidades (através da produção dos meios de existência), o homem se autoproduz, mas esta autoprodução não se dá apenas pelo trabalho, mas também biologicamente;

pois, os homens, através da reprodução biológica, renovam a vida constantemente, “criando outros seres humanos”. Assim sendo, a produção da vida aparece na dupla significação, tanto como produção natural, quanto como produção social.

Se se concebe que são os homens desenvolvendo sua produção e relações materiais que modificam a realidade, seu pensamento e os resultados de seu pensamento, isto implica conceber que a consciência não condiciona uma determinada forma de vida, mas é, ao contrário, a forma como é produzida a vida que condiciona a forma assumida pela consciência. A consciência ou seu conceito só aparece para Marx, por sua vez, depois da pesquisa percorrer as formas que a produção material assumiu ao longo da história, depois de estabelecido este caminho, é possível ater-se acerca da consciência, seus significados e atributos.

Nesta perspectiva, conclui Marx, só faz sentido falar de consciência à medida que sejam investigadas as relações que os homens estabelecem na produção dos meios de existência, isto é, a consciência deve ser vista, pois, como resultado do complexo de relações sociais que os indivíduos experimentam em sociedade. Mas, a consciência é, afirma Marx, a consciência do objeto sensível imediato, bem como a sua interdependência em relação às pessoas e às coisas postas fora do ser consciente. Contudo, ela é, também, a consciência da necessidade de estar em relações com outros seres que o rodeiam, isto representa o começo da tomada de consciência de que o ser consciente vive, antes de qualquer coisa, em sociedade.

Na *Ideologia Alemã*, Marx já demonstra, claramente, os limites de uma consciência que se contenta em apreender o mundo sensível apenas por meio da intuição, circunscrevendo-se às determinações oferecidas pela mera sensação. Esta crítica é endereçada, particularmente, a Feuerbach e sua concepção acerca do sensível e do concreto.

Por exemplo, Ludwig Feuerbach (1988(?)), em seu ensaio *Princípios da Filosofia do Futuro*, procura estabelecer a relação entre teologia e filosofia idealista, particularmente a hegeliana. O argumento que pretendia identificar teologia e filosofia buscava estabelecer como critério de resolução dessa contradição a inversão daquilo que era atribuído ao sujeito em predicado: “temos de apenas fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade

desvelada, a verdade nua e crua” (Feuerbach, 1988(?): 20). Essa proposta de inversão tinha a pretensão de tentar reconciliar o Homem com sua Essência. Para isso, Feuerbach recusa e critica o método da filosofia idealista, visto como pura especulação, pois essa realizaria no plano do pensamento aquilo que a teologia havia realizado no terreno do estranhamento religioso, isto é, na essência e nos atributos de Deus poder-se-ia encontrar, na verdade, a essência e os predicados humanos. Essa rejeição da abstração implica em valorizar o sensível e a verdade oriunda dele. Nesse sentido, Feuerbach critica a idéia hegeliana de concreto pensado que, na realidade, não se afasta do simples pensar<sup>19</sup>.

Desse modo, encontramos em Feuerbach a concepção segundo a qual o real enquanto real, só o é, quando for objeto dos sentidos, ou seja, quando for certeza sensível, portanto; logo, o real enquanto tal, não como abstrações do conceito, é que torna possível encontrar a verdade, precisamente porque a verdade, o real e o sensível são, em realidade, idênticos:

“O real na sua realidade efetiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efetivo. Apenas através dos sentidos é que um objeto é dado numa verdadeira acepção – e não mediante o pensar por si mesmo.” (Feuerbach, 1988(?): 79)

Na *Ideologia Alemã*, Marx já demonstrara a insuficiência e a crítica a esta forma de conceber o real e o sensível defendida por Feuerbach, pois, o mundo sensível preconizado por este limitava-se a ser, tão somente, objeto da intuição, matéria apreendida pelos sentidos. No entanto, como assinala Marx, o mundo sensível, o objeto, não é algo dado imediatamente, imutável e “sempre igual a si mesmo”, o objeto é também um resultado histórico, a objetivação da atividade de uma série de gerações anteriores. Contudo, se esta distinção já era suficiente

---

<sup>19</sup> Feuerbach apresenta uma síntese do que pretendemos destacar: “Se a realidade do pensamento é a realidade *enquanto pensada*, então a realidade do próprio pensamento é de novo apenas o pensamento, e assim ficamos sempre na *identidade do pensamento consigo mesmo*, no idealismo – um idealismo que só se distingue do idealismo subjetivo por englobar todo o conteúdo da realidade e o transformar numa determinidade de pensamento. Por conseguinte, para tomar *realmente a*

para separar como um e outro entendiam a idéia de concreto e mundo sensível, pensamos que Marx avança uma outra distinção negligenciada por Feuerbach<sup>20</sup>.

Parece-nos que onde Feuerbach enxerga um processo acabado e realizado, Marx observa contradição e movimento. Talvez seja por isso que irá historicizar o próprio concreto e distinguir a relação entre concreto e simples. Isto é particularmente importante para entender como um e outro empregam a noção de inversão. Dito isto, voltemos à discussão presente na *Ideologia Alemã* e sua formulação como representação invertida e historicidade deste processo.

Pode-se ler a concepção de ideologia presente na *Ideologia Alemã* apenas como falsa representação das condições materiais de existência; certamente a leitura do prefácio conduz a esse tipo de conclusão: “até agora, os homens sempre tiveram idéias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser” (Marx, 1989: 3), esta identificação entre representação e falsidade permitiu, como conseqüência, conceber a ideologia como uma falsa representação. Acreditamos, porém, que a concepção de ideologia, que Marx desenvolveu nesta obra, possa ser apreendida como uma inversão necessária da realidade histórica, inversão que busca não só instituir o estranhamento do homem em relação aos resultados de sua atividade vital. Marx também ressaltou o caráter histórico da ideologia, à medida que destacou que a classe dominante, em determinado período histórico, estabelece também seu poder espiritual no conjunto da sociedade. Esta nunca é um dado pronto e definitivo, é, isto sim, resultado de contradições processuais de classes. Daí porque os valores, as idéias e as representações de uma classe são convertidos em valores, crenças e idéias de toda sociedade.

---

*sério* a realidade do pensamento ou da idéia é preciso acrescentar-lhe algo diferente dela, ou: o *pensamento realizado* deve ser algo diverso do pensamento não realizado, do puro simples pensamento – objeto não só do pensar, mas também do não-pensar. O pensamento realiza-se, quer dizer, nega-se, deixa de ser simples pensamento. O que é então este não-pensar, este elemento distinto do pensar? O sensível. O pensamento realiza-se, quer dizer, fazem-se *objetos dos sentidos*. A realidade da idéia é, pois, a sensibilidade, mas a realidade, a verdade da idéia – portanto – a sensibilidade é a verdade da mesma. No entanto, transformamos assim apenas a sensibilidade em predicado, a idéia ou o pensamento em sujeito” (Feuerbach, 1988(?): 78 – grifo no original).

<sup>20</sup> No mesmo sentido, sublinha esta passagem: “Marx volta-se para a concepção feuerbachiana de natureza, observando que ela permanece circunscrita à mera exterioridade, isto é, à natureza ainda não tocada, não transformada pelo trabalho humano”. (Frederico, 1995: 192).

A divisão do trabalho, isto é, a separação entre a “atividade intelectual e a atividade material – o gozo e o trabalho, a produção e o consumo – acabam sendo destinados a indivíduos diferentes” (Marx, 1989: 28), acentua o caráter ideológico das relações que estão representadas de forma invertida. É justamente a divisão do trabalho que cria o antagonismo entre aqueles que executam e aqueles que concebem, ou entre os interesses particulares e os interesses coletivos. Eis aqui o elemento fundamental na constituição das classes sociais. “Classes sociais que se formam como resultante das contradições materiais”, isto é, da “oposição entre os que se apropriam do resultado do trabalho e os que efetivamente produzem”. É através da ideologia que as classes dominantes representam (convertem) seus interesses particulares como coletivos, como universais, mas é também no interior dessa necessária representação invertida da realidade, que constitui o plano ideológico, no interior do qual as classes dominadas tomam consciência de seus interesses. Contudo, essa representação e essa luta contraditória de interesses faz surgir, no interior mesmo da contradição, um instrumento político com aparência de neutralidade, que possui a feição de representar toda sociedade: o Estado. Este é precisamente a “[...] forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda sociedade civil de uma época” (Marx, 1989: 70).

Se, como dissemos, a ideologia deve ser estudada dentro de uma perspectiva histórica, então as contradições da sociedade engendrarão os instrumentos políticos de superação da representação invertida da realidade. Logo, a possibilidade de conversão da representação invertida da realidade está vinculada à superação da própria ordem burguesa e não à constituição de uma nova consciência, tal como pensava a esquerda hegeliana. Aqui é possível afirmar que a inversão ideológica é necessária à dominação de classe, logo não se reduz apenas a uma simples falsa representação.

Pretendemos investigar como esta noção se apresenta nos trabalhos ditos de “maturidade”. Partimos de algumas indagações preliminares: como Marx emprega esta noção em sua obra mais importante? Ao realizar tal procedimento metodológico Marx escapa das determinações da dialética hegeliana? Cabe investigar, a seguir, como a noção de inversão aparece em algumas passagens de *O Capital*. Partimos da seguinte hipótese: a noção de



inversão é não só um procedimento metodológico, mas é, ao mesmo tempo, uma necessidade do capital, ou seja, é o próprio objeto que impõe, como um traço imanente de seu desdobramento, a necessidade de conversão das formas. Isto ficará, particularmente claro, na conversão do dinheiro em capital, na qual Marx expõe como a lei do valor, sob a forma especificamente capitalista, busca adequar as formas sociais aos imperativos da expansão quantitativa do valor. Mas, antes, vejamos como Marx apreende e *inverte* o método dialético.

## A INVERSÃO DA DIALÉTICA?

Parece ser lugar comum afirmar que, no posfácio à segunda edição de *O Capital*, Marx ter-nos-ia apresentado apenas comentários, e não uma teoria, acerca do seu método. Primeiramente, teria estabelecido a distinção entre método de exposição e método de pesquisa. Este começaria pelo objeto, apreendendo suas conexões mais simples ou tênues, para analisar, a partir de então, suas variadas formas de desenvolvimento, perseguindo neste caminho as determinações que existem entre essas diversas formas. Por isso, depois de concluído este processo, é possível tentar “[...] descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada [...]” (Marx, 1985: 16). Dessa forma, Marx expunha de modo claro as distintas processualidades que uma pesquisa deveria admitir.

Nesse mesmo posfácio, Marx afirma o caráter dialético de seu método. Mas uma dialética, vale ressaltar, de matiz oposto àquela empregada por Hegel. Se, segundo ele, Hegel deriva do processo de pensamento – concebido como um ser autônomo e denominado de Idéia – a criação da realidade, sendo a realidade, na verdade, a expressão mais evidente da Idéia. Marx afirma possuir um ponto de partida, precisamente, contrário ao hegeliano, pois sua oposição reside na forma como entende o ideal: este “não é mais do que o material transposto para cabeça do ser humano e por ele interpretado” (Marx, 1985: 16). No entanto, no posfácio há mais que isso. Apesar de reconhecer a originalidade, a grandeza e a profundidade do pensamento de Hegel – originalidade que residiria no fato de ter sido ele o primeiro a expor de modo “amplo e consciente” as “formas gerais de movimento” –, Marx argumenta

que a dialética hegeliana não deixa de possuir um caráter mistificador. Contudo, para superar este elemento mistificador, Marx propõe inverter a dialética hegeliana, pondo aquilo que está de cabeça para baixo, de cabeça para cima. Esta inversão da dialética hegeliana permitiria “descobrir a substância racional” no interior do envoltório místico<sup>21</sup>.

Seria este elemento racional que daria um caráter revolucionário à dialética e causaria horror e espanto à burguesia. Mas por que isto aconteceria? De acordo com Marx, primeiro, por conceber a ordem social, ou o “existente”, como dialética significaria afirmar e pressupor, no mesmo movimento, a necessidade da negação desta ordem, o que implicaria conceber de modo ineliminável a possibilidade de sua destruição; segundo, porque compreende, a partir de “seu caráter transitório, as formas em que se configura o devir; porque, enfim, por nada se deixa impor, e é, na sua essência, crítica e revolucionária” (Marx, 1985: 17).

Contudo, é necessário apresentar alguns questionamentos a essas argumentações desenvolvidas por Marx. Como é possível separar no método dialético o elemento racional e o mistificador? O que seria racional? E, por sua vez, o que seria mistificador na dialética hegeliana?<sup>22</sup>

Um primeiro esclarecimento a fazer, acerca da afirmação da dialética como elemento de crítica ao capital, é que a filiação à dialética hegeliana e sua inversão não devem ser vistas, tão somente, como simples opção metodológica. Marx afirma a dialética, porque seu objeto era contraditório<sup>23</sup>, o que impunha

---

<sup>21</sup> A tentativa de inversão da dialética hegeliana, por Marx, é criticada, pois “a estrutura da inversão da dialética hegeliana pressupõe que os termos invertidos sejam deixados intactos, como se a verdade de algo pudesse ser determinada por uma inversão da colocação dos respectivos termos. O jovem Marx, nesse sentido, é aparentemente mais conseqüente do que o Marx maduro, uma vez que, diante desse problema, opta por uma simples negação da lógica hegeliana, embora utilize o esquema da inversão na crítica por ele feita do fenômeno religioso. Daí que se possa dizer que a noção marxista de uma inversão da dialética, posta em seu lugar, já está presente na Crítica da filosofia do direito, onde ele afirma que a relação é o produto invertido. Logo, invertendo (ou subvertendo) esse mundo produtor de uma consciência invertida, teremos o homem concreto (ser genérico) enquanto princípio verdadeiro de constituição do social, do político. Isto é, um mundo que, assim, transpareceria a si”. (Rosenfield, 1993: 72).

<sup>22</sup> Aqui seguimos os questionamentos de Grespan (2002: 26-27).

<sup>23</sup> Cf. Grespan, 2002: 27.

a necessária apreensão de um objeto em constante movimento. Conseqüentemente, são as necessidades do objeto de investigação que impõem a Marx voltar-se para dialética e não uma escolha arbitrária de um método, o que representaria, caso tivesse feito isso de fato, um mero ato de erudição teórica.

É necessário ressaltar ainda que se o procedimento empregado por Marx de virar a dialética de cabeça para cima pode ser visto como uma inversão do objetivo pretendido por Hegel, ele também pode ser “lido” como uma forma de virar do avesso: “desvirar do avesso algo que estava nesta posição trocada” (Grespan, 2002: 31)<sup>24</sup>.

Todavia, acreditamos que aqui há uma importante distinção a fazer. Se a realidade objetiva-se de modo diverso daquilo que ela é efetivamente, torna-se imprescindível uma forma de apreensão deste processo que revela, simultaneamente, tanto os mecanismos através dos quais ela se exterioriza quanto às formas por meio das quais a realidade se apresenta invertida. Esta forma de apreensão deveria ser atingida pelas leis do movimento da dialética, mas uma dialética que inverte o procedimento original hegeliano para retirar dela apenas seus elementos racionais<sup>25</sup>.

Este procedimento empregado por Marx, a inversão ou o avesso, permite afirmar que ele funda uma dialética materialista? Ao inverter o sentido original da dialética hegeliana, Marx não teria permanecido no interior dos pressupostos do qual parte Hegel? Sim, diria Althusser (1979), pois uma filosofia invertida permaneceria prisioneira dos pensamentos, pressupostos, conceitos e, o mais significativo, os problemas formulados pela filosofia supostamente invertida. Isto permite a Althusser propor a tese segundo a qual ao inverter a dialética hegeliana Marx teria não só subvertido o sentido da dialética, mas transformado suas estruturas:

---

<sup>24</sup> “Assim, a “inversão” proposta por Marx pode ser entendida como o ato de virar do avesso, ou melhor, desvirar do avesso algo que estava nesta posição trocada. Fulda propõe a elegante metáfora de uma luva que, ao ser descalçada, fica do avesso, e *umstülpen* quer dizer colocá-la do lado certo. A imagem é boa, até porque condiz com a do texto de Marx, que falava de um “caroço racional” a ser descoberto dentro de seu “envoltório místico”: para extraí-lo, é preciso rasgar a casca e a carne da fruta, expondo-o, e não simplesmente voltá-la para baixo” (Grespan, 2002: 31 –grifo do autor).

<sup>25</sup> Cf. Grespan, 2002, p. 31-33.

“Penso, pois, que, em sua aproximação, essa expressão metafórica da “inversão” da dialética coloca não somente o problema da *natureza dos objetos* aos quais se trata de aplicar um *mesmo método* (o mundo da Idéia em Hegel – o mundo real em Marx), mas também o problema da *natureza da dialética* considerada em si mesma, isto é, o problema de suas *estruturas específicas*. Não o problema da inversão do “sentido” da dialética, mas o problema da *transformação dessas estruturas*” (Althusser, 1979: 79 – grifo do autor).

Isto quer dizer, afirma Althusser, que em Marx, a negação, a negação da negação, a identidade dos contrários, a superação, a conversão da quantidade em qualidade, adquirem uma estrutura diferente daquela encontrada em Hegel (Althusser, 1979). Ora, se é possível afirmar isto, por que Marx afirma no posfácio à segunda edição de *O Capital* que inverteu a dialética hegeliana? Aqui é necessário uma dupla ressalva: primeiro, se a interpretação althusseriana nos conduz para além da letra do texto, abrindo, com isso, a possibilidade de uma inteligência da formulação de Marx por caminhos e desenvolvimentos insuspeitados, porém, em segundo lugar, parece então debater e confrontar com o próprio conteúdo da formulação do texto marxiano.

Entretanto, como este procedimento, ou melhor, como essa inversão aparece n’*O Capital*? De que maneira, sob a sociedade capitalista, o dinheiro se converte em capital? A lei do valor, tal como a expõe Marx, contém os elementos lógicos e históricos que permitam identificar de que maneira a conversão das formas é um traço imanente à forma capital?

## **A LEI DO VALOR COMO MOVIMENTO DE EXPANSÃO DO CAPITAL E INVERSÃO DAS FORMAS<sup>26</sup>**

A lei do valor, sob a sociedade mercantil simples, estabelecia que uma determinada quantidade de trabalho fosse dividida entre os diversos segmentos

---

<sup>26</sup> É necessário sublinhar que a exposição da lei do valor realizada neste item busca apresentar apenas o movimento do capital, neste sentido, é muito menos uma análise do capitalismo e,

produtivos, divisão em termos relativos que permitia “a reprodução anual da sociedade como produtora” (Belluzzo, 1998: 109). A lei de valorização, forma capitalista da lei do valor, é a forma que preside a reprodução das relações capitalistas, determinando, com isso, suas possibilidades e seus limites. Portanto, a lei da valorização expõe os movimentos essenciais do modo de produção capitalista, porque expressa não só a especificidade deste modo de produção; mas, ao mesmo tempo, as necessidades iminentes de autovalorização do capital. Assim sendo, é a partir do desenvolvimento lógico e histórico das formas mercadoria e valor, sendo este a forma mais abstrata e mais geral do modo de produção capitalista, que se torna possível as conexões iminentes ao capital.

Ao desvendar a gênese do valor, Marx descobre os elementos essenciais da forma dinheiro como manifestação social fetichizada dos produtos do trabalho, e o desvendamento da natureza do dinheiro e suas funções na circulação lhe permitem mostrar como o atributo comum aos produtos do trabalho autonomiza-se perante a circulação, submetendo-a, e transformando-se, o dinheiro em capital, deste modo, no sujeito de um processo cuja meta é o próprio processo (Mazzucchelli, 1985: 15-18).

A conversão do dinheiro em capital é o momento de metamorfose das determinantes que condicionam a produção mercantil em determinantes tipicamente capitalistas. É neste momento (lógico) que a lei do valor transfigura-se, isto é, converte-se em lei da valorização. Disto decorre um duplo desdobramento: primeiro, a lei da valorização comanda todo o processo de produção da sociedade, o que significa que a subordinação das atividades produtivas está voltada às necessidades de autovalorização do capital, ou seja, a produção obedece aos imperativos da ampliação quantitativa do valor; segundo, os condicionantes da produção mercantil simples se expressam, neste momento, de modo subordinado, e obedecem às finalidades da nova forma de produção, isto é, às finalidades da produção capitalista.

---

muito mais, o emprego da inversão a um objeto particular. Assim mesmo, tal uso implica conceber tal objeto em termos ainda bastante abstratos. Todavia, isto não invalida o objetivo central dos argumentos expostos. O desdobramento necessário seria analisar se tal procedimento é válido para o capitalismo; isto, no entanto, é matéria para outro artigo.

É por ter partido de um conceito de capital como um valor que se valoriza através da exploração do trabalho alheio – descoberta que lhe possibilita construir uma teoria da exploração sob o capitalismo – que Marx expõe como o processo de produção capitalista apresenta uma dupla significação: é, por um lado, processo de produção de valores de uso e, por outro lado, processo de produção de mais valia. Conseqüentemente, como na mercadoria se condensa a contradição entre valor de uso e valor, ela carrega consigo as contradições destes processos. Pois, como o objetivo do processo de produção é a ampliação quantitativa do valor, são as necessidades da lei de valorização que comandarão as modificações realizadas no processo produtivo. Desse modo, não são as necessidades sociais, individuais, que orientam o processo; essas são satisfeitas à medida que atendam às necessidades do processo de expansão quantitativa do valor, às necessidades do capital.

Mas, para que o processo de produção atenda às necessidades de aumento ilimitado do capital, isto é, para que as forças produtivas assumam um caráter tipicamente capitalista são necessárias algumas condições. Torna-se necessário que tanto a circulação quanto a produção tenham uma feição nitidamente capitalista, pois, sob hegemonia do capital comercial, a circulação era capitalista, mas a produção não era ainda desta natureza. Isto porque a autonomia dos produtores vai se constituindo em uma barreira social ao aumento do mercado e das trocas, a subsunção do trabalho ao capital ainda é apenas formal e não real.

A proletarização crescente dos produtores diretos é outra condição para o surgimento do capitalismo. É com a constituição de um trabalhador livre, separado dos meios de produção, que se cria a condição para expropriação dos produtores e, ao mesmo tempo, para que a propriedade dos meios de produção se constitua como capital. Este processo expressa também a forma através da qual se modifica a subordinação do trabalhador. De uma subsunção meramente formal – onde o trabalhador conforma uma unidade técnica com seu instrumento de trabalho, pois ele domina quer o ritmo de produção quer o processo de trabalho – para uma subsunção real, sob o capitalismo – onde o trabalhador é submetido ao ritmo de produção, ao processo de trabalho que lhes aparece como estranho e hostil, aprofunda-se e completa-se, deste modo, o domínio do capital sobre o trabalho. Por

consequente, com a constituição das forças produtivas especificamente capitalistas, à medida que se sedimenta a subsunção real do trabalho ao capital, criam-se, simultaneamente, as condições necessárias ao movimento de autovalorização do capital, isto é, engendram-se também as condições “à autodeterminação da acumulação de capital”. A partir de então o processo de acumulação de capital não encontrará obstáculos exógenos à sua ampliação, mas, tão somente, barreiras criadas através da relação do capital consigo mesmo.

Vale lembrar, todavia, que o produto do trabalho (a mercadoria) manifesta, de todo modo, um duplo caráter: um caráter útil, decorrente da capacidade de satisfazer as necessidades humanas (valor de uso), e um caráter mercantil, decorrente de sua capacidade de ser empregado na troca (valor). Esta contradição no interior das mercadorias entre valor de uso e valor desdobra-se na relação entre mercadoria e dinheiro presente na forma  $D - M - D'$ . Esta mediação do dinheiro e a configuração de um processo de circulação conformam a ruptura entre os momentos de compra e venda. Esta contradição e ruptura aparecem porque o capital converte e submete o valor de uso em atributo necessário em acúmulo progressivo do valor, isto é, em necessidade da acumulação de capital.

Na medida que cada capital individual (partes do capital social) busca a valorização máxima através da redução do tempo socialmente necessário para produzir mercadorias, tende a incrementar a extração de mais-valia. No entanto, este é um movimento realizado pelos diversos capitais simultaneamente, processo que tende a aumentar a massa de produtos destinados à realização. Esta tendência aumenta a possibilidade de que  $D - M$  possa não se converter em capital,  $M - D'$ . Ocorre, por isso, a ruptura da unidade entre compra e venda, esta unidade é um mecanismo fundamental para que o dinheiro se converta em capital. É, desse modo, no movimento de expansão do próprio capital que se encontra elementos para verificar como as formas são sistematicamente convertidas para satisfazer às necessidades da lei do valor e como esta inversão das necessidades sociais a favor do capital engendra as contradições da acumulação capitalista. Assim sendo, parece-nos que a inversão é uma característica imanente à lei do valor como movimento de expansão do capital. São as necessidades da valorização do valor que impõem a conversão

constante das formas. Neste sentido, a apreensão, realizada por Marx, dos movimentos de constituição da sociedade capitalista permitiu-lhe desvendar, a um só tempo, os mecanismos de exploração do trabalho e a necessidade de superá-los, a gênese e desenvolvimento da acumulação capitalista e, para o que nos interessa aqui, como na lei do valor encontra-se como necessidade imanente ao capital a inversão e a ruptura das formas.

\*\*\*\*\*

**Abstract:** The purpose of this article is to inquire about the meaning given by Marx to the inversion category. As it knows, Marx said that he inverted the hegelian dialectics to extract its rational node. Thus we intend to examine if the meaning of this category is the same or if it suffers any transformation in different moments of Marx's works. For this, we investigated books that refer distinct moments of his intellectual trajectory to stress the polissemia that the inversion gets when we confront texts of different period. For this, we are based on hypothesis according to which Marx introduces distinct content to the category whether we get the texts from the beginning of his intellectual production (The Philosophical-economic Manuscripts); whether we inquire his most important work (The Capital).

**Keywords:** Inversion, dialectic, method, Marx.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. "Marx e o humanismo teórico" In: *Posições*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 158-167.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, 220p.
- ALTHUSSER, Louis. "A querela do humanismo" In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, n. ° 09, 1999, p. 09-51.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e Capitalismo: um ensaio sobre a economia política*. 3ª ed. Campinas (SP): Unicamp/IE, 1998.
- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1988 (?).



- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx – 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995. Capítulos IV & V.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: DIFEL, 1966, 265p.
- GRESPLAN, Jorge. “A dialética do avesso” In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, n. ° 14, 2002, p. 26-47.
- LOWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002, 245p.
- LUKÁCS, Georg. *Ontologia do ser social – a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, (Parte I – Feuerbach – Oposição entre concepção materialista e a idealista).
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003, 278p.
- MARX, Karl. *O capital – crítica da economia política*. São Paulo: DIFEL, 1985, 10ª e., Livro I, VOL.I.
- MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989b, Prefácio (p. 37-31), Introdução à crítica da economia política (p. 209-241).
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, 175p.
- MAZZUCHELLI, Frederico. *A Contradição em Processo: o capitalismo e suas crises*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MONAL, Isabel. “Ser genérico, essencia genérica en el joven Marx” In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo, n. 16, 2003, p. 96-108.
- RANIERI, Jesus. *A câmara escura: estranhamento e alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001. Capítulos I & III.
- ROSENFELD, Denis. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Ática, 1993, 75p.