



FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

JÉSSICA RIBEIRO DUBOC

**UMA APROXIMAÇÃO ÀS CATEGORIAS DA ALIENAÇÃO, FETICHISMO E
CONSCIÊNCIA EM MARX**

JUIZ DE FORA

2018

JÉSSICA RIBEIRO DUBOC

**UMA APROXIMAÇÃO ÀS CATEGORIAS DA ALIENAÇÃO, FETICHISMO E
CONSCIÊNCIA EM MARX**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Faculdade de Serviço Social, Área de Concentração “Questão Social, Território, Política Social e Serviço Social” da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social. Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Lúcia Duriguetto.

JUIZ DE FORA

2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Duboc, Jéssica Ribeiro .

Uma aproximação às categorias da alienação, fetichismo e consciência em Marx / Jéssica Ribeiro Duboc. -- 2018.
140 f.

Orientadora: Maria Lúcia Duriguetto

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós Graduação em Serviço Social, 2018.

1. Alienação . 2. Fetichismo. 3. Consciência de Classe. 4. Marx. I. Duriguetto, Maria Lúcia, orient. II. Título.

*Aos meus pais Marcos e Mônica e;
ao meu sobrinho Davi Lucas*

AGRADECIMENTOS

A experiência do mestrado constitui um momento de autoconhecimento e, por vezes, aparenta ser um processo solitário. Mas engana-se quem aceita a aparência. A conclusão da dissertação só se tornou possível pois nessa caminhada estiveram presentes pessoas fundamentais, familiares, amigos, professores, servidores da Faculdade de Serviço Social da UFJF entre tantas outras que fazem parte do nosso cotidiano.

Primeiramente, agradeço aos meus pais, Marcos e Mônica, essa jornada é também a de vocês. Sou grata pela compreensão, pelo apoio e por todo o amor que sempre me deram. Agradeço também meus irmãos, Douglas, Lucas e Isadora. Não poderia deixar de agradecer o meu sobrinho Davi Lucas, que com a sua inocência de criança me motiva a querer lutar por um mundo melhor.

Agradeço meu companheiro Anderson, essa caminhada foi muito mais feliz ao seu lado. Obrigada pelas longas conversas sobre Marx, Lênin, Trotsky e revolução... compartilhar a vida com você é um constante aprendizado. Você me inspira com o seu amor e com a sua sede em aprender.

O mestrado me presenteou com tantos amigos especiais que participaram diretamente desse processo, que não poderia deixar de agradecê-los: Marcela, José Amilton, Marco Túlio, Daniela, Júlia, Jéssica, Gabrielle e Raphael. Sou grata também, pelos amigos de longa data que permanecem em minha vida. Agradeço a todos vocês pelo apoio nos momentos de angústia, de desânimo e também, pelos felizes encontros em que celebramos a vida e a amizade.

Agradeço aos amigos que Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares (INTECOOP) me proporcionou, foi uma experiência incrível fazer parte dessa equipe. Em especial, agradeço a professora Ana Lívica, Juliana, Lia, Carolina, Monalisa, Mariana e Armando, muito obrigada.

Agradeço o querido Luiz Agostinho pelas manhãs e tardes à base de café com canela. As nossas conversas e leituras nesse momento final da dissertação foram essenciais (e especiais).

Agradeço a professora Maria Rosângela Batistoni pela leitura atenta e pelas importantes reflexões sobre o meu trabalho no exame de qualificação e também, pela disponibilidade para participar da defesa.

Agradeço o professor José Paulo Netto pela disponibilidade para avaliar a minha dissertação e para participar da banca de defesa. Agradeço também pela solicitude com os alunos nos corredores e nas aulas do mestrado.

Agradeço o professor Ronaldo Vielmi Fortes, pela rica avaliação no exame de qualificação e também, pelas conversas no dia-a-dia sempre regadas de muito aprendizado.

Agradeço especialmente a minha orientadora Maria Lúcia Duriguetto, com quem tive o prazer e o privilégio de aprender durante o trabalho de conclusão de curso e agora, na dissertação. Sou grata pela paciência e pelo carinho durante todo esse processo. As suas contribuições foram imprescindíveis.

Agradeço a Faculdade de Serviço Social da UFJF, aos servidores e aos professores que no decorrer desses sete anos de graduação e mestrado contribuíram para a minha formação política e acadêmica. Em tempos de ataques à universidade pública, a FSS cumpre um papel essencial nas trincheiras, com uma longa história de resistência que refletem na constante preocupação em formar criticamente os seus alunos.

Muito obrigada!!!

RESUMO

A pesquisa realizada neste trabalho concentrou-se na investigação da relação que se constitui entre as categorias da alienação, do fetichismo e da consciência na perspectiva marxiana. A complexidade e o amplo material dedicado à essa problemática nos permitiram estabelecer uma primeira aproximação com algumas das obras centrais de Marx e Engels, dentre elas: *Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, *A sagrada família*, *Teses sobre Feuerbach*, *A ideologia alemã*, *A miséria da filosofia*, o *Manifesto Comunista*, os *Grundrisse* e *O Capital*. No que se refere à tradição marxista, recorreremos aos autores fundamentais no debate da nossa temática, dos quais destacamos: Michel Lowy; Itsván Mészáros; José Paulo Netto; Adolfo Sánchez Vázquez, Mauro Luis Iasi, Roman Rosdolksy entre outros.

A exposição da nossa dissertação é composta por dois capítulos. No primeiro, procuramos apresentar um breve panorama acerca da trajetória intelectual de Karl Marx, bem como o desenvolvimento da categoria alienação no interior dessa trajetória, dos *Manuscritos de 1844* ao *O capital*. No segundo capítulo, realizamos uma análise das considerações marxianas sobre a consciência e o seu papel “ativo” que só pode ser compreendido – sem recair no subjetivismo ou no idealismo – a partir da categoria da *práxis*. O nosso objetivo foi apreender a relação entre a produção da vida material e a consciência a ela correspondente.

Em nossa pesquisa, chegamos a conclusão de que, para Marx, a superação da alienação e do caráter fetichizado que assumem as relações sociais no modo de produção capitalista só se efetiva por um movimento prático, por uma revolução que dê origem à uma nova forma de produzir a vida social.

Palavras-chave: Alienação, Fetichismo, Consciência de Classe.

ABSTRACT

The research aims to investigate the relation established between the categories of alienation, fetish and conscience according to Marxian theory. This theme received attention from scholars because of its complexity, allowing us to approach some of Marx and Engels most important works, such as *Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, *A sagrada família*, *Teses sobre Feuerbach*, *A ideologia alemã*, *A miséria da filosofia*, *o Manifesto Comunista*, *os Grundrisse* and *O Capital*. We also based our research in recent authors of the Marxist tradition: Michel Lowy; Itsván Mészáros; José Paulo Netto; Adolfo Sánchez Vázquez, Mauro Luis Iasi, Roman Rosdolksy and others.

The dissertation is divided into two chapters. In the first chapter we seek to present a brief review of Marx intellectual development and how the category of alienation is approached by the author, from the *Manuscritos de 1844* to *O capital*. In the second chapter we conducted an assessment of how Marx deals with issues related to conscience and the role it plays inside the category of *praxis*. Our goal was to understand the relation between material life and its correspondent conscience.

Based on our research, we reached the conclusion that Marx perceives the need to overcome the capitalist mode of production through a practical movement, putting end to the alienation and fetish. For this outcome a social revolutions is necessary, thus giving birth to new ways of producing social life.

Keyword: Alienation; Fetish; Class consciousness

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
I. O DESENVOLVIMENTO DA CATEGORIA ALIENAÇÃO NA TRAJETÓRIA INTELCTUAL DE MARX.....	19
1.1. A TRAJETÓRIA INTELCTUAL DE KARL MARX.....	20
1.2. A CATEGORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX	32
1.2.1 A alienação nos Manuscritos de 1844.....	35
1.2.2. Alienação nos Grundrisse.....	46
1.2.3. Alienação e fetichismo no O Capital.....	56
1.2.3.1. O fetichismo da mercadoria como a expressão particular da alienação.....	64
II. A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO PENSAMENTO MARXIANO.	80
2.1. A FILOSOFIA ESPECULATIVA E OS SEUS REPRESENTANTES.....	83
2.2. A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA NA CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA.....	92
2.2.1.A consciência como expressão das relações alienadas: a questão da ideologia	104
2.2.2.A consciência de classe como possibilidade no desenvolvimento do modo de produção capitalista.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135

INTRODUÇÃO

Debulhar o trigo
Recolher cada bago do trigo
Forjar no trigo o milagre do pão
E se fartar do pão

Decepar a cana
Recolher a garapa da cana
roubar da cana a doçura do mel
Se lambuzar de mel

Afagar a terra
Conhecer os desejos da terra
Cio da terra propícia estação
E fecundar o chão

Milton Nascimento e Chico Buarque

A letra da canção “cio da terra” de Milton Nascimento e Chico Buarque nos chamou a atenção no decorrer do processo de investigação da dissertação. De forma belíssima, os ilustres compositores nos revelam o processo de trabalho como a *mediação* entre o homem e a natureza. Na concepção marxiana, com a qual trabalharemos ao longo da nossa pesquisa, o trabalho é, antes de qualquer coisa, a relação entre o homem e a natureza, em que “o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2013, p. 255). Em sua forma geral, o processo de trabalho é constituído por condições subjetivas – a atividade do trabalhador – e as objetivas – as condições materiais do trabalho e, como produtor de valor de uso, ele tem por objetivo imediato satisfazer as necessidades do homem. A letra também traz à luz um outro aspecto da atividade produtiva – a capacidade cognoscitiva e teleológica dos homens. Cognoscitiva, na medida em que para articular os meios necessários para a obtenção da “colheita” o homem necessita “conhecer os desejos da terra”, a estação propícia para cada tipo de produção, etc.; teleológica, pois ao debulhar o trigo o homem já tem previamente idealizado na sua cabeça o pão que é o resultado final da sua atividade. Aqui está resumidamente, a forma geral do trabalho.

Essa breve exposição objetiva introduzir a nossa problemática: analisar a inversão das relações sociais no modo de produção capitalista (MPC) a partir das categorias alienação, fetichismo e consciência no pensamento marxiano. O processo de

trabalho, tal como apresentamos, no MPC, sofre uma “inversão” em que a relação entre o sujeito e objeto *aparece* “de cabeça para baixo”, como domínio do objeto sobre o sujeito. A esse processo, Marx denominou de *alienação*. Com a universalização da produção mercantil e o desenvolvimento das relações de troca, o produto do trabalho humano, ao assumir a forma mercadoria, adquire uma aparência autônoma, independente das relações materiais das quais ela resulta. O *fetichismo* da mercadoria, por meio do valor de troca – e o dinheiro é a última expressão deste – encobre aquilo que confere valor às mercadorias: o tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção. O que os trabalhadores realizam é a equalização de trabalho humano dispendido. Mas, de acordo com Marx (2013, p. 149): “*Eles não sabem disso, mas o fazem*”. Esse processo, reflete na *consciência* dos indivíduos como o próprio movimento das coisas.

A motivação pelo objeto pesquisado está relacionada com a minha trajetória acadêmica, desde o início da graduação. A inserção no curso de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF - despertou o interesse acerca das contradições que permeiam a sociedade burguesa, até então, somente sociedade, sem muita clareza acerca da sua conformação, fundamentada no MPC. Ao longo do curso, as descobertas foram muitas, mas uma delas foi essencial nesse processo, a aproximação com a teoria marxiana.

As primeiras disciplinas do curso, sobretudo as disciplinas que abordavam as categorias marxianas – Pensamento Social I, II e, logo após as disciplinas de Classes e Movimentos Sociais I e II, me possibilitaram o contato com os movimentos sociais, principalmente o movimento estudantil e feminista, que constituíram um marco na minha trajetória acadêmica. Compreender a sociedade burguesa, os seus fundamentos e a possibilidade de transformação por meio da luta revolucionária tornaram-se a minha principal motivação. Nesse processo, uma visita ao assentamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – Dênis Gonçalves, situado na cidade de Goianá – Minas Gerais, foi fundamental para delimitar o objeto de estudo, que nesta pesquisa se concretiza. Observar os assentados e a sua história no movimento despertou o seguinte questionamento: Como se dá o processo de formação da consciência de classe? Como superar a aparência imediata e natural das relações sociais?

A primeira tentativa de responder a tais questionamentos configurou o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “Alienação, consciência de classe e

intelectual orgânico: o papel dos partidos políticos no processo de formação da consciência de classe”.

O TCC teve como proposta apresentar uma sumária exposição dos conteúdos de algumas categorias, tratadas no âmbito da tradição marxista, que perpassam o processo de formação da consciência. Em particular, as categorias da alienação; consciência de classe; e as funções do intelectual orgânico na passagem da “consciência em si” à “consciência para si”, bem como da atuação do partido político “como mediador universal” na formação da consciência de classe. Para tanto, foram realizadas entrevistas com os militantes de dois partidos do campo da esquerda na realidade brasileira, o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados (PSTU) e o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) ¹.

Essa primeira aproximação, dado os limites de um trabalho de conclusão de curso e, também, do arcabouço teórico da autora que vos escreve, se deu a partir das leituras dos autores da tradição marxista, sem aprofundar nas reflexões do próprio Marx. Essa tarefa permaneceu para um próximo momento que se consolidou com a inserção no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Serviço Social da UFJF.

No projeto de qualificação definimos que o nosso objeto seria a abordagem marxiana acerca da consciência de classe, entretanto, após analisar as contribuições da banca, compreendemos que, para compreender a consciência de classe em Marx, era necessário retomar as reflexões acerca da relação que se estabelece entre a alienação, o fetichismo e a formação da consciência no pensamento marxiano.

Para aprofundar essa relação, analisamos algumas das obras centrais de Marx e, também, os escritos em parceria com Engels, quais sejam: *Os Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, *A sagrada família*, *Teses sobre Feuerbach*, *A ideologia alemã*, *A miséria da filosofia*, o *Manifesto Comunista*, os *Grundrisse* e *O Capital*, entre outros que foram utilizados pontualmente. Dada a complexidade do debate proposto, recorreremos a leitura de um conjunto de autores inscritos na tradição marxista, entre eles citaremos os mais utilizados: Michel Lowy; Itsván Mészáros; José Paulo Netto; Adolfo Sánchez Vázquez; Mauro Luis Iasi; Roman Rosdolksy; entre outros.

O nosso ponto de partida é o pressuposto de que as categorias analisadas estão presentes ao longo das obras destacadas. Elas percorrem o desenvolvimento e a

¹ A proposta inicial, tinha como objeto, analisar os três principais partidos na atualidade da esquerda brasileira – PSOL, PSTU e PCB (Partido Comunista Brasileiro) – entretanto, não conseguimos agendar uma entrevista com os militantes do PCB.

maturação intelectual do nosso autor. Portanto, de antemão, consideramos necessário demarcar que nos apropriando de uma perspectiva dialética não poderíamos concordar com a dicotomia que se expressa no “corte epistemológico” entre as obras do “jovem Marx versus o Marx maduro”. Compreendemos que existe um movimento de superação e continuidade na formação do pensamento marxiano. Esse movimento é resultado do processo de amadurecimento teórico do nosso autor, como também, do próprio desenvolvimento do objeto analisado por Marx: a sociedade burguesa.

Por essa razão, no primeiro capítulo, nosso esforço concentrou-se em apresentar o desenvolvimento intelectual de Marx e assim, demonstrar a partir dos quadros históricos o processo de formação e consolidação da concepção histórica que subsidiou as investigações marxianas acerca do MPC. Conforme afirma Marx: “Da mesma maneira que o sistema da economia burguesa só se desenvolveu gradativamente para nós, também se desenvolve a sua própria *negação*, que é seu resultado último” (MARX, 2011b, p.594, grifos nossos) e como acrescenta Rosdolsky (2001, p. 363): “Porém, quão longo, árduo e fatigante revelou-se esse caminho! Foi necessário decifrar passo a passo as formas mistificadas nas quais ele se manifesta, para reencontrar seu verdadeiro conteúdo”.

Com isso, ainda no primeiro capítulo, procuramos analisar o movimento da categoria da alienação no interior dessa trajetória, a partir da leitura dos *Manuscritos de 1844*, dos *Grundrisse – Manuscritos de 1857-58* – e do *O capital*. Nosso objetivo consistiu em evidenciar o caminho percorrido por Marx até chegar nas formulações acerca do fetichismo da mercadoria – enquanto uma particularidade da alienação no MPC. Consideramos os *Grundrisse – os manuscritos de 1857-58* – a ponte que nos permite compreender a conexão entre os *Manuscritos de 1844* e *O capital*.

Segundo Rosdolsky (2001, p. 363) para Marx,

[...] não se tratava apenas de descobrir o caráter alienado das categorias econômicas, mas sim de entender como essa “inversão de sujeito e objeto”, própria do modo de produção capitalista, era necessária e condicionada por causas reais. O jovem Marx já se havia proposto essas tarefas nos Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844. Mas só em *O capital* elas seriam conduzidas até o fim.

A alienação em Marx adquire uma abordagem que a diferencia do materialismo de Feuerbach e do idealismo de Hegel. Para o filósofo alemão, “no mundo real prático, a autoalienação só pode aparecer através da relação real prática com outros homens. O meio pelo qual a alienação procede é ele próprio um meio prático” (MARX, 2015, p.316).

Marx (2015, p. 307-314), em 1844, observa que quanto mais objetos o trabalhador produz “tanto menos tem para consumir; quanto mais valores ele cria, tanto mais sem valor e indigno se torna”. A objetivação do trabalho sob as condições da propriedade privada aparece como desrealização, como alienação. Isso ocorre porque o objeto produzido pelo trabalhador pertence a um outro, ao proprietário dos meios de produção. Esse objeto se apresenta diante do produtor como um poder independente que o enfrenta de “modo hostil e alienado”. A separação do trabalhador do produto do seu trabalho é o primeiro aspecto do trabalho alienado considerado por Marx. Mas isso só ocorre porque no interior da produção o homem já estava alienado, “a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade” ela pertence a um outro, “ela é a perda de si próprio”. Aqui está o segundo aspecto da alienação. A partir desses dois aspectos, Marx extrai um terceiro: na medida em que o trabalho alienado aliena ao homem 1) o objeto do seu trabalho; 2) a sua própria atividade produtiva – que aparece somente como meio de vida – logo; 3) aliena o homem de si próprio, da sua vida genérica, isto é, “ele aliena do homem o seu corpo próprio, bem como a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência humana”. Como consequência imediata disto “é a alienação do homem do homem”. O quarto aspecto da alienação, que está intimamente relacionado como terceiro, é o fato de que se o homem está alienado do seu ser genérico significa que ele está alienado do outro, “tal como cada um está alienado da sua essência”.

Em suma, a alienação para o Marx de 1844 “engloba uma série de fatos ou fenômenos tanto de ordem subjetiva como objetiva” ainda que sem a devida precisão, na medida em que expressa a primeira aproximação do nosso autor com as categorias da economia política (VÁSQUEZ, 2007, p. 420).

Durante a nossa pesquisa, observamos que a teoria da alienação desenvolvida de forma embrionária nos *Manuscritos de 1844* e, após quase trinta anos de pesquisa, não foi abandonada por Marx, ao contrário, adquiriu em *O capital* uma “concretização histórica” (NETTO, 1981) com as reflexões acerca do fetichismo da mercadoria.

No primeiro capítulo do *O capital*, Marx após a exposição do movimento da mercadoria e suas metamorfoses ao longo do desenvolvimento das relações de troca, questiona o caráter místico que os produtos do trabalho humano assumem assim que se tornam mercadorias. Marx descobre que como valor de uso – como um objeto que satisfaz as necessidades humanas – a mercadoria nada possui de misterioso. O “segredo” está no valor de troca que esconde as características sociais da mercadoria, ou

seja, esconde a sua configuração como dispêndio de trabalho humano, assim, esconde aquilo que lhe determina valor. Diante do produtor, a mercadoria se apresenta como uma objetividade mística que contém em si a capacidade de se autovalorizar.

Se nos *Manuscritos de 1844* “o trabalho alienado refere-se à negação da essência humana, em *O capital* tem-se presente a coisificação das relações entre os homens, isto é, descreve-se o caráter fetichista dos objetos (mercadoria, dinheiro e capital) em que tais relações se objetivam ou materializam” (VÁSQUEZ, 2007, p. 433).

No entanto, verificamos que o tratamento da alienação em tal obra não se esgota nas análises do fetichismo. Marx, ainda que de forma implícita e secundária – em alguns momentos explicitamente – não deixa de demonstrar como o MPC se desenvolveu na apropriação do trabalho alheio, da alienação. Em síntese, no primeiro capítulo, buscamos apreender como o processo de trabalho, no MPC, adquire um caráter alienante – isto é, que inverte as relações naturais entre o homem e a natureza e, como com a generalização da produção mercantil, o dinheiro confere às mercadorias uma característica fantasmagórica que esconde o trabalho humano nela contido.

No que se refere à querela presente na tradição marxista acerca das diversas traduções das terminologias “*Entäußerung*” e “*Entfremdung*”, avaliamos nos apropriar – sem entrar nessa problemática – da compreensão de Mészáros (2016, p. 20) na qual o autor afirma:

Em alemão, os termos “*Entäußerung*”, “*Entfremdung*” e “*Veräußerung*” são usados para traduzir “*alienation*”[alienação] ou “*estrangement*” [estranhamento]. [...] Tanto “*Entäußerung*” quanto “*Entfremdung*” têm tripla função conceitual: (1) fazer referência a um princípio geral; (2) expressar um estado de coisas vigente e (3) designar um processo que leva a tal estado. Quando o acento está na “*exteriorização*” ou “*objetivação*”, Marx usa o termo “*Entäußerung*” (ou termos como “*Vergegenständlichung*” [objetivação, reificação]) ao passo que “*Entfremdung*” é usado quando a intenção do autor é enfatizar o fato de que o ser humano é confrontado por um poder hostil produzido por ele mesmo, de modo que ele faz malograr o seu próprio objetivo.

Para nós, o resgate da teoria da alienação em Marx, no ano do bicentenário de seu nascimento, é fundamental para compreendermos a realidade na qual estamos inseridos e, também, os aspectos contemporâneos que a alienação assume em determinado período histórico. Assim, como todas as categorias – em uma perspectiva dialética – não são estáticas e imutáveis, ponderamos que com a alienação deve-se partir da mesma premissa. Entretanto, acreditamos que muitas das reflexões contidas nos

textos que nos propomos analisar ainda se manifestam nos dias de hoje e são levadas, com o desenvolvimento histórico, a dimensões inimagináveis por Marx.

Segundo Netto (2015, p. 101), na década de 1960, com o advento do Estado de bem estar-social no ocidente e a aparente integração da classe trabalhadora na ordem burguesa a partir da ampliação dos direitos que garantiram temporariamente uma melhora na sua qualidade de vida, as formulações marxianas acerca da alienação aparentavam, para alguns leitores, um certo anacronismo, pois Marx se referia “a um mundo morto”. Entretanto,

Na entrada do século XXI, a conjuntura se configura invertida: a mundialização do capital (a “globalização”) degradando planetariamente a condição de vida e de trabalho das massas, gerando um desemprego sistemático e monumental, destruindo instituições de proteção social duramente conquistadas, universalizando a insegurança e produzindo uma assombrosa concentração de riqueza, propriedade e poder – nesta entrada de século pode parecer a algum leitor que os *Manuscritos* referem-se imediatamente à realidade empiricamente dada (NETTO, 2015, p. 101).

Os processos históricos da crise do capital, que se desenvolveram pós os anos 1970, acentuam a importância de retornarmos a esse debate, na medida em que com as mudanças na esfera produtiva, vivenciamos a precarização das condições e relações de trabalho, que tem na flexibilização da contratação, uso e dispensa da força de trabalho, uma das suas faces mais expressivas. O padrão de acumulação flexível veio acompanhado das políticas de ajustes neoliberais que, em conjunto, constituem as respostas ofensivas do capital à sua crise e à queda da taxa de lucros e que, incidem diretamente na produção e reprodução da classe trabalhadora, principalmente, com o desmonte das políticas sociais e da legislação trabalhista.

No Brasil, presenciamos atualmente o aprofundamento dessas tendências, como exemplo, podemos citar a aprovação em 2016 da “PEC do fim do mundo” que congela os investimentos públicos nas áreas sociais por um período de 20 anos; a aprovação da terceirização para todas as atividades que tem por consequência a precarização das relações de trabalho e o rebaixamento dos salários etc., a aprovação da reforma trabalhista, que abre espaço para o aumento da taxa de exploração uma vez que a negociação entre o empregador e o empregado pode sobrepor à legislação constitucional, entre outros ataques. O objetivo do pacote de desmonte social é assegurar o processo de acumulação do capital e sua crescente taxa de lucro e, em

contrapartida, o trabalhador é obrigado a vender a sua força de trabalho a um valor que corresponde ao mínimo necessário para a sua reprodução, além das precárias condições de saúde, educação, habitação, etc.

Esse quadro que se instaurou no Brasil a partir da década de 1990 e que se consolidou aos longos dos anos 2000 (FILGUEIRAS; GONÇALVES, 2007), adquiriu nos dias de hoje o seu ápice. No plano ideológico, a sua mais recente expressão é a ascensão da extrema direita e do conservadorismo, que correspondem ao chavão “liberal na economia e conservador nos costumes”. Uma pesquisa recente, publicada em maio de 2018 – que procura entender o “crescimento das novas direitas brasileiras, especialmente da extrema direita mais antidemocrática” que tem na figura de Jair Bolsonaro a sua maior representação – afirma que ultimamente “[...] a ética neoliberal aproxima-se da ética neoconservadora, numa convergência, ao que parece, incoerente, mas muito frutífera” (SOLANO, 2018, p. 7). Solano (2018, p. 7) complementa que as “reformas neoliberais drásticas, cortes dramáticos do orçamento público, Estado mínimo, restrição dos direitos trabalhistas, propostas econômicas impopulares [...] precisam se legitimar ou se esconder sob discursos conservadores, que deslocam o centro do debate público”.

Dentro desta “onda conservadora”, encontra-se elementos que propagam o discurso de ódio a qualquer perspectiva minimamente progressista. Segundo a pesquisa, para os entrevistados – que estavam presentes em uma manifestação organizada pelo Movimento Brasil Livre (MBL), principal representante dessa tendência conservadora – “o ‘cidadão de bem’ estaria desprotegido, seria a vítima abandonada e o criminoso estaria superprotegido pelo Estado”; as “políticas públicas como Bolsa Família ou cotas raciais universitárias são negativas porque fomentam a preguiça, o clientelismo e fazem do cidadão alguém passivo, que parasita o Estado”; o “Movimento negro, feminismo ou movimento LGBTQIA, são, para os bolsonaristas, grupos que sofrem preconceito, sim, mas estão abusando de seus direitos” e “utilizam-se da vitimização, do mimimi para obter regalias do Estado e abalar os cidadãos que não pertencem a essas minorias” (SOLANO, 2018, p. 1).

Esse discurso por muita das vezes é reproduzido pela classe trabalhadora e não pode ser reduzido a simples constatação de que “pobre que vota na direita é burro”. Do ponto de partida do materialismo histórico, a consciência deve ser explicada com base nas condições materiais de produção da vida social. Neste sentido, no segundo capítulo

procuramos compreender a formação da consciência e a possibilidade de uma consciência crítica/de classe/ comunista nas obras marxianas.

A princípio, essa tarefa mostrou-se inalcançável, na medida em que “Marx não chegou a elaborar uma teoria sobre a consciência de classe” (FREDERICO, 1979, p. 22), o próprio termo “consciência de classe” não aparece nas obras analisadas. Mas, como procuramos demonstrar, partimos do pressuposto de que nas obras marxianas encontramos *indicações* importantes para se pensar na possibilidade de formação de uma consciência que supere a aparência das relações sociais.

Para encontrarmos essas “indicações”, recorreremos aos principais escritos de Marx em conjunto com Engels, principalmente os que estão contidos no desenvolvimento da concepção materialista da história na medida em que o ponto de partida desta é o princípio de que a existência social condiciona a consciência. Entre as obras analisadas destacamos *A sagrada família*, *Teses sobre Feuerbach*, *A ideologia alemã*, *a Miséria da filosofia* e o *Manifesto comunista*.

Dessa forma, procuramos analisar as elaborações de Marx acerca da formação da consciência a partir da relação entre subjetividade e objetividade. Percebemos que a consciência nada mais é do que o ser consciente, isto é, a expressão ideal das relações sociais nas quais os homens estão inseridos. Com isso, Marx e Engels chegam a conclusão de que se as relações sociais aparecem na consciência dos homens como uma relação invertida, é porque essa inversão deriva do modo limitado como os homens produzem as suas relações materiais – que tem como fundamento a apropriação privada do trabalho alheio, a alienação. Ora, aqui está uma contradição aparentemente insolúvel para a nossa pesquisa. Como se pensar em uma consciência de classe, se a consciência expressa, a princípio, a aparência das relações alienadas/reificadas?

No *Manifesto Comunista* (1998, p.56) encontramos alguns apontamentos: “quando se fala de ideias que revolucionam uma sociedade inteira, isto quer dizer que no seio da velha sociedade se formaram elementos de uma sociedade nova”, ou seja, no interior dessa sociedade, desenvolve-se uma classe que “tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41) que ao reconhecer o processo de exploração no qual está inserida, carrega consigo a possibilidade de superação da sua própria condição de classe. A práxis revolucionária é fundamental nessa análise, pois somente “na transformação prático-revolucionária das relações sociais o homem modifica as circunstâncias e afirma seu domínio sobre elas,

isto é, sua capacidade de responder a seu condicionamento ao abolir as circunstâncias que o condicionavam” (VÁSQUEZ, 2007, p.149).

A partir disso, ponderamos que desconsiderar a possibilidade de uma consciência de classe na perspectiva marxiana é negar a possibilidade de superação da alienação e do caráter “invertido” das relações sociais no MPC, na medida em que para alcançar essa superação – *que só se realiza por um movimento prático*, isto é, por uma *revolução*, são necessários dois pressupostos básicos: o desenvolvimento das forças produtivas e a formação de uma classe revolucionária – o que pressupõem indivíduos *conscientes* “da necessidade de uma revolução radical” (MARX;ENGELS, 2007, p. 41).

Portanto, a nossa pesquisa objetiva apresentar um panorama do tratamento marxiano acerca das categorias analisadas, sendo elas a alienação, o fetichismo e a consciência. Consideramos que para compreender a abordagem marxiana acerca das categorias investigadas, deve-se resguardar as devidas limitações históricas. As formas como se manifestam devem ser analisadas com base nas determinações concretas e específicas da luta de classes em cada época histórica. Avaliamos que esta é uma tarefa para estudos futuros. O objetivo do nosso trabalho, neste momento, foi demarcar que, ainda que Marx não tenha desenvolvido um estudo sistemático sobre a questão da “consciência de classe”, no conjunto da teoria marxiana está presente a necessidade da formação da classe trabalhadora para um projeto político revolucionário que tem por objetivo libertar os homens das relações sociais alienadas.

I. O DESENVOLVIMENTO DA CATEGORIA ALIENAÇÃO NA TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE MARX

Esse é tempo de partido, tempo de homens partidos
Carlos Drummond de Andrade

A partir do nosso objetivo – analisar o tratamento das categorias “alienação, fetichismo e consciência” em algumas obras centrais de Marx e Engels – observamos a necessidade de compreender o contexto histórico e político nos quais se estruturaram as bases materiais que possibilitaram a evolução teórica dos pensadores. Se para Marx não é a consciência que explica o ser social, mas ao contrário, é o ser social que explica a consciência, essa mesma premissa deve ser considerada na análise do desenvolvimento intelectual marxiano.

Logo, “inserir essa evolução na totalidade histórico-social da qual ela faz parte, nos quadros sociais que a condicionam: a sociedade capitalista do século XIX, o movimento operário anterior a 1848, a *intelligentsia* neo-hegeliana etc” não significa dizer que “a evolução no pensamento do jovem Marx é um simples ‘reflexo’ dessas condições econômicas, sociais, políticas, mas ela não pode ser ‘explicada’ em sua gênese e ‘compreendida’ em seu conteúdo sem essa análise sócio-histórica” (LOWY, 2012, p. 31).

A compreensão da trajetória de Marx, a partir da perspectiva teórica por ele elaborada, conseqüentemente, nos leva a rejeitar a dicotomia entre “jovem Marx x Marx maduro”, mas isso não nos remete à rejeição do próprio desenvolvimento intelectual do Marx. Partimos do pressuposto de que esse desenvolvimento é um processo dialético, de superação e continuidade, correspondente ao desenvolvimento não só das condições subjetivas, mas também das condições objetivas do pensamento marxiano.

Aplicar esse método à história das ideias marxistas não significa, é claro, querer apreender toda a realidade (o que manifestamente é impossível), mas apreender essa realidade mediante a categoria metodológica da totalidade, para a qual a infraestrutura e superestrutura, pensamento e quadros sociais, teoria e prática, “consciência” e “ser” não estão separados em compartimentos estanques, presos em oposições abstratas, mas (ao mesmo tempo que reconhecem sua autonomia relativa) estão dialeticamente ligados uns aos outros e integrados no processo histórico (LOWY, 2012, p. 32).²

² Apesar de nesse e outros pontos concordarmos com Michel Lowy, no livro “A Teoria da Revolução do Jovem Marx” (2012, p.42), discordamos da sua compreensão, fruto da defesa althusseriana, de que há em Marx “um corte epistemológico”, situado entre as “teses de Feurbach” e “A Ideologia Alemã”. Compreendemos que esses textos expressam a culminação do processo que levou Marx à elaboração da

Dessa forma, nessa secção, esboçaremos uma breve apresentação do desenvolvimento teórico de Marx, que o conduziu à formulação do que seria o “fio condutor” dos seus estudos, a concepção materialista da história.

1.1.A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE KARL MARX

Em 1840, com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao trono da Prússia, iniciou-se uma ofensiva reacionária do Estado contra o pensamento progressista da época, inclusos aqui os hegelianos de esquerda, dos quais Marx era próximo. Como expressão da ação da coroa ocorreu a interdição da revista de tendência hegeliana *Anais de Halle* e a exoneração dos professores hegelianos (entre eles Bruno Bauer) das universidades. Frente à perseguição do governo prussiano, a juventude hegeliana se viu diante da possibilidade de aliar-se a uma classe social “potente por meio de um movimento político concreto, capaz de resistir ao absolutismo prussiano” – os liberais renanos. Ao que se refere ao pensamento de Marx, esse momento foi decisivo, pois ele “[...] só se lançou no jornalismo e na vida política depois da exoneração de Bauer” (LOWY, 2012, p.54).

Assim “ao consumir a ruptura entre o neo-hegelianismo e o governo, e ao fechar as portas da universidade para eles, essa mesma medida forçou a filosofia a ‘instalar-se nos jornais’, a ‘tornar-se profana’ e ocupar-se de problemas políticos e sociais concretos”. A fundação da Gazeta Renana é expressão desse movimento que marca a entrada de Marx na vida política (LOWY, 2012, p. 55). Lukács (2009, p.133), nos escritos acerca do jovem Marx, ressalta:

Marx, que ainda não havia completado 25 anos, revelou como diretor do jornal uma incrível maturidade política. A Gazeta Renana buscava realizar a unificação de todas as forças progressistas alemãs, numa ampla oposição, profundamente enraizada na vida nacional, contra o regime reacionário de Frederico Guilherme IV, com o objetivo de liquidar radicalmente o absolutismo alemão.

No “*Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*”, Marx afirma que foi como redator da Gazeta Renana que ele se encontrou “pela primeira vez, na

sua concepção materialista da história, mas não um “corte” que nos levaria a dicotomia entre o “jovem Marx versus Marx maduro”.

embaraçosa obrigação de ter de opinar sobre os chamados interesses materiais” e começou a ocupar-se “das questões econômicas”, entre elas, a lei sobre o roubo das madeiras e das condições de existência dos camponeses da Mosela (MARX, 2008).

Lowy (2012) adverte que apesar da adesão de Marx à redação da Gazeta Renana ao lado dos liberais burgueses, a distância que os separavam estava visível nos primeiros artigos publicados pelo autor, entre eles o artigo acerca do furto de madeira. Neste primeiro momento, Marx enxergava na miséria do camponês somente o seu lado passivo (a penúria, as carências, o sofrimento). Entretanto, ali Marx já observava nos “pobres” certas características essenciais, que também pertencem ao proletariado, apesar de até então, essa última palavra não aparecer nos escritos marxianos durante a Gazeta³ (LOWY, 2012, p. 61).

Marx, em 1842, ainda não havia desenvolvido todas as implicações e constatações que o levariam ao proletariado e também, posteriormente, ao comunismo. No início de 1843, surgem as primeiras referências à teóricos comunistas, entre eles Proudhon e Dézamy, que segundo Lowy (2012, p. 63) parecem ser os únicos comunistas que podemos afirmar que foram lidos por Marx na Gazeta Renana.

No campo da tradição marxista, o período supracitado é contornado por polêmicas, dentre elas encontramos aqueles que procuram nos textos juvenis “os traços constitutivos do futuro desenvolvimento teórico do autor” ou alguma “irrupção germinal do pensamento marxiano”. Tanto Lowy (2012) quanto Lukács (2009) evidenciam que durante o breve período em que Marx trabalhou na Gazeta Renana ele ainda estava inspirado no método idealista alemão, apesar de que ali “já existia uma enorme distância do jovem Marx em relação à Hegel”.⁴

Entretanto, no que se refere à concepção do Estado, Lowy (2012, p. 59) verifica que, em 1842, Marx permanecia ligado à concepção hegeliana de Estado racional, porém, por meio da crítica ao Estado prussiano, ele envereda para o caminho que o levará à ruptura total com Hegel em 1843.

³ Segundo Lowy (2012, p. 61), a palavra “proletariado” não aparece nos artigos de Marx publicados pela Gazeta. Tal ausência não é ocasional, ela corresponde ao contexto histórico no qual Marx estava inserido, que demarca o incipiente desenvolvimento capitalista alemão.

⁴ Em oposição diversa, Chasin (2009, p. 45) compreende o momento entre a tese doutoral e os escritos de Marx na Gazeta Renana, ou seja, entre 1841 e meados de 1842 como “o período inicial e não marxiano da elaboração teórica de Marx”. Para o autor, Marx ainda estava vinculado com o idealismo ativo “próprio dos neo-hegelianos” e por essa razão, os escritos dessa fase são designados como a uma “obra juvenil”.

Já Lukács (2009, p. 137) enfatiza que, neste momento “[...] a ideia do Estado – é completamente diversa daquela de Hegel, mais precisamente, contrapõe-se à ideia hegeliana do Estado”. E afirma:

De particular destaque é a luta que o jovem Marx travou a favor dos direitos das massas populares oprimidas, embora certamente como democrata radical e não ainda como socialista. Neste caso, manifestou-se de modo particularmente evidente como sua concepção de Estado e do direito, embora ainda idealista, já era oposta à defendida por Hegel. (LUKÁCS, 2009, p.139)

O ano de 1843 foi decisivo, principalmente pela ruptura definitiva dos jovens hegelianos com o Estado prussiano e, também, com o liberalismo burguês. A experiência da luta contra a censura, o caráter reacionário do Estado e “o espírito mesquinho e limitado da burocracia” revelou-se de modo particularmente brutal com a interdição da Gazeta Renana e a reação silenciosa e pacífica dos liberais burgueses. Os jovens hegelianos de esquerda indignados perante a traição dos “frouxos liberais” chegaram a conclusão de que a burguesia alemã era incapaz de se tornar a classe revolucionária e libertar a Alemanha (LOWY, 2012).

Vale ressaltar, que as contradições que se expressavam dentro da Gazeta Renana, assim como as concessões à censura por meio da moderação dos conteúdos publicados, conduziram Marx a abandonar a redação do jornal dias antes da sua interdição (IDEM, IBIDEM).⁵

Assim, em 1843, “com a necessidade de penetrar teoricamente nos problemas sociais que havia enfrentado em sua atividade jornalista, Marx voltou novamente a colocar no centro de seus interesses o necessário enfrentamento crítico com sua própria base filosófica, ou seja, com a filosofia de Hegel” (LUKÁCS, 2009, p. 141).

A obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, trabalho cuja introdução veio a lume em 1844, nos Anais Franco-Alemães⁶ foi a primeira publicação de Marx ao se retirar da cena pública com o objetivo de resolver as dúvidas que o “assaltavam”. O filósofo alemão, referindo se a esse texto afirma:

⁵ O próprio Marx (2008, p.46), no prefácio citado anteriormente, afirma que aproveitou “avidamente a ilusão dos gerentes da Gazeta Renana, que acreditavam que, suavizando a atitude do periódico, conseguiriam a revogação da sentença de morte já decretada contra ele, para retirar-me da cena pública para meu quarto de estudo”.

⁶ Neste ponto é necessário um adendo: A “Crítica a filosofia do direito de Hegel” e “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” são textos escritos separadamente, o primeiro foi escrito em meados de 1843 e o segundo em janeiro de 1844.

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil” (MARX, 2008, p. 47).

Para Lukács (2009,p.146), os manuscritos de 1843 constituem o primeiro passo em direção ao materialismo dialético, aqui “já era claro o caminho que ele queria trilhar: a crítica do direito natural de Hegel devia ir além do tema enquanto tal e, sobretudo, devia trazer à luz a contraditoriedade da lógica da dialética idealista”. Sob influência de Feuerbach, “Marx pode agora realizar este programa com base no único fundamento historicamente possível: recolhendo e desenvolvendo os argumentos materialistas da crítica feuerbachiana a Hegel[...]”. Nesse mesmo período, Marx inicia o artigo “Sobre a questão judaica” e o finaliza em Paris⁷. O artigo foi o primeiro trabalho publicado nos Anais-Franco Alemães. Esse texto representa o momento em que a evolução ideológica de Marx chega ao “comunismo filosófico” de Moses Hess (LOWY, 2012).

“Sobre a questão judaica” é essencialmente – na forma de polêmica com Bruno Bauer – uma crítica radical da “sociedade civil moderna”, a sociedade burguesa (no sentido atual da palavra) em seu conjunto, em todas as suas pressuposições filosóficas, estruturas políticas e fundamentos econômicos (LOWY, 2012, p. 86).

Porém, o comunismo que Marx conheceu a partir de Moses Hess ainda é uma reinterpretação do comunismo francês, dado que na Alemanha a ausência do movimento operário não oferecia as condições objetivas e materiais para o surgimento de correntes comunistas próprias (LOWY, 2012). Dessa forma, o artigo possui caráter abstrato e filosófico, na medida em que não “destina a tarefa da emancipação humana a nenhuma classe social e concreta; o proletariado está ausente”. É no segundo artigo publicado nos Anais, a “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução” - que conforme apontamos, se refere à introdução do artigo elaborado em 1843 – que Marx “descobre” o proletariado como classe emancipadora.

⁷ O período de Marx na França, que durou até 1845, foi decisivo no que se refere à definição da direção teórica e política que orientou as futuras obras marxianas e a fundação da sua teoria social revolucionária. Este período é marcado pela aproximação de Marx com a classe operária francesa, a sua adesão ao comunismo e início da sua amizade com Friedrich Engels, que desdobrou em uma grande parceria teórica.

Na “Introdução”, Marx enfrenta o antigo questionamento que lhe afrontava desde a saída da Gazeta Renana: “Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã?” (MARX, 2010a, p. 156, grifos do autor).

Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (IDEM, IBIDEM, grifos do autor).

Mas, deve-se destacar que essa “descoberta” do proletariado é ainda uma descoberta filosófica:

É claro que, desde sua chegada a Paris, Marx é “tomado” pelo movimento operário comunista, e o segundo artigo dos Anais [...] é a expressão do verdadeiro “choque ideológico” produzido por aquela primeira impressão. Mas nessa época, a experiência que ele tinha do movimento era muito restrita: ele ainda não entrara em contato direto com as sociedades secreta – segundo os testemunhos, esses contatos começaram apenas depois da publicação dos Anais (LOWY, 2012, p. 83).

Os textos presentes nos Anais franco-alemães (1843/1844) “refletem a crescente tomada de consciência da importância da luta revolucionária das massas, até chegar à definitiva e clara orientação no sentido do papel central do proletariado”, o que permite Marx atingir o ponto de vista de classe que viabiliza a fundação do “materialismo histórico e dialético” (LUKÁCS, 2009, p.157). De acordo com Chasin (2009, p.60), na “Introdução”, a “terrenalidade” – que nada mais é do que a transformação da “crítica do céu” em “crítica da terra” – “arma o esquadro desse artigo com toda sua envergadura, evidenciando a linha de força da nascente ontologia marxiana”.

Portanto, a “Introdução” se constitui como “o ponto de partida de uma evolução político-ideológica intimamente ligada a uma reflexão sobre o movimento operário europeu e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada de uma evolução filosófica” (LOWY, 2012, p. 91).

A trajetória do jovem Marx atinge seu termo: a filosofia crítica, deixando de se considerar como um fim em si, volta-se para a prática. Ela busca uma base concreta, acredita encontrá-la na burguesia, mas logo se decepciona. Enfim, descobre no proletariado a classe universal emancipadora e suas armas materiais (LOWY, 2012, p. 91).

Entretanto, Lowy (IDEM, p.92,94) ressalta que neste artigo, “[...] o proletariado é considerado apenas por seus sofrimentos e carências, como uma ‘base material’, como o ‘elemento passivo’ da revolução, que serve de arma material a filosofia [...]”, como podemos verificar na seguinte passagem:

Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães em homens* se completará. [...] A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a *suprassunção* [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se *suprassumir* sem a efetivação da filosofia (MARX, 2010a, p. 156-157, grifos do autor).

A superação dessa concepção se daria em poucos meses, depois do contato direto de Marx com o movimento operário.

É importante destacar que, já em 1843, revela-se que o materialismo dialético desenvolvido por Marx não é de modo algum uma “síntese eclética de dialética hegeliana e materialismo feuerbachiano”, mas ao contrário, que “a inversão da filosofia hegeliana, a ‘colocação sobre os próprios pés’ do que estava de cabeça para baixo modificou qualitativa e fundamentalmente a dialética enquanto tal” – ainda que no início de 1843 essa concepção marxiana não esteja constituída (LUKÁCS, 2009, p. 150). Por hora, torna-se necessário destacar que as descobertas marxianas durante a elaboração dos artigos para os Anais “teve como consequência que, a partir de então, se tornou necessário submeter à crítica o próprio mundo invertido, ou seja, a sociedade burguesa” (LÚKACS, 2009, p. 173)”, isto é, Marx (2008) chega à conclusão “que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política”.

A estada de Marx na cidade de Paris proporcionou o que até então ele não encontrou na Alemanha, o contato com os operários organizados. Segundo Netto (2015, p. 20), Paris, nos anos de 1840, é “a caixa de ressonância das lutas sociais que pipocam

por todo o país”. Foi neste contexto que Marx conheceu “o mundo dos trabalhadores”. O contato com os trabalhadores impactou fundamentalmente suas elaborações teóricas, assim como o seu posicionamento político⁸.

Para Netto (2015, p. 24):

[...] a expressão dessa sociabilidade na elaboração teórica se deve, antes de mais, porque a estância em Paris – especialmente este primeiro semestre de 1844 – permite a ele começar a estabelecer com o proletariado a mencionada relação prático-política coincidentemente com a abertura dos seus estudos econômico-políticos. [...] Aquela relação e este estudo confluem na sua opção revolucionária: no curso deste semestre, o democrata radical tornou-se comunista.

De acordo com Lowy (2012) e Lukács (2009) o primeiro contato de Marx com os artesãos da Liga dos Justos em Paris data de abril – maio de 1844. Em uma carta destinada à Feuerbach em 11 de agosto de 1844, Marx revela as suas primeiras impressões acerca do proletariado francês, onde ele fala da “nobreza dos homens sobrecarregados pelo trabalho” (MARX, 1987).

O interesse de Marx pela economia política, já na capital francesa, foi estimulado pelo “genial” artigo de Engels publicado nos Anais, em fevereiro de 1844, intitulado “Esboço de uma crítica da economia política”. Influenciado por essa obra, o filósofo alemão intensificou as suas leituras sobre os clássicos da economia política. É a partir dos apontamentos realizados durante o primeiro semestre de 1844, que Marx escreve os *Cadernos de Paris* e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*⁹.

De acordo com Netto (2015, p. 10) “este intenso trabalho teórico, realizado fundamentalmente no primeiro semestre de 1844 em estreita relação com o seu contato com o mundo proletário, resultará numa grande e profunda inflexão no pensamento de Marx”. Os conjuntos de textos referentes a esse período revelam um pensamento em trânsito da filosofia à crítica da economia política (NETTO, 2015). Nesse mesmo sentido, Mandel (1968, p. 159) qualifica os *Manuscritos de 1844* como “um fascinante encontro entre a Filosofia e a Economia Política” onde “elementos do passado combinam-se, necessariamente, com elementos do futuro”.

⁸ Na primeira metade do século XIX, as relações econômicas capitalistas na Alemanha ainda não haviam encontrado o seu ponto de maturação em relação à Inglaterra, Bélgica e França. Segundo Netto (2015, p. 14) “mesmo com a expansão de relações capitalistas, o país não experimentava as transformações próprias da revolução burguesa e não se erguia como um Estado nacional (moderno)”.

⁹ Tais obras só vieram à público pela primeira vez, na edição russa, em 1927 e, em 1932, a versão completa em alemão, francês e russo.

Segundo Netto (2015), Marx encontra nos Cadernos de Paris um núcleo teórico que acompanhará a sua reflexão posterior dos *Manuscritos*, a saber, *a problemática da alienação*. Mészáros (2016, p. 216) indica que,

O Marx dos Manuscritos de 1844 deu um grande passo adiante [...] ao reconhecer que a chave para toda a alienação – religiosa, jurídica, moral, artística, política etc. – é o “trabalho alienado”, a forma alienada da atividade produtiva, prática do ser humano, ele pôde colocar sua concepção inteira sobre uma base firme.

Segundo Vásquez (2007, p. 124), nos *Manuscritos*, Marx enriquece o conteúdo da práxis social, na medida em que “a atividade produtiva é uma práxis que, por um lado, cria um mundo de objetos humanos, ou humanizados, mas ao mesmo tempo produz um mundo de objetos nos quais os homens não se reconhecem e que, inclusive, se voltam contra ele”.

Assim, Marx confere à alienação um papel central nas suas análises introdutórias acerca da economia política, fundando a teoria marxiana da alienação a partir da categoria do trabalho alienado. De acordo com Netto (2017, p.172), nos *Manuscritos de 1844*,

[...] está o passo inicial que constituirá a crítica da economia política que Marx empreende a partir de 1844 e que terá a sua perspectiva teórico-metodológica determinada ao fim de quase três lustros de pesquisa. Isso significa que a teoria marxiana da alienação, nos Manuscritos... apresenta-se ainda insuficiente e inconclusa: somente o ulterior desenvolvimento das investigações de Marx, sem infirmar seus pontos centrais, haverá de lhe conferir estrutura e sentido radicalmente plenos.

Portanto, a problemática da alienação em Marx não se esgota nos Manuscritos. Em função das descobertas realizadas pelo autor no aprofundamento da sua crítica à economia política, a teoria da alienação é enriquecida, adquirindo uma forma “muito mais determinada e concretizada historicamente” nas análises sobre *fetichismo* da mercadoria, tal como apresentaremos a seguir (NETTO, 2015, p. 56). Agora, nos interessa observar o caminho teórico de Marx até a culminação da sua concepção da história¹⁰.

¹⁰ Conforme Lúkacs (2009, p.191): “Nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, ainda que de forma somente embrionária, Marx já contrapõe à mistificação hegeliana e aos absurdos que dela resultam a

Nos textos que compreendem os *Manuscritos*, observamos também o desenvolvimento da concepção marxiana de “comunismo”. Aqui, o “comunismo filosófico” que Marx se aproximara nos meses anteriores, é apresentado de forma crítica (LOWY, 2012). Nesse momento, o comunismo, para Marx, é a superação prática da propriedade privada e, logo, a superação da alienação. Observa-se que a compreensão da necessidade *prática* de uma transformação que, posteriormente, adquire maior concretude nos escritos da *Ideologia Alemã*, já aparece em contraste com as concepções idealistas. Neste sentido, para Lukács (2009, p.187) os *Manuscritos* representam a superação decisiva do idealismo de Hegel, assim como, os erros lógicos “que derivam do caráter idealista da dialética hegeliana”.

Concomitantemente, em julho de 1844, Marx escreve um artigo para o periódico “Vorwärts” de importante significado na sua trajetória¹¹, as “Glosas críticas ao artigo ‘Rei da Prússia e a reforma social. De um Prussiano’”. Trata da crítica de Marx ao artigo de Arnold Ruge “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. Os textos se referem à revolta dos tecelões da Silésia, em junho de 1844, evento que “marcou a entrada da classe operária alemã na cena histórica” (LOWY, 2012, p. 120). A revolta dos tecelões da Silésia revelara, para Marx, o “caráter teórico e consciente” do proletariado, na medida em que “a revolta não estava voltada diretamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia” (MARX, 2010b, p.27). No próprio decorrer da história, em poucos meses, a realidade aos olhos de Marx comprova aquilo que na “Introdução” aparecia apenas de forma abstrata: a Alemanha “somente no proletariado encontrará o elemento ativo de sua libertação” (MARX, 2010b, p.46).

Podemos perceber que a trajetória teórica de Marx não pode ser compreendida de forma isolada dos acontecimentos históricos que possibilitaram o nosso pensador apreender o movimento real da sociedade burguesa e da luta de classes. A própria evolução do pensamento marxiano nos permite entender a forma como as relações sociais determinam a consciência e, logo, a produção teórica. Por isso, a teoria de Marx, em sua totalidade, deve ser compreendida a partir das condições históricas, objetivas e subjetivas, que ofereceram os elementos necessários para a sua formulação.

Assim como Mészáros (2011), concordamos que,

concepção da história do materialismo histórico e dialético. Com isso, ao mesmo tempo, supera também definitivamente os limites de Feuerbach [...] Todos esses desenvolvimentos anunciam a formulação madura, clássica, do materialismo histórico, tal como a encontraremos pouco depois em *A ideologia alemã* e em *A miséria da filosofia*”.

¹¹ Segundo Lowy (2012, p.128), aqui “inicia uma nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado”.

[...] é impossível imaginar até mesmo simples esboço da abordagem marxiana, para não falar de suas coerentes realizações sintetizadoras, sem o estágio antes inimaginável na luta de classes historicamente em desenvolvimento – caracterizada na época pela explosão dos antagonismos estruturais cada vez mais profundos do sistema, na forma de revoluções por toda Europa [...] (MÉSZÁROS, 2011, p. 144).

Portanto, ao observar a revolta dos tecelões da Silésia, Marx compreende o proletariado como o “elemento ativo” da revolução e sinaliza os principais traços da crítica que, posteriormente, aparece de forma mais precisa nas *Teses sobre Feuerbach*.

A crítica radical e explícita desse universo será levada a cabo em seus escritos posteriores, de *A sagrada família* até *A Ideologia Alemã*; mas as “Glosas Críticas” de agosto de 1844 já representam a ruptura implícita: fundamentadas num acontecimento revolucionário real, elas põem em questão não somente a filosofia hegeliana do Estado – o que os artigos dos Anais já haviam feito -, mas também a concepção feuerbachiana das relações entre a filosofia e o mundo, a teoria e a prática (LOWY, 2012, p. 133).

Segundo Lowy (2012, p. 134), *A Sagrada Família* – primeira obra construída por Marx e Engels em agosto e setembro de 1844 –, “continua e aprofunda as ideias esboçadas no *Vorwärts* para redundar numa verdadeira ‘autocrítica’ da ‘Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução’”, na medida em que Marx combate diretamente a concepção de ‘Bauer e seus consortes’ que “enxergam na ‘massa’ o elemento material, passivo e na ‘crítica’, o elemento ativo do qual parte toda a ação histórica”(MARX, 2011,p. 104).

Marx, a partir de 1843 – considerando os quadros históricos, conforme citamos – começa a elaborar o que seria a sua concepção materialista da história e a enfatizar o caráter “prático” das revoluções, superando a sua base filosófica anterior. Ao que nos interessa, é o período fundamental para compreendermos as categorias que analisaremos nessa pesquisa, quais sejam, *Alienação, Fetichismo e Consciência*. Mas entendemos que, por mais que seja a localização das principais contribuições marxianas acerca das categorias, elas estão presentes ao longo de toda a obra de Marx, como procuraremos sinalizar.

Em *A Sagrada Família*, está contida os traços gerais da concepção histórica de Marx, mas a sua forma peremptória, que servirá de “fio condutor” para os seus estudos futuros, só estará presente n’*A ideologia alemã*. Entre uma obra e outra (*A sagrada*

família e A ideologia alemã), Marx escreve o texto que representa a sua ruptura definitiva com Feuerbach e que, portanto, é uma “prévia” da profunda crítica ao materialismo feuerbachiano levada a cabo n’A Ideologia. As *Teses sobre Feuerbach* expressam o contato de Marx com o movimento operário e o impacto da revolta dos tecelões, que a partir da confirmação contida no artigo do Vowarts, de que o proletariado será o elemento ativo da revolução, ele descobre “na prática revolucionária [tese 3] o protótipo da verdadeira atividade humana, que não é puramente ‘teórica’ nem egoistamente passiva, mas objetiva e crítico-prática” (LOWY, 2012, p. 142). A concepção de práxis desenvolvida nesse período é essencial para a nossa pesquisa, como procuramos evidenciar posteriormente. Sendo assim, o caminho traçado por Marx de 1842 à 1844 – do radicalismo democrático ao comunismo – implicou na culminação da sua crítica concisa ao idealismo alemão e portanto, da superação da mesma.

É na primavera de 1845, instalados em Bruxelas, que Karl Marx e Friedrich Engels iniciam a confecção da “*A Ideologia Alemã*”. Marx, posteriormente no prefácio da “*Contribuição à crítica da Economia Política*” de 1859, ao relatar sobre a trajetória dos seus estudos, afirma que as reflexões desenvolvidas ao longo de 1845 e 1846 tinham por objetivo “opor o ponto de vista ideológico da filosofia alemã” e romper com a “consciência filosófica anterior”, isto é, com o hegelianismo.

No mesmo prefácio, o autor afirma:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, *serviu de fio condutor aos meus estudos*, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais [...] O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. *Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência.* (MARX, 2008, p.47, grifos nossos).

Apesar da relevância da obra, a mesma foi entregue durante anos à “crítica roedora dos ratos” por conta das “circunstâncias imprevistas que impediam a sua publicação” na época. Marx e Engels não lamentaram o fato dos manuscritos não serem publicados, na medida em que objetivo principal de esclarecer as suas próprias ideias, já estava alcançado (MARX, 2008)¹².

¹² Para nós, esta obra constitui fundamental arcabouço para compreendermos o nosso objeto. Logo, não concordamos com as teorias marxistas que descartam as reflexões presentes na “A Ideologia Alemã” por considerarem a “imaturidade” de Marx e Engels ao escrevê-las (ALTHUSSER, 1970, p. 70-73), tal compreensão é fruto da defesa da dicotomia entre “o jovem e velho Marx”. Consideramos, assim como

De acordo com Mandel (1967, p. 38) “A *Ideologia Alemã* a obra filosófica principal que Marx e Engels terminam em Bruxelas em 1846, funda a teoria do materialismo histórico sobre uma superação sistemática da Filosofia pós-hegeliana alemã”.

Dessa forma, em 1845, os nossos autores elaboram àquela compreensão que os acompanhará nos seus escritos posteriores e, também, na sua prática política, qual seja: a superação da propriedade privada e logo, da alienação, só se efetivará, por meio de um movimento prático, de uma revolução comunista, em que:

A dependência *multifacetada*, essa forma natural da cooperação *histórico-mundial* dos indivíduos, é transformada[...] no controle e domínio consciente desses poderes, que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos e os dominaram (MARX E ENGELS, 2007, p.41, grifos do autor).

Em *O Capital*, Marx retoma essa compreensão ao analisar o fetiche da mercadoria: “a figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como *produto de homens livremente socializados*, encontra-se sob seu *controle consciente e planejado*” (MARX, 2013, p. 154, grifos nossos). Por isso,

Sé é verdade que a Miséria da Filosofia e o Manifesto Comunista iniciam uma nova fase na obra de Marx – uma fase qualitativamente diferente da que levou A ideologia alemã, visto que os temas econômicos e históricos tomam o lugar da crítica aos filósofos neo-hegelianos -, não é menos verdade que a “teoria do partido comunista”, desenvolvida nesses dois escritos, é coerente com as premissas filosófico-políticas esboçadas em 1845-1846. Em outros termos, as concepções de Marx sobre a relação entre os comunistas e o movimento operário e entre o partido comunista e o partido proletário, elaboradas em 1847-1848, somente são inteiramente compreensíveis se estiverem inseridas no todo mais amplo constituído pela teoria da revolução das Teses sobre Feuerbach e de A ideologia alemã (LOWY, 2012, p. 178).

Com isso em vista, procuramos demonstrar, nesse item da nossa pesquisa, um breve esboço da trajetória de Marx, que atinge o objeto central da sua elaboração teórica a partir de 1843-1844: a análise concreta da sociedade burguesa, isto é, “a gênese, a

Marx, que os resultados desses estudos serviram de “fio condutor” para as suas futuras investigações, além de expressar o acerto de contas do autor com a filosofia hegeliana, bem como, as primeiras formulações acerca do materialismo histórico.

consolidação, o desenvolvimento e as condições de crise da sociedade burguesa, fundada no modo de produção capitalista” (NETTO, 2015, p. 17).

Obviamente, a trajetória intelectual do nosso autor não se esgota neste período, pelo contrário, a partir de 1844, com 26 anos, Marx se concentrará em apreender as múltiplas determinações do seu objeto – que após quase três décadas de pesquisa, resultará na “obra da sua vida”: *O capital*.

A trajetória do nosso autor entre 1844 e 1867¹³, deve ser analisada *pari passu* com a sua militância política, afinal, o próprio Marx nos ensinou que não se deve separar a teoria da prática. Esse período marca o aprofundamento da sua relação com os trabalhadores que resultará na adesão à Liga dos Comunistas. A experiência militante vai se expressar na elaboração conjunta com Engels do *Manifesto do Partido Comunista* em 1848. O *Manifesto*, desde então, tornou-se uma importante arma para qualquer movimento revolucionário de viés comunista.¹⁴

Após essa breve exposição, vejamos como a categoria da alienação se desenvolve no interior desse pensamento em trânsito da filosofia à economia política (MANDEL, 1968), dos *Manuscritos de 1844* ao *O capital*.

1.2. A CATEGORIA DA ALIENAÇÃO EM MARX

Na tradição marxista, a problemática da alienação e do fetichismo da mercadoria atravessam algumas polêmicas. A dicotomia já mencionada entre o “jovem Marx” *versus* “Marx maduro” produziu interpretações que negam o caráter dialético da formação intelectual do nosso autor. Consequentemente produziu-se, também, a contraposição entre as obras iniciais de Marx em relação às obras de sua maturidade. No que se refere à categoria da alienação, as considerações de 1844 são consideradas por um lado como um “resíduo do hegelianismo” e por outro, “o ponto mais significativo da crítica marxiana da sociedade”:

¹³ Neste período nosso autor publicou a “*Miséria da filosofia, Manifesto do Partido Comunista, As lutas de classes na França de 1848 a 1850, O 18 de brumário de Luís Bonaparte e Para a crítica da economia política*”.

¹⁴ Segundo Rosdolsky (2001, p. 22) as revoluções que eclodiram neste período – de 1848 e 1859 – interromperam os estudos econômicos de Marx iniciados em 1844. Somente em setembro de 1850 que Marx retoma a análise do seu objeto de investigação, a sociedade burguesa. O resultado desse período em diante, pode ser analisado nos manuscritos preparatórios que compõem a “estrutura de *O capital*”, os Manuscritos de 1857-1858 (*Grundrisse*); os Manuscritos de 1861-63 e de 1864-65 (ROSDOLSKY, 2001).

Esta arbitrária e artificial contraposição [entre o jovem Marx e o Marx maduro] foi alimentada tanto por aqueles que preferiram o Marx das obras de juventude e as obras filosóficas (por exemplo, a grande parte dos existencialistas), como por aqueles (entre estes Louis Althusser e quase todos os marxistas soviéticos) que afirmavam que o verdadeiro Marx seria somente aquele de *O Capital*. Aqueles que aderiram a primeira tese consideraram a teoria da alienação contida nos [*Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*] o ponto mais significativo da crítica marxiana da sociedade enquanto aqueles que abraçaram a segunda hipótese mostraram, frequentemente, uma verdadeira e própria ‘fobia da alienação’; tentando, em um primeiro momento, minimizar a sua importância e, quando isto não foi mais possível, considerando o tema da alienação como ‘um pecado de juventude, um resíduo de hegelianismo’, mais tarde abandonado por Marx (MUSTO, 2014, p. 73).

No caminho contrário de alguns marxistas, que chegam a afirmar que Marx abandonou a categoria da alienação nas suas obras “maduras”, partimos do pressuposto de que a teoria da alienação de 1844 “persiste no desenvolvimento posterior de todo o pensamento de Marx e está subjacente em diversas de suas categorias” (KONDER, 2009, p. 38). Dessa forma, neste capítulo, procuraremos demonstrar o desenvolvimento da categoria alienação no interior do pensamento marxiano – dos *Manuscritos de 1844*, percorrendo o caminho realizado por Marx nos *Grundrisse* até *O Capital*.

A categoria da alienação é introduzida no pensamento marxiano a partir do primeiro semestre de 1844. Marx, na cidade de Paris, pela primeira vez, se defronta com os clássicos da economia burguesa e dá continuidade a crítica delineada anteriormente ao idealismo hegeliano. Na obra referente a esse período, nos *Manuscritos de 1844*, o que encontramos é um esboço das análises introdutórias sobre as categorias da economia política, entre elas o salário, ganho do capital, renda fundiária, propriedade privada, trabalho e trabalho alienado. Este último constitui a categoria fundamental dos *Manuscritos*.

Como vimos anteriormente, o período assinalado, demarca o encontro de Marx com o proletariado francês e também, com a economia política. Por essa razão, a teoria da alienação nos *Manuscritos* constitui um “sistema *in status nascendi*” (MÉSZÁROS, 2016). Em função das descobertas realizadas por Marx no aprofundamento da sua crítica à economia política, a concepção de alienação é enriquecida, adquirindo uma forma muito mais concreta e precisa teoricamente.¹⁵

¹⁵ O que Marx desvenda, nas suas investigações que seguem até 1857-1858, é o segredo que encobre o produto do trabalho humano em um determinado estágio do desenvolvimento social: a universalização da produção mercantil. Portanto, partilhamos da compreensão de que por meio do *Grundrisse* foi “possível reconstruir o percurso de elaboração dos escritos de juventude aos de *O Capital*” (MUSTO, 2014, p. 81)”

Cabe destacar, que o tratamento da teoria da alienação contido nos Manuscritos deve partir dos seus limites históricos e teóricos, uma vez que “o operário que Marx tem em mente é o trabalhador fabril da indústria típica da primeira Revolução Industrial, que duas ou três décadas mais tarde se esgotaria” e que “o movimento revolucionário com o qual Marx se defronta é um movimento emergente, ainda sem expressivas experiências de autonomia” (NETTO, 2017, p. 170). Neste sentido, Netto (2017, p.171) ressalta que,

[...] as limitações de natureza histórica dos Manuscritos residem em que ele lida com as expressões da alienação num estágio do desenvolvimento da ordem burguesa que pertence definitivamente ao passado, a um passado irreversível; ora, tais expressões, ainda que muitas delas se conservem, se reproduzam ainda hoje, estão longe de incluir o rol de expressões engendradas pela dominação do capital (pelo movimento do capital) no seu evoluir num curso temporal de mais de um século e meio. Emergiram inéditas formas da alienação, insuspeitadas para o Marx de 1844. O decisivo, porém, está em que o Marx de 1844 descobriu (e nunca será demasiado salientar o traço decisivo dessa descoberta) a raiz fundamental e primaria do complexo fenomênico da alienação – com a propriedade privada, a divisão do trabalho e a produção mercantil¹⁶.

Observamos, ao longo dessa pesquisa, que as elaborações acerca do fetichismo da mercadoria, tanto durante os escritos preparatórios dos *Grundrisse*, quanto *n’O capital* expressam uma maior apreensão de Marx acerca das categorias da economia política e do movimento real do MPC, incorporando à teoria da alienação de 1844 novas determinações que só foram possíveis de serem abordadas com a grande descoberta de Marx: *a teoria do valor*.

Portanto, ainda que em *O Capital* a terminologia “alienação do trabalho” não desempenhe o papel central como nos *Manuscritos*, Marx ao apresentar a mercadoria, evidencia “a independência do produto em relação aos produtores” ali a questão da “alienação está posta, de saída, sem que Marx faça menção explícita a ela” (HALLACK, 2018, p. 59). Vásquez (2007, 427), reafirmando essa compreensão, ressalta que no texto de 1867 a relação de alienação entre o produtor e os produtos do seu trabalho “é suposta e, inclusive, em algumas ocasiões exposta; Marx, com efeito, não deixa de mostrar às vezes como é afetado o trabalhador concreto, singular, como homem, isto é, em sua dignidade humana”. Em ambos os textos, o que está em jogo para Marx é o fato de que as condições de objetivação – a relação entre sujeito e objeto

¹⁶ Em outras palavras, ele descobriu o que Mészáros (2016) denomina de “mediação de segunda ordem”, como veremos mais adiante.

– se desenvolvem a partir de relações sociais de produção determinadas, onde os homens “permanecem separados dos produtos em que se objetivam, e esses se tornam autônomos, escapam ao controle humano [...] e se apresentam com um poder próprio”.

Assim, entendemos que a descoberta realizada por Marx em 1844, da “*raiz fundamental e primaria do complexo fenomênico da alienação – com a propriedade privada, a divisão do trabalho e a produção mercantil*” (NETTO, 2017, p.170) é válida para todo o ciclo histórico de vigência do domínio do capital, porém, adquire formas inéditas no decorrer do seu desenvolvimento.

Em seguida, sem a pretensão de esgotar as análises sobre a problemática da alienação nas obras marxianas, procuraremos demonstrar, a nossa primeira aproximação com o movimento da categoria em algumas das obras centrais do nosso autor.

1.2.1 A alienação nos Manuscritos de 1844

Marx, nas páginas iniciais do Caderno I dos *Manuscritos*, intitulado “Trabalho alienado e propriedade privada”, afirma que a economia política não analisa e nem esclarece as suas categorias, tornando-as leis eternas e a-históricas, concebidas como naturais, ou seja, expressões de um desenvolvimento necessário. Para o autor:

A economia nacional parte do fato da propriedade privada. Ela não no-lo esclarece. Capta o processo material da propriedade privada, pelo qual ela opera na realidade, em fórmulas universais, abstratas, que valem então para ela como leis, i.é, depois não mostra como elas provêm da essência da propriedade privada (MARX, 2015, p.302).

Portanto, para compreender os fundamentos das categorias da economia política, segundo Marx, é necessário partir de um fato presente, uma vez que:

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização dos mundos das coisas, cresce a desvalorização do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias: produz-se a si próprio e o trabalhador como uma mercadoria e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral (MARX, 2015, 304).

Na produção de mercadorias, o objeto que o trabalhador produz enfrenta-o enquanto um poder independente, alienado a ele. Para Marx, o produto do trabalho é a

objetivação do trabalho, isto é, o trabalho que se fixou no objeto. Porém, a realização do trabalho nas condições da propriedade privada, da divisão do trabalho e da produção mercantil, aparece como *desrealização* do trabalhador, “a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação*, como *exteriorização*” (MARX, 2015, p. 304 grifos do autor).

Como vimos, a problemática da alienação nos *Manuscritos de 1844* está inserida no debate de Marx com os economistas burgueses e também, com a herança hegeliana, uma vez que “Hegel mantém-se no ponto de vista dos modernos economistas” (IDEM, IBIDEM, p. 370). Portanto, antes de analisarmos os aspectos da alienação apresentados por Marx nos Manuscritos, é necessário retomar uma questão crucial no enfrentamento marxiano ao idealismo hegeliano: a objetivação é característica do ser social. No Caderno III, dos Manuscritos, Marx, em sua crítica da dialética e filosofia de Hegel, ressalta que:

Um ser que não tenha a natureza fora de si não é um ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu objeto, i.é, não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. O ser não objetivo é um *não ser* (MARX, 2015, p. 376, grifos do autor).

Em Hegel a realidade é constituída a partir do movimento do subjetivo para o objetivo, ou seja, a história e o movimento da realidade são expressões da objetivação do Espírito, a externalização das suas ideias que adquire uma forma material. Assim, “formamos um pensamento na dimensão subjetiva e depois o externamos através da criação de um objeto (*Gegenstand*). O processo que leva do subjetivo (interno) para o objetivo (externo - *äussern*) é a externalização, seu resultado é uma objetivação” (IASI, 2014, p.98). Na concepção hegeliana, tudo que um espírito tenha “fundado” adquire uma independência em relação à consciência de quem o produziu, se constituindo enquanto algo alheio a ela. Deste modo, para Hegel, toda a objetivação é, necessariamente, alienação.

Hegel, ao identificar objetivação com alienação, coloca a possibilidade da superação da alienação somente por meio do reencontro do Espírito com aquilo que se alienou, através da captação da totalidade no âmbito do pensamento, isto é, a captação do “Todo” compreendido enquanto “síntese de múltiplas particularidades” por meio da

consciência. Trabalharemos mais a frente, no capítulo II, a concepção idealista de Hegel. É neste sentido que Konder (2009, p. 30), afirma:

Para poder utilizar o conceito de alienação, Marx precisou arrancá-los dos quadros da filosofia hegeliana, precisou libertá-lo da acepção metafísica que assumira dentro daqueles quadros, decompondo-o, recompondo-o, atribuindo-lhe novo conteúdo e dando-lhe novas dimensões. O resultado da crítica do conceito hegeliano de alienação por Marx foi a elaboração de um novo conceito de alienação.

A crítica de Marx à Hegel, em síntese, consiste na seguinte questão: para Marx nem toda objetivação é, necessariamente, alienação. Esse fenômeno ocorre somente em contextos históricos específicos. Na perspectiva marxiana, a objetivação só é alienação em condições históricas determinadas, ou seja, a partir da existência da propriedade privada e das suas conexões com a divisão do trabalho, a produção mercantil e o trabalho assalariado (MARX, 2015).

Para o nosso autor, a objetivação é o trabalho, ou melhor, o processo em que por meio do trabalho a força espiritual do homem se corporifica no objeto. O trabalho é para Marx a “atividade vital, a própria vida produtiva” e a “vida produtiva é a vida genérica” é a “vida que gera vida”.

Aqui, Marx introduz as “bases de uma categoria que, posteriormente, desempenhará uma função central na estrutura ontológica da sua teoria social: a categoria da práxis”. Assim, “ao considerar o homem como ser prático e social e a práxis como a totalidade das objetivações do ser social, construída e constituinte, Marx funda a alternativa para situar a alienação como fenômeno e problema prático-social” (NETTO, 1981, p. 60)

Portanto, o trabalho é a “atividade consciente livre” que diferencia o homem do animal, tendo em vista que,

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se diferencia dela, é ela. O homem faz a sua própria atividade vital objeto da sua vontade e da sua consciência. Tem atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele se confunda imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. Precisamente apenas por isto ele é um ser genérico. Ou ele só é um ser consciente, i.é, a sua própria vida é para ele objeto, precisamente porque ele é um ser genérico. Só por isso a sua atividade é atividade livre (MARX, 2015, p. 312).

Assim, o objeto do trabalho é a “objetivação da vida genérica do homem” na medida em que “ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente, realmente, e contempla-se por isso num mundo criado por ele” (MARX, 2015). O homem, enquanto um ser genérico, só existe como parte do gênero humano e, assim como o animal, vive da natureza inorgânica e, portanto, “quanto mais universal do que o animal o homem é, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica de que ele vive”. Para Marx (2015, p. 311):

[...] a universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, como o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza.

O trabalho é, portanto, o mediador na “relação sujeito - objeto” entre “homem e natureza”. Um mediador que permite ao homem conduzir um modo *humano* de existência, assegurando que ele não recaia de volta na natureza, que não se dissolva no “objeto” (MÉSZÁROS, 2016, p. 80).

Nos Manuscritos de 1844, a noção de trabalho é conceituada tanto como o seu termo *geral*, que se refere à atividade produtiva, enquanto determinação ontológica fundamental da “humanidade”, assim como o seu termo *particular* no modo de produção do capital, que é o trabalho assalariado, configurando o “trabalho” que é a base de toda alienação – trabalho alienado (MÉSZÁROS, 2016, p. 78).

Cabe ressaltar que, para Marx, “todas as épocas da produção têm certas características em comum, determinações em comuns”, assim como “algumas determinações pertencem a todas as épocas, outras são comuns apenas a algumas”, portanto, as determinações gerais a todas épocas têm de ser “corretamente isoladas de maneira que, além da unidade [...] não seja esquecida a *diferença essencial*. Em tal esquecimento, repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existente” (MARX, 2011b, p. 41).

Deste modo, o trabalho alienado deve ser analisado como uma das formas que o trabalho se materializa em determinado período histórico, em particular, a constituição da propriedade privada, diferenciando assim dos economistas burgueses para os quais o trabalho alienado é a *única* forma de trabalho, comum à todas as época, logo, é apreendido como natural e eterno, independente da história.

Mészáros (2016) ressalta que a atividade produtiva em sua forma específica de uma sociedade dividida em classes não pode realizar efetivamente o seu papel de mediar a relação entre o homem e a natureza, considerando que os homens produzem sem “consciência de sua espécie”. Essa forma específica “reifica” o homem e suas relações, na medida em que:

A realização do trabalho aparece a tal ponto como desrealização que o trabalhador é desrealizado até a morte pela fome. A objetivação aparece a tal ponto como perda do objeto que o trabalhador é privado dos objetos mais necessários não só da vida como também objetos de trabalho [...] A apropriação do objeto aparece a tal ponto como alienação que, quanto mais objetos o trabalhador produz tanto menos pode possuir e tanto mais cai sob a dominação do seu produto, do capital (MARX, 2015, p. 305).

Neste processo, a vida que o trabalhador coloca no objeto já não mais lhe pertence, mas sim ao objeto, que adquire uma existência exterior ao trabalhador, “independente e alienado a ele”. A vida que o homem emprestou ao objeto agora “o enfrenta de modo hostil e alienado” (MARX, 2015, p. 306). Portanto, o trabalho alienado expressa uma relação contraditória entre o trabalhador e o “mundo exterior sensível”, uma vez que:

[...] quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem para consumir; em que, quanto mais valores ele cria, tanto mais sem valor e indigno se torna; em que, quanto mais formado seu produto, mais deformado o trabalhador; em que, quanto mais civilizado o seu objeto, tanto mais bárbaro o trabalhador; em que, quanto mais potente o trabalho, tanto mais impotente o trabalhador; em que, quanto mais espiritualmente rico o trabalho, tanto mais sem espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2015, p.307).

A relação alienada entre o trabalhador e o produto do seu trabalho, isto é, entre o homem e o mundo exterior sensível – os objetos da natureza – constitui *o primeiro aspecto* da alienação na teoria de Marx. Isso ocorre porque “o produto do trabalho não pertence ao trabalhador [...] pertence a um outro homem fora o trabalhador”, ele já não

possui mais nenhum controle sobre a objetivação do seu trabalho, que aparece como desrealização, como frustração. Neste processo, o objeto adquire uma existência exterior ao seu produtor.

Em síntese, o primeiro aspecto da alienação consiste no fato de que produto do trabalho humano não pertence ao trabalhador, mas sim, a um outro homem, o proprietário dos meios de produção. Portanto, a objetivação se expressa como “a perda do objeto e servidão ao objeto” (MARX, 2015 p. 305). Assim, Marx afirma que a “relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção”, ou seja, a relação do trabalhador com o objeto do seu trabalho é resultado de uma relação que se origina na produção, uma vez que a alienação também se expressa no interior da atividade produtiva.

Como poderia o trabalhador defrontar-se com o produto da sua atividade como algo alienado se no próprio ato da produção ele próprio não se alienasse? O produto é apenas o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a própria produção tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização (MARX, 2015, p. 308).

A relação alienada do homem no processo de produção caracteriza-se como o *segundo aspecto* da alienação, pois a “atividade consciente livre” que é específica do homem genérico, nas condições históricas analisadas por Marx – no marco da sociabilidade burguesa – se apresenta enquanto uma atividade forçada, “coagida”. O trabalho como mediador do homem com a natureza se torna apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele, assim, a alienação do trabalho para Marx, consiste no fato que:

[...] o trabalho é exterior ao trabalhador, i.é, não pertence à sua essência, que ele não se afirma, antes se nega no seu trabalho, não se sente bem, mas desgraçado; não desenvolve qualquer livre energia física ou espiritual, antes mortifica o seu físico (*Physis*) e arruína o seu espírito. Por isso, o trabalhador se sente, antes, em-si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas coagido, trabalho forçado. Ele não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas é apenas um meio para satisfazer necessidades externas a ele. O seu caráter alienado evidencia-se muito nitidamente em que, logo que não exista qualquer coação, física ou outra, se foge do trabalho como da peste. O trabalho exterior, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autosacrifício, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador aparece no fato de que ele não é [trabalho] seu, mas de um outro, em que ele não lhe pertence, em que nele [no trabalho] não

pertence a si próprio, mas a um outro. [...] é a perda de si próprio (MARX, 2015, p. 309)

Portanto, a atividade produtiva em tais condições se expressa como sofrimento, “a força como impotência, a procriação como castração”. Neste processo, “a energia física e espiritual própria do trabalhador, a sua vida pessoal” aparece como “uma atividade voltada contra ele próprio, independente dele, não lhe pertencendo” (MARX, 2015, p. 310).

A partir dessas duas determinações apresentadas, Marx desenvolve um *terceiro aspecto* do trabalho alienado. Para o comunista alemão, “na medida em que o trabalho alienado aliena ao homem 1) a natureza, 2) ele próprio, a sua própria função ativa, a sua atividade vital, assim ele aliena do homem o gênero; torna-lhe a vida genérica meio de vida individual” (MARX, 2015, p. 311).

Ao considerar o objeto do trabalho enquanto a objetivação da vida genérica do homem, no momento em que lhe arranca o objeto da sua produção, arranca-lhe também a sua vida genérica, o seu corpo inorgânico, isto é, a natureza. Sendo assim, o trabalho alienado “faz da vida genérica do homem um meio para a sua existência física”, ele aliena do homem “o seu corpo próprio, bem como a natureza fora dele, bem como a sua essência espiritual, a sua essência humana” (MARX, 2015, p. 314), constituindo, portanto, o terceiro aspecto, a alienação do ser genérico do homem, do homem enquanto parte da natureza.

O *quarto aspecto* da alienação, enquanto consequência imediata do terceiro aspecto assinalado, se caracteriza na medida em que o homem, ao alienar-se do *produto do seu trabalho, da sua atividade vital e do seu ser genérico se aliena também do outro homem*. Para Marx (2015, p. 314):

Quando o homem se confronta a si próprio, enfrenta-o outro homem. O que vale para a relação do homem com o seu trabalho, com o produto do seu trabalho e consigo próprio, vale para a relação do homem com outro homem, tal como para o trabalho e o objeto do trabalho do outro homem.

Ao alienar-se do seu ser genérico, conseqüentemente, o homem está alienado do outro homem, bem como ambos estão alienados da sua essência humana, portanto, “na relação do trabalho alienado, cada homem considera o outro segundo a medida e a relação na qual ele próprio se encontra como trabalhador” (MARX, 2015, p.314).

Logo, podemos extrair dos *Manuscritos de 1844* quatro determinações de Marx acerca do trabalho alienado: 1) a alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, 2) a alienação do trabalhador no interior da produção, 3) a alienação do trabalhador do seu ser genérico e como consequência imediata desta última, 4) a alienação do homem em relação ao outro homem.

Marx (2015, p.315-17) ao analisar as expressões da alienação, já sinalizava nos *Manuscritos* a contradição essencial entre as duas classes antagônicas, na medida em que:

Se o produto do trabalho me é alienado, me confronto como poder alienado, a quem pertence ele então? A um outro ser que não eu. Quem é esse ser? [...] O ser alienado, a quem o trabalho e o produto do trabalho pertencem, a serviço do qual está o trabalho e para fruição do qual o produto do trabalho é, só pode ser o próprio homem. [...] Se a sua atividade é para ele [trabalhador] tormento, então deve ser fruição para um outro e alegria de viver de um outro. [...] Portanto, através do trabalho alienado, exteriorizado, o trabalhador gera a relação de um homem alienado ao trabalho postado fora este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho gera a relação daquele para com o capitalista – ou como queira chamar ao senhor do trabalho.

A propriedade privada é a consequência necessária dessa relação exterior do trabalho alienado, uma vez que:

[...] a propriedade privada, enquanto expressão material, resumida, do trabalho exteriorizado, abrange ambas as relações: a relação do trabalhador com o trabalho e com o produto do seu trabalho e com o não trabalhador e a relação do não trabalhador com o trabalhador e o produto do seu trabalho (MARX, 2015, p. 320).

Nesta direção, a propriedade privada aparece enquanto uma das categorias fundamentais para análise da alienação, ao considerar que ela é produto do trabalho alienado e, ao mesmo tempo, o *meio* pelo qual o trabalho se aliena, se exterioriza. A propriedade privada é, para Marx, “a expressão material sensível da vida humana alienada”. Portanto, a supressão da propriedade privada é a supressão de toda a alienação (MARX, 2015, p. 320, grifos do autor).

Vale ressaltar, que a alienação em Marx ganha uma abordagem que a diferencia do materialismo de Feuerbach e do idealismo de Hegel. Para o filósofo alemão, “no mundo real prático, a autoalienação só pode aparecer através da relação real prática com outros homens. O meio pelo qual a alienação procede é ele próprio um meio prático” (MARX, 2015, p.316). Nesta direção, Netto (2015, p. 75) observa que:

Com os Manuscritos, o tratamento da alienação experimentou um giro radical: deslocou-se do nível das expressões ideais, anímicas, filosóficas e foi inscrito no mundo prático, efetivo, das relações econômico-sociais (e políticas) dos homens. Por isto mesmo, é inerente à – e indescartável da – perspectiva marxiana a ideia de que a superação da alienação não pode nem há de se realizar no domínio da consciência (incluído aí o mais elaborado conhecimento teórico que, evidentemente, é necessário para tal superação): *se ela procede por meios práticos, só meios igualmente práticos poderão superá-la* (grifos nossos).

Eis que, a partir dessa passagem, podemos extrair o que Mészáros (2016, p.13) denomina de núcleo estruturante do sistema marxiano nos *Manuscritos de 1844: a transcendência positiva da autoalienação* do trabalho, isto é, a *superação da propriedade privada*, que de acordo com o autor é o termo chave para compreender a teoria da alienação.

No Caderno III dos *Manuscritos*, no tópico intitulado “Propriedade Privada e Comunismo”, Marx (2015, p. 344-345), desenvolve os elementos para a compreensão da superação da alienação. De acordo com o autor, “o comunismo é, por fim, a expressão positiva da propriedade privada superada” na medida em que ela é “a expressão material sensível da vida humana alienada” e a sua superação positiva é a apropriação da vida humana, isto é, o regresso do homem à sua existência humana e social. Destarte, para Marx (2015, p. 344-345), o comunismo é:

[...] a verdadeira resolução do conflito do homem com a natureza e com o homem, a verdadeira resolução da luta entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma da história resolvido [...]

O comunismo, enquanto a supressão positiva da propriedade privada, segundo Netto (2015), implica em outra forma de produzir, isto é, um novo modo de produção, na medida em que o modo de produção vigente não permite que o homem se realize como tal, pois a propriedade privada aliena o homem de todos os seus sentidos físicos e espirituais, como comer, cheirar, saborear, pensar, sentir amar e etc., dando lugar a um único sentido, o sentido de *ter*, uma vez que “a propriedade privada nos fez tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* se o tivermos, portanto, se existir para nós como capital, ou se for imediatamente possuído, comido, bebido, trazido no corpo, habitado por nós etc.; em resumo, *usado*” (MARX, 2015, p. 349, grifos do autor).

Portanto, para Marx (2015, p. 350) a “superação [da propriedade privada] é por isso a completa emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas”.

Nesta direção, Mészáros (2016) desenvolve alguns elementos que são importantes para se pensar a superação da propriedade privada enquanto transcendência positiva da alienação na perspectiva marxiana, elaborando os conceitos de “mediação de primeira ordem” ou a atividade produtiva como “fator ontológico absoluto da condição humana” e as “mediações de segunda ordem” isto é, a “propriedade privada - intercâmbio – divisão do trabalho”.

De acordo com autor, o homem não se realiza na sua atividade produtiva porque as mediações de segunda ordem (propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho) se interpõem entre o homem e a natureza. Para Mészáros (2016), a propriedade privada, o intercâmbio e a divisão do trabalho seriam uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza, isto é, o trabalho como “atividade consciente livre” do homem, que para o autor é a mediação de primeira ordem. Portanto,

‘Atividade’ (Tätigkeit), ‘divisão do trabalho’(Teilung der Arbeit), ‘intercâmbio’ (Austausch) e ‘propriedade privada’ (Privateigentum) são os conceitos essenciais dessa abordagem da problemática da alienação. O ideal de uma ‘transcendência positiva’ da alienação é formulado como uma superação sócio-histórica necessária das “mediações”: *propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho* que se interpõem entre o homem e a sua atividade e o impedem de se realizar em seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade (MÉSZÁROS, 2016, p. 78, grifos do autor).

O marxista húngaro destaca que é a partir da rejeição dessas mediações que Marx expressa sua crítica à alienação. Marx rejeita as mediações de segunda ordem (propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho), pois se constituem enquanto uma “mediação da mediação”, isto é, uma mediação *historicamente específica* da automediação *ontologicamente fundamental* do homem com a natureza, o trabalho como mediador entre o homem e a natureza.

Para Mészáros, essa “mediação de segunda ordem” só pode nascer com base na ontologicamente necessária “mediação de primeira ordem” – como a forma específica, *alienada*, desta última. Mas a própria “mediação de primeira ordem” a atividade produtiva como tal – é um fator ontológico absoluto da condição humana [...]”. Dessa forma:

O trabalho é o único fator absoluto em todo complexo: trabalho – divisão do trabalho – propriedade privada – intercâmbio (É absoluto porque o modo de existência humano é inconcebível sem as transformações da natureza realizadas pela atividade produtiva). Em consequência, qualquer tentativa de superar a alienação deve definir-se em relação a esse absoluto, como oposta à sua manifestação numa forma alienada.[...] se o fator ontologicamente absoluto não é distinguido da forma historicamente específica, isto é, a atividade concebida – devido a absolutização de uma forma de atividade particular – como uma entidade homogênea, então a questão de uma transcendência real (prática) da alienação é impossível de ser colocada (MÉSZÁROS, 2016, p.78).

Por conseguinte, se a *propriedade privada* e o *intercâmbio* forem considerados absolutos – “inerentes à natureza humana” –, então a *divisão do trabalho*, a forma capitalista da atividade produtiva como *trabalho assalariado*, também surgirá como absoluta. Assim, a mediação de segunda ordem aparece como uma mediação de primeira ordem, isto é, como um fator ontológico absoluto (MÉSZÁROS, 2016, p. 79-79).

Ao conceber absolutas as mediações de segunda ordem, naturalizamos as determinações específicas de uma sociabilidade capitalista, como a divisão do trabalho, a propriedade privada, o intercâmbio e, conseqüentemente, o trabalho alienado. Assim, tais determinações são apreendidas como uma condição natural das relações humanas, ou seja, impossíveis de serem superadas.

Por fim, a teoria da alienação contida nos *Manuscritos* expressa a aproximação de Marx com a economia política, ao longo do desenvolvimento das suas pesquisas, a teoria da alienação adquire uma maior precisão teórica com base nas investigações marxianas acerca do MPC. Se nos *Manuscritos de 1844* encontramos um pensamento em trânsito da filosofia para economia política, nos Manuscritos de 1857-1858 vemos completa essa inflexão.

Para Netto (1981, p.67, grifos nossos), o que vai surgir a partir de 1857-1858 é uma “*concretização histórica na reflexão de Marx*” elemento que demarca a distinção da alienação nos escritos de 1844 da sua manifestação historicamente específica apresentadas nas formulações acerca do fetichismo da mercadoria, que alcança nas proposições marxianas um rigor inédito, muito mais rico e preciso n’*O Capital*.

Vejam os como Marx desenvolve as suas reflexões acerca da alienação nos seus estudos preparatórios para *O Capital*, em particular nos Manuscritos de 1857-1858 – *Grundrisse*.

1.2.2. Alienação nos Grundrisse

Consideramos que o desenvolvimento da categoria alienação no interior do pensamento marxiano – e o caminho percorrido por Marx até chegar na forma expositiva do fetichismo – desde os *Manuscritos* ao *O capital*, é pormenorizado nos conjuntos textuais que compõem os *Grundrisse*. Ali, encontramos as anotações e relações que Marx constrói em seus estudos e, que posteriormente, são apresentadas de forma conclusiva n’*O capital*. Neste mesmo sentido, Musto (2014, p.84) afirma que, nos *Grundrisse* “a descrição de alienação adquiriu maior densidade em relação a produção dos anos de juventude, uma vez que foi enriquecida pela compreensão de importantes categorias econômicas e de uma análise social mais rigorosa”.

Para nós, esses textos são também fundamentais para compreender o movimento do pensamento de Marx ao que se refere à organicidade que se estabelece entre as categorias analisadas. Entretanto, dado os limites deste trabalho, nos dispomos a pontuar algumas reflexões marxianas encontradas nos *Grundrisse*.

Marx ao estudar o “Processo de trabalho e processo de valorização”, introduz na problemática da alienação duas categorias econômicas fundamentais para o desenvolvimento da sua investigação do MPC, quais sejam, o *valor de uso* e *valor de troca*.

O autor destaca que “[...] como *valor de uso*, o trabalho só existe *para o capital* e é o *valor de uso* do próprio capital, *i.e.*, a atividade mediadora pela qual ele se valoriza”, conseqüentemente, o trabalho não existe para o trabalhador como valor de uso, ou seja, “não existe para ele como força produtiva de riqueza”. O trabalhador leva a si mesmo como *valor de uso* para a troca com o capital “que assim não se lhe confronta como capital, mas como *dinheiro*”. Portanto, o que para o capital é valor de uso, para o trabalhador é simples valor de troca, na medida em que:

É claro, portanto, que o trabalhador não pode *enriquecer* por meio dessa troca, uma vez que ele, como Esaú ao ceder sua primogenitura por um prato de lentilhas, cede sua *força criativa* pela capacidade de trabalho como uma grandeza dada. Ao contrário, ele tem mais de

empobrecer, como veremos mais adiante, porque a força criativa de seu trabalho se estabelece perante ele como a força do capital, como *poder estranho*. Ele *aliena* o trabalho como força produtiva da riqueza; o capital apropria-se dele enquanto tal. A separação de trabalho e propriedade no produto do trabalho, de trabalho e riqueza, é posta, por conseguinte, nesse próprio ato da troca (MARX, 2011b, p. 240).

Nesse ato da troca – que se estabelece por meio do contrato de trabalho – o trabalhado vivo é subsumido ao capital e, assim, é incorporado à essência do capital (DUSSEL, 2012). Em suma,

A produção baseada no valor de troca, sobre cuja superfície acontece aquela troca livre e igual de equivalentes, é no fundo troca de *trabalho objetivado* como valor de troca pelo trabalho vivo como valor de uso, ou, como também pode ser expresso, comportamento do trabalho em relação às suas condições objetivas – e, por essa razão, com a objetividade criada pelo próprio trabalho – como propriedade alheia: *alienação [Entäußerung] do trabalho* (MARX, 2011b, p. 424).

O trabalho objetivado é o valor de troca do trabalhador, enquanto para o capital, o trabalho vivo é o seu valor de uso. O capital se valoriza pela apropriação do trabalho alheio que é consumido na produção. A alienação, nos *Grundrisse* (2011b, p. 109, grifos nossos), se expressa também na relação entre o trabalhador e as condições objetivas de seu trabalho, ou seja, com a “objetividade criada pelo próprio trabalho” que aparece como entidade alheia à capacidade viva de trabalho, tal como já apontava, de forma preliminar, nos Manuscritos de 1844. Essa relação alienada se desenvolve também na relação com os outros homens.

Para Marx (2011b), a “dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social”, ou seja, em qualquer sociabilidade, o ser é um ser social, que vive e depende mutuamente dos outros homens para a satisfação de suas necessidades. Acontece que, mediante o *valor de troca*, ocorre a subordinação do produto do trabalho e do próprio trabalho à troca.

Assim, “a atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o *valor de troca*, *i.e.*, um universal em que toda individualidade, peculiaridade, é *negada e apagada*”. De acordo com Marx,

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta

recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaçamento de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deve ser condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos, como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado (MARX, 2011b, p 105).

Portanto, a conexão social e dependência natural dos homens aparece como a negação da individualidade “que não pode afirmar-se como própria” (DUSSEL, 2012, p. 336).

A troca, quando mediada pelo valor de troca e pelo dinheiro, pressupõe certamente a dependência multilateral dos produtores entre si, mas ao mesmo tempo o completo isolamento dos seus interesses privados e uma divisão do trabalho social cuja unidade e mútua complementaridade existem como uma relação natural externa aos indivíduos, independente deles (MARX, 2011b, p. 106).

Marx, em seus estudos, demonstra como o valor de troca subverte a relação entre o homem e o seu produto, assim como a relação do homem com os outros homens a partir do momento em que a sua conexão social não é natural, livre, mas sim mediada pelo valor de troca. Podemos verificar a permanência dos aspectos da alienação ressaltados anteriormente nos Manuscritos, entretanto, aqui aparecem relacionados com as múltiplas determinações que compõem a totalidade do MPC. Para o autor,

A própria necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de *valor de troca*, no *dinheiro*, e o fato de que só nessa forma *coisal* adquirem e comprovam seu *poder social*, demonstra duas coisas: 1) que os indivíduos produzem não somente para a sociedade e na sociedade; 2) que sua produção não é *imediatamente* social, não é o resultado de associação que reparte o trabalho entre si. Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade; mas a produção social não está subsumida aos indivíduos que a utilizam como seu poder comum (MARX, 2011b, p. 106, grifos do autor).

Assim, podemos observar o caminho que levará Marx ao fetichismo da mercadoria como uma das expressões da alienação no modo de produção capitalista desenvolvido. A apropriação e aprofundamento da categoria econômica *valor de troca* é fundamental nesse movimento. Na sociedade mercantil, o homem não produz para

satisfazer as suas necessidades, mas sim, para um outro. A sua produção está subsumida às necessidades da reprodução do capital.

Haja vista essas considerações, o dinheiro, para Marx é um *meio* de troca, ou melhor, “o valor das mercadorias destacados da sua substância [quantidade de trabalho materializado]”. Para os economistas burgueses “a existência do dinheiro pressupõe a coisificação do nexos social” pois percebem que os homens “depositam na coisa (no dinheiro) a confiança que não depositam em si mesmos como pessoas”. Entretanto, o que não percebem é o fato de que eles depositam a confiança na “coisa”, “só como *relação coisificada* das pessoas entre si, como valor de troca coisificado, e o valor de troca nada mais é do que uma relação da atividade produtiva das pessoas entre si” (MARX, 2011b, p.108). Ou seja,

Qualquer outro penhor pode servir diretamente ao seu possuidor enquanto tal: o dinheiro serve-lhe somente como “*penhor mobiliário da sociedade*”, mas só é tal penhor em virtude de sua propriedade (simbólica) social; e só pode possuir propriedade social porque os indivíduos se estranharam de sua própria relação social como objeto (MARX, 2011b, p. 108).

Para Marx, o dinheiro só pode efetivar o seu papel social porque antes os homens se estranharam, pois, sua relação mútua e recíproca aparece como algo independente deles. A independência e a indiferença recíproca de produtores e consumidores cresce simultaneamente com a conexão universal e a dependência generalizada na produção e no consumo, na medida em que “a autonomização do mercado mundial (no qual está incluída a atividade de cada indivíduo singular) cresce com o desenvolvimento das relações monetárias (do valor de troca)”. Ao passo que “no *mercado mundial* desenvolveu-se em tal nível o *nexo do indivíduo singular* com todos” desenvolveu-se também “a *independência desse nexo em relação aos próprios indivíduos singulares*” (MARX, 2011b, p. 109).

Entretanto, o desenvolvimento do mercado mundial, da universalização do “intercâmbio” entre os homens, ainda que “sob ponto de vista dado, não suprima a condição estranhada, dá lugar a relações e conexões que contêm em si a possibilidade de abolir o antigo ponto de vista” (MARX, 2011b, 109). Aqui, Marx, em uma das passagens mais inspiradoras dos *Grundrisse* ressalta o aspecto positivo do desenvolvimento das formas de “intercâmbio”, na superação do modo socialmente determinado, portanto, destaca:

É igualmente certo que os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado. Porém, é absurdo conceber tal *conexão* puramente *coisificada* como a conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (em oposição ao saber e ao querer reflexivos) e a ela imanente. A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. A condição estranhada [*Fremdartigkeit*] e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. *É a conexão natural e espontânea de indivíduos em meio a relações de produção determinadas, estreitas.* Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como relações próprias e comunitárias, estão igualmente submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas da história (MARX, 2011b, p. 109-110).

É nessa perspectiva que Marx vislumbra a superação da forma como se estabelecem as relações entre os homens na sociedade baseada no valor de troca, na medida em tais relações representam *somente um determinado estágio de desenvolvimento*. Se a condição estranhada prevalece, isso significa que os homens estão no processo de criação das condições de sua vida.

Mas, Marx ressalta que, nesse determinado estágio, as relações de dependência coisal – as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes – em oposição às relações de dependência pessoal, são concebidas pelos indivíduos como a “conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade”. Essas relações,

[...] aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros. *A abstração ou ideia, no entanto, nada mais é do que a expressão teórica dessas relações materiais que os dominam.* As relações só podem naturalmente ser expressas em ideias, e é por isso que os filósofos conceberam como o peculiar da era moderna o fato de ser dominada pelas ideias e identificaram a criação da livre individualidade com a derrubada desse domínio das ideias. Do ponto de vista ideológico, o erro era tão mais fácil de cometer porquanto esse domínio das relações (essa dependência coisal que, aliás, se reverte em relações determinadas de dependência pessoal, mas despidas de toda ilusão) aparece na consciência dos próprios indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, *i.e., dessas relações coisais de dependência, é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, /é claro, pelas classes dominantes* (MARX, 2011b, p.112, grifos nossos).

Ou seja, nos *Grundrisse*, a ideologia cumpre o mesmo papel daquele sinalizado em 1845 na *Ideologia Alemã*, qual seja, expressa os interesses de uma determinada classe, a classe dominante e é, por isso, um instrumento de reprodução e dominação do capital. De forma mais clara, a classe dominante, que contém em suas mãos a propriedade dos meios de produção espiritual e intelectual “consolida e nutre” a crença na “eternidade de tais ideias” – que nada mais são do que a expressão teórica das relações materiais coisificadas e que representam, tal como foi apontado por Marx, apenas um estágio determinado das relações sociais. Retomaremos esse ponto no próximo capítulo deste trabalho.

Na secção “O dinheiro como meio de circulação”, Marx (2011b, p. 140), ao analisar o processo de circulação, observa que “faz parte essencial da *circulação* que a troca *apareça* como um processo, um todo fluido de compras e vendas”. A circulação é, portanto, o momento em que a mercadoria se realiza como valor de troca. De acordo com o autor, as mercadorias, para entrarem no processo de circulação, precisam antes de tudo serem produzidas como valores de troca e não como valor de uso imediato “*mas valores de uso mediados pelo valor de troca*”. Nesse movimento, a apropriação, “por meio da e mediada pela alienação [Entausserung] e venda [Verausserung] é o pressuposto fundamental” (MARX, 2011b, 140).

Para o nosso autor (2011b, p.143), a circulação implica necessariamente: 1) “que o meu produto só é produto na medida em que o é para outro; por conseguinte, singular superado, universal;” 2) “que só é produto para mim na medida em que foi alienado [entäussertworden], em que deveio produto para outro;” 3) “que só é produto para o outro na medida em que ele próprio aliena [entäussert] o seu produto”; o que já 4) implica que a produção não aparece para mim como fim em si, mas como meio”.

Sendo assim, “a circulação é o movimento em que a alienação universal aparece como apropriação universal e a apropriação universal, como alienação universal” (IDEM, IBIDEM, p. 143). Logo após, Marx em uma passagem essencial no que se refere ao nosso objeto, se atenta para o fato de que:

Embora a totalidade desse movimento apareça agora como processo social, e ainda que os momentos singulares desse movimento partam dos desejos conscientes e dos fins particulares dos indivíduos, a totalidade desses processos aparece como uma conexão objetiva que emerge de maneira natural e espontânea; totalidade que, sem dúvida,

resulta da interação dos indivíduos conscientes, mas que não está em sua consciência nem lhes está subsumida como totalidade. O seu próprio entrelaçamento produz um poder social que lhes é *estranho*, que está acima deles; sua própria interação [aparece] como processo e poder independentes deles (MARX, 2011b, p.144, grifos do autor).

Observemos essa afirmação: “[...] totalidade que, sem dúvida, resulta da interação dos indivíduos conscientes, mas que não está em sua consciência nem lhes está subsumida como totalidade”. Para Marx, a *totalidade*, ainda que seja resultado da ação dos indivíduos singulares “conscientes”, não é apreendida como tal por essa mesma consciência que a produz, ao contrário, é concebida como uma conexão objetiva que surge de forma natural e espontânea e, portanto, independente deles. Neste ponto, Marx (2011b) observa que na circulação “a relação social não só aparece como algo independente dos indivíduos, por exemplo, em uma peça de dinheiro ou no valor de troca, mas também como a totalidade do próprio movimento social”, ou seja, a circulação aparece como se nela engendrasses todo o processo social, o fim em si mesma. Deste modo, a totalidade da produção social, manifesta nas relações entre produção, distribuição, troca e consumo é escamoteada. A circulação (troca) que é somente uma parte do processo é tomada como o todo.

O tratamento da alienação nos *Grundrisse* já aparece em plena consonância com os estudos “maduros” de Marx acerca da economia política, na medida em que ela está relacionada com o processo de produção capitalista em sua totalidade a partir das determinações até então não desenvolvidas nos *Manuscritos*, como por exemplo, o valor de troca, mercado mundial, a circulação e também, como veremos a seguir, a maquinaria.

O processo de valorização do capital, necessariamente, precisa se apropriar do trabalho excedente. O valor excedente ou trabalho excedente ele é “uma determinada soma de trabalho vivo objetivado – a soma do trabalho excedente”, que conseguinte, constitui um valor novo. Esse valor “que confronta o trabalho vivo como capital, como valor autônomo que se troca com ele, é o *produto do trabalho*” (MARX, 2011b, p. 371). De acordo com Marx (IDEM, IBIDEM, p. 370, grifos dos autor)

No interior do próprio processo de produção, o valor excedente, requerido pela coação do capital, apareceu como *trabalho excedente*; inclusive na forma de trabalho vivo, que, todavia, como não pode criar algo do nada, já encontra dadas suas condições objetivas. Esse *trabalho excedente* aparece agora objetivado como *produto excedente*

que, para se valorizar como capital, divide-se em forma dupla: como *condição de trabalho objetiva* – material e instrumento; e como *condição de trabalho subjetiva* – meios de subsistência para o trabalho vivo, que será agora posto a trabalhar.

Ou seja, o produto excedente que precisa se valorizar como capital se transforma em condição de trabalho objetiva, qual seja, o investimento em material e instrumento e, como condição de trabalho subjetiva, como o valor pago ao trabalho vivo (ao trabalhador). O valor excedente, enquanto resultado total do trabalho, foi posto como capital a ser inserido no seu processo de valorização e “como valor de troca confrontando de maneira autônoma e indiferente a capacidade de trabalho viva”, isto é, o trabalhador (MARX, 2011b, p. 372).

A capacidade de trabalho se apropriou unicamente das condições subjetivas do trabalho necessário – os meios de subsistência para a capacidade de trabalho produtora, *i.e.*, sua reprodução como mera capacidade de trabalho separada das condições de sua efetivação – e pôs essas próprias condições como *coisas, valores*, que a confrontam em uma personificação estranha e dominante. A capacidade de trabalho não sai mais rica do processo, sai mais pobre do que nele entrou. (IDEM, IBIDEM, p. 372).

Essa última frase nos remete aos *Manuscritos*, em que Marx (2015, p. 304) afirma de forma parecida que “o trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz”. Percebe-se o fio de continuidade na obra marxiana claramente com diferenças substantivas derivadas do seu desenvolvimento intelectual e dos seus estudos sobre os economistas burgueses. Nas próximas passagens, neste mesmo sentido, Marx afirma,

Considerado do ponto de vista do trabalho, o trabalho vivo aparece funcionando no processo de produção de tal modo que afasta de si sua realização nas condições objetivas como realidade alheia e, por conseguinte, põe a si mesmo como mera capacidade de trabalho carente e privada de substância diante dessa realidade estranhada, que não pertence a ele, mas a outro; que põe sua própria realidade não como um ser para si, mas como mero ser para outro e também, portanto, como mero ser-outro, ou ser do outro contra si mesmo. Esse processo de realização é igualmente o processo de desrealização do trabalho. O trabalho põe-se objetivamente, mas põe essa sua objetividade como seu próprio não ser ou como o ser do seu não ser – do capital (MARX, 2011b, p. 373).

Em síntese, o que Marx evidencia é o processo de auto-degradação do homem ao passo que ele realiza o processo de valorização do capital, que nada mais é do que o

trabalho objetivado que foi inserido no processo de produção e de autovalorização como as condições objetivas e subjetivas do trabalho necessário. Esse trabalho excedente, que posteriormente é transformado em capital, não se apresenta ao trabalhador enquanto produto do seu trabalho que não lhe foi pago, mas como propriedade alheia. Dessa forma, a transformação do valor excedente em capital pressupõe um determinado desenvolvimento das forças produtivas e, conseqüentemente, dos meios de produção, que se expressa pela introdução da máquina (meio de trabalho/capital fixo) no processo produtivo.

Assim, “na produção baseada na maquinaria, a apropriação do trabalho vivo pelo trabalho objetivado – da força ou atividade valorizadora pelo valor existente por si, inerente ao conceito do capital – é posta como caráter do próprio processo de produção, inclusive de acordo com os seus elementos materiais e seu movimento material” (MARX, 2011b, 581).

Diante do trabalhador, a maquinaria não aparece enquanto trabalho objetivado, mas sim como um poder dominante “como um organismo poderoso”, na medida em que ele, o trabalho, agora é só um membro do processo produtivo. Isso significa que “o processo de produção deixou de ser processo de trabalho no sentido de processo dominado pelo trabalho como unidade que o governa” e conseqüentemente, o trabalho aparece unicamente como um “órgão consciente” subsumidos ao “processo total da própria maquinaria” (MARX, 2011b, 581). Nesse sentido, [...] a ciência, que força os membros inanimados da maquinaria a agirem adequadamente como autômatos por sua construção, não existe na *consciência* do trabalhador, mas atua sobre ele por meio da máquina como poder estranho, como poder da própria máquina” (IDEM, IBIDEM, p. 581, grifos nossos).

Portanto, para Marx, o desenvolvimento da maquinaria é a expressão do avanço das forças produtivas a tal ponto que o trabalho se constitui como um “mero elemento do processo de trabalho”. Por outro lado, esse mesmo desenvolvimento cria as condições para que o dispêndio da força de trabalho se reduza ao mínimo (ROSDOLSKY, 2001, p. 354). No sentido contrário à sociedade baseada no valor de troca – em que as máquinas enfrentam o trabalhador como um poder hostil –, em uma sociabilidade onde as forças produtivas sejam propriedade dos *trabalhadores associados*, e logo, o trabalho deixa de ser fonte de riqueza, surge a possibilidade de, agora, desenvolver “livremente as individualidades” e a redução do trabalho a um

mínimo “passa a corresponder à formação artística, científica, etc.,” e não mais como forma de extração de mais-valor (MARX, 2011b).

Não é preciso ter uma perspicácia fora do comum para compreender que, partindo, p.ex. do trabalho livre ou trabalho assalariado resultante da dissolução da servidão, as máquinas só podem surgir em contraposição ao trabalho vivo, como propriedade alheia e poder hostil diante dele; i.é., que elas têm de se contrapor a ele como capital. Porém, é igualmente fácil perceber que as máquinas não deixarão de ser agentes da produção social tão logo devêm, p.ex, *propriedade dos trabalhadores associados*. No primeiro caso, toda via, sua distribuição, i.é., o fato de não pertencerem ao trabalhador, é da mesma maneira condição do modo de produção fundado no trabalho assalariado. *No segundo caso, a distribuição modificada partiria de uma base de produção nova, modificada, originada somente por meio do processo histórico* (MARX, 2011b, p.707, grifos nossos).

Podemos constatar em nossa pesquisa que os trezes anos de estudos acerca da economia política que separam a teoria da alienação presente nos *Manuscritos Grundrisse* teve como resultado a incorporação de elementos concretos da sua análise da sociedade burguesa. A categoria adquire um caráter muito mais complexo com novas determinações, em particular, a sua expressão como fetichismo. Sendo assim, o posterior desenvolvimento da teoria da alienação,

[...] de uma parte, não colocou em questão os seus componentes nucleares explicitados em 1844 e, doutra parte, que a crítica marxiana da economia política iniciada com uma angulação filosófico-antropológica, quando se consolidou (e, aqui, o marco decisivo são os *Grundrisse*), não cancelou aquela angulação, antes lhe conferiu – num movimento dialético de simultânea negação e conservação noutra nível, superior – um renovado, rigoroso e sólido embasamento econômico-político e sócio-histórico (NETTO, 2015, p. 56).

Contudo, deve-se ressaltar que a concepção de Marx acerca do fetichismo da mercadoria, como a particularidade da alienação no MPC, só aparece de forma definitiva e completa no *O Capital*. Porém, as reflexões presentes nos *Grundrisse* nos permitiram extrair algumas breves considerações acerca do caminho percorrido e da conexão que se estabelece entre os *Manuscritos de 1844* e *O Capital*. Agora, vejamos como nosso autor trabalha a questão da alienação e do fetichismo n '*O Capital*.

1.2.3. Alienação e fetichismo no O Capital.

Como já foi sinalizado, partimos do pressuposto de que a teoria da alienação contida nos Manuscritos de 1844 constitui um ponto fundamental que expressa a aproximação de Marx com a economia política, enquanto as formulações sobre o fetichismo, nos *Grundrisse* e n’*O Capital*, são uma continuidade e uma superação do que Marx iniciou nos *Manuscritos*, na medida em que o fetichismo da mercadoria expressa a manifestação particular da alienação nos moldes da sociedade burguesa desenvolvida. Para Netto (2017, p.174).

Entre o primeiro semestre de 1844, em Paris, e 1857/1858, em Londres – vale dizer, entre os Cadernos de Paris e os Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844 e a madureza dos *Grundrisse* –, Marx deteve-se “para escutar atentamente o próprio objeto em seu desenvolvimento”, deixando que “a própria razão da coisa” seguisse “seu curso contraditório”, desdobrando-se “ela mesma em algo rico e vivo”. Realizou descobertas geniais e prosseguia a sua investigação – e, na exposição dela, foi capaz de nos revelar (para usar a expressão d’*O Capital*) a lei econômica do movimento da sociedade moderna, fundamento indispensável da teoria social revolucionária.

Portanto, “ao contrário do que foi sustentado por aqueles que negam a presença de reflexões sobre a alienação na obra madura de Marx, a concepção de alienação não foi substituída pelo fetichismo das mercadorias, porque este representa somente um aspecto particular dela”. A teoria do fetichismo não nega a teoria da alienação, ao contrário, é a sua afirmação (MUSTO, 2014, p.88).

Entretanto, Netto (1981, p.74) nos alerta que a alienação e fetichismo não são idênticos, uma vez que a alienação é uma categoria muito mais ampla, não se limitando ao caráter fetichista das mercadorias.

A alienação, complexo simultaneamente de causalidades e resultantes históricos-sociais, desenvolve-se quando os agentes sociais particulares não conseguem discernir e reconhecer nas formas sociais o conteúdo e o efeito da sua ação e intervenção; assim, aquelas formas e, no limite, a sua própria motivação à ação aparecem-lhes como alheias e estranhas. É possível afirmar (estendendo a investigação para além das sugestões marxianas de 1844) que em toda a sociedade, independentemente da existência de produção mercantil, onde vige a apropriação privada do excedente econômico estão dadas as condições para a emergência da alienação (NETTO, 1981, p. 74).

O fetichismo, por sua vez:

[...] implica a alienação, realiza uma alienação determinada e não opera compulsoriamente a evicção das formas alienadas mais arcaicas.

O que ele instaura, entretanto, é uma forma nova e inédita que a alienação adquire na sociedade burguesa constituída, assim entendidas as formações econômicas-sociais embasadas no modo capitalista dominante, consolidado e desenvolvido (NETTO, 1981, p.75).

N’*O Capital*, Marx trabalha a alienação na sua forma geral – alienação do trabalho – e, também, a sua manifestação específica da sociedade burguesa desenvolvida, o fetichismo da mercadoria.

Os apontamentos de Marx sobre a alienação em sua forma geral, em *O Capital*, ocupam um lugar mais modesto em relação aos *Grundrisse* (MÉSZÁROS, 2016). Mas é nessa obra que encontramos a concepção marxiana do fetiche que encobre a mercadoria. Adentremos a discussão.

Marx, na seção acerca da “Produção de Mais-Valor Absoluto”, analisa o processo de trabalho e o processo de valorização do trabalho e nos oferece alguns elementos para se pensar o trabalho em sua forma geral. Os elementos encontrados nos remetem à concepção marxiana presente nos *Manuscritos*, retirando as suas peculiaridades oriundas do desenvolvimento intelectual de Marx. Aqui, Marx concebe a força de trabalho ou capacidade de trabalho como “o complexo das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo”. Observamos que a concepção de força de trabalho é fundamental nesse processo, de acordo com nosso autor, a sua utilização é, portanto, o próprio trabalho (MARX, 2013, p. .312;326). Para Marx, (2013, p. 326), independentemente de qualquer forma social determinada, o trabalho é

[...] antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

Marx, em sua passagem clássica, afirma que partindo do trabalho no que se refere unicamente ao homem: “Uma aranha executa operações semelhantes às do

tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia”.
Porém,

[...] o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (MARX, 2013, p. 327)

Assim, o que distingue os homens dos animais é o fato de que os homens, antes de produzirem, idealizam o seu resultado final. O processo de trabalho é, então, a atividade desenvolvida para atingir o seu fim, já previamente idealizado. O processo de trabalho é composto por três momentos simples, quais sejam: a atividade orientada a um fim – ou o “trabalho propriamente dito”; seu objeto de trabalho e os meios para a realização do seu trabalho (IDEM, IBIDEM).

O homem para produzir algo necessita de um objeto encontrado “pronto” na natureza ou já produzido anteriormente. Quando “o próprio objeto do trabalho já é, por assim dizer, filtrado por um trabalho anterior, então o chamamos de matéria-prima [...] Toda matéria-prima é objeto do trabalho, mas nem todo objeto do trabalho é matéria-prima. O objeto de trabalho só é matéria-prima quando já sofreu uma modificação mediada pelo trabalho” (IDEM, IBIDEM, p. 328).

O meio de trabalho, por sua vez, constitui “uma coisa ou complexo de coisas” que o trabalhador insere entre ele e o seu objeto de trabalho e que “lhe serve de guia de sua atividade sobre esse objeto”. Assim, “ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para fazê-las atuar sobre outras coisas de acordo com o seu propósito.” Para Marx, a utilização e a criação de meios de trabalho é uma característica específica do processo de trabalho humano, ainda que já existam em germe em certas espécies (MARX, 2013).

No processo de trabalho, portanto, a atividade do homem, com ajuda dos meios de trabalho, opera uma transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início. O processo se extingue no produto. Seu produto é um valor de uso, um material natural adaptado às necessidades humanas por meio da modificação

de sua forma. O trabalho se incorporou a seu objeto. Ele está objetivado, e o objeto está trabalhado (MARX, 2013, p. 329).

Ao tomarmos o ponto de vista do produto do trabalho, tanto o meio como o objeto de trabalho aparecem como meios de produção “e o próprio trabalho aparece como trabalho produtivo” (MARX, 2013, p. 331). Portanto, podemos afirmar que o trabalho, em sua forma geral, é constituído por condições subjetivas – a atividade do trabalhador – e as objetivas – as condições materiais do trabalho. Em suma, o processo de trabalho para Marx, independente da forma social determinada é

[...] atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais (MARX, 2013, p. 335)

Desde os *Manuscritos de 1844* Marx parte da concepção de trabalho, novamente exposta em *O capital*, como a relação entre o homem e a natureza, entre o sujeito e objeto e introduz a compreensão da práxis como atividade humana *consciente*. O que torna a atividade humana radicalmente distinta diante dos animais é a intervenção da consciência nesse processo, “graças à qual o resultado existe duas vezes – e em tempos distintos: como resultado ideal e como produto real”. Por essa razão, a atividade humana possui um caráter *consciente*. Ao traçar idealmente o resultado final, o homem articula os meios de produção necessários – o que exige um determinado domínio e *conhecimento* sobre a natureza e dos materiais obtidos por meio dela – para levar a cabo a materialização dos fins. O fim “é a expressão de certa atitude do sujeito diante da realidade” (VÁSQUEZ, 2007, pgs 223-4) e tem por objetivo, a priori, a satisfação das necessidades humanas – sejam elas do “estômago ou da imaginação” (MARX, 2013), isto é, a produção de valor de uso (mais adiante retomaremos esse ponto). Se considerarmos um determinado modo de produção, a produção baseada na exploração capitalista, o quadro modifica-se. Neste sentido, Netto e Braz (2008, p. 44) ressaltam que “em determinadas condições histórico-sociais, os produtos do trabalho e da imaginação humanos deixam de se mostrar como objetivações que expressam a humanidade dos homens – aparecem como algo que, escapando do seu controle, passa a controlá-los como um poder que lhes é superior”.

Aqui, “o processo de trabalho se realiza entre coisas que o capitalista comprou, entre coisas que lhe pertencem” (MARX, 2013, p. 337, grifos nossos). Na sociedade capitalista, a força de trabalho tem de se colocar como uma mercadoria, ao lado de tantas as outras, na medida em que ela foi separada dos seus meios de produção, por meio do processo denominado por Marx no capítulo 24 d’*O Capital*, como “acumulação originária” ou “acumulação primitiva”.

Para Marx, o dinheiro e a mercadoria, em um primeiro momento são tão pouco capital quanto os meios de produção e subsistência. É necessário que eles sejam transformados em capital e essa transformação, por sua vez, só pode operar em determinadas circunstâncias, quais sejam:

[...] é preciso que duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia; de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho (MARX, 2013, p. 786).

Para que a produção mercantil seja universalizada é preciso que se confrontem os homens que possuem os recursos (dinheiro) para comprar os meios de produção – entre eles a força de trabalho – e os homens que só dispõem da sua força de trabalho, os trabalhadores livres. Vale destacar, que “a existência dessas duas categorias de homens [...] não é produto de um acidente qualquer ou de uma lei da natureza – ela resulta de um processo histórico”, que se desenvolveu de forma violenta e “sanguinária” a partir da expropriação e exploração da força de trabalho” (NETTO; BRAZ, 2008, p. 86).

Assim,

A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados (MARX, 2013, p.786).

Portanto, de acordo com Marx (2013, p. 786), a “assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre

produtor e meio de produção”. A sociedade capitalista e toda a sua estrutura econômica surgiram da estrutura econômica da sociedade feudal “a dissolução desta última liberou os elementos daquela”. O trabalhador, só pôde tornar-se vendedor da sua força de trabalho e dispor da sua pessoa “depois que deixou de estar acorrentado à gleba e de ser servo ou vassalo de outra pessoa”. Para Marx, o movimento que transforma os produtores em trabalhadores assalariados, aparece por um lado como a libertação da servidão e pelo outro,

[...] esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. *E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo* (MARX, 2013, p. 787, grifos nossos).

Portanto, “o ponto de partida do desenvolvimento que deu origem tanto ao trabalhador assalariado como ao capitalista foi a subjugação do trabalhador”, ou seja, “a separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas e a força subjetiva de trabalho, era, portanto, a base efetivamente dada, o ponto de partida do processo capitalista de produção”.¹⁷ Entretanto, o que era apenas ponto de partida precisa ser produzido sempre de novo “por meio da mera continuidade do processo” e assim, “perpetuando-se como resultado próprio da produção capitalista” (MARX, 2013, p.787).

Em sua análise da reprodução do processo de produção capitalista, Marx retoma os elementos já apontados de forma ainda filosófica nos *Manuscritos de 1844* e, posteriormente, nos *Grundrisse* – aqui tendo em vista a totalidade do MPC. Nosso autor afirma:

¹⁷ Para a economia burguesa, o processo de expropriação que originou a acumulação capitalista, segundo Marx (2013, p. 785) desempenha “na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado se abateu sobre o gênero humano. Sua origem nos é explicada com uma anedota do passado. Numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. De fato, a lenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso. Seja como for. Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar”.

Por um lado, o processo de produção transforma continuamente a riqueza material em capital, em meio de valorização e fruição para o capitalista. Por outro, o trabalhador sai do processo sempre como nele entrou: como fonte pessoal de riqueza efetiva para si. Como antes de entrar no processo, *seu próprio trabalho já está alienado dele, apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital*, esse trabalho se objetiva continuamente, no decorrer do processo, em produto alheio. Sendo processo de produção e, ao mesmo tempo, processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor, em meios de subsistência que comprem pessoas, em meios de produção que se utiliza dos produtores. Por conseguinte, *o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é estranho, que o domina e explora, e o capitalista produz de forma igualmente contínua a força de trabalho como fonte subjetiva de riqueza*, separada de seus próprios meios de objetivação e efetivação abstrata, existente na mera corporeidade do trabalhador; *numa palavra, produz o trabalhador como assalariado*. (MARX, 2013, p. 645/646, grifos nossos).

Assim, em seu próprio desenvolvimento, o processo de produção capitalista produz e reproduz a separação entre a força de trabalho e as suas condições objetivas e como consequência, reproduz as condições de exploração do trabalhador.

No capítulo da “Lei Geral da Acumulação Capitalista”, Marx (2013, p.720, grifos nossos) na mesma direção, reafirma:

[...] ao analisarmos a produção do mais-valor relativo, vimos que, no interior do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a força produtiva social do trabalho aplicam-se à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, *mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho na mesma medida em que a tal processo se incorpora a ciência como potência autônoma*, desfiguram as condições nas quais ele trabalha, submetem-no, durante o processo de trabalho, ao despotismo mais mesquinho e odioso, transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho, arrastam sua mulher e seu filho sob a roda do carro de Jagrenái do capital[...]Portanto, a acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, *a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a degradação moral no polo oposto, isto é, do lado da classe que produz seu próprio produto como capital*.

Como observamos, Marx retoma em *O capital* a relação da alienação com a maquinaria, já explicitado anteriormente nos *Grundrisse*. A mesma premissa permanece, o capital se valoriza por meio da força de trabalho alheia na mesma medida em que o último se desvaloriza. Por um lado, a abundância, do outro, a miséria. O incremento da maquinaria, que consiste em um avanço das forças de produção aparece como uma força autônoma, que coloca o homem na condição de um apêndice. Nesse mesmo sentido abordado outrora, complementa:

A figura autonomizada e estranhada que o modo de produção capitalista confere às condições de trabalho e ao produto do trabalho, em contraposição ao trabalhador, desenvolve-se com a maquinaria até converter-se numa antítese completa [...] O capital, de maneira aberta e tendencial, proclama e maneja a maquinaria como potência hostil ao trabalhador (MARX, 2013, p. 504).

Agora, retomamos a passagem na qual Vásquez (2007, p. 433) afirma que Marx, em *O capital*, após vinte três anos da elaboração dos *Manuscritos*, não deixa de mostrar como o trabalhador é afetado em sua dignidade humana, na medida em que “o trabalho, dentro do sistema capitalista, mutila, tortura e aliena as potências espirituais do trabalhador”.

Portanto,

Marx não pode rejeitar – e não rejeita efetivamente – a consideração da relação concreta do trabalhador com seu trabalho e com os produtos deste que é a que ocupa, fundamentalmente, sua atenção nos *Manuscritos*. Rejeita certamente o papel central que nessa obra juvenil atribuía à alienação. O que agora lhe interessa, de acordo com o objeto fundamental de *O capital*, não é a relação pessoal, concreta, do trabalhador individual com seus trabalhos e seus produtos, e sim a relação social de produção que esse trabalhador suporta. Interessa-lhe, do mesmo modo, tal relação na medida em que se objetiva ou materializa e, não como é vivida ou sentida pelo trabalhador. Interessa-lhe, por último, não o fato de que o trabalhador não se reconheça nos produtos de seu trabalho – sem que Marx por outro lado desconsidere essa relação – mas, sim, o fato objetivo da falta de transparência dos objetos – mercadorias que materializam certas relações sociais de produção e que, ao se apresentarem como coisas, não testemunham seu caráter social, humano (VÁSQUEZ, 2007, p. 434).

Assim, a partir do exposto nas seções anteriores, podemos observar o fio de continuidade das reflexões acerca da alienação no pensamento de Marx, que se institui

com *Os Manuscritos de 1844* e depois, perpassa os *Grundrisse – Manuscritos de 1857-1858* e é exposta em *O Capital*, aqui desenvolvida por um arcabouço teórico muito mais completo e preciso, principalmente ao revelar o segredo que encobre a mercadoria, o seu caráter fetichista, como veremos em seguida.

1.2.3.1. O fetichismo da mercadoria como a expressão particular da alienação.

Netto (1981) atribui à problemática do fetichismo uma importância central ao considerar a sua localização na obra marxiana: o estudo sobre a mercadoria, a “célula econômica da sociedade burguesa” que contém “o segredo de todas as formas burguesas de produto do trabalho”. É justamente esse ponto de partida que “propicia duas realizações teóricas de grande alcance: a captação ontológico-histórica do trabalho como constitutivo do ser social e a tomada da dimensão econômico-social particular da sociedade burguesa” (NETTO, 1981, p. 39).

De acordo com Rosdolsky (2001, p. 364) “só Marx conseguiu superar sem reservas o pensamento fetichista da economia burguesa; a ele devemos a prova de que, quanto mais se desenvolve o modo de produção capitalista, mais as relações sociais de produção se alienam dos próprios homens, confrontando-os como potências externas que o dominam”. Vejamos.

Em *O Capital*, Marx (2013, p. 113) inicia a sua investigação pela análise da mercadoria. O ponto de partida não é arbitrário, na medida em que no MPC a riqueza da sociedade “*aparece*¹⁸ como uma ‘enorme coleção de mercadorias’” e a forma elementar desta é a mercadoria individual. Para Marx (IDEM, IBIDEM, grifos nossos) a mercadoria é um objeto externo, uma “coisa” que, por meio das suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas independente da natureza dessas necessidades – “se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação” – e pode ser utilizada tanto “como objeto de fruição” ou como meio de produção, retornando ao processo produtivo. A mercadoria, enquanto uma coisa útil, como por exemplo o ferro, o papel etc., deve ser considerada a partir de um duplo ponto de vista, o da quantidade e o da qualidade. Tanto o ferro quanto o papel, exemplos utilizados por Marx, são um conjunto de muitas propriedades e podem, portanto, serem úteis sob diversos aspectos (MARX, 2013, p. 114). Para o autor,

¹⁸ De acordo com Harvey (2013, p. 25) a palavra “aparece” está presente ao longo d’*O Capital* e a escolha da mesma “indica que uma coisa diferente acontece por trás da aparência superficial”. A relação entre essência e aparência está presente em toda a obra, como observa Kosik(1969).

A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condicionada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem esse corpo. Por isso, o próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é um valor de uso ou um bem. Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens (MARX, 2013, p. 114).

Para Marx, o valor de uso de uma mercadoria é a utilidade que ela carrega no seu conteúdo material, isto é, o "próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é um valor de uso ou um bem". Sendo assim, o valor de uso é realizado no consumo, na medida em que é utilizado. As propriedades que se expressam no valor de uso representam o conteúdo material da riqueza independente da formação social. Na sociabilidade capitalista, analisada por Marx, o valor de uso constitui, ao mesmo tempo, os *suportes materiais* do valor de troca (MARX, 2013, p. 114, grifos nossos).

O valor de troca, a princípio, aparece como uma relação quantitativa. Representa a proporção na qual os valores de uso de um determinado tipo são trocados por valores de uso de um outro tipo qualquer. De acordo com Marx, essa relação se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, “o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria; portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos]” (IDEM, IBIDEM, p. 114).

Quando se observa mais atentamente o valor de troca, percebe-se que as mercadorias para serem trocadas no mercado precisam possuir algo em comum, que as tornam intercambiáveis com qualquer outra mercadoria. Disso Marx extrai as seguintes prévias conclusões: a) “que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual”; b) “que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ de um conteúdo que dele pode ser distinguido” (IDEM, IBIDEM, p.115). Observemos como Marx desenvolve a sua análise:

Tomemos, ainda, duas mercadorias, por exemplo, trigo e ferro. Qualquer que seja sua relação de troca, ela é sempre representável por uma equação em que uma dada quantidade de trigo é igualada a uma quantidade qualquer de ferro, por exemplo, 1 quarter de trigo = a quintais de ferro. O que mostra essa equação? Que algo comum de mesma grandeza existe em duas coisas diferentes, em 1 quarter de trigo e em a quintais de ferro. Ambas são, portanto, iguais a uma terceira, que, em si mesma, não é nem uma nem outra. Cada uma

delas, na medida em que é valor de troca, tem, portanto, de ser redutível a essa terceira (MARX, 2013, p. 115).

O que seria esse algo em comum, sob o qual as mercadorias têm de ser reduzidas para serem intercambiáveis? Para o nosso autor (IDEM, IBIDEM, p. 115),

Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias.

As mercadorias, como valores de uso são importantes conforme a utilidade que elas carregam nas suas propriedades física e “são, antes de tudo, de diferente qualidade” e como valores de troca “elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso”. Ou seja, se retirarmos o valor de uso das mercadorias – as suas propriedades materiais que lhe conferem uma utilidade qualquer – “resta nelas uma única propriedade: *a de serem produtos do trabalho*” (MARX, 2013, p. 116, grifos nossos).

Aqui chegamos a seguinte assertiva: “todas as mercadorias são produto do trabalho humano” (HARVEY, 2013, p. 28). O que torna as mercadorias intercambiáveis entre si, o seu elemento em comum à todas as outras mercadorias é o fato de serem produtos do trabalho humano. Mas, acrescenta Marx (2013, p. 116),

[...] mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato.

Neste ponto, se abstrairmos o valor de uso de uma mercadoria, retiramos dela aquilo que lhe confere uma determinada especificidade e conseqüentemente, desaparece o tipo de trabalho concreto que foi dispendido na sua produção, isto é, já não importa se

ela é produto de diferentes tipos de trabalho, se ela provém da carpintaria ou da alfaiataria, o que importa é que ela é resultado do trabalho humano igual – trabalho abstrato. De tal modo, Marx observa que o trabalho concreto – aquele que contém as particularidades da produção de cada tipo determinado de mercadorias – deve ser reduzido ao trabalho humano abstrato, isto é, trabalho humano igual, abstraindo-se das suas características particulares (“a qual é determinada por seu escopo, modo de operar, objeto, meios e resultados”), para que possa ser equiparado no processo de troca. Dessa forma, o que resta dos produtos do trabalho é apenas “uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, i.e., de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio”. O trabalho abstrato significa que no processo de produção da mercadoria foi dispendido força de trabalho humano, que nela foi “acumulado trabalho humano”, portanto, “como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias” (IDEM, IBIDEM, p.116).

Marx evidencia o elemento comum que possibilita a troca entre as mercadorias ao descobrir que o seu valor é constituído pelo trabalho humano abstrato *objetivado* na produção das mercadorias. Assim, “o elemento comum, que se apresenta na relação de troca ou valor de troca das mercadorias, é, portanto, seu valor”. O *valor de troca* é apenas a expressão, isto é, a *manifestação do valor* de uma mercadoria (IDEM, IBIDEM, p. 116). Desta compreensão, surge a seguinte indagação: como pode ser medido esse valor? “Por meio da quantidade de ‘substância formadora de valor’, isto é, da quantidade de trabalho nele contida”. A partir dessa apreensão,

Poderia parecer que, se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho dispendido durante sua produção, quanto mais preguiçoso ou inábil for um homem, tanto maior o valor de sua mercadoria, pois ele necessitará de mais tempo para produzi-la. No entanto, o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atua como tal força de trabalho social média; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário (MARX, 2013, p. 116-117).

Nesta passagem está presente a “lei do valor” marxiana: o valor de uma mercadoria é o tempo de trabalho *socialmente necessário* para a sua produção. Em outras palavras: “é apenas a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor” (MARX, 2013, p. 117).¹⁹

Entretanto, é necessário chamar atenção para o fato de que a lei do valor, “como todas as leis econômico-sociais, não é a-histórica ou supra-histórica, mas tem um âmbito de validade determinado: *ela impera no marco da produção mercantil*”(NETTO;BRAZ, 2008).

Para Marx, a mercadoria é constituída de valor de uso, de valor e o valor de troca é a manifestação deste último. Mas, adverte o nosso autor:

Uma coisa pode ser valor de uso sem ser valor. É esse o caso quando sua utilidade para o homem não é mediada pelo trabalho. Assim é o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social. [...] nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor (IDEM, IBIDEM, p. 118-119).

Ou seja, se a mercadoria não satisfaz nenhuma necessidade humana ela não tem valor nenhum. Assim, o “valor de uso é socialmente necessário para o valor” (HARVEY, 2013, p. 32).

É importante observar que aqui Marx retoma o duplo aspecto do trabalho na produção de mercadorias, qual seja, trabalho abstrato e trabalho concreto útil. Para o autor, “todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias”, por outro lado “todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e,

¹⁹ “Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria permanece constante se permanece igualmente constante o tempo de trabalho requerido para sua produção. Mas este muda com cada mudança na força produtiva do trabalho. Essa força produtiva do trabalho é determinada por múltiplas circunstâncias, dentre outras pelo grau médio de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais” (MARX, 2013, p. 118).

nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso”. A relação entre a produção de valor de uso e de valor é clarificada na seguinte passagem:

Portanto, se em relação ao valor de uso o trabalho contido na mercadoria vale apenas *qualitativamente*, em relação à grandeza de valor ele vale apenas *quantitativamente*, depois de ter sido reduzido a trabalho humano sem qualquer outra qualidade. Lá, trata-se do “como” e do “quê” do trabalho; aqui, trata-se de seu “quanto”, de sua duração. Como a grandeza do valor de uma mercadoria expressa apenas a quantidade de trabalho nela contida, as mercadorias devem, em dadas proporções, ser sempre valores de mesma grandeza (MARX, 2013, p. 123, grifos nossos).²⁰

Agora, chegamos à seguinte conclusão: A mercadoria só é mercadoria porque constitui um duplo aspecto: como objeto útil e ao mesmo tempo suporte de valor. Marx em sua análise, observa que na *objetividade do valor* da mercadoria não está contido *um átomo de matéria natural*, ao contrário da objetividade sensível e crua do seu corpo. Portanto, o valor é *imaterial*, mas *objetivo*.²¹ Por isso, “pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor” (MARX, 2013, p. 125, grifos nossos).

Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias. Partimos do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para seguir as *pegadas do valor que nelas se esconde*. Temos, agora, de retornar a essa forma de manifestação do valor (IDEM, IBIDEM, p. 125, grifos nossos)

Para o nosso autor, no valor de troca está escondido “as pegadas do valor”, na medida em que este último não possui nenhuma objetividade material. Por isso, torna-se necessário analisar a forma como o valor se expressa nas relações de intercâmbio, por meio do valor de troca. No processo de troca, a expressão do valor possui dois polos: a forma relativa e a forma de equivalente. Vejamos:

²⁰ Marx (2013, p. 122) salienta que todo esse processo de redução das diferentes proporções dos diferentes tipos de trabalho ao trabalho abstrato e simples, como unidade de medida, ocorre “pelas costas dos produtores e lhe parecem, assim, ter sido legadas pela tradição”.

²¹ “O valor é uma relação social, e não podemos ver, tocar ou sentir diretamente as relações sociais; no entanto, elas têm uma presença objetiva” (HARVEY, 2013, p. 41).

Aqui, duas mercadorias diferentes, A e B – em nosso exemplo, o linho e o casaco –, desempenham claramente dois papéis distintos. O linho expressa seu valor no casaco; este serve de material para essa expressão de valor. A primeira mercadoria desempenha um papel ativo, a segunda um papel passivo. O valor da primeira mercadoria se apresenta como valor relativo, ou encontra-se na forma de valor relativa. A segunda mercadoria funciona como equivalente, ou encontra-se na forma de equivalente (IDEM, IBIDEM, p. 126).

Neste momento, o objetivo de Marx é demonstrar que “o ato de troca tem sempre um caráter duplo – os polos das formas relativas e equivalentes – no qual a mercadoria equivalente figura como ‘incorporação de trabalho humano abstrato’” (HARVEY, 2013, p.40).²²

De acordo com Marx (2013, p. 137), o caráter de valor de uma mercadoria só se manifesta por meio de sua própria relação com outra mercadoria. Nessa relação, o trabalho – “trabalho humano abstrato” – contido em uma determinada mercadoria “A” é equiparado com o trabalho contido em uma determinada mercadoria “B”. No interior dessa mesma expressão de valor, “a forma natural da mercadoria A é considerada apenas figura de valor de uso, e a forma natural da mercadoria B apenas como forma de valor ou figura de valor”.

A oposição interna entre valor de uso e valor, contida na mercadoria, é representada, assim, por meio de uma oposição externa, isto é, pela relação entre duas mercadorias, sendo a primeira – cujo valor deve ser expresso – considerada imediata e exclusivamente valor de uso, e a segunda – na qual o valor é expresso – imediata e exclusivamente como valor de troca (MARX, 2013, p. 137).

Em suma, a relação de troca se estabelece entre “uma mercadoria que é um valor de uso e outra que representa o seu valor de troca” (HARVEY, 2013, p. 40). Logo, podemos concluir que na troca uma mercadoria assume a *forma relativa* e a outra o *seu equivalente*.

Com o desenvolvimento das relações de troca, uma determinada mercadoria possui inúmeras mercadorias equivalentes e vice-versa. Logo, aumenta-se a complexidade de tais relações. Com isso, surge a “forma de valor universal”, essa forma “expressa os valores do mundo das mercadorias num único tipo de mercadoria, separada

²² A expressão de equivalência de diferentes mercadorias expõe o caráter específico do trabalho que cria valor “ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral” (MARX, 2013, p. 128).

das outra”, isto é, uma determinada mercadoria adquire uma expressão universal, “sua forma corpórea é considerada a encarnação visível, a cristalização social e universal de todo trabalho humano” (MARX, 2013, p. 142).

A forma universal do valor só surge [...] como obra conjunta do mundo das mercadorias. Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera “existência social” dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal, e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida (MARX, 2013, p. 142)

Agora, de acordo com Marx, “o tipo específico de mercadoria em cuja forma natural, a forma de equivalente, se funde socialmente torna-se mercadoria-dinheiro ou funciona como dinheiro” (IDEM, IBIDEM). A mercadoria-dinheiro, ao longo do desenvolvimento histórico e a generalização das relações de troca “cristalizou-se” na forma-dinheiro. Na época analisada pelo nosso autor, esse papel era desempenhado pelo ouro e prata. Assim, podemos afirmar que a forma-dinheiro expressa uma necessidade do desenvolvimento das relações de troca que escamoteia as relações sociais que o engendram e, portanto, “só pode surgir com o advento da troca mercantil” (HARVEY, 2013, p. 40).

Segundo nosso autor,

o ouro e a prata, tal como surgem das entranhas da terra, são, ao mesmo tempo, a encarnação imediata de todo trabalho humano. Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada [sachliche] de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria. Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão. (MARX, 2013, p. 168)

Para Marx (2013), a mercadoria, de imediato, se apresenta enquanto uma coisa trivial, de fácil compreensão. Entretanto, conforme observamos com o movimento realizado pelo nosso autor em sua análise, é notável a sua complexidade. Enquanto

valor de uso, a mercadoria nada possui de misterioso na medida em que tem por finalidade a satisfação das necessidades humanas. Assim,

O caráter místico da mercadoria não resulta, portanto, de seu valor de uso. Tampouco resulta do conteúdo das determinações de valor, pois, em primeiro lugar, por mais distintos que possam ser os trabalhos úteis ou as atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que eles constituem funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, seja qual for seu conteúdo e sua forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc. Em segundo lugar, no que diz respeito àquilo que se encontra na base da determinação da grandeza de valor – a duração desse dispêndio ou a quantidade do trabalho –, a quantidade é claramente diferenciável da qualidade do trabalho [...] Por fim, tão logo os homens trabalham uns para os outros de algum modo, seu trabalho também assume uma forma social (MARX, p. 2013, p. 147).

Então, de onde surge “o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria?” (IDEM, IBIDEM, p. 147). Para compreender o caráter místico da mercadoria, se faz necessário compreender a configuração da mercadoria enquanto valor de troca. Como já vimos, para Marx, (2013, p. 147) “o fator que determina a magnitude do valor “[...] é a duração daquele dispêndio ou a quantidade do trabalho”. Ou seja, uma mercadoria é valorizada no processo de troca ao equiparar a quantidade de dispêndio da força de trabalho necessário para a sua produção. Neste processo, a proporção de trabalho que equivale o valor de troca entre os produtos aparece para os produtores como natural, própria da existência material dos produtos. Se enquanto valor de uso a mercadoria nada apresenta de misterioso, o caráter fantasmagórico se encontra no seu valor de troca, logo ao assumir a forma de mercadoria (MARX, 2013). Netto (1981, p. 42), nos auxilia na compreensão do fetiche que encobre a mercadoria ao apontar que,

Em verdade, o que os produtores realizam sem a menor consciência é a equalização do trabalho; só que este processo, na dinâmica mesma da troca, é deslocado, transferida da interação dos produtores para a materialidade dos produtos em presença [...] as relações sociais entre pessoas convertem-se em relações sociais entre coisas (relações factuais, ‘naturais’).

Nas palavras de Marx (2013, p. 147) o fetichismo da mercadoria consiste no fato de que:

A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho.

A mercadoria é misteriosa pois oculta a essência dos produtos do trabalho humano. As características sociais dos produtos aparecem enquanto característica materiais inerentes a eles. Na medida em que encobre a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, essa relação social existente se apresenta enquanto algo a margem dos produtores. Todavia,

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [dinglichen] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas [...] *A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias* (MARX, 2013, p. 147-148, grifos nossos)

Assim, compreendemos o fetichismo da mercadoria enquanto uma particularidade da alienação nos moldes da sociabilidade burguesa, na medida em que a forma misteriosa que o produto do trabalho adquire tem um caráter histórico social: a universalização da produção mercantil (NETTO, 1981).

Marx (2013) destaca que esse processo de mistificação do mundo das mercadorias é decorrente do caráter social do trabalho que produz mercadorias, uma vez que os objetos úteis, com os seus determinados valores de uso – que satisfazem as

necessidades humanas – se tornam mercadorias por serem produtos de trabalhos privados, independentes. O conjunto desses trabalhos privados conformam a totalidade do trabalho social. Nas palavras de Marx, “os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores”, porém, para os produtores “as relações sociais entre seus trabalhos privados *aparecem como aquilo que elas são*²³, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013, p. 148, grifos nossos).

O trabalho dos produtores só adquire existência social no processo de troca diferenciando da sua existência material, isto é, do seu caráter enquanto objeto útil. Sendo assim, o objeto – enquanto trabalho privado - reveste-se de um duplo caráter social: por um lado é definido de acordo com a sua utilidade – o seu valor de uso, compondo a totalidade do trabalho social; do outro lado, só satisfaz as necessidades humanas na medida em pode ser trocada por qualquer outro trabalho privado útil que a ele se equipara – valor de troca.

O produtor no processo de troca (intercâmbio) apreende o caráter duplo do produto do seu trabalho apenas sob o aspecto que lhe apresenta, o seu caráter útil, ou seja, o seu valor de uso. Ao que se refere ao caráter social do produto - que consiste na igualdade de diferentes trabalhos definida a partir do dispêndio de força de trabalho necessário para a sua produção – aparece para o produtor como igualdade de valor entre coisas diversas, dos próprios produtos do trabalho, independente dele [produtor]. Neste sentido, Marx afirma:

Portanto, os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. *Eles não sabem disso, mas o fazem.* Por isso, na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem. A descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade,

²³ “Não se trata de uma ideia que apresenta os seres humanos como coisas, mas de relações reificadoras” (IASI, 2014, p. 121)

mas de modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho (MARX, 2013, p. 149, grifos nossos)

Para o comunista alemão, a descoberta científica do segredo da mercadoria “elimina dos produtos a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada” (MARX, 2013, p. 150).

De acordo com nosso autor,

A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento. As formas que rotulam *os produtos do trabalho como mercadorias*, e, portanto, são pressupostas à circulação das mercadorias, *já possuem a solidez de formas naturais da vida social antes que os homens procurem esclarecer-se não sobre o caráter histórico dessas formas* – que eles, antes, já consideram imutáveis –, mas sobre seu conteúdo. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias conduziu à determinação da grandeza do valor, e somente a expressão monetária comum das mercadorias conduziu à fixação de seu caráter de valor. Porém, é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados (IDEM, IBIDEM, p. 150, grifos nossos).

As formas em que se apresentam os produtos do trabalho como mercadorias, fruto de um determinado período histórico que se estende até os dias atuais, possuem a aparência de formas naturais, inerentes à vida social, na medida em os homens sempre partiram e partem de uma materialidade que existe antes dele. E, assim, contraem determinadas relações sociais independentes da sua vontade²⁴.

Portanto, a superação do fetichismo da mercadoria é tarefa de um processo de transformação das relações sociais baseadas em um modo de produção, que tem como força motriz a produção mercantil. Marx, afirma que:

O que é válido apenas para essa forma particular de produção, a produção de mercadorias – isto é, o fato de que o caráter especificamente social dos trabalhos privados, independentes entre si, consiste em sua igualdade como trabalho humano e assume a forma do caráter de valor dos produtos do trabalho –, continua a aparecer,

²⁴ “Cada geração encontra, legada pela geração anterior, determinada estrutura social organizada, determinado estatuto de propriedade, determinadas relações de produção” (KONDER, 2009, p. 50).

para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo, mesmo depois daquela descoberta, do mesmo modo como a decomposição científica do ar em seus elementos deixou intacta a forma do ar como forma física corpórea (MARX, 2013, p. 149).

Para os agentes da troca de produtos o que lhes interessa é “quantos produtos alheios eles obtêm em troca por seu próprio produto, ou seja, em que proporções os produtos são trocados”. Essas proporções adquirem uma consistência habitual, onde elas “aparentam derivar da natureza dos produtos do trabalho” e não ao contrário. Esse movimento social, para eles, possui “a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem” (MARX, 2013, p. 150). Portanto, o segredo que se esconde na forma-mercadoria, é “a determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho” (IDEM, IBIDEM, p. 150).

Dessa forma, podemos destacar que, para Marx, esse processo é expressão de um modo de produção em que, o produto do trabalho humano é separado do seu produtor, uma vez que estes foram separados anteriormente das condições materiais de produção. Assim, procuramos demonstrar que a concepção marxiana da alienação, presente nos *Manuscritos de 1844*, permanece nas obras posteriores do nosso autor, tanto nos *Grundrisse* como em *O capital*. Nestes, a problemática da alienação é apresentada tanto na sua forma geral – alienação enquanto subjugação do trabalhador frente ao capital, e também a sua particularidade na produção mercantil generalizada – o fetichismo da mercadoria²⁵. Isso ocorre na medida em que “o caráter fetichista da mercadoria necessariamente implica a alienação, pois “somente quando o produto do homem se aliena do seu produtor e aparece como um objeto independente dele é que pode surgir a situação mistificadora [do fetichismo]” (SCHAFF apud NETTO, 1981, p.75). Destarte, “o fetichismo e a reificação são as formas mais precisas de apresentar o problema do estranhamento [alienação], mas a forma de apresentá-lo não altera, no essencial, aquilo que havia sido afirmado até 1846, pelo contrário, é sua plena afirmação” (IASI, 2014, p. 121).

Contudo,

²⁵ “Ora, se o fetichismo econômico expressa a forma mais desenvolvida da alienação das relações sob o capitalismo, isso não significa que esgote o conceito de alienação. Da mesma maneira que *O Capital* não esgota a análise da formação social capitalista [...] tampouco o fetichismo esgota as formas de alienação: há alienação política (em e pelo Estado), religiosa (em e por Deus), ideológica (em e pelas ideias), etc. Em todos esses casos nos encontramos diante de produtos dos homens que se tornam estranhos a eles” (VÁSQUEZ, 2007, p. 430).

[...] não se pode falar de alienação – em cada uma dessas obras – em um mesmo sentido. Ainda que o fetichismo econômico remeta a uma concepção do trabalho humano, a distância que separa um conceito (o de trabalho alienado) do outro (o do fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital) é a distância que existe entre uma concepção de trabalho ainda não fundamentada cientificamente – porque ainda não se descobriu a lei fundamental da estrutura capitalista em que opera tal conceito – e outra concepção de trabalho humano na qual este se concretiza nas categorias de força de trabalho, trabalho assalariado, trabalho abstrato e concreto etc [...](VÁSQUEZ, 2007.p. 432).

É neste sentido que voltamos a afirmar que Marx “ao fim de quase três lustros de pesquisa” (NETTO, 2017, p. 172), incorpora à teoria da alienação de 1844 determinações que só foram possíveis de serem abordadas com a grande descoberta da *teoria do valor*.

No entanto, devemos ressaltar que o objetivo de Marx ao longo dos seus estudos sobre a “anatomia da sociedade civil” é “alcançar a reprodução ideal do movimento real do objeto que investiga, visando à sua *transformação revolucionária*” (NETTO, 2017, p. 173, grifos do autor).

Deste modo, para o autor, “a figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado” (MARX, 2013, p. 154, grifos nossos), ou seja, a superação dos processos alienantes que se desenvolvem no bojo do MPC só é possível na livre associação dos trabalhadores por meio da retomada das condições materiais de produção, na medida em que o processo de fetichização das relações sociais pertence “a uma formação social em que o processo de produção domina os homens e não os homens o processo de produção”.

Portanto, é necessário superar a inversão que a sociabilidade capitalista impõe à relação sujeito e objeto, no qual “a vontade e a consciência dos homens são determinadas pelo movimento objetivo das coisas” (KOSIC, 1969, p. 175). No entanto, o que na perspectiva marxiana é apenas uma forma histórica e socialmente determinada da relação entre homens e estes com a natureza, ou seja, apenas uma forma historicamente transitória, para a consciência burguesa – e os economistas burgueses enquanto representantes desta – as relações subvertidas aparecem como uma necessidade natural, como relações sociais fixadas e imutáveis. Assim, para a superação das relações sociais fetichizadas, deve-se enfrentar as mistificações do MPC – que

oculta e vela o caráter social da práxis humana –, ou seja, enfrentar as representações ideológicas, na medida em que “esse domínio das relações [...] aparece na consciência dos indivíduos como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias, i.e., dessas relações coisais de dependência é consolidada, nutrida, inculcada por todos os meios, é claro, pelas classes dominantes” (MARX, 2011b, p.112, grifos nossos). Neste mesmo sentido, Marx (2011b, p. 930, grifos nossos) complementa:

A tônica não recai sobre o ser-objetivado, mas sobre o ser-estranhado, ser-alienado, ser-venalizado – o não pertencer-ao-trabalhador, mas às condições de produção personificadas, i.e., ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapõe a si mesmo como um de seus momentos. Na medida em que, do ponto de vista do capital e do trabalho assalariado, a geração desse corpo objetivo da atividade se dá em oposição à capacidade de trabalho imediata – esse processo de objetivação aparece de fato como processo de alienação, do ponto de vista do trabalho, ou de apropriação do trabalho alheio, do ponto de vista do capital –, *tal distorção ou inversão é efetiva e não simplesmente imaginada, existente simplesmente na representação dos trabalhadores e capitalistas*

Segundo nosso autor, a distorção ou inversão que se expressa na consciência (representação) dos trabalhadores e capitalistas “é efetiva e não simplesmente imaginada” na medida em que refletem as relações materiais historicamente construídas pelos homens em que, do ponto de vista do trabalho, “aparece como processo de alienação” e, do ponto de vista do capital, como “apropriação do trabalho alheio”. Dessa maneira, a “subversão do mundo da aparência (das ideias fixadas) tem suas raízes na materialidade subvertida (reificada)” (KOSIC, 1969, p. 18). Marx acrescenta:

Mas, evidentemente, esse processo de inversão é simplesmente necessidade histórica, pura necessidade para o desenvolvimento das forças produtivas a partir de um determinado ponto de partida histórico, ou base histórica, e de maneira nenhuma uma necessidade absoluta da produção; ao contrário, é uma necessidade evanescente, e o resultado e o fim (imane) desse processo é abolir essa própria base, assim como essa forma do processo. Os economistas burgueses estão tão encerrados nas representações de um determinado nível de desenvolvimento histórico da sociedade que a necessidade da objetivação das forças sociais do trabalho aparece-lhes inseparável da necessidade do estranhamento dessas forças frente ao trabalho vivo (MARX, 2011b, p. 930).

Acontece que, para os economistas burgueses, ou seja, os representantes teóricos dos interesses da classe dominante, essa inversão é absolutamente necessária e precisa

ser reproduzida como natural e eterna. Eles se apegam às representações – que nada mais são do que a expressão ideal de um determinado nível de desenvolvimento histórico – e a tomam como fim em si mesmo. Essa compreensão de que a inversão que se expressa na consciência dos trabalhadores – e também dos capitalistas – é efetiva já estava presente nos estudos anteriores de Marx, principalmente na sua crítica ao idealismo especulativo alemão, como veremos a seguir.

II. A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO PENSAMENTO MARXIANO.

A primeira condição para modificar a realidade consiste em conhecê-la.
Eduardo Galeano

A problemática da relação entre sujeito e objeto, entre homem e natureza, entre subjetividade e objetividade que se estabelece na atividade prática humana constitui-se, a priori, no seio do pensamento filosófico²⁶. Por isso, a categoria da práxis, tal como Marx desenvolveu, enquanto “atividade *consciente* objetiva”²⁷ como o momento de unidade entre o sujeito e objeto, entre a teoria e prática, só pode emergir após a superação²⁸ do nível atingido pelo idealismo alemão e o materialismo tradicional. Em tal perspectiva, a atividade prática humana se apresenta em sua forma mistificada e abstrata, como veremos adiante. Entretanto, ainda assim, a consciência filosófica da práxis desenvolvida pela filosofia alemã é a superação do ponto de vista “imediate, abstrato e unilateral da consciência comum” (VÁSQUEZ, 2007, p. 28-30).

Para Marx (2005, p. 47) “não é a consciência dos homens que determina o seu ser”, tal como concebe a filosofia idealista, mas ao contrário, “é o seu ser social que determina sua consciência”. Em uma sociabilidade em que reina a produção de mercadorias, a consciência do “homem comum e corrente” apreende a atividade desempenhada pelos indivíduos no processo de produção da sua vida a partir da sua relação direta e imediata com as coisas. Imerso na cotidianidade²⁹, esse homem capta somente o aspecto superficial das relações sociais que o engendram (VÁSQUEZ, 2007, p. 32). Marx, na *Contribuição à crítica da economia política*, neste mesmo sentido, afirma:

Unicamente o hábito da vida cotidiana pode fazer aparecer como coisa banal e corrente o fato de que uma relação de produção revista a forma de um objeto, de maneira que as relações das pessoas em seu

²⁶ Desde os filósofos da Grécia antiga, como os renascentistas e iluministas, até a sua maior expressão anterior a Marx: a filosofia clássica alemã (VÁSQUEZ, 2007)

²⁷ “A práxis na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade (humano-social) e que, portanto, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade). A práxis do homem não é atividade prática contraposta à teoria; é a determinação da existência humana como elaboração da realidade” (KOSIC, 1969, p. 202)

²⁸ “[...] é uma superação – no sentido dialético de negar e absorver” (VÁSQUEZ, 2007, p. 29)

²⁹ “A cotidianidade é o mundo fenomênico em que a realidade se manifesta de um certo modo e ao mesmo tempo se esconde” (KOSIC, 1969, p. 72).

trabalho se manifestem como uma relação em que as coisas entrem em relações entre si e com as pessoas. Na mercadoria, essa confusão é ainda muito simples. Mais ou menos vagamente, todo o mundo suspeita que as relações entre as mercadorias, como valores de troca, são antes uma relação entre as pessoas em sua atividade produtora recíproca. Nas relações de produção mais elevadas, essa aparência de simplicidade desaparece. Todas as ilusões do sistema monetário provem de que não se vê que o dinheiro representa uma relação de produção social e que a realiza sob a forma de um objeto natural de propriedades determinadas (MARX, 2008, p. 60-61).

Dessa forma, o homem “comum e corrente” ao qual nos referimos é determinado socialmente, isto é, é um ser social e histórico. É deste modo que, para Marx (2008, p. 48), “não se julga o indivíduo pela ideia que se faz de si mesmo”, mas sim, explicar a sua consciência pelas contradições da vida material que correspondem a um determinado terreno histórico sob o qual se estabelecem as relações fetichizadas, conforme observamos no capítulo anterior. A práxis que se trata nesse contexto é a “práxis fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sobre ela que se ergue” (KOSIK, 1969, p. 10). A consciência comum reduz a práxis a uma dimensão “prático-utilitária”, uma vez que “o objeto prático fica separado do sujeito”, portanto, ele não vê o “lado humano subjetivo” (VÁSQUEZ, 2007, p. 33).

O homem comum e corrente considera-se a si mesmo como verdadeiro homem prático; é ele quem vive e atua praticamente. Dentro do seu mundo, as coisas não apenas são e existem em si, como também são e existem, sobretudo, pela sua significação prática, enquanto satisfazem necessidades imediatas da vida cotidiana. Mas essa significação prática apresenta-se a ele como imanente às coisas, isto é, apresentando-se nelas, independente dos atos humanos que lhe conferem tal significação. As coisas não apenas são conhecidas em si, à margem de toda atividade humana [...] como também significam por si mesmas; isto é, ignora que pelo fato de significar, de ter uma significação prática, os atos e objetos práticos somente existem pelo homem e para ele. O mundo prático é – para a consciência comum – um mundo de coisas e significações em si (VÁSQUEZ, 2007, p. 33).

Essa compreensão presente na consciência comum corresponde à *aparência* das relações sociais de produção, na qual se apresentam como relação entre coisas. A práxis cotidiana que capta somente a aparência está inserida em um conjunto de “mediações de segunda ordem”, que cindem a relação do sujeito com o seu objeto, ou melhor, do homem com o mundo produzido por ele mesmo.

Na análise da alienação n' *O Capital*, em sua forma específica do fetichismo da mercadoria, ressaltamos que Marx utiliza constantemente a palavra “*aparece*”, essa escolha traz consigo um elemento fundamental: *a relação entre essência e aparência*, isto é,

[...] ‘a existência real’ e as formas fenomênicas da realidade - que se reproduzem imediatamente na mente daqueles que realizam uma determinada práxis histórica, como conjunto de representações ou categorias do ‘pensamento comum’ (que apenas por ‘hábito bárbaro’ são consideradas conceitos) – são diferentes muitas vezes absolutamente contraditórias com a lei do fenômeno, com a estrutura da coisa e, portanto, com o seu núcleo interno essencial e o seu conceito correspondente (KOSIC, 1969, p. 14).

Em outras palavras: “na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser em lugar de iluminá-la (LUKÁCS, 2012, p. 294)³⁰”. Mas, não devemos nos enganar, a aparência é parte da realidade, é a sua forma fenomênica, isto é, tal como se manifesta imediatamente. A realidade é a unidade entre o fenômeno (aparência) e essência (KOSIC, 1969, p. 12).

Logo, podemos dizer que Marx nos oferece ao longo das suas investigações a essência do capital, nas palavras de Lênin, ele “deixou-nos a lógica de O capital” (LÊNIN, 2011, p. 201), pois em suas obras podemos encontrar o que está além da aparência em que se manifestam as relações sociais do MPC.

Neste capítulo, compreendemos que o processo de enfrentamento da aparência reificada que assume as relações sociais no “mundo das mercadorias” abrange uma mediação política que perpassa o campo da *consciência de classe*, na medida em que os trabalhadores alienados em diversos aspectos da sua vida social não compreendem as contradições que definem as suas relações sociais. Para Iasi (2011), a transformação da consciência é um *produto* e ao mesmo tempo um *meio político* para a transformação da sociedade e, por conseguinte, a superação da propriedade privada e da alienação. É sob este prisma que Marx descobre na *práxis* – enquanto a unidade entre o sujeito e o

³⁰ Na perspectiva lukacsiana, a vida cotidiana é inerente à vida em sociedade, não há homem sem a vida cotidiana e da mesma forma, não há sociedade sem a cotidianidade, sendo assim, ela é insuprimível. Ela é “o espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social”. Para o marxista húngaro, a cotidianidade possui determinações fundamentais, quais sejam: a *heterogeneidade*, na medida em que a vida cotidiana é a confluência das diversas atividades que compõem o conjunto das objetivações; a *imediateidade*, pois a “conduta específica da cotidianidade é a conduta imediata e, a *superficialidade extensiva*, uma vez que a “heterogeneidade e imediateidade implicam que o indivíduo responda levando em conta o somatório dos fenômenos que comparecem em cada situação precisa, sem considerar as relações que os vinculam” (NETTO; FALCÃO, 1989, p. 65-66).

objeto, entre a teoria e a prática – o seu aspecto revolucionário. Por meio da práxis revolucionária está posta a possibilidade dos indivíduos transformarem as circunstâncias e a si mesmos.

A noção de práxis revolucionária emerge no pensamento marxiano no enfrentamento ao idealismo alemão³¹, em especial nas obras que analisaremos a seguir, em que o nosso autor desenvolve a sua compreensão da *práxis revolucionária* e a sua *concepção materialista da história*. É no seio deste debate que encontramos os apontamentos marxianos que nos permitem pensar em uma *consciência de classe* como pré-condição para a superação das relações sociais fetichizadas.

2.1. A FILOSOFIA ESPECULATIVA E OS SEUS REPRESENTANTES

As considerações de Marx acerca da consciência estão inseridas, principalmente, em seus escritos dedicados a enfrentar o pensamento hegeliano e dos jovens hegelianos (Feuerbach, B. Bauer, E. Bauer e Stirner), tanto em *A sagrada família* quanto em *A ideologia alemã*. Entretanto, a crítica marxiana à filosofia especulativa inicia-se nos Manuscritos de 1843³², a partir da sua revisão da concepção hegeliana do Estado e do direito. Neste texto, Marx (2010b, p. 37) afirma que Hegel “transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica”.

No posfácio da segunda edição de *O Capital*, Marx (2013, p.90), retoma essa compreensão afirmando que, para Hegel, “o processo de pensamento que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro”.

Segundo Enderle (2000, p. 19), “a inversão determinativa entre sujeito e predicado é, portanto, a inversão ontológica entre a determinação real e a determinação ideal, o conteúdo concreto e a ideia abstrata ou, poder-se-ia dizer, o ser e o pensar”. A especulação hegeliana concebe a família e a sociedade civil como produtos da ideia de

³¹ "Na filosofia marxiana, a recepção da práxis resulta da lida crítica com o idealismo ativo, revolvido no confronto com o materialismo feuerbachiano. Embora em Feuerbach não se possa propriamente falar de práxis, pois nele o trabalho e a política não desempenham papel algum, Hegel é o primeiro dos grandes filósofos a conferir ao trabalho, ainda que idealisticamente, como trabalho do conceito ou da consciência-de-si, um lugar de dignidade efetiva na história da filosofia" (FRAGA, 2014, p. 128).

³² “[...] tão logo emergiu com a ‘Crítica’ de 1843, o pensamento marxiano considerou, universalmente, que autonomizar a razão ou a consciência e seus produtos é operar sua transmutação em “substância mística” (CHASIN, 2009, p. 112).

Estado, quando na verdade trata-se do inverso, qual seja: “Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos” (MARX, 2008, p. 30). Marx complementa:

O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse fato como um ato da Ideia, não como a ideia da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio fato diferenciada), “de maneira que essa divisão, no singular (antes, o discurso era apenas o da divisão dos singulares nas esferas da família e da sociedade civil), pelas circunstâncias, pelo arbítrio etc. aparece mediada”. A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: “ser espírito real para si infinito”. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral (MARX, 2010b, p. 31).

Como observamos na exposição da trajetória intelectual do “jovem” Marx, a Crítica da filosofia do direito de Hegel foi a primeira obra marxiana dedicada à resolução das dúvidas que o “assaltavam”. Assim, nas citações acima, podemos encontrar as primeiras formulações marxianas que expressam o processo de superação da sua “consciência filosófica anterior” (MARX, 2008, p. 47). O ponto de culminação desse processo podemos encontrar nos seus escritos posteriores.

No primeiro capítulo desse trabalho, precipitamos alguns elementos da crítica de Marx à concepção hegeliana de alienação. Para Hegel, tudo aquilo que a consciência exterioriza em forma de objeto, aparece, necessariamente, como algo estranho (alheio) a ela. Segundo o autor,

[...] aquele espírito, cujo Si é o absolutamente discreto, tem seu conteúdo como uma efetividade igualmente rígida, frente a ele; e o mundo tem aqui a determinação de ser algo exterior, o negativo da consciência-de-si. Contudo, esse mundo é essência espiritual, é em si a compenetração do ser e da individualidade. Seu ser-aí é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediata, presente, e estranha a ela; tem um ser peculiar e a consciência-de-si não se reconhece (HEGEL, 1999, p. 35).

O mundo existente é expressão da objetivação do Espírito, da sua individualidade que, conseqüentemente, o leva a alienar-se de si. Nas palavras do autor: “[...] a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma: com isso se põe como universal, e essa sua universalidade é sua vigência e efetividade” (HEGEL, 1999, p.38). Assim, “o todo [...] é uma realidade alienada de si mesma”, na medida em que “não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho [...]” (HEGEL, 1999, p. 37). Sobre essa concepção – que identifica objetivação com alienação – Marx afirma em seus *Manuscritos* (2015, p. 372):

A essência humana, o homem, vale para Hegel = *autoconsciência*. Toda a alienação da essência humana *nada* é, portanto, *senão alienação da consciência*. A alienação da autoconsciência não passa por ser *expressão*, por ser a expressão da alienação *real* da essência humana refletindo-se no saber e pensar. A alienação efetivamente real, que aparece como real, antes não é segundo a sua mais *íntima essência* ocultada – e apenas pela filosofia trazida à luz – senão o fenômeno da alienação da essência humana real, da autoconsciência. Por isso, a ciência que concebe isto chama-se fenomenologia.

A concepção hegeliana de alienação traz consigo uma superação igualmente idealista, na medida em que “a reapropriação da essência objetiva alienada aparece, portanto, como uma incorporação na autoconsciência; o homem que se apodera da sua essência é apenas a autoconsciência que se apodera da essência objetiva. O regresso do objeto ao si mesmo é, portanto, a reapropriação do objeto” (IDEM, IBIDEM, P. 372-373). A superação consiste somente no “saber absoluto”, no conhecimento do “todo”, uma vez que a consciência “que se apega à efetividade do real, ao empiricamente dado, se perde no estranhamento, porque vê o momento e não o processo, a parte e não o todo, as árvores e não o bosque” (IASI, 2014, P. 99). Assim,

A consciência deve igualmente relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e deve tê-lo apreendido conforme cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do objeto em si a essência espiritual; e isso ele se torna em verdade para consciência mediante o apreender de cada determinação sua singular como o Si, ou pelo relacionamento espiritual para com elas [...] (HEGEL, 1993, p. 207).

Para Hegel, a superação da objetividade e, logo, da alienação, se dá por meio do movimento em que a consciência “sabe” que o objeto que lhe foi exteriorizado é “um

algo que não tem nenhuma objetividade fora do saber”, ou seja, é o saber que “ao comportar-se como um objeto, apenas está fora de si, se exterioriza” (MARX, 2015, p.379). Nas palavras de Hegel (1993, p. 210) “[...] o elemento objetivo para o qual se traslada enquanto operante, não é outra coisa que o puro saber do Si sobre si mesmo”.

Dessa forma, quando Hegel apreende a riqueza, o poder do estado etc., como a essência humana alienada, “isso ocorre apenas na sua forma de pensamento”. Tanto a riqueza, quanto o poder do Estado, são seres de pensamento, “meramente uma alienação do pensar *puro*”, portanto, o movimento todo termina com o “saber absoluto” (MARX, 2015, p.369). Neste sentido, “toda a história da exteriorização e todo o retorno da exteriorização não é, por isso, mais do que a história da produção do pensar abstrato, do [pensar] absoluto, do pensar lógico, especulativo”. Como consequência da especulação hegeliana, a humanidade da natureza gerada pela história, isto é, a história enquanto produto dos homens, aparece como produtos do espírito abstrato, e assim, são “momentos espirituais, seres de pensamento” (MARX, 2015, p. 367).

Neste modo de proceder, o ser humano é apenas um “ser pensante abstrato, como autoconsciência”. No processo dialético que leva a “autoconsciência absoluta”, como o momento em que a superação da exteriorização torna-se uma confirmação da exteriorização, o sujeito é “o deus Espírito absoluto, a Ideia que se sabe e aciona”, como resultado, “o homem real e a natureza real tornam-se meros predicados”, por isso,

[...] *sujeito e predicado* têm um para o outro a relação de uma *absoluta inversão*, sujeito-objeto místico ou subjetividade que predomina sobre o objeto, o sujeito absoluto como um processo – como sujeito exteriorizando-se e regressando a si da exteriorização, mas simultaneamente recebendo-a de volta em-si; e o sujeito como esse processo; o puro círculo incansável em si (MARX, 2015, p.385, grifos nossos).

Como já vimos anteriormente, a crítica marxiana à essa compreensão reside na seguinte questão: nem toda objetivação é, necessariamente, alienação. Ela – a objetivação – é constitutiva do ser social. Entretanto, Marx reconhece os avanços e limitações hegelianas³³. Segundo nosso autor, Hegel “conhece e reconhece” o trabalho,

³³ Marx, no prefácio de O Capital, sobre a dialética hegeliana ressalta: “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013, p. 91).

mas, somente o “trabalho abstratamente espiritual”³⁴. (MARX, 2015, p. 371). Nesta perspectiva, a práxis “não passa de um momento do processo de autoconsciência do absoluto” (VÁSQUEZ, 2007, p. 87).

Em a *Sagrada Família*, Marx destrinchando o movimento da “construção especulativa” vale-se do exemplo das maçãs, peras, amêndoas e etc., frutas concretas, que diante dessa perspectiva, são concebidas apenas na representação geral: “fruta”. Para eles, a “fruta” é, portanto, a “*substância*” da pera, da maçã e da amêndoa. Assim,

Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, distingue uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã o mesmo que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas aparentes, cujo ser real é “a substância”, “a fruta” (MARX, 2011a, P. 73).

O conceito geral de “fruta” isola as particularidades e especificidades de cada fruta singular – a maçã, a pera e a amêndoa, vendo nelas somente a “fruta”. A “fruta” enquanto um conceito abstrato, para a construção especulativa “já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de ‘totalidade’ das frutas”. As suas características particulares, portanto, não são essenciais. (MARX, 2011a, p. 73).

O que vale para o idealismo é a nossa ideia daquilo que as coisas são, e não as suas características naturais e concretas, que em tal perspectiva se apresentam meramente como características especulativas. A ideia é o sujeito ativo, ou seja, o movimento do pensamento aparece como produtor de tudo aquilo que é real. Nas palavras de Marx: “A essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a *substância* na condição de *sujeito*, como *processo interior*, como *pessoa absoluta*, concepção que forma o caráter essencial do método hegeliano” (MARX, 2011a, p. 75, grifos do autor).

³⁴ “Hegel mantém-se no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Apreende o trabalho como a essência do homem, como a essência que confirma a si própria; ele vê apenas o lado positivo do trabalho, não o negativo. O trabalho é o devir para-si do homem no interior da exteriorização ou como homem exteriorizado. O trabalho, que Hegel unicamente conhece e reconhece, é o trabalho abstratamente espiritual” (MARX, 2015, p. 370).

Para Marx e Engels (2007, p. 83) os jovens hegelianos na tentativa de superar Hegel, por fim, demonstram a sua dependência a ele:

A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é o motivo pelo qual nenhum desses modernos críticos sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano, por mais que cada um deles afirme ter superado Hegel.

Os autores ressaltam que,

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então *é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência*. Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos, conseqüentemente, *propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras*. Essa exigência de *transformar a consciência* resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo *por meio de uma outra interpretação* (MARX;ENGELS, 2007, p. 84, grifos nossos).

Como Marx e Engels (2007) apontam, os hegelianos de esquerda encontram nos produtos da consciência a verdadeira corrente que aprisiona os homens, portanto, propõem uma resolução que evidencia o seu caráter idealista, qual seja: “trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica [...]”. Assim, os jovens hegelianos, ao tentarem “abalar o mundo”, se revelam os maiores conservadores, pois empreendem as suas lutas apenas contra essas fraseologias enquanto o mundo existente continua inalterado. Em nenhum momento a ideologia alemã e seus representantes se questionaram sobre a conexão entre a sua filosofia e a realidade alemã, isto é, “sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, 2007 p.84).

Neste mesmo sentido, Bauer em suas considerações copiadas de Hegel, confirma “o quão firme é a sua crença no poder dos filósofos e a que ponto ele partilha de sua ilusão de que uma consciência modificada, uma nova orientação na interpretação das

relações existentes, poderia revolucionar todo o mundo até aqui existente” (IDEM, IBIDEM, p. 102). Dessa forma, em vez de conceber os homens reais e as suas consciências reais de suas relações sociais, o “crítico” recorre a mera fraseologia abstrata, a *autoconsciência*. Assim,

[...] em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tornada independente*; por outro lado, em vez da natureza real e das relações sociais realmente existentes, ele tem o resumo filosófico de todas as categorias filosóficas ou os nomes dessas relações na fraseologia: *a substância*, pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente considera os pensamentos, as ideias – a independente expressão intelectual do mundo existente – como a base desse mundo existente (MARX; ENGELS, 2007, p.100-101, grifos do autor).

Dessa maneira, ele [Bruno Bauer] não abandona a base idealista especulativa, assim como os filósofos e ideólogos que compreendem as ideias como a base do “todo” existente.

A filosofia especulativa, ao conceber que “as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes” e que disso “resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias ‘a ideia’ etc. como dominante na história” como se todos os conceitos e ideias fossem uma “autodeterminação” do conceito que se desenvolve na história. Assim, os jovens hegelianos, tal como Proudhon, apreendem a história como a “sucessão histórica na qual as ideias” se manifestaram (MARX; ENGELS, 2007, p. 49; MARX, 2017).

Para os autores da *Ideologia Alemã*, a historiografia³⁵ ainda não atingiu o conhecimento trivial de diferenciar “o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente é”, ao contrário, “toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si”. Assim, a perspectiva dos jovens hegelianos só reafirma o que Hegel já havia desenvolvido e procura demonstrar “a supremacia do espírito na história” a partir dos três seguintes esforços:

³⁵ “A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de ‘cavaleiros’, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela ‘profanação’” (MARX, 2007, p. 44).

Nº 1. Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprios dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história.

Nº 2. Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a efeito concebendo-as como “autodeterminações do conceito” (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento).

Nº 3. A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se autodetermina”, desenvolve-se-o numa pessoa – “a autoconsciência” – ou, para parecer perfeitamente materialista, numa série de pessoas, que representam “o conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos, concebidos como os fabricantes da história, como “o conselho dos guardiões”, como os dominantes. Com isso, eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo (MARX; ENGELS, 2007, p. 50).

Dentre os jovens-hegelianos contemporâneos à Marx, Feuerbach foi o primeiro a conceber “a visão do homem real” e que a “filosofia tem de descer do céu da especulação para as profundezas da miséria humana” e, assim, foi o primeiro a se aproximar do materialismo, como se observa na sua obra “A essência do cristianismo”. (IDEM, IBIDEM, p. 52). Dessa forma, dentre os ideólogos alemães, “ele é o único que fez ao menos algum progresso e cujos escritos podem ser examinados de *bonne foi*³⁶” (MARX; ENGELS, 2007, p. 86).³⁷ Porém, conforme Marx esclarece nas *Teses sobre Feuerbach*,

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto, a realidade, o sensível, só é apreendido sob a *forma do objeto ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente*. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva (MARX; ENGELS, 2007, P.533, grifos nossos),.

³⁶ “Boa-fé”.

³⁷ “O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem sempre dois lados: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período e, ao mesmo tempo, a constatação de seu limite, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 283).

O materialismo contemplativo de Feuerbach desconhece a atividade sensível, isto é, a relação entre o sujeito e o objeto – desconhece principalmente, o seu lado subjetivo. Em sua quinta tese, Marx reafirma essa concepção, pois Feuerbach, “não satisfeito com o pensamento abstrato, quer a contemplação; mas ele não compreende o sensível como atividade prática, humano-sensível” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534). Esse materialismo, desenvolvido pelo idealismo, só concebe a atividade enquanto a atividade espiritual, abstrata, assim “o máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa”. Aqui, vemos explicitamente o processo de desenvolvimento da concepção da práxis em Marx alcançando a sua concretude.

Segundo Chasin (2009, p. 96), “a atividade sensível como sujeito e objeto, ou complexo sujeito-objeto como atividade sensível, organiza estruturalmente o conjunto das teses ‘Ad Feuerbach’”.

Na compreensão de Vásquez (2007, p. 92),

[...] a prática, como atividade que é, implica também uma relação na qual o objeto só existe como produto real, da atividade prática, real, sensível, de que fala Marx e que, ao seu ver, Feuerbach desconhece. Nela, o objeto não pode ser captado como meramente contemplado, como objeto que existe em si e por si, à margem ou em posição abstrata com o respeito ao sujeito; há de ser captado *subjetivamente*, isto é, como objetivação do sujeito. Por isso, Marx critica em Feuerbach o fato de não captar o objeto de um modo subjetivo.

Assim, a apreensão do mundo sensível pela perspectiva feuerbachiana aparece como uma coisa dada, independente dos indivíduos, e sempre igual a si mesma, e não enquanto “o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade”, ou seja, como resultado de um processo histórico, da atividade de gerações que o antecederam. Não ultrapassa a mera aparência do mundo tal como ele se manifesta, não o compreende como produto dos homens em suas conexões recíprocas. Feuerbach, assim como os demais representantes da herança hegeliana, cinde a relação entre sujeito e objeto, entre o homem e o mundo por ele produzido e, conseqüentemente, não compreende a atividade sensível (MARX; ENGELS, 2007).

A atividade que ele “tem em mente é a da consciência”, por esse motivo, a relação entre sujeito e objeto “é examinada por Feuerbach como relação entre o sujeito,

enquanto ser consciente, e o objeto de sua consciência” (VÁSQUEZ, 2007, P. 92). A unidade que se constitui na relação entre essas duas esferas “enquanto momentos típicos e necessários do ser social, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo”, para ele permanece obscura (MARX; ENGELS, 2007, p.98). Dessa forma, o “velho materialismo”,

Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e típicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 33)

A crítica marxiana à Feuerbach reside, portanto, na seguinte questão: Feuerbach não supera a oposição teórica entre subjetividade e objetividade, “entre homem e mundo, história e natureza, oposição que ele busca eliminar através de uma solução puramente teórica”. Assim, ele considera o homem, apenas como indivíduo abstrato, isolado. A realidade é apreendida por ele apenas na sua manifestação imediata por meio dos sentidos. Desconsidera o processo histórico que a engendra. Neste sentido, nele, “materialismo e história divergem completamente”, na medida em “Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31).

Segundo Vásquez (2007, p. 112), é “nesse horizonte problemático da esquerda hegeliana que se deve situar a evolução do pensamento de Marx, que culminará na criação de uma filosofia da práxis, entendida esta não como práxis teórica, mas sim, como atividade real, transformadora do mundo”. Vejamos como Marx, ao passo que desenvolve a sua crítica ao idealismo alemão, desenvolve também a sua compreensão da história como produto dos homens em suas relações sociais.

2.2. A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA NA CONCEPÇÃO MATERIALISTA DA HISTÓRIA

Para Marx e Engels (2007), ao contrário de Feuerbach e os filósofos hegelianos como um todo, o mundo sensível é um produto histórico de gerações e gerações:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior [...] (MARX;ENGELS, 2007, p. 40).

Para os autores d'*A Ideologia Alemã*, a soma das forças produtivas, dos capitais e das formas de intercâmbio engendradas em determinado modo de produção – que aparentemente, para cada geração se apresenta enquanto algo dado – são na verdade, o fundamento real de toda a história. Vejamos:

Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [*reale*] daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem [...] (MARX; ENGELS, 2007 p. 43).

Na construção idealista, “a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo” com isso “a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história” (MARX, ENGELS, 2007, p. 44).

Para Marx e Engels, os homens começam a distinguir-se dos animais, não somente pela consciência, religião e etc, mas sim, a partir do momento em que começam a produzir os seus meios de vida. Na produção desses meios, os homens produzem sua vida material. Entretanto, o modo pelo qual produzem dependem de condições já encontradas por eles, independentes da sua vontade e as quais eles têm de reproduzir (MARX, ENGELS, 2007, p. 87).

Os pressupostos dos quais os autores d'A Ideologia Alemã partem “não são pressupostos arbitrários, dogmas” tal como os filósofos alemães, “mas pressupostos reais” uma vez que “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (IDEM, IBIDEM, p. 86-87).

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza.[...]Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (MARX, ENGELS, 2007, p.87).

Assim, para uma análise materialista da história, o primeiro pressuposto de toda a existência humana a ser considerado é que os homens precisam estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisam “antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (IDEM, IBIDEM, p. 32).

Tendo isso em vista, para Marx e Engels, a existência humana é constituída por cinco momentos históricos, quais sejam:

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.[...] A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. (IDEM, IBIDEM, p. 33).

Portanto, o primeiro ato histórico é a produção da vida material, isto é, a produção dos meios necessários para a sobrevivência humana, como comer, beber, vestir, morar, etc.³⁸ Ao satisfazer a primeira necessidade, “a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades”, constituindo o segundo ato histórico (MARX;ENGELS, 2007, p.33).

Como consequência imediata das duas primeiras atividades, a terceira condição - e que influi no desenvolvimento histórico desde o início - é o fato dos homens

³⁸ É neste sentido, que no pensamento marxiano, “a práxis é elevada à condição de fundamento de toda relação humana”, na medida em que a atividade humana é basilar de toda a história (VÁSQUEZ, 2007, p. 141).

renovarem diariamente suas próprias vidas. Começam a reproduzir-se, a criar outros homens “a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”, que se configura enquanto a primeira relação social. Posteriormente, com as “necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades” (IDEM, IBIDEM, p. 33).

Os três primeiros aspectos apresentados, segundo os autores, não devem ser considerados como três momentos distintos, mas sim “como três ‘momentos’ que ‘coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

A produção da vida material, segundo Marx, se manifesta a partir de uma dupla relação: como relação natural e enquanto uma relação social – “social no sentido de que por ela entende-se a cooperação de vários indivíduos”. Na cooperação desenvolvida pelos homens no processo de criação das condições de reprodução da vida, cria-se também um determinado modo de produção, enquanto o quarto aspecto das “relações históricas originárias” que está sempre ligado a um determinado modo de cooperação, e que é “ele próprio uma ‘força produtiva’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Deste modo, “a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). É neste sentido, que para os autores, a história da sociedade é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos.³⁹ Logo, mostra-se,

[...] desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma ‘história’, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos (IDEM, IBIDEM, p. 34).

A dependência recíproca entre os homens, como vimos no primeiro capítulo (principalmente, na análise da alienação nos *Grundrisse*) é natural e necessária para o homem que vivem em sociedade, isto é, o ser social. Desde os primórdios, os homens

³⁹ “Dado que essas condições, em cada fase, correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história das forças produtivas em desenvolvimento e que foram recebidas por cada nova geração e, desse modo, é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos” (MARX, ENGELS, 2007, p. 68).

necessitam uns dos outros para produzirem e reproduzirem suas vidas. Dessa forma, a história é produzida pelos homens reais em suas conexões reais e materiais. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx (2015, p.348) já sinalizava esse elemento: “O indivíduo é o ser social. A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma exteriorização de vida comunitária, levada a cabo simultaneamente com outros – é, por isso, uma exteriorização e confirmação da vida social”. A sua vida social, de acordo com Marx, é confirmada pela sua consciência genérica, pois ela “apenas repete no pensamento a sua existência real”.

Assim, após considerarmos as quatro condições da existência humana “*descobrimos que o homem têm também ‘consciência’*”, enquanto o quinto momento da atividade social. Porém, de acordo com Marx e Engels, a consciência não é desde o princípio “pura”. O “‘espírito’ sofre, desde o início, a maldição de estar ‘contaminado’ pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem” (IDEM, IBIDEM, p. 34). Destarte,

A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, *portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens* (MARX; ENGELS, 2007, p. 34-35, grifos nossos).

Portanto, para Marx, a consciência, bem como a linguagem, surge da necessidade do homem de se conectar com o outro homem, da “necessidade de interatividade dos indivíduos” (CHASIN, 2009, p. 107) e por isso, desde o início é “*um produto social e continuará sendo enquanto existirem os homens*” (MARX; ENGELS, 2007, grifos nossos). Pois,

[...] não só o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha existência própria é atividade social; por isso, o que eu faço de mim, faço de mim para a sociedade e com a consciência de mim como um ser social (MARX, 2015, p. 349);.

A concepção histórica, apresentada por Marx e Engels (2007, p. 42) consiste “em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata” e em compreender as formas de intercâmbio engendradas por um

determinado modo de produção, isto é, apreender a sociedade civil, em seus diferentes momentos, como o fundamento de toda a história. A partir dessa compreensão explica-se “o conjunto de diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral e etc”, uma vez que elas são expressões ideais desse movimento.

Em outras palavras, a consciência deve ser explicada a partir do desenvolvimento da sociedade civil e seus diferentes estágios, entendendo aqui sociedade civil enquanto “o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 42;74). Para os autores (2007, p. 93-94) a produção de ideias, das representações e da consciência, está imediatamente entrelaçada com “a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real”.

Na concepção materialista da história “que corresponde à vida real” parte-se “dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência”, enquanto indivíduo prático (IDEM, IBIDEM, p. 94).

De acordo com Marx e Engels (2007, p. 94, grifos nossos) “não tem história, nem desenvolvimento”, mas sim, os homens ao desenvolverem as relações de produção e de troca transformam ao mesmo tempo seu pensar e os produtos de seu pensar, portanto, “*não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência*”. Nesta direção, no seminal Prefácio de 1859 – Marx (2008, p. 47, grifos nossos) esclarece o que seria o “fio condutor” dos seus estudos:

[...] na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. *Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência.*

À vista disso, partimos do pressuposto de que “os homens têm história porque têm de produzir sua vida, e têm de fazê-lo de modo determinado: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência” na medida em que “pensar e ser são decertos diferentes, mas simultaneamente, estão em unidade um com o outro”.(MARX, 2007, p. 35; MARX, 2015, p. 348).

Por vezes, a afirmação de Marx de que não é a consciência que determina o ser, mas o ser social que determina a consciência, pode levar alguns leitores desatentos - ao tomar o conteúdo da frase isolado do conjunto da obra marxiana – à uma interpretação economicista e mecanicista.

Mészáros (1993, p. 107, grifos nossos) ressalta um aspecto que se torna necessário compreender nessa abordagem. Segundo o autor, Marx, no Prefácio de 1859, fala de uma determinada “*estrutura econômica*” que corresponde à “*totalidade das relações de produção*”,

[...] A ‘estrutura econômica’/ ‘totalidade das relações de produção’, por sua vez, ‘corresponde’ ao dado grau de desenvolvimento das forças materiais sobre as quais a superestrutura jurídica e política se erige, com as ‘formas sociais determinadas de consciência’, mais uma vez em uma *relação de correspondência e reciprocidade dialéticas*. Portanto, o ‘Prefácio’ de 1859 subsume um conjunto de complexas relações sob o termo ‘estrutura econômica’, por uma questão de brevidade e simplicidade. Isso deve ser constantemente mantido em mente se quisermos fazer justiça à concepção dialética de Marx em relação de ‘base material’ e ‘superestrutura’, com seus múltiplos aspectos e ‘reciprocidades’ ativas, com suas ‘correspondências’ altamente complexas, que são frequentemente reduzidas até mesmo na marxologia complacente, para não falar de suas variedades hostis amplamente promovidas, a alguma ‘correspondência de um para um’ mecânica entre a economia e as ideias bruta/mecanicamente determinadas.⁴⁰

Na mesma direção, Koscic (1969, p. 173) sinaliza que na concepção da realidade descoberta por Marx, a “economia não é apenas produção dos bens materiais: é a totalidade do processo de produção e reprodução do homem como ser humano-social”. Nas palavras de Marx, *o modo como os homens produzem as suas vidas* “não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da [sua] existência física”,

Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX, ENGELS, 2007, p. 87, grifos do autor).

⁴⁰ “A teoria materialista, ao contrário, parte do conceito de que o complexo social (a formação econômico-social) é formado e constituído pela estrutura econômica. A estrutura econômica forma a *unidade e a conexão de todas as esferas da vida social*” (KOSIC, 1969, p. 140).

Logo, o papel da produção [...] implica não só a produção de bens materiais e meios indispensáveis para a satisfação de necessidades humanas, bem como produz o próprio homem, sua vida social” (VÁSQUEZ, 2007, p. 15).

A práxis compreende “além do momento laborativo – também o momento existencial: ela se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca no sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana”(KOSIC, 1969, p. 204). Marx em diversos momentos da sua obra ratifica essa afirmação, em *O Capital* (2013, p.326), assegura: “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza”. Nos *Manuscritos de 1857-58*, encontramos a mesma compreensão,

No próprio ato da reprodução não se alteram apenas as condições objetivas, por exemplo, a vila se torna cidade, o agreste, campo desmatado etc., mas os produtores se modificam, extraindo de si mesmos novas qualidades, desenvolvendo a si mesmos por meio da produção, se remodelando, formando novas forças e novas concepções, novos meios de comunicação, novas necessidades e nova linguagem (MARX, 2011b, p. 650)

Dessa forma, “o que há, então, de escandaloso em constatar que tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam? A extravagância não está, exatamente, em sustentar o oposto?” (CHASIN, 2009, p. 110). Na perspectiva marxiana, não se trata,

de conceber uma relação originária sem qualquer mediação do pensamento para, então, dela derivar um efeito, a esfera ideal propriamente dita. Em Marx, ao contrário, o real e o ideal, o objetivo e o subjetivo, o ser e o pensar encontram-se desde sempre unidos na atividade sensível, embora não sejam idênticos (ENDERLE, 2000, p. 116).

A categoria da práxis, entendida na perspectiva marxiana enquanto “a determinação da existência humana como elaboração da realidade (KOSIC, 1969, p. 202), é fundamental para compreendermos mais a fundo essa relação: “A práxis é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer que se renova continuamente e se constitui praticamente –, unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, de sujeito e objeto, do produto e da produtividade” (IDEM, IBIDEM, p. 202).

Dessa forma, a relação entre sujeito e objeto deve ser apreendida pela sua unidade, configurando-se como momentos distintos e interdependentes de um mesmo processo. Por isso, longe de qualquer concepção mecanicista. O que ocorre é o fato dos homens sempre partirem de uma objetividade que o antecede, produto das gerações que o antecederam. O homem só pode produzir – não só a sua vida física, mas também, a sua vida espiritual – a partir dessa materialidade já existente. Tanto que, segundo o nosso autor: “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram (MARX, 2011c, p. 25)”.

Portanto, Marx nos oferece muito além de um subjetivismo vazio ou até mesmo de um objetivismo estéril, o que encontramos na sua aceção é a possibilidade “de uma unidade dialética entre aspectos subjetivos e objetivos que compõem o fazer histórico” (IASI, 2011, p. 93). É com isso em vista, que Konder (2009, p. 51, grifos nossos) afirma de forma correta que Marx e Engels, como pensadores dialéticos “jamais conceberam as relações entre o ser e o pensar como relações de causa e efeito puramente unívoca, e sim como interações (a anterioridade do ser em relação ao pensar devendo ser encarada como um momento, *como um dado histórico concreto*, e não como uma lei metafísica)”.

De acordo com Mészáros (1993, p. 57, grifos nossos) aqui está posta uma questão crucial:

[...] Em uma concepção mecanicista, há uma linha de demarcação definida entre o "determinado" e seus "determinantes", mas não é o que ocorre no quadro de uma metodologia dialética. Nos termos dessa metodologia, embora os fundamentos econômicos da sociedade capitalista constituam os "determinantes fundamentais" do ser social de classes, eles são também, ao mesmo tempo, "determinantes *determinados*". Em outras palavras, as afirmações de Marx sobre o significado ontológico da economia só fazem sentido se formos capazes de apreender sua ideia de "interações complexas" nos mais variados campos da atividade humana.

Portanto, de acordo com Mészáros (1993, p. 57), a compreensão mecanicista da história diverge da dialética, na medida em que estabelece linhas definidas entre os “determinantes” e determinados”, não apreende o movimento entre os diversos complexos que compõem a totalidade, quando, na compreensão dialética, toma-se os

fundamentos econômicos da sociedade burguesa enquanto “determinantes fundamentais” do ser social, mas também, na mesma relação, constituem “determinantes determinados”.

Iasi (2011, p. 91) nesta mesma linha de raciocínio, aponta:

Não se trata de definir campos estanques e diferenciados (estrutura/superestrutura, ser social/ consciência, economia/política), mas de buscar as determinações e relações complexas que se estabelecem entre essas esferas, nas quais o que é condicionado pode agir de forma determinante sem que deixe, por isso, de ser determinado [...] presos a uma visão restritiva da determinação material, poderíamos ser levados ao equívoco de conceber uma materialidade não humana, determinando o rumo da história, um automatismo que independe da ação dos seres humanos em cada período, restando aos seres humanos o papel passivo de espectadores de uma luta entre elementos objetivos.

Considerar o princípio⁴¹ marxiano da anterioridade e determinação do ser em relação ao pensar como uma apreensão mecanicista, é desconsiderar um dos principais pressupostos materialistas e que é introduzido como essência da concepção de Marx da história – *a luta de classes* (IASI, 2011). Ou seja,

[...] é a base real que condiciona a ação dos seres humanos; mas essa objetividade não se resolve em si mesma, só se realiza na ação humana, na luta de classes, que passa a ser determinante, sem que com isso deixe de ser determinada pelos contornos possíveis da materialidade (IASI, 2011, p. 93).

Podemos verificar esse elemento e a relação de reciprocidade entre as dimensões da vida social na análise de alguns fatores políticos, que em algum momento da história determinaram - dentro dos limites e possibilidades das condições materiais – a esfera econômica. Como por exemplo, na *Miséria da filosofia*, Marx atribui às greves um papel importante no desenvolvimento da história. Esse papel não se limita à contribuição na manutenção do salário e no processo de formação da consciência - apesar de considerar as limitações das lutas por salário⁴², as coalizões entorno desse objetivo adquirem, ao longo do processo, um caráter político, contribuindo para a formação da *classe para si*, uma vez que “a manutenção da associação torna-se mais

⁴¹ “A leitura mecânica do princípio contido no prefácio pode levar à paralisia da ação humana diante das determinações objetivas” (IASI, 2011, p. 93)

⁴² MARX, Karl. Salário, Preço e Lucro. São Paulo: Abril cultural, 1982.

importante para elas que a manutenção do salário” (MARX, 2017, p. 146). Mais a frente retomaremos essa questão. Por hora, vejamos como Marx observa o fato de que as greves impulsionam o desenvolvimento das forças produtivas, segundo o autor:

Na Inglaterra, as greves deram lugar, regularmente, à invenção e à aplicação de máquinas novas. Podemos dizer que as máquinas eram a arma que os capitalistas empregavam para derrubar o trabalho especial em revolta. A self-acting mule, a maior invenção da indústria moderna, pôs fora de combate os fiadeiros revoltados. Ainda que as coalizões e as greves conseguissem apenas voltar contra elas o esforço do gênio mecânico, sempre tiveram enorme influência sobre o desenvolvimento da indústria (MARX, 2017, p. 142).

Posteriormente, Marx afirma: “Quanto mais a indústria moderna e a concorrência se desenvolvem, mais existem elementos que provocam e favorecem as coalizões e, tão logo se tornem um *fato econômico*, assumindo mais consistência a cada dia [...]” (MARX, 2017, p. 144, grifos nossos). Portanto, o fator político – as greves e coalizões – de acordo com Mészáros (1993, p.60) adquire “um significado em termos de um conjunto abrangente de determinações recíprocas, em virtude de sua contribuição efetiva para uma profunda modificação estrutural da totalidade dos processos sociais”, logo, “os fatores políticos não podem ser separados dos fatores sócio-econômicos”.

Na obra “*Teorias da mais valia*”, Marx analisa os tipos de produção – material e intelectual, e a reafirma a sua relação de “interação” e “conexão”. Nas palavras do autor:

[...]A distinção entre trabalhos produtivos e trabalhos improdutivos é de importância decisiva para o que Smith examina: a produção da riqueza material e mais precisamente determinada forma dessa produção, o modo capitalista de produção. Na produção intelectual, outra espécie de trabalho se revela produtivo. Mas Smith não a considera. Por fim, *a interação e a conexão interna de ambas as produções tampouco entram no âmbito de sua análise, e o exame delas só pode ultrapassar o palavrório quando se observa a produção material segundo a própria forma*. Ao falar de trabalhadores produtivos mediatos, só o faz quando têm eles participação direta no consumo da riqueza material, mas não na produção. Mesmo Storch, na *Théorie de la civilisation*, embora com observações esporádicas inteligentes - por exemplo, a divisão material do trabalho é a condição prévia da divisão do trabalho intelectual - atém-se a frases triviais. *Tinha de ser assim, nem de longe formulara ele a própria tarefa, para não falarmos da solução, o que decorre de uma circunstância única. Para observar a conexão entre a produção intelectual e a material, é mister antes de tudo apreender esta não como categoria geral, mas em forma histórica definida [...] Se não se concebe a própria*

produção material na forma histórica específica, é impossível entender o que é característico na produção intelectual correspondente e a interação entre ambas. Fora disso, fica-se em lugares-comuns. O que inclui a retumbante palavra "civilização". *E mais: da forma específica da produção material resulta: 1) determinada estrutura da sociedade e 2) determinada relação dos homens com a natureza. As duas determinam o governo e a visão intelectual dos homens.* Em consequência, também o gênero da produção intelectual. *Por fim, Storch entende por produção intelectual todas as espécies de atividades profissionais da classe dominante, as quais preenchem funções sociais na qualidade de negócio. A existência dessas camadas, como a função delas, só pode ser entendida a partir da estrutura histórica específica de suas relações de produção. Por não conceber a própria produção material no domínio histórico, por considerá-la produção de bens materiais em geral e não uma forma definida, historicamente desenvolvida e específica da produção, Storch priva se a si mesmo da única base que possibilita entender os componentes ideológicos da classe dominante e ainda a produção intelectual livre* dessa dada formação social. Não pode ir além de medíocres generalidades. Em consequência, as relações não são tão simples quanto ele, de antemão, imagina. Por exemplo, a produção capitalista é hostil a certos setores de produção intelectual, como a arte e a poesia [...] (MARX, 1980, p. 266-267).

Podemos extrair dessa passagem elementos importantes para a análise de nosso objeto. Marx, nesse momento da sua “maturidade” intelectual, no qual desenvolve os Manuscritos preparatórios (1861-1863) para *O Capital*, reforça àquela concepção exposta n’*A Ideologia Alemã* e também, no *Prefácio de 1859* em que afirma a *conexão e interação* entre a produção material da vida humana e a produção das ideias.

Assim, longe de qualquer visão mecanicista (MÉSZÁROS, 2011, p. 106), deve-se apreender: a) a “conexão interna” e a “interação” dos dois tipos de produção; b) o caráter histórico determinado dos diferentes modos de produção, isto é, compreender tal categoria – produção intelectual – a partir da sua forma histórica específica de produção material, e a correspondência recíproca entre elas; c) das formas determinadas de produção material resultam em “uma determinada estrutura da sociedade” e “determinada relação dos homens com a natureza” que, por sua vez, determinam o Estado e a visão intelectual dos homens. Por isso, para compreender “*os componentes ideológicos da classe dominante e ainda a produção intelectual livre*” em cada formação social, é necessário conceber a “produção material no *domínio histórico*”.

Nesta mesma direção, Kotic (1969, p. 206) acrescenta:

Conhecemos o mundo, as coisas, os processos somente na medida em que os “criamos”, isto é, na medida em que os reproduzimos

espiritualmente e intelectualmente. Essa reprodução espiritual da realidade só pode ser concebida como um dos muitos modos de relação prático-humana com a realidade, cuja dimensão mais essencial é a *criação* da realidade humano-social não é possível sequer a reprodução espiritual e intelectual da realidade.

Até agora, consideramos a relação entre a consciência e o processo real do qual ela provém sem levarmos em consideração aquilo que, como vimos anteriormente, Mészáros (2016) denomina de “mediações de segunda ordem”, ou seja, a “propriedade privada – intercâmbio – divisão do trabalho” que se interpõem entre o homem e a natureza, isto é, entre a subjetividade e a objetividade.

Como vimos, o ser social determina a consciência dos homens, mas “disto não resulta que o ser social se revele adequadamente na consciência dos homens”. Imerso na cotidianidade, na “práxis utilitária do dia-a-dia os homens mais facilmente tomam consciência do ser social sob cada um dos aspectos isolados ou sob aparência fetichizadas” (KOSIC, 1969, p. 176). Analisemos a forma ideológica que assume a consciência dos homens no MPC, no qual estão dadas as condições de alienação.

2.2.1.A consciência como expressão das relações alienadas: a questão da ideologia

No item anterior, observamos que a consciência é nada mais do que a “emanação” das suas relações sociais e, conseqüentemente, se desenvolve “no interior do desenvolvimento histórico real”. Nesse processo, a consciência “sofre” modificações que expressam esse movimento (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Para Marx e Engels (2007, p. 78, grifos do autor),

Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: *a divisão do trabalho*, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva.

Anteriormente, destacamos que os indivíduos são aquilo que eles produzem e o modo como eles produzem. Essa produção, conseqüentemente, ocasiona o aumento da população, que logo, pressupõe, a relação de troca entre os indivíduos (intercâmbio). A forma como os indivíduos estabelecem esse intercâmbio é também condicionada pela

forma como eles produzem. Com o desenvolvimento e o aperfeiçoamento da forma como os homens estabelecem o modo de produzir a sua vida material, suas relações de trocas, desenvolve-se, também, uma determinada divisão do trabalho. A divisão do trabalho, para Marx (2015, p. 407) é a expressão econômica da “sociabilidade do trabalho, no interior da alienação”, em outras palavras “a divisão do trabalho não é senão o pôr alienado, exteriorizado, da atividade humana”. Logo, a divisão do trabalho conduz à alienação, na medida em que,

[...]nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado.

Marx e Engels destacam que “esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto em um poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas” é um dos momentos fundamentais do desenvolvimento histórico até aqui realizado, tendo em vista que,

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (MARX;ENGELS, 2007, p. 38).⁴³

Para os autores, a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, torna “esse poder estranho” – alienação⁴⁴, ao qual os indivíduos estão submetidos, em uma potência cada vez maior, que se expressa, em última estância, no mercado mundial.” (IDEM, IBIDEM, p. 41).

⁴³ Para Mészáros (1993, p. 111), é necessário diferenciar a divisão do trabalho estrutural (imposta) com a divisão do trabalho puramente funcional (voluntária).

⁴⁴ Partimos da compreensão de que o conceito de alienação permaneceu n’A Ideologia Alemã, bem como nas futuras obras marxianas – considerando as novas determinações e manifestações históricas, como podemos verificar em Mészáros (2016, p.199).

O tratamento da alienação é apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, mas é necessário retomá-lo para demonstrarmos como a divisão do trabalho faz com que a consciência possa representar algo sem de fato representar nada.

A divisão do trabalho acarreta na *divisão do trabalho material* e do *trabalho espiritual*. Ou seja, se a atividade sensível é a unidade da relação entre sujeito e objeto, entre o ser e o pensar, com a divisão do trabalho, esses dois momentos, que são interdependentes, são cindidos. É a partir daí que,

[...] a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, *representar algo realmente sem representar algo real* – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo *e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”* (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Com a separação do trabalho manual e do trabalho intelectual, a consciência se “emancipa” do mundo material, que agora se subdivide entre os que produzem a vida material e os que produzem as ideias, entre o agir e o pensar enquanto momentos separados da práxis social. Dessa forma, mesmo que “essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral, etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes” (MARX; ENGELS, 2007, p. 36).

A partir deste prisma que nossos autores enfatizam: “as ideias da classe dominante, são em cada época, as ideias dominantes”. Isso significa que “a classe que é a força material dominante é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” e ocorre na medida em que a classe que possui os meios de produção material dispõe, também, da produção espiritual, “de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual” – e de produção material, isto é, os vendedores da força de trabalho (IDEM, IBIDEM, p. 47). Dessa forma,

As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua

extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX; ENGELS, 2007, p. 47, grifos nossos).

Sendo assim, a classe que não possui os meios materiais de produção incorpora as ideias daqueles que possuem, na medida em que eles dispõem dos meios de produção e de circulação dessas ideias, ou seja, a classe que dispõe apenas da força de trabalho “adota” as ideias da classe que a domina. As ideias, neste sentido, expressam a forma espiritual de dominação.

A partir desse fragmento, Iasi (2014, p. 112-113) extrai alguns elementos fundamentais para análise da questão da ideologia em Marx: a) ao afirmar que as ideias dominantes são as ideias da classe dominante, desnaturaliza os valores e ideias que constituem a consciência social em determinado período histórico, na medida em que elas representam uma realidade material, ou seja, “uma classe não é dominante porque universalizou suas ideias, mas universalizou suas ideias porque é a classe dominante; b) as ideias dominantes expressam relações sociais dominantes, relações de produção e formas de propriedades que determinam o poder de uma determinada classe, que a fazem dominante; c) não basta que as ideias dominantes sejam expressão das relações dominantes, mas sim, na medida em que essas relações são apreendidas ideias, transformadas em valores, juízos, de conceitos, normas etc., “não se apresentam diretamente como as relações de onde partiram, mas na mediação ideal que nem sempre revela diretamente em espírito sua carne real”; d) A expressão ideal das relações dominantes não são alteradas/superadas pela crítica, pela consciência, mas sim, pela superação das relações que fazem de uma determinada classe a classe dominante, pois essa alteração, no âmbito das ideias, manteria a substância (relações) e trocaria a expressão (ideias); e) as ideias dominantes expressam as relações de dominação na forma de ideias e podem agir para reproduzir e reforçar as relações de dominação. Sendo assim, não são meras expressões, *possuem uma função na perpetuação das relações dominantes*. Portanto, a sociedade dividida em classes produz uma alteração no âmbito das ideias dos indivíduos, nas formas como se expressam os seus juízos, valores, concepções de mundo etc. Neste sentido,

Uma consciência social em uma sociedade dividida em classes antagônicas não pode ser a mera expressão das relações que conformam uma sociedade, mas a esta função se agrega outras dimensões essenciais: ocultamento/velamento, inversão,

naturalização, justificativa e a apresentação do particular como se fosse universal. Sem estas dimensões o conceito marxiano de ideologia se esvazia. *Uma consciência social que opera desta forma com a função de manter e reproduzir uma dominação de classe é, para Marx e Engels, uma ideologia* (IASI, 2014, p. 113, grifos nossos).

Retomemos aqui a introdução desse capítulo. Ora, se a consciência é a expressão das relações materiais, se a consciência “não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”, em uma sociedade pautada no modo de produção, onde a atividade sensível – a relação entre o homem e a natureza – do ponto de vista do trabalho “aparece como processo de alienação” e do ponto de vista do capital, como “apropriação do trabalho alheio” ou, em outras palavras, onde a relação sujeito-objeto aparece de “cabeça para baixo”, as representações (consciência) dos indivíduos só podem expressar a realidade a qual pertencem, de forma positiva, ou negativa – como é o caso. Portanto,

As representações que esses indivíduos produzem são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural. É claro que, em todos esses casos, essas representações são uma expressão consciente – *real ou ilusória* – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, *de sua organização social e política*. [...] Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é *ilusória*, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu *modo limitado de atividade material* e das suas *relações sociais limitadas que daí derivam* (MARX; ENGELS, 2007, p. 94. Grifos nossos).

Logo, a inversão que se expressa na consciência dos indivíduos corresponde à uma *vida real invertida*, uma vez que a sociedade fundada a partir do modo de produção mercantil “põe todas as relações naturais e racionais de cabeça para baixo” (ENGELS apud MÉSZÁROS, 2016, pág.77).

Assim, “[...] *se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como uma câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida*, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94, grifos nossos).

Marx (2011c, p. 60, grifos nossos), em seus artigos sobre O 18 Brumário, enfatizou esse elemento:

Sobre as diferentes formas da propriedade, sobre as condições sociais da existência *se eleva toda uma superestrutura de sentimentos*,

ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir do seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes. O indivíduo isolado, para o qual eles fluem mediante a tradição e a educação, pode até imaginar que eles constituem as razões que propriamente o determinam e o ponto de partida da sua atuação.

Portanto, “as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” e, por isso, “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam” (MARX;ENGELS, 2007, p. 94), uma vez que:

[...] ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida (MARX;ENGELS, 2007, p. 94).

Portanto,

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças reificadas não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho (MARX; ENGELS, 2007, p. 64).

Aqui, resgataremos um dos elementos da crítica marxiana à filosofia alemã. Para os ideólogos, tal como vimos, a resolução dos produtos da consciência, que se transformaram nos seus verdadeiros grilhões, é proposta da seguinte maneira: “Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos. Ensinemos-lhes a trocar essas imaginações por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz Um, a se comportar criticamente para com elas, diz o Outro, a arrancá-las da cabeça, diz o Terceiro, e... a realidade existente haverá de desmoronar (MARX; ENGELS, 2007, p. 523)”. Para a concepção história, que parte dos homens reais, de carne e osso,

[...] não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da

práxis material e chegar, *com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [realen] de onde provêm essas enganações idealistas*; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (MARX; ENGELS, 2007, p. 523).

Explicita-se aqui a concepção marxiana de que as formações ideais devem ser explicadas a partir da práxis material e que os produtos da consciência, tal como a filosofia alemã concebia, não podem ser desfeitos por obra da crítica espiritual, mas sim somente pela demolição *prática* das relações sociais reais “de onde provêm as enganações idealistas” (IDEM, IBIDEM) Essa afirmação é dirigida “contra o postulado fundamental do idealismo jovem-hegeliano: ‘consciência modificada’, ‘nova orientação na interpretação das relações existentes’, sem combater de maneira nenhuma o mundo existente” (LOWY, 2012, p.151). É no seio desse debate, principalmente, nas Teses sobre Feuerbach, que surge uma categoria fundamental no pensamento marxiano: a *práxis revolucionária*.

2.2.2.A consciência de classe como possibilidade no desenvolvimento do modo de produção capitalista

Para Marx e Engels, a superação deste “estado de coisas” – baseado na alienação e exploração de classe, só pode ser realizada com a superação da divisão do trabalho em escala mundial⁴⁵, isto é, com a revolução comunista. Em uma sociedade comunista, de acordo com os autores,

[...] cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de

⁴⁵ “Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado de coisas existente da sociedade por obra da revolução comunista (de que trataremos mais à frente) e com a superação da propriedade privada, superação esta que é idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial” (MARX;ENGELS, 2007, p. 41).

acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX; ENGELS, 2007, p. 38).

Os nossos autores se contrapõem aos ideólogos alemães. Para estes, o comunismo é um “ideal para o qual a realidade deverá se direcionar”, enquanto na verdade, trata-se do “*movimento real que supera os estados de coisas atuais*” (IDEM, IBIDEM, grifos nossos).

Agora, nos surge uma grande questão a ser respondida. O que seria esse “movimento que supera os estados de coisas atual”? Como seria possível se pensar em uma transformação da sociedade, se a consciência dos indivíduos se expressa, a princípio, como o reflexo das relações sociais de dominação, que subvertem a relação entre o ser o pensar? Vejamos como isso está presente nas obras de Marx analisadas neste trabalho.

Na tese III sobre Feuerbach, Marx nos oferece alguns elementos para se pensar essa questão:

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária* (MARX, 2007, p. 534).

Aqui encontramos a concepção marxiana da “prática revolucionária como práxis que transforma a sociedade” (VÁSQUEZ, 2007, p. 147). Nessa definição, o autor ressalta que os homens se transformam concomitantemente com a transformação da sociedade por meio da prática revolucionária. Logo, a sua consciência também se modifica com a modificação das relações materiais. Isto é, “o homem, definitivamente, quem muda as circunstâncias e muda a si mesmo” (VÁSQUEZ, 2007, p. 149). Assim, se a consciência é produto social, a sua “transformação” só é possível com a “transformação material das relações sociais de produção”⁴⁶. No *Manifesto Comunista*, Marx e Engels (1998, p. 56-57) reforçam esse elemento ao afirmar:

⁴⁶ A simples substituição de uma consciência pela outra acaba por recair novamente no idealismo, pois não conhece a atividade real, sensível, e por conseguinte, não compreendem que a consciência e, assim, as formações ideais devem ser explicadas a partir dos homens no processo de produção material de suas vidas.

Será preciso grande inteligência para compreender que, ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e conceitos; numa palavra, muda a sua consciência? Que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante. Quando se fala de ideias que revolucionam uma sociedade inteira, isto quer dizer que no seio da velha sociedade se formaram elementos de uma sociedade nova e que a dissolução das velhas ideias acompanham a dissolução das antigas condições de existência.

Dessa forma,

Na transformação prático-revolucionária das relações sociais, o homem modifica as circunstâncias e afirma seu domínio sobre elas, isto é, sua capacidade de responder a seu condicionamento ao abolir as circunstâncias que o condicionavam. Desse modo, como se trata, por um lado de circunstâncias humanas – relações sociais econômicas – e, por outro, os homens são conscientes dessa transformação e de seu resultado, a mudança das circunstâncias não pode ser separada da mudança do homem, da mesma maneira que as mudanças que se operam nele – ao elevar sua consciência – não pode ser separada das mudanças das circunstâncias. Mas essa unidade entre circunstâncias e atividade humana, ou entre transformação das primeiras e auto transformação do homem, somente se realiza em e pela *prática revolucionária* (VÁSQUEZ, 2007, p. 149, grifos nossos).

O que seria essa prática revolucionária? O homem, em sua atividade consciente, transforma o mundo objetivo ao passo que transforma a si mesmo. Mas até agora nada falamos sobre esse “homem” que carrega consigo a possibilidade de transformação da realidade e de si. Para isso, torna-se necessário compreender a relação antagônica entre as classes que compõem a sociedade, que de acordo com a posição que ocupam nessa relação expressam determinados interesses, interesses de classe. A questão da possibilidade de uma “consciência de classe” é inseparável da compreensão dos interesses de classe. De acordo com Vásquez (2007, p.309), em Marx, “consciência de classe significa consciência do próprio interesse de classe”. Ao longo das obras de Marx, observamos que ele submete à crítica as relações sociais fundadas no MPC. Essa sociedade é conformada com duas classes fundamentais – burguesia e proletariado⁴⁷.

De acordo com Marx e Engels (2007, p. 36-37) a divisão do trabalho produz a propriedade privada – como resultado da distribuição desigual do trabalho e dos produtos do trabalho. A propriedade, para os autores, tem o seu embrião na família, em que as mulheres e os filhos são escravos dos homens. A escravidão na família é a

⁴⁷ Deve-se considerar, que burguesia e proletariado são as classes fundamentais do modo de produção capitalista. Entretanto, na análise de períodos concretos – como é o exemplo do 18 Brumário de Luís Bonaparte – Marx demonstrou que a luta de classes envolve *as diversas frações de classe*.

primeira forma de propriedade, que desde sempre já corresponde à definição dos economistas modernos, qual seja: “a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia” (IDEM, IBIDEM). É neste sentido, que para Marx e Engels, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas, considerando que “numa é dito com *relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade*” (MARX; ENGELS, 2007 p. 37).

A propriedade privada, por sua vez, “na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, *o proletariado*”. Já o proletariado, em sua “condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a supressumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada” (MARX, 2011a, p. 48, grifos nossos). Dessa forma,

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a *revolta* contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua *natureza* humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla dessa mesma natureza (MARX, 2011a, p. 48, grifos do autor).

A alienação, que como vimos no primeiro capítulo, incide tanto no capitalista – o proprietário dos meios de produção – quanto no trabalhador – que dispõe apenas da sua força de trabalho –, só que, para o primeiro, ela surge como fruição, para o outro, como autodegradação.

Em seu movimento econômico-político, a propriedade privada se impulsiona a si mesma, em todo caso, à sua própria dissolução; contudo, apenas através de um desenvolvimento independente dela, inconsciente, contrário a sua vontade, condicionado pela própria natureza da coisa: apenas enquanto engendra o proletariado *enquanto* proletariado, enquanto engendra a miséria consciente de sua miséria espiritual e física, *enquanto engendra a desumanização consciente – e portanto suprassumora – de sua própria desumanização* (MARX, 2011a, p. 48, grifos do autor).

O trecho citado é uma clássica passagem da *A Sagrada Família*, em que Marx “dá um passo importante ao assinalar-se o papel do fator objetivo que determina a

natureza do sujeito da ação real: o proletariado” (VÁSQUEZ, 2007, p. 140). Ou seja, “no desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas força de destruição” que em consequência, emerge “uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens”. Essa classe “configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a *consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista*, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, *graças à percepção da situação dessa classe*” (MARX;ENGELS, 2007, p. 42).

Assim, uma consciência comunista, seria a consciência da necessidade de uma revolução radical, que se daria a partir da classe que suporta diariamente os malefícios do modo de produção que desumaniza ao invés de humanizar. Reconhecer o processo de exploração no qual está inserido, para o nosso autor, é uma consciência formidável e fundamental para a libertação das relações sociais estreitas em que os indivíduos são submetidos. Nas palavras de Marx,

Reconhecer os produtos como seus próprios produtos e julgar a separação das condições de sua efetivação como algo impróprio e imposto à força – isto é uma *consciência formidável*, produto ela própria do modo de produção fundado no capital, e o dobre de finados desse modo de produção, da mesma maneira que, com a consciência do escravo de que ele não pode ser a propriedade de um terceiro, com a sua consciência como pessoa, a escravidão só pode continuar vegetando em uma existência artificial e deixou de poder continuar como base da produção (MARX, 2011b, p. 380).

Vásquez (2007, p. 295), nesta direção, afirma: “O proletariado só pode libertar-se ao adquirir consciência de sua exploração, assim como da necessidade de desenvolver uma práxis revolucionária para eliminá-la”. Portanto,

[...] o conhecimento ou a tomada de consciência da natureza do próprio sistema, como sistema de exploração, são a *conditio sine qua non* para que a odisséia da forma histórica da práxis chegue a termo na práxis revolucionária. Marx define esta tomada de consciência como tomada de consciência histórica (KOSIC, 1969, p. 168).

Deste modo, a história da humanidade submeteu o homem a perda de si mesmo, mas do mesmo jeito,

[...] ganhou com isso não apenas a *consciência teórica dessa perda*, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo.[...] . Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. (MARX, 2011a, p. 49, grifos do autor)

Para Mészáros (IDEM, IBIDEM, 86), é impossível compreender a questão da consciência de classe em Marx se não tiver em mente a distinção entre “a *consciência de classe necessária* – ‘atribuída ao proletariado’ em virtude de ele ser ‘consciente de sua tarefa histórica’” e a “consciência de classe contingente” que pode ou não se desenvolver, isto é, “à contingência do que ‘este ou aquele proletariado ou mesmo todo o proletariado, no momento, considera como sua meta’”.

Aqui está posta uma questão fundamental para se pensar o papel da consciência em Marx. Mészáros (1993, p. 85) nos chama a atenção para a insistência de Marx, nas passagens acima, sobre a “auto-extinção” do proletariado, que não pode ser almejada “sem a *ação consciente* da classe ‘que pode e tem de se libertar’”. Segundo o filósofo húngaro, “o programa de ‘auto-extinção’ seria uma contradição nos termos se as coisas fossem deixadas para a força inconsciente de alguma ‘necessidade histórica’ mítica”.

Em outra passagem d’A *Sagrada Família*, Marx ao elaborar a sua crítica à Crítica Crítica, reafirma esse elemento:

A História não faz nada, ‘não possui nenhuma riqueza imensa’, ‘não luta nenhum tipo de luta’! Quem faz tudo isso, quem possui e luta é muito antes, o homem, o homem real que vive; não é por certo, a “História”, que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se tratasse de uma pessoa à parte -, pois a história não é *senão a atividade do homem que persegue seus objetivos* (MARX, 2011, p. 111).

No entanto, Marx – de forma dialética – observa que para o êxito da “ação consciente” do proletariado é necessário que o terreno objetivo das forças produtivas esteja suficientemente desenvolvido. Isso significa que para que a classe explorada possa se libertar é necessário “que os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir lado a lado” e “*de todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária*” logo, a existência da

classe revolucionária, a “*organização dos elementos revolucionários como classe*”, já supõe a existência de todas as forças produtivas que podem se desenvolver no interior da antiga sociedade, uma vez que “quanto mais a indústria moderna e a concorrência se desenvolvem, mais existem elementos que provocam e favorecem as coalizões” e é na forma de coalizão “que sempre ocorrem as primeiras tentativas dos trabalhadores para se associarem” (MARX, 2017, p. 144-146, grifos nossos).

Portanto, para Marx e Engels (2017, p. 43), para uma “subversão total” é preciso que dois elementos materiais estejam desenvolvidos, por um lado, as forças produtivas e pelo outro, a formação de uma massa revolucionária⁴⁸, “se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a ideia dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes”.

De acordo com Mészáros (1993, p. 86),

Na visão de Marx, não é o suficiente dizer que não pode haver “auto-extinção” sem a maturação das suas condições objetivas. Tem de se acrescentar também: as próprias condições objetivas não podem atingir sua maturidade total sem o desenvolvimento da autoconsciência como consciência da necessidade de desalienação. Assim, o fator “subjetivo” adquire uma importância crucial como pré-condição necessária de sucesso nesse estágio altamente avançando do desenvolvimento humano, quando a questão em pauta é a extinção – a auto-extinção – das condições de desumanização.

Para Marx e Engels (2007, p.42), “em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade”, ao passo que a revolução comunista “*volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o trabalho e supera [aufhebt] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes*”(IDEM, IBIDEM, grifos nossos).

Isto é, “essa subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante”, de acordo com os autores, a revolução que superará as próprias classes – a revolução comunista - , será “realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes” (MARX, ENGELS, 2007, p. 42; 64).

⁴⁸ “[...] que e revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria ‘produção da vida’ (MARX;ENGELS, 2007, p. 43)

Dessa forma, para a criação em *massa* de uma *consciência comunista*, bem como para o êxito de tal causa, se faz necessário “uma transformação massiva dos homens” que só pode se efetivar “por um movimento prático”, isto é, por uma revolução. Vejamos:

[...] que tanto para a *criação em massa dessa consciência comunista* quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, *o que só se pode realizar por um movimento prático*, por uma revolução; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade (MARX;ENGELS, 2007, p.42, grifos nossos).

A consciência comunista só pode se tornar universal a partir da transformação efetiva das bases materiais e dos meios de produção da vida social que “supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes” (MARX, ENGELS, 2007, p. 45.).

Na *Miséria da Filosofia*, Marx (2017) apresenta que os processos de formação da consciência de classe já são postos – *como possibilidade* – no próprio processo de desenvolvimento do MPC. Contudo, demonstra também que esse movimento não é linear e progressivo, ele percorre as fases do processo do proletariado no enfrentamento ao capital e pode ou não se desenvolver.

Marx (2017, p. 146) utiliza como exemplo, a grande indústria. Nela, os trabalhadores são concentrados em um mesmo espaço, a concorrência – imposta pelo modo determinado de produção no qual são submetidos, como vendedores da sua capacidade física – cinde os seus interesses. Porém, “a manutenção do salário, o interesse comum que elas têm contra o patrão, reúne-as num mesmo pensamento de resistência – coalizão”.

Em um *primeiro momento*, a manutenção dos salários é o motivo da coalização, o interesse comum entre os trabalhadores. Posteriormente, com a repressão dos capitalistas, que também se unem frente às coalizões no objetivo de barrá-las, as coalizões que antes surgiam de forma isoladas, se associam como reação à repressão do capital. Agora, “a manutenção da associação torna-se mais importante para eles que a manutenção dos salários”. Nessa forma de luta *reúnem-se e desenvolvem-se os elementos necessários* para uma batalha futura, isto é – “*uma luta que, levada à sua mais alta expressão, é uma revolução total*”. Portanto,

As condições econômicas primeiro transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, *essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta*, da qual assinalamos apenas algumas fases, essa massa se reúne, *se constitui em classe para si mesma*. Os interesses que defendem se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política (MARX, 2017, p. 146).

Ou seja, é na sua luta histórica - entendida aqui por meio da concepção marxiana de “prática revolucionária” – “contra a burguesia, que o proletariado se torna consciente e organizado, que de massa unida por uma situação comum ele se torna *classe para si*” (LOWY, 2012, p. 180).

De acordo com Mészáros (1993), nesta passagem, Marx introduz termos importantes, enfatizando que o objetivo final é a autoconstituição do proletariado como uma “classe para si”. Para o autor, “em termos da confrontação política negativa, o proletariado permanece como uma ‘classe contra o capital’, isto é, apenas uma classe em si”, pois ainda está “preso” aos seus interesses particulares de classe. O proletariado enquanto “classe para si” implica uma universalidade autoconstituente, ou seja: “uma oposição consciente não somente à particularidade burguesa, mas a qualquer particularidade, inclusive aquela que acompanha necessariamente todas as formas do ‘poder político propriamente dito’ mesmo se estiver nas mãos do proletariado” (MÉSZÁROS, 1993, p. 77).

A concepção de “em si e para si” são de origem hegelianas e, é definida tanto em termos de universalidade quanto automeediação. Segundo Mészáros, Marx rejeita a ideia hegeliana de “para si” como um momento independente, porém, ao falar do proletariado que se torna “também uma classe para si, além de ser uma ‘classe contra o capital’, Marx mantém os critérios de universalidade e automeediação como características de classe em si e para si.

É por isso que a burguesia, diferentemente do proletariado, não pode ser descrita como uma classe em si e para si. Ela não pode “mediar-se consigo própria através da sua negatividade”, pois ela se coloca em relação antagônica ao proletariado, sendo este sua negação. Do mesmo modo, ela não pode posicionar-se para si como universal”, pois ela é constituída como uma força inerentemente exclusivista, na forma autocontraditória de “parcialidade universalizada”, isto é, auto-interesse parcial elevado ao princípio geral organizador da sociedade (MÉSZÁROS, 1993, p. 77).

Sendo assim, a burguesia não pode se transformar de “classe em si” para “classe em si e para si”, na medida em que a sua reprodução enquanto classe em si privilegiada pressupõe “necessariamente a preservação da subordinação estrutural do proletariado à burguesia, dentro da ordem vigente”. Da mesma forma, acrescenta Mészáros (1993, p. 79), “o proletariado é uma classe em si e para si apenas na medida em que é objetivamente capaz de estabelecer uma alternativa histórica viável à sua própria subordinação estrutural, bem como à necessidade de subordinar qualquer classe a qualquer outra”.⁴⁹

A intensificação do antagonismo social fundamental produz o proletariado como classe em si e para si – uma classe que, em sua própria essência, tanto pertence à sociedade de classes quanto se opõe a ela – gerando, dessa forma, uma negação efetiva da dominação de classe, que necessita tanto auto-extinção do proletariado enquanto classe, quanto do estabelecimento de uma sociedade sem classes (MÉSZÁROS, 1993, P. 79)

O processo de formação da consciência em Marx (1998, p. 47) também é exposto no *Manifesto Comunista*. Aqui, afirma que “o proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento” e a sua luta contra a burguesia começa pela sua própria existência enquanto proletário. Conforme nosso autor, de início, apenas operários isolados se empenham na luta, posteriormente, outros operários da mesma fábrica, de um mesmo ramo, de uma mesma localidade, dirigem seus ataques contra o burguês que os exploram. Neste momento, nos alertam Marx e Engels (1998, p. 47), “o proletariado constitui massa disseminada por todo o país e dispersa pela concorrência”. E por vezes, é levado à luta da própria burguesia, que para atingir os seus fins políticos, é obrigada “a pôr em movimento todo o proletariado”⁵⁰.

Com o desenvolvimento da indústria, “o proletariado não apenas se multiplica; comprime-se em massas cada vez maiores, sua força cresce e ele adquire maior *consciência* dela”. As crises – enquanto resultado da concorrência dos capitalistas - constituem um elemento material importante nesse desenvolvimento. Com elas, os salários se tornam cada vez mais instáveis, o aprimoramento da maquinaria “torna a

⁴⁹ “[...] ao se assumir enquanto classe, o proletariado nega o capitalismo afirmando-o. Organiza-se como qualquer vendedor que quer alcançar um preço maior por sua mercadoria. Portanto, em sua luta revolucionária não basta o proletariado assumir-se enquanto classe (“consciência em si”), mas é necessário se assumir para além de si mesmo (consciência para si). Conceber-se não apenas como um grupo particular com interesses próprios dentro da ordem capitalista, mas também se colocar diante da tarefa histórica da superação dessa ordem” (IASI, 2011, p. 32).

⁵⁰ Aqui, Marx e Engels estão se referindo à luta da burguesia no combate aos resquícios feudais.

condição de vida do operário cada vez mais precária” e “os choques individuais entre o operário singular e burguês singular tomam cada vez mais o *caráter de confronto entre as duas classes*”. A partir dessas condições, os operários começam a organizarem-se, a formarem coalisões contra os burgueses na defesa dos seus salários. Nessa luta, “de tempos em tempos os operários triunfam, mas é um triunfo efêmero”. Entretanto, *o verdadeiro resultado dessa luta não é o seu êxito, mas sim a crescente união dos trabalhadores* que, com os meios de comunicação desenvolvidos, adquirem um caráter mais amplo, que ultrapassam os limites locais. A organização do proletariado em classe, isto é, em partidos políticos, constitui o cume desse processo de formação. O partido dos comunistas “nas diferentes fases de desenvolvimento por que se passa a luta entre proletários e burgueses, representa em toda parte os interesses do movimento em seu conjunto”. As lutas pelos interesses e objetivos imediatos – como a luta por salários – constitui momento essencial nesse processo, entretanto, os comunistas devem defender ao mesmo tempo o futuro do movimento, isto é, ter como horizonte histórico a superação da propriedade privada e a derrubada “de toda a ordem social vigente” (MARX;ENGELS, 1998, p. 47;69).

Certamente, a exposição acima acerca das fases de desenvolvimento do proletariado – e por conseguinte, da sua consciência –, deve ser considerada resguardando as devidas limitações históricas⁵¹. A consciência de classe – ou *consciência comunista*, na perspectiva marxiana, deve ser analisada com base nas determinações concretas e específicas da luta de classes em cada época social.

O objetivo do nosso trabalho é demarcar que Marx, ainda que não tenha desenvolvido um estudo profundo sobre a questão da “consciência de classe”, em toda a sua obra está presente a necessidade da formação da classe trabalhadora para um projeto político revolucionário que tem por objetivo libertar os homens das relações sociais alienadas. E também, que tal processo não é linear, na medida em que percorre diferentes fases de desenvolvimento – desde a organização entorno dos interesses imediatos até a organização em partidos políticos, que tem por objetivo a constituição do proletariado em “*classe para si*”, ou seja, uma classe que se coloca para além de si mesma, que vislumbra a superação de todas as classes. Neste ponto, torna-se necessário destacar que Marx não identifica qualquer conflito entre a luta dos trabalhadores no âmbito econômico e a formação de uma consciência revolucionária que se comprometa

⁵¹ “A aplicação prática dos princípios dependerá, em todos os lugares e em todas as épocas, das condições históricas vigentes [...]” (MARX;ENGELS, 1998, p. 71).

com o fim do regime capitalista. Segundo Braz (2011), para Marx o mais importante era *a unificação entre a luta econômica e política*.

O *Manifesto Comunista*, documento que “mostra a importância decisiva que Marx atribuía ao processo de auto-organização do proletariado” (LOWY, 2012, p. 183), nos coloca uma questão que deve ser considerada no processo de formação da consciência da classe trabalhadora do ponto de vista marxiano, sem a qual a superação da propriedade privada e da divisão do trabalho não passam de uma “*possibilidade*”, a saber: *a questão da organização*.

No Manifesto, nosso autor nos oferece uma primeira “sistematização teórico-política do tipo de organização política da classe trabalhadora”: o *partido*. (BRAZ, 2011, p. 29). Como o instrumento por excelência de organização da classe trabalhadora, o partido deve “*despertar nos operários uma consciência clara e nítida do violento antagonismo que existe entre a burguesia e proletariado*” (MARX;ENGELS, 1998, p. 47;69, grifos nossos).

Na mensagem do Comitê Central à Liga do Partido dos Comunistas, Marx e Engels enfatizam que o principal para os trabalhadores alcançarem a vitória é obterem “*clareza sobre os interesses de sua classe, assumindo o mais depressa possível um posicionamento partidário autônomo*” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 75). Portanto, concordamos com Mézáros (1993, p. 87) que a “consciência de classe, de acordo com Marx, é inseparável do reconhecimento do interesse de classe” e que as organizações políticas dos trabalhadores são centrais para o desenvolvimento desta consciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa exposta nos capítulos deste trabalho concentrou-se na investigação da relação que se constitui entre as categorias da alienação, do fetichismo e da consciência na perspectiva marxiana. A complexidade e o amplo material dedicado à essa problemática nos permitiram somente estabelecer uma primeira aproximação com algumas das obras centrais de Marx e Engels, sem a pretensão de alcançar uma conclusão definitiva – dadas as limitações de uma dissertação de mestrado. Entretanto, acreditamos ter encontrado uma importante fundamentação teórica para levar adiante a pesquisa em momentos posteriores.

No primeiro capítulo, procuramos apresentar um breve esboço da trajetória intelectual do autor pesquisado. A necessidade dessa apresentação se deu a partir de uma querela presente na tradição marxista que defende a ruptura ou um “corte epistemológico” entre o “jovem Marx versus o Marx maduro”. Ao longo da nossa pesquisa, podemos observar que, partindo de uma perspectiva dialética, não poderíamos concordar com essa dicotomia. O que encontramos foi um pensamento em desenvolvimento, que expressa as diversas fases da trajetória de Marx desde a atuação jornalística na *Gazeta Renana* até a elaboração de *O Capital*, desde a primeira tentativa de empenhar uma crítica ao idealismo hegeliano até a concepção materialista da história.

A atividade jornalística de Marx o colocou na difícil tarefa de lidar com as “questões materiais”, ao se deparar com a cruel realidade burguesa que se consolidava na Inglaterra e na França e com o anacronismo alemão, onde as contradições do MPC se desenvolviam incipientemente. Para a resolução das “dúvidas que o assaltavam” (MARX, 2008), nosso autor – ainda que do ponto de vista de um *democrata radical* - se empenhou em revisar a filosofia do direito de Hegel, que demonstrou ser insuficiente para estabelecer a crítica ao MPC e ao Estado burguês que ali se consolidava – o caso do furto de lenhas é primordial neste processo.. Neste momento, Marx esboça de forma introdutória a sua concepção posteriormente desenvolvida de que a inversão na consciência dos indivíduos corresponde à uma sociedade invertida, o autor afirma: Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2010a, p. 145). De acordo com Lukács (2009,p.146), os manuscritos de 1843 constituem o *primeiro passo* em direção ao materialismo dialético, aqui “já era claro o caminho que ele queria trilhar: a crítica do

direito natural de Hegel devia ir além do tema enquanto tal e, sobretudo, devia trazer à luz a contraditoriedade da lógica da dialética idealista”.

É no seio desse debate que nosso autor encontrará no proletariado a possibilidade da emancipação alemã, que até então não alcançara o nível de desenvolvimento das “nações modernas”. Essa descoberta, ainda que filosófica, adquire em 1844, com a chegada de Marx à Paris, o seu caráter material, onde o nosso autor estabelece contato direto com os operários franceses. Segundo Netto (2015, p. 22), neste período está o passo inicial e decisivo para a trajetória intelectual do nosso autor, pois foi neste primeiro semestre de 1844 que Marx “descobriu o mundo dos trabalhadores”.

Com isso em vista, procuramos demonstrar, nesta secção do primeiro capítulo, um breve esboço da trajetória de Marx, que atinge o objeto central da sua elaboração teórica a partir de 1843-1844: a análise concreta da sociedade burguesa, isto é, “a gênese, a consolidação, o desenvolvimento e as condições de crise da sociedade burguesa, fundada no modo de produção capitalista” (NETTO, 2015, p. 17).

Para a nossa pesquisa, esse período é de capital importância, pois são nos Manuscritos de 1844 – obra que refletem a aproximação de Marx com os clássicos da economia política – que Marx, pela primeira vez, “explora sistematicamente as implicações de longo alcance de sua ideia sintetizadora – “alienação do trabalho” – em cada esfera da atividade humana” (MÉSZÁROS, 2016, p. 23).

A partir da sua crítica da dialética hegeliana e da economia política, Marx traz à luz a sua concepção de trabalho alienado, que se diferencia da conceituação de alienação em Hegel tanto quanto à de Feuerbach, ainda que origine delas (KONDER, 2009). No que se refere à diferença da alienação em Hegel, Marx já nos esclarece na parte que lhe cabe nos Manuscritos. Aqui resumiremos: Hegel identifica alienação com objetivação. Para Marx, a objetivação – constitutiva do ser social – só se configura como alienação nos marcos das relações de produção capitalista. Em relação à Feuerbach, a alienação para ele refere-se ao homem abstrato e ocorre na esfera da consciência humana. Marx, já nos Manuscritos de 1844, mesmo que com devidas imprecisões, parte dos homens reais, na produção das suas relações sociais,

Portanto, na segunda parte do primeiro capítulo, procuramos demonstrar que, para Marx, a alienação é uma forma concreta que assume o trabalho humano condicionado pela produção de mercadorias, por isso, o ponto de partida é um “fato econômico presente”, qual seja: “O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador

torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria” e acrescenta “com a valorização dos mundos das coisas, cresce a desvalorização do mundo dos homens em proporção direta” (MARX, 2015, p. 304).

Vimos que, para nosso autor, o trabalho, desde os *Manuscritos* até *O Capital* é atividade produtiva por meio da qual o homem transforma o mundo ao passo que transforma a si mesmo. É a “própria vida produtiva” é a “vida que gera vida” (MARX, p. 2015, p. 312). Porém, a realização do trabalho nas condições da propriedade privada, da divisão do trabalho e da produção mercantil, aparece como *desrealização* do trabalhador, “a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação*, como *exteriorização*” (MARX, 2015, p. 304 grifos do autor). Em outro momento, nos *Grundrisse*, Marx (2011b) nesta mesma linha de raciocínio, ressalta que em relações sociais estreitas, essa atividade produtiva reveste-se do seu caráter alienado, onde do ponto de vista do trabalho “aparece como processo de alienação” e do ponto de vista do capital, como “apropriação do trabalho alheio” ou, em outras palavras, onde a relação sujeito-objeto aparece de “cabeça para baixo”.

Marx, nos *Manuscritos*, introduz as “bases de uma categoria que, posteriormente, desempenhará uma função central na estrutura ontológica da sua teoria social: *a categoria da práxis*”. Assim, “ao considerar o homem como ser prático e social e a práxis como a totalidade das objetivações do ser social, construída e constituinte, Marx funda a alternativa para situar a alienação como fenômeno e problema prático-social” (NETTO, 1981, p. 60).

Em sua análise de 1844, nosso autor identifica no trabalho alienado quatro determinações fundamentais: 1) a alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, 2) a alienação do trabalhador no interior da produção, 3) a alienação do trabalhador do seu ser genérico e como consequência imediata desta última, 4) a alienação do homem em relação ao outro homem.

Conforme observamos, essa concepção de alienação é resultado dos primeiros estudos marxianos acerca dos clássicos da economia política, portanto, ela contém limitações teóricas e objetivas. Teóricas, no sentido de que Marx ainda não se apropriara das categorias econômicas – dentre elas *a categoria valor de troca* que como vimos é fundamental para a descoberta do fetichismo; objetivas, no sentido de que as relações sociais burguesas não haviam desenvolvido todas as suas “múltiplas determinações”, que permitiriam a Marx, posteriormente, apreender as formas de expressão da alienação insuspeitadas em 1844 (NETTO, 2017).

Como procuramos demonstrar, o ano de 1844 é mister na trajetória intelectual do nosso autor, entretanto, ela não se esgota neste período, pelo contrário, a partir de 1844, com 26 anos, Marx se concentrará em apreender o movimento do seu objeto – que após quase três décadas de pesquisa resultará na “obra da sua vida”: *O Capital*. No sentido oposto daqueles que consideram a alienação dos *Manuscritos* um conceito “ideológico”, “pré-marxista”, corroboramos com as análises que a mesma acompanhou o desenvolvimento intelectual do nosso autor e, com isso, adquiriu uma “concretização histórica” (NETTO, 1981). A partir de 1857-58 com os *Grundrisse*, Marx revela a manifestação da alienação nos marcos da universalização da produção mercantil.

Marx em 1857-58, introduz na problemática da alienação duas categorias econômicas fundamentais para o desenvolvimento da sua investigação do MPC, quais sejam, o *valor de uso* e o *valor de troca*. O autor destaca que “[...] como *valor de uso*, o trabalho só existe *para o capital* e é o *valor de uso* do próprio capital, *i.e.*, a atividade mediadora pela qual ele se valoriza”, conseqüentemente, o trabalho não existe para o trabalhador como valor de uso, ou seja, “não existe para ele como força produtiva de riqueza”. O trabalhador leva a si mesmo como *valor de uso* para a troca com o capital “que assim não se lhe confronta como *capital*, mas como *dinheiro*” (MARX, 2011b, p. 240, grifos nossos). Nesse ato da troca – que se estabelece por meio do contrato de trabalho – o trabalho vivo é subsumido ao capital e, assim, é incorporado à essência do capital (DUSSEL, 2012). Em suma,

A produção baseada no valor de troca, sobre cuja superfície acontece aquela troca livre e igual de equivalentes, é no fundo troca de *trabalho objetivado* como valor de troca pelo trabalho vivo como valor de uso, ou, como também pode ser expresso, comportamento do trabalho em relação às suas condições objetivas – e, por essa razão, com a objetividade criada pelo próprio trabalho – como propriedade alheia: *alienação [Entäußerung] do trabalho* (MARX, 2011b, p. 424).

Observamos ao longo de nossas análises que Marx, em seus estudos, demonstra como o valor de troca subverte a relação entre o homem e o seu produto, assim como a relação do homem com os outros homens a partir do momento em que a sua conexão social não é natural, livre, mas sim mediada pelo valor de troca. Podemos observar a permanência dos aspectos da alienação ressaltados anteriormente nos *Manuscritos*. Entretanto, aqui aparecem com maior precisão teórica e relacionado com as múltiplas determinações que compõem a totalidade do MPC. Nas palavras do nosso autor,

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaçamento de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos, como algo estranho, autônomo, como uma coisa. No valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado (MARX, 2011b, p 105).

Assim, podemos delinear o caminho que levará Marx ao *fetichismo da mercadoria* como uma expressão particular da alienação no modo de produção capitalista desenvolvido. A apropriação e aprofundamento da categoria econômica *valor de troca* é fundamental nesse movimento. Na sociedade mercantil, o homem não produz para satisfazer as suas necessidades, mas sim, para um outro. A sua produção está subsumida às necessidades da reprodução do capital.

Entretanto, é necessário considerar que as formulações presentes nos *Grundrisse* expressam um momento de investigação do nosso autor, momento em que “tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno” (MARX, 2013, p. 90). Portanto, partilhamos da compreensão de que por meio do *Grundrisse* foi “possível reconstruir o percurso de elaboração dos escritos de juventude aos de O Capital” (MUSTO, 2014, p. 81).

O que encontramos em *O Capital* é a exposição do movimento real do objeto analisado, por isso, podemos encontrar no *fetichismo da mercadoria*, a essência por trás da aparência do mundo das mercadorias, onde estas aparecem para os seus produtores como coisas, independentes do trabalho humano. Destarte,

[...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [dinglichen] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas [...] *A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias* (MARX, 2013, p. 147-148, grifos nossos)

Neste sentido, em nossa pesquisa, compreendemos o fetichismo da mercadoria enquanto uma particularidade da alienação nos moldes da sociabilidade burguesa, na

medida em que a forma misteriosa que o produto do trabalho adquire tem um caráter histórico social: *a universalização da produção mercantil* (NETTO, 1981).

Da mesma forma, procuramos demonstrar que a análise de Marx da alienação em *O Capital* não se esgota no tratamento do fetichismo da mercadoria. Ao longo de sua obra, nosso autor demonstra como o processo de acumulação capitalista gera riqueza por um lado e miséria do outro, que a valorização do capital é ao mesmo tempo a desvalorização do trabalhador e que a origem desta acumulação se deu por um movimento “sanguinário” de expropriação, que separou os produtores dos seus meios de produção. Por essa razão, concordamos com a passagem na qual Vásquez (2007, p. 433) afirma que Marx, em *O Capital*, após vinte três anos da elaboração dos *Manuscritos*, não deixa de mostrar como o trabalhador é afetado em sua dignidade humana, na medida em que “o trabalho, dentro do sistema capitalista, mutila, tortura e aliena as potências espirituais do trabalhador”.

Podemos concluir, previamente a partir do primeiro capítulo, que as relações sociais no modo de produção de mercadorias sofrem uma “inversão” entre o sujeito e objeto, isto é, a relação entre o homem e o mundo por ele produzido surge como domínio do último sobre o primeiro. Na consciência dos homens essa inversão aparece como natural e imutável. Entretanto, observamos ao longo da pesquisa que essa “inversão” não é simplesmente *imaginada*, existente na consciência dos trabalhadores, ela é efetiva, pois como afirma Marx (2013, p.148, grifos nossos) “as relações sociais entre seus trabalhos privados *aparecem como aquilo que elas são*, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas”. Ou seja, não se trata de uma ideia, que se apresenta como coisa, se trata de relações sociais que assumem, em um determinado período histórico – onde reina a produção de mercadoria – o caráter reificado.

Se na primeira parte da nossa pesquisa procuramos demonstrar que no MPC a objetivação aparece como alienação, no segundo capítulo, nossos esforços concentraram-se em analisar as considerações marxianas sobre a consciência e o seu papel “ativo” que só pode ser compreendido – sem recair no subjetivismo ou no idealismo – a partir da categoria da *práxis*. O nosso objetivo foi apreender a relação entre a produção da vida material e a consciência a ela correspondente.

Consideramos que a principal obra para nortear a nossa investigação é *A ideologia alemã*. No primeiro capítulo, evidenciamos que a obra conjunta de Marx e

Engels demarca o “acerto de contas” dos autores com a sua concepção filosófica anterior, ou seja, com o hegelianismo. Ao passo que nossos autores desenvolvem a sua crítica ao idealismo alemão, desenvolvem também a sua concepção da história como produto dos homens em suas relações sociais. Tal concepção consiste “em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata” e em compreender as formas de intercâmbio engendradas por um determinado modo de produção, isto é, apreender a sociedade civil, em seus diferentes momentos, como o fundamento de toda a história. A partir dessa compreensão, explica-se as diferentes criações teóricas e também, as formas de consciência. A produção das representações dos indivíduos, nesta perspectiva, está imediatamente “entrelaçada” com a produção material e com a conexão recíproca entre os homens. Nas palavras dos nossos autores: “A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX;ENGELS, 2007, p. 94).

Em nossa pesquisa, evidenciou-se a necessidade de aprofundar a interação entre as dimensões da vida social. O extenso debate entorno dessa assertiva gerou diversas compreensões acerca da mesma, levando a apreensões, por muita das vezes, mecânicas – como se a relação entre o ser e o pensar derivassem de uma “relação de causa e efeito puramente unívoca” (KONDER, 2009, p. 51) – e até mesmo subjetivistas, que negam a determinação social da consciência. No sentido contrário, concordamos que Marx nos oferece muito além de um subjetivismo vazio ou até mesmo de um objetivismo estéril, mas a possibilidade “de uma unidade dialética entre aspectos subjetivos e objetivos que compõem o fazer histórico” (IASI, 2011, p. 93).

Para os nossos autores, o *modo como os homens produzem as suas vidas* “não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da [sua] existência física”, ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles” (MARX;ENGELS, 2007, p. 87). Ou seja, os homens ao transformarem a natureza, transformam a si mesmos. Por isso, a práxis compreende “além do momento laborativo – também o momento existencial: ela se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca no sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana” (KOSIC, 1969, p. 204).

Entretanto, conforme destacamos ao longo do nosso trabalho, no modo de produção capitalista, as “mediações de segunda ordem”, isto é, propriedade privada –

intercâmbio – divisão do trabalho, se interpõem na relação entre homens e a natureza, entre a objetividade e a subjetividade. A divisão do trabalho acarreta na *divisão do trabalho material* e do *trabalho espiritual*. Ou seja, se a atividade sensível é a unidade da relação entre sujeito e objeto, entre o ser e o pensar, com a divisão do trabalho, esses dois momentos, que são interdependentes, são cindidos. Com isso, [...] a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, *representar algo realmente sem representar algo real*” (MARX;ENGELS, 2007, p. 35, grifos nossos). Assim, podemos considerar que a divisão do trabalho e a consequente separação do trabalho manual e do trabalho intelectual leva a consciência a se “emancipar” do mundo objetivo e, portanto, a relação entre a produção material e a produção intelectual, entre o agir e o pensar, aparecem enquanto momentos separados da práxis social, isto é, “atividade sem pensamento e pensamento sem atividade”. A práxis, que na perspectiva marxiana é a “atividade *consciente* objetiva” – isto é, a unidade entre ser e pensar, entre sujeito e objeto, teoria e prática – neste contexto, assume um caráter fragmentário.

Com isso, pode se concluir que no período histórico condicionado pelo MPC, “a classe que é a força material dominante é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante”. Isto ocorre na medida em que a classe que possui os meios de produção material dispõe, também, da produção espiritual, “de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual” – e de produção material, isto é, os vendedores da força de trabalho (IDEM, IBIDEM, p. 47)

As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX; ENGELS, 2007, p. 47, grifos nossos).

Sendo assim, a classe que não possui os meios materiais de produção incorpora as ideias daqueles que possuem, na medida em que eles dispõem dos meios de produção e de circulação dessas ideias, ou seja, a classe que dispõe apenas da força de trabalho

“adota” as ideias da classe que a domina. As ideias, neste sentido, expressam a forma espiritual de dominação.

Para reproduzir a sua dominação material e espiritual, a consciência burguesa se apega às *aparências* das relações sociais que expressam somente um determinado período histórico, as universalizam e as eternizam. Por isso, retomamos àquela compreensão dos *Grundrisse* em que Marx afirma que as relações invertidas – que têm sua base material na esfera do fetichismo da mercadoria e da alienação – precisam ser apreendidas pela consciência burguesa como domínio das ideias e a crença na eternidade de tais ideias.

Nesta direção, Marx expõe que se em tais ideias – que se expressam na consciência dos homens – “põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu *modo limitado de atividade material* e das suas *relações sociais limitadas que daí derivam*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94. Grifos nossos). Aqui, encontramos acepção marxiana que, como observamos, está presente em toda a sua obra – desde a análise da alienação, como a do fetichismo enquanto expressão particular da alienação no MPC – de que a consciência invertida do “homem comum e corrente” corresponde às relações sociais em que está posta essa inversão. Ao nosso ver, a problemática do fetichismo é a chave para essa compreensão, pois as “determinações constitutivas do capital se realizam assumindo uma aparência invertida para a consciência dos agentes econômicos” (GRESPLAN, 2012, p. 244). Assim, “[...] *se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como uma câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94, grifos nossos).

Ao longo da nossa pesquisa, uma inquietação tornou-se recorrente, qual seja: como seria possível se pensar em uma transformação da sociedade, se a consciência dos indivíduos se expressa, a princípio, como o reflexo das relações sociais de dominação, que subvertem a relação entre o ser e o pensar? Para responder a essa pergunta, foi necessário recorrer às diversas obras dos autores em questão – Marx e Engels – e, também, superar aquilo que compreendemos anteriormente como a apreensão mecanicista da teoria marxiana. No começo de nossa investigação, ainda influenciados por essa perspectiva que separa os “determinantes” dos “determinados”, pensamos não ser possível extrair das obras de nossos autores uma conceituação de consciência de classe, isto é, de uma superação da consciência alienada, fetichizada e invertida. Ao

longo do processo e da apreensão da concepção dialética da história, encontramos na *práxis revolucionária* a resposta para nossas inquietações.

O que seria essa prática revolucionária? O homem, em sua *atividade consciente*, transforma o mundo objetivo ao passo que transforma a si mesmo. Mas, quem seria esse “homem” que carrega consigo a possibilidade de transformação da realidade e de si? Para respondermos a esse questionamento, foi necessário compreender a relação antagônica entre as classes que compõem a sociedade, que de acordo com a posição que ocupam nessa relação expressam determinados interesses, interesses de classe. A questão da possibilidade de uma “consciência de classe” é inseparável da compreensão dos interesses de classe. De acordo com Vásquez (2007, p.309), em Marx, “consciência de classe significa consciência do próprio interesse de classe”.

A partir de uma perspectiva dialética, que compreende a consciência como a expressão das relações sociais, a existência de uma *consciência de classe*, ou nos termos marxianos, de uma *consciência comunista* – enquanto *a consciência da necessidade de uma transformação radical*, pressupõe a existência de uma classe que carrega consigo a possibilidade de superação da sua própria condição de classe.

Vimos que na *Sagrada Família*, Marx e Engels (2011a, p. 48, grifos nosso) esclarecem essa compreensão,

Em seu movimento econômico-político, a propriedade privada se impulsiona a si mesma, em todo caso, à sua própria dissolução; contudo, apenas através de um desenvolvimento independente dela, inconsciente, contrário a sua vontade, condicionado pela própria natureza da coisa: apenas enquanto engendra o proletariado *enquanto* proletariado, enquanto engendra *a miséria consciente de sua miséria espiritual e física, enquanto engendra a desumanização consciente – e portanto suprassunção – de sua própria desumanização.*

Posteriormente, em *A ideologia alemã*, nossos autores, inferem que “no desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas força de destruição” que em consequência, emerge “uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens”. Essa classe “configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a *consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista*, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras

classes, *graças à percepção da situação dessa classe*” (MARX;ENGELS, 2007,p.41 grifos nossos).

Assim, uma consciência comunista seria a consciência da necessidade de uma revolução radical, que se daria a partir da classe que suporta diariamente os malefícios do modo de produção que a desumaniza. Reconhecer o processo de exploração no qual está inserido, para Marx (2011b, p. 380), é uma *consciência formidável* e fundamental para a libertação das relações sociais estreitas em que os indivíduos são submetidos.

Em nossa pesquisa, chegamos à conclusão de que para Marx, a superação da alienação e do caráter fetichizado que assumem as relações sociais no modo de produção capitalista só se dá por um movimento prático, por uma revolução que dê origem à um novo modo de produzir a vida social, nas palavras do autor, “a figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado” (MARX, 2013, p. 154, grifos nossos).

Entretanto, concluímos também, que na perspectiva marxiana são pressupostos para essa transformação a formação de dois elementos fundamentais: por um lado, o desenvolvimento das forças produtivas e, por outro, uma massa revolucionária - “[...] que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria ‘produção da vida’” – “se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a ideia dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes” (MARX;ENGELS, 2007, p. 43). Isto é, para o êxito da “ação consciente” do proletariado – da sua práxis revolucionária – é necessário que o terreno objetivo das forças produtivas esteja suficientemente desenvolvido e, para o nosso autor, “*de todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária*”, pois, a existência da classe revolucionária, a “*organização dos elementos revolucionários como classe*”, já supõe a existência de todas as forças produtivas que podem se desenvolver no interior da antiga sociedade (MARX, 2017, p. 144-146, grifos nossos).

Aqui, outra pré-condição está posta e que, infelizmente, não foi possível aprofundar em nossa pesquisa, *a questão da organização*. Conforme demarcamos, para Marx, a *possibilidade* de formação de uma consciência de classe surge no próprio processo de desenvolvimento do MPC. Contudo, vimos que esse movimento não é linear e progressivo, ele percorre as fases do processo de formação do proletariado no

enfrentamento ao capital e pode ou não se desenvolver. Num primeiro momento, a classe trabalhadora se organiza entorno dos seus interesses imediatos – a luta por salários, luta por direitos etc., – assim, “*essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não o é ainda para si mesma*”, na luta, “*essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma*” (MARX, 2017, p. 146, grifos nossos). A superação da condição de *classe em si* em direção à *classe para si*, no nosso entendimento - a partir das obras marxianas analisadas – perpassa uma *mediação organizativa*. Compactuamos com a apreensão contida no *Manifesto Comunista*, de que o partido político é o instrumento por excelência de organização da classe trabalhadora e deve “*despertar nos operários uma consciência clara e nítida do violento antagonismo que existe entre a burguesia e proletariado*” (MARX;ENGELS, 1998, p. 47;69, grifos nossos).

Portanto, consideramos que a formação da consciência de classe é uma *pré-condição necessária* para a superação da alienação, que como vimos, só é possível com a superação das “mediações de segunda ordem”, isto é, da propriedade privada, da divisão do trabalho e da produção mercantil. A consciência de classe é um produto e ao mesmo tempo um meio político para a transformação da sociedade. Avaliamos também, que as organizações da classe trabalhadora são imprescindíveis nesse movimento, sem a qual a superação da propriedade privada e da divisão do trabalho não passam de uma *possibilidade*.

Ao nosso ver, desconsiderar a necessidade de uma consciência de classe na perspectiva marxiana é desconsiderar que, diferente de Feuerbach, o homem do qual Marx trata é o homem real de carne e osso e, logo, ele possui consciência, carências e também, ilusões.

Por fim, consideramos que a exposição das categorias analisadas deve ser considerada resguardando as devidas limitações históricas. As formas contemporâneas de manifestação da alienação, do fetichismo da mercadoria e da consciência, na perspectiva marxiana, devem ser analisadas com base nas determinações concretas e específicas da luta de classes em cada época social, sendo esta uma tarefa a posteriori. O objetivo do nosso trabalho, neste momento, foi demarcar que Marx, ainda que não tenha desenvolvido um estudo sistemático sobre a questão da *consciência de classe*, a sua concepção de práxis revolucionária é inseparável da “consciência dos interesses fundamentais e comuns do proletariado como classe” (VÁSQUEZ, 2007, p. 311). Entretanto, é fundamental demarcar que esse processo, ainda que perpassasse o campo das mediações políticas e organizativas – como pressupostos – a superação da alienação só

é possível por meio de um movimento prático, isto é, por uma revolução que transforme radicalmente as relações sociais em que estão postas as condições para a alienação. Isso significa que não se trata de trocar uma “consciência” por outra e, assim, libertar os homens dos grilhões que os aprisionam, tal como concebiam os ideólogos alemães e muito menos de “de antecipar nas formas ideais um novo mundo ainda a ser criado”. Para Marx e Engels, trata-se de “compreender nas contradições do mundo presente seu devir, o que é muito diferente” (IASI, 2014, p. 124). Para nós, a categoria chave para compreender esse processo de transformação das relações e dos próprios homens (com as suas respectivas consciências) é a *práxis revolucionária*, pois só assim o homem, em sua atividade consciente, transforma o mundo objetivo ao passo que transforma a si mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1970.
- BRAZ, Marcelo. **Partido e Revolução: 1848-1989**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- DUSSEL, Henrique. **A produção teórica de Marx: um comentário ao Grundrisse**. 1.ed., São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- ENDERLE, Rubens. **Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846**. Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, UFMG, 2000.
- FILGUEIRAS, L.; GONÇALVES, R. **A economia política do Governo Lula**. São Paulo: Contraponto, 2007
- FRAGA, Paulo Denisar. Práxis, trabalho e dialética da negatividade em Marx. In: Marcos Del Roio. (Org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. Marília SP: Cultura Acadêmica, 2014, v. 1, p.125-147.
- FREDERICO, Celso. **Consciência operária no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Ática, 1979.
- GRESPLAN, Jorge. **O negativo do capital**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- HALLAK, Mônica. Alienação do trabalho em Marx: dos Manuscritos de 1844 a O capital. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**. Rio das Ostras, v. 24, n. 1, pp. 58-73, abr./2018.
- HARVEY, David. **Para entender O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HEGEL, Georg Wihelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito, Parte II**. 4.ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.
- IASI, Mauro Luis. “Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais” In: Marcos Del Roio. (Org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. Marília SP: Cultura Acadêmica, 2014, v. 1, p. 95-124.
- _____. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009
- KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

- LÊNIN, Wladimir Ilitch. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- LOWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012
- LUKÁCS, Gyorgy. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. COUTINHO, Carlos Nelson; NETTO, José Paulo (Org.). 2.ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009
- _____, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo : Boitempo, 2012.
- MANDEL, Ernest. **A formação do Pensamento Econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1968.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2.ed., São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. **A sagrada família**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1958: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011b.
- _____. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011c.
- _____. Carta a Ludwig Feurbach (Paris, 11 de agosto de 1844). In Marx: **Escritos de Juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2.ed., São Paulo: Boitempo, 2010a
- _____. Glosas críticas ao artigo “Rei da Prússia e a reforma social. De um Prussiano”. In: **Lutas de Classes na Alemanha**. 1.ed., São Paulo: Boitempo, 2010b
- _____. In: **Lutas de Classes na Alemanha**. 1.ed., São Paulo: Boitempo, 2010c
- _____. **O capital: crítica da economia política : Livro I : o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. **Cadernos de Paris; Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- _____. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico (Livro 4 de O capital) Volume I**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **O manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- _____. Mensagem do Comitê Central à Liga [dos Comunistas]. In: **Lutas de Classes na Alemanha**. 1.ed., São Paulo: Boitempo, 2010c
- MÉZÁROS, Itsván. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **Estrutura social e formas de consciência, volume II:** a dialética da estrutura e da história. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Filosofia, ideologia e ciências sociais: ensaios de negação e afirmação.** São Paulo: Ensaio, 1993.

MUSTO, Marcello. “Revisitando a concepção de alienação em Marx” In: DEL ROIO, M. (Org.). **Marx e a dialética da sociedade civil.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, v. 1, p. 61-94

NETTO, José Paulo. “Marx em Paris” In: PAULO NETTO, J. (Org.). **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844.** São Paulo: Expressão Popular, 2015, v. 1, pgs. 9-178

_____. Da recepção dos Manuscritos de 1844. In: BRAZ, Marcelo. (Org). **Ensaio de um marxista sem repouso.** – São Paulo: Cortez, 2017.

_____. **Capitalismo e reificação.** São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981.

_____; BRAZ, Marcelo. **Economia Política: uma introdução crítica.** 4.ed., São Paulo : Cortez, 2008.

_____; FALCÃO, Maria do Carmo. **Cotidiano: conhecimento e crítica.** 2.ed. São Paulo: Cortez, 1989.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx.** Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis.** 1 ed. – Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007.

SOLANO, Esther. **Crise da democracia e extremismos de direita.** São Paulo: Friedrich-Ebert-Stiftung Brasil, maio de 2018.