

# Teoria social e método em Marx: materialismo, história e dialética

Social theory and method in Marx: materialism, history and dialectics

José Amilton de Almeida\*

**Resumo:** O objeto deste estudo são os fundamentos da teoria social marxiana, isto é, do assim chamado “materialismo histórico e dialético”. O objetivo é analisar alguns princípios e categorias fundamentais que permeiam o movimento teórico analítico marxiano, buscando elucidar a) o que é a dialética e qual a concepção de história expressa no materialismo de Marx? b) o que é o trabalho e qual a concepção de humanidade para a sua teoria social: a relação homem/natureza e sujeito/objeto? c) O que é e como opera a alienação (e a ideologia) na sociabilidade humana e de que modo poderia ela ser superada numa perspectiva emancipatória? A metodologia se deu com base em pesquisa e revisão bibliográficas, recuperando sínteses, reflexões e resumos que foram sendo sistematizados ao longo de uma pesquisa de doutorado. Alguns desses fragmentos foram cuidadosamente selecionados e, aqui, ordenados para operar uma modesta contribuição com o estudo do método da teoria social marxista.

**Palavras-chaves:** Materialismo histórico e dialético; Ser social; Trabalho; Trabalho alienado; Comunismo.

**Abstract:** The object of this study is the foundations of Marxian social theory, that is, of the so-called “historical and dialectical materialism”. The objective is to analyze some fundamental principles and categories that permeate the Marxian analytical theoretical movement, seeking to elucidate a) what is dialectics and what is the conception of history expressed in Marx's materialism? b) what is work and what is the conception of humanity for your social theory: the relationship between man/nature and subject/object? c) What is and how does alienation (and ideology) operate in human sociability and how could it be overcome from an emancipatory perspective? The methodology was based on bibliographical research and review, recovering syntheses, reflections and summaries that were systematized throughout doctoral research. Some of these fragments were carefully selected and, here, ordered to make a modest contribution to the study of the method of Marxist social theory.

**Keywords:** Historical and dialectical materialism; Being social; Work; Alienated work; Communism.

---

\* Assistente Social, graduado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e doutor em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4643-9468>

## Introdução

O objeto sobre o qual discorre o presente artigo são os fundamentos da teoria social marxiana, isto é, do método elaborado por Marx – e Engels –, que convencionou ser chamado de *materialista histórico e dialético*. Este novo modo de absorver cientificamente a realidade social, não apenas enriqueceu e influenciou como revolucionou teórico-metodologicamente a filosofia, a teoria política, a teoria econômica e as próprias ciências sociais, alçando-as a um novo patamar, e ofereceu um instrumento de análise concreta da realidade às classes exploradas, a fim de guiar prática e conscientemente sua emancipação.

Nesse sentido, o objetivo, aqui expresso, é expor algumas características fundantes da *teoria social marxiana*, observando o caminho e as fontes primordiais através dos quais Marx transita do direito à filosofia, da filosofia à economia política, elabora à crítica da economia política com a qual desmistifica o modo de produção capitalista a partir de sua própria base econômica e científica, supera os maiores filósofos e economistas que o precederam, assim como seus contemporâneos e, desde uma juventude de aspiração democrata radical (Netto, 2020), termina por preconizar o comunismo como forma necessária de emancipação da exploração humana.

Com base em pesquisa bibliográfica e análise teórica, recorre-se a textos de Marx e de Engels, além de intérpretes marxistas como Leandro Konder, José Paulo Netto e Luckács, a fim de entender os *fundamentos principais do materialismo histórico e dialético e como essa ciência contribui para a análise (e transformação) da sociedade na qual vigora a exploração de classes*. Para isso, o manuscrito estrutura-se didaticamente a partir de três questões interligadas: *a) o que é a dialética e qual a concepção de história expressa no materialismo marxista? b) o que é o trabalho e qual a concepção de humanidade para essa teoria social: a relação homem/natureza e sujeito/objeto? c) O que é e como opera a alienação (e a ideologia) na sociabilidade humana e de que modo poderia ela ser superada numa perspectiva emancipatória?*

Ademais, espera-se que este texto possa ser mais uma contribuição para o debate acerca do núcleo de fundamentação teórico- metodológicos da vida social e da dimensão ético-política da formação profissional de assistentes sociais, oferecendo um estudo sobre os fundamentos da vida social tal qual é apreendida na teoria social marxiana – e marxista. Vamos a cada uma das três questões então levantadas.

## Dialética e concepção materialista da história em Marx: o longo processo de edificação de um método novo

O material que ora temos em mão não é mais do que uma modesta aproximação a alguns elementos fundamentais da obra de Marx, buscando, sobretudo, os fundamentos da sua filosofia e da “revolução copernicana” que, em suas mãos, sofreu a dialética ao ser posta em pé e, com isso, ser trazida do universo idealista para o materialismo. As categorias, aqui debatidas, encontram-se em obras de Marx como *Introdução* (de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*); *Sobre a questão judaica*; *Manuscritos econômico-filosóficos*; *A miséria da filosofia* (uma resposta à *Filosofia da miséria* de Phoudhon); *O capital: crítica da economia política*; *A Sagrada família ou Crítica da crítica crítica* – de autoria de Marx e Engels; e *A ideologia alemã* – também de autoria de ambos<sup>1</sup>, dentre outras.

Conforme Netto (2011) chama a atenção, sem referência a Hegel, Marx é incompreensível. Hegel é um dos últimos grandes expoente da fase ascendente da burguesia de quem Marx herdou a concepção dialética<sup>2</sup>, que marca, do início ao fim, o conjunto de sua obra e compõe a ordenação medular do método analítico-crítico que, então, desenvolveu.<sup>3</sup> Ao longo de sua formação e produção intelectual, o autor se desloca do terreno do Direito para o da Filosofia, e da filosofia para o da economia política (Netto, 2020). Ele supera e conserva de cada qual seu núcleo racional, enriquecendo seu modo de abarcar a realidade e, com os fundamentos da crítica do Direito, da religião, da filosofia, da política e da economia política, constrói suas “pesquisas para análise concreta da sociedade moderna, aquela que se engendrou nas entranhas da ordem feudal e se estabeleceu na Europa Ocidental na transição do século XVIII ao XIX: a sociedade burguesa”<sup>4</sup> (Netto, 2011, p. 17). As fontes principais que constituem

<sup>1</sup> Importantes fragmentos dessas obras foram organizados por Netto (2012) no livro *O leitor de Marx* – uma das principais referências bibliográficas utilizadas na construção do presente estudo.

<sup>2</sup> Em Hegel, porém, Marx descobriu que a dialética estava de cabeça para baixo, pois o espírito era absoluto em relação ao objeto; o Estado era o demiurgo da sociedade civil; o sujeito, mesmo compondo unidade com seu objeto e história, aparecia como o movimento do próprio conceito em sua autodeterminação. Sua dialética era, por isso, idealista, apesar de constituir um “idealismo objetivo”, a despeito do “idealismo subjetivo” que habitava a filosofia e era repudiada por Marx. A dialética precisava, pois, ser posta em pé para desvelar o “invólucro místico” que envolvia a natureza humana, a qual possui no trabalho a condição primária do seu ser. Portanto, o trabalho constitui o “primeiro ato”, o “fato histórico” (Marx; Engels, 2009) preliminar da autoconstrução humana: assenta-se no fato de o ser humano produzir os próprios meios com que satisfazer suas necessidades, criar novas necessidades e, concomitantemente, desenvolver relações que se complexificam constantemente, transformando sua realidade social, seu próprio intercâmbio, e transformando a si mesmo como humano.

<sup>3</sup> O próprio Marx reconheceu ser “abertamente discípulo daquele grande pensador [Hegel]” e afirmou ter jogado, “várias vezes, com seus modos de expressão peculiares”. Para Marx (2006, p. 28-29), “a mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais do desenvolvimento, de maneira ampla e consciente”.

<sup>4</sup> Segundo Netto, esta pesquisa, de que resultarão as bases da sua teoria social ocuparão Marx de 1840 até sua morte, “e poderão localizar o seu ponto de arranque nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e a sua culminação dos materiais constitutivos d’ *O capital*”.

a matéria-prima do seu método foram elucidadas por Lenin (2003), num texto publicado em 1913, sob o título: *As três fontes e as três partes constitutivas do Marxismo*. São elas: (1) a *filosofia alemã*; (2) a *economia política inglesa*; e (3) o *socialismo francês*. Daí resultaram (1) o materialismo como a filosofia do marxismo; (2) a crítica da economia política como a crítica da sociedade capitalista, burguesa; e o socialismo científico, que apreende a *luta de classes* como o motor da história e elucidada o proletariado no seu papel revolucionário diante dela.

Marx não apenas incorpora os principais expoentes dessas “três fontes” como os supera e avança. É “assim que ele trata a filosofia de Hegel, os economistas políticos ingleses (especialmente Smith e Ricardo) e os socialistas que o precederam (Owen, Fourier)” (Netto, 2011, p. 18); e é assim também, que, “avançando criticamente a partir do conhecimento acumulado, Marx empreendeu a análise da sociedade burguesa, com o objetivo de descobrir a sua estrutura e a sua dinâmica” (Netto, 2011, p. 18-19). Essa empreitada configura “um processo longo de elaboração teórica, no curso da qual Marx foi progressivamente determinando o método adequado para o conhecimento veraz, verdadeiro, da realidade social” (Netto, 2011, p. 19). Em Marx, teoria significa “a *reprodução ideal do movimento do objeto pelo sujeito que pesquisa*: pela teoria o sujeito reproduz em seu pensamento a estrutura e a dinâmica do objeto que pesquisa” (Netto, 2011, p. 21).

Se temos em vista a ciência como método para se chegar ao conhecimento de algo, significa esperar dela que seja capaz de, mediante procedimentos investigativos e analíticos e instrumentos adequados para tal, reproduzir o movimento concreto da realidade de modo a transpô-la para o âmbito do pensamento. “Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção *a priori*” (Marx, 2006, p. 28).

Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Netto (2011, p. 29) lembra que, ainda que Marx não tenha penetrado profundamente na economia política, “isso não compromete a segurança do autor no manuseio da dialética, manuseio que se aprofunda na relação com Engels”. Em *A sagrada família* ou *crítica da crítica crítica*, publicada em 1845 sob autoria de ambos, a dialética adquire um trato mais acabado. Nessa obra, recorda Netto (2011, p. 29): “em várias passagens, os dois jovens autores apontam a perspectiva teórica a partir da qual criticam filósofos como os quais, até pouco tempo antes, mantinham boas relações intelectuais” (Netto, 2011, p. 29). Formulações mais precisas de sua concepção teórica são desenvolvidas em *A Ideologia alemã*, escrita entre 1845/1846 por Marx e Engels (2009) e no interior da qual o materialismo contemplativo de Feuerbach é novamente tomado à crítica. Em *As 11 teses sobre Feuerbach*, na 11ª Tese Marx (2009) enfatiza o papel da filosofia materialista

diante da história: a partir de então, será o de transformá-la e não simplesmente a interpretar e contemplar. O método filosófico consistirá, assim, em partir da vida real dos homens, das suas condições reais de vida, dos homens reais, ativos, de carne e osso. Desse modo, a filosofia materialista marx-engelsiana arranca do modo de produção humano, do desenvolvimento de suas forças produtivas, das relações sociais com as quais a consciência social se encontra entrelaçada e a partir das quais “os homens”, no papel de sujeitos, “fazem história”, mas não como querem e sim sob circunstâncias pré-existentes, que não são de sua escolha (Marx; Engels, 2009, Netto, 2011, 2012).

Marx era herdeiro de esquerda da filosofia hegeliana e feuerbachiana: da primeira, ele herda a dialética; da segunda, o materialismo. Mas “tanto o materialismo feuerbachiano quanto a dialética idealista de Hegel passaram por ‘uma simbiose crítica, por um processo de síntese original, para servir de fundamento norteador às pesquisas marxiana’” (Frederico, 1995 *apud* Forti, 2010, p. 22).

Etimologicamente, sabe-se que a palavra *dialética* vem do grego, sendo formada pelo “prefixo *dia* (que indica reciprocidade ou intercâmbio) e pelo vocábulo *leigen* ou pelo substantivo *logos* (o que significa que a palavra *dialética* tem a mesma origem que a palavra diálogo)” (Konder, 1988, p. 1). Ademais, “como nota Foulquié, que já havia chamado atenção para as ambiguidades do termo dialética, “o termo *logos* tanto significa ‘palavra’ ou ‘discurso’, como significa ‘razão’ (Konder, 1988, p. 1), e, conforme Konder (1988, p. 2), “essa cisão operada no interior do termo *logos* não podia deixar de influenciar o termo dialética”, pondo em destaque, com base na classificação feita por Nicola Abbagnano, o desdobramento da dialética em quatro conceitos distintos mais comumente utilizados: “1) método da divisão; 2) lógica do provável; 3) lógica; 4) síntese de opostos. Estes quatro conceitos [...] derivam, respectivamente, da doutrina de Platão, de Aristóteles, dos estoicos e de Hegel” (Konder, 1988, p. 2).

Seguindo seu desenvolvimento histórico-cronológico, Konder (1988, p. 3) observa que, depois da filosofia helenística e dos estoicos, “nos séculos que precederam o Renascimento, a dialética oscilava, sem encontrar um espaço próprio”, e ao citar um estudioso do tema, relata que “Eugene Garin escreveu a respeito do que se passava nessa época: ‘a dialética parece constantemente exposta à tentação de se confundir, às vezes com a lógica, outras vezes com a retórica’”. E assim, “até a passagem do século XVIII para o século XIX”, analisa Konder (1988, p. 3), “a ‘inteligência dialética não chega a inaugurar para a ‘dialética’ uma concepção diversa das três já mencionadas. [...]. A dialética continua marcada por critérios que se referem mais à forma do que ao conteúdo”. Hegel é o filósofo que iria romper este limbo. Com ele, “um novo

conceito de dialética foi elaborado”:

Com o pensador alemão, a questão da dialética não se limitava ao campo estrito da metodologia e nem cabia no âmbito das discussões sobre a teoria do conhecimento; ela pressupunha toda uma nova teoria do ser. Segundo Hegel, a realidade é intrinsecamente contraditória e existe em permanente transformação; e o modo de pensar que nos permite conhecê-la não pode deixar de ser, ele mesmo dinâmico. Nosso modo de ser consiste em plasmar o mundo à nossa feição. O modo de existir do mundo consiste, por sua vez, em mudar, sob o efeito da nossa intervenção. E nós nos transformamos, ao agir. Tudo, portanto, é instável [...]

O novo conceito de dialética desenvolvido por Hegel é mais do que mera ‘síntese de opostos proposta por Abbagnano para caracterizá-lo: é todo um complexo sistema, baseado numa original concepção do absoluto. O absoluto, na filosofia de Hegel, precisa incorporar todos os momentos significativos do movimento pelo qual se realiza, assimilando tanto a oposição como o negativo, superando-os numa síntese viva, para poder se estruturar, rigorosamente como ‘sistema científico: ‘a verdadeira figura em que a verdade existe’ – afirma Hegel – ‘só pode ser o sistema científico dela’. O sentido do movimento realizado – o ‘sistema’ – só pode ser compreendido do ângulo do resultado alcançado. Na *Fenomenologia do Espírito*, o saber absoluto’ pressupõe – e simultaneamente elucida – a ‘experiência da consciência’ em todas as suas figuras, desde a ‘certeza sensível’ e da ‘percepção’ até o ponto de chegada proporcionado pelo ‘espírito’, que adquire a plena consciência de si mesmo, depois de superar as limitações do ‘discernimento’ (*Vrstand*), da ‘consciência de si’ e da ‘razão’ (*Vernunft*)’ (Konder, 1988, p. 4- 5).

Como registrou Netto (2020), “a relação de Marx *com o pensamento hegeliano foi uma relação profunda e duradoura*, concretizando o que o próprio Hegel denominava por *superação*”. Para Hegel, “*superação (Aufhebung, que se traduz também por suprassunção)* denota um processo que”, conforme o filósofo, “é ao mesmo tempo um *negar e um conservar*” (Hegel, 2008, p. 96 *apud* Netto, 2020, p. 47). Netto (2020, p. 49) recorda, a partir daí, que “Marx simultaneamente negou e conservou de modo crítico (elevando-os a outro nível) elementos essenciais da elaboração hegeliana”, razão pela qual “a sua própria obra não se torna plenamente inteligível se não se considerar a relevância que ela ofereceu a incorporação crítica do contributo hegeliano”. Foi o próprio Marx que escreveu sobre *A fenomenologia do espírito*:

A grandeza da *Phänomenologie* de Hegel e do seu resultado final – da dialética, da negatividade como princípio motor gerador – é [...] que Hegel apreende a autogeração do homem como um processo [...], apreende a *essência do trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque o homem real, como resultado do seu *próprio trabalho* (Marx *apud* Netto, 2020, p. 124).

Um resumo do “idealismo objetivo” de Hegel, em oposição ao “idealismo subjetivo”, é oferecido por Netto (2020, p. 48, grifos do autor) em sua mais recente e rica obra *Karl Marx: uma biografia*:

Num primeiro momento do seu longo labor filosófico, Hegel – em empreitada teórica parcialmente compartilhada com Schelling – criticou o idealismo

subjetivo de Kant-Fitche e estabeleceu, no curso dessa crítica, o moderno idealismo objetivo. Foi no marco desse idealismo objetivo que ele, descobrindo e formulando no desenvolvimento ulterior de suas pesquisas um riquíssimo acervo categorial, ergueu um sistema filosófico compreensivo e inclusivo da história (da natureza e da sociedade). Essa história Hegel a (ex) pôs como um largo processo de (auto)desenvolvimento do Espírito, cuja efetividade se explicitava na sua demiúrgica atividade objetivada na natureza e na sociedade. Natureza e sociedade eram produtos da dinâmica constitutiva do Espírito e demonstravam a sua peculiaridade mais essencial: a de serem movimento perene, tensionada e movidas (bem como o próprio Espírito) por contradições internas, endógenas. Ambos, o Espírito e o mundo, aparecem, assim, em Hegel, como *processualidade* – e processualidade *automobilizada*, uma vez que seu dínamo reside na contraditoriedade imanente que lhes é própria. Tudo é processo, movimento, transformações quantitativas imparáveis que redundam em transformações qualitativas – do que não resulta um conjunto caótico ou aleatório, regido pelo arbítrio ou pelo acaso. Ao contrário: O Espírito, no seu processo evolutivo imanente, obedecendo às suas próprias leis, contradiz-se a si mesmo e nessa contradição se desdobra noutra efetividade, o mundo, que também é dinamizado e se transforma pelo seu próprio movimento contraditório e, ao fim e ao cabo, ambos se reconciliam e instauram-se numa unidade que reconstitui não a configuração original do Espírito nem do mundo, mas numa totalidade articulada então por um Espírito que se sabe e a si mesmo e se reconhece para si num mundo com inéditas qualidades, e ambos acabam por unir-se numa plena identidade. Todo esse processo perfaz a história, comandada por uma racionalidade [...] cujo centro reside sempre no Espírito.

Netto (2020, p. 49) ressalta, porém, o problema já apontado por Engels da “*contradição entre o método e o sistema de Hegel*”. De acordo com o biógrafo de Marx, a leitura engelsiana também fazia jus a Hegel ao reconhecer que a construção filosófica deste “se operou mediante uma elaborada *dialética* que, embora idealista, tomou o ser, a realidade, como *processualidade: ser é devir*, movimento imanente, constante (auto)transformação; no entanto”, advertiu, “essa metodologia se consoma num sistema que encerra a história quando o Espírito se realiza no estágio final, o do Espírito absoluto” (Netto, 2020, p. 49). Vê-se que, conforme se refere Netto (2020, p. 49, grifos do autor): “trata-se mesmo de uma teoria do [...] *fim da história*” – o que evidencia, igualmente, como é profunda e longínqua a moderna raiz da “teoria pós-moderna” do *fim da história*. Desse modo, “a contradição hegeliana é inequívoca: *se o método é revolucionário, o sistema é conservador*” (Netto, 2020, p. 49, grifos do autor)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Atendo-se mais detalhadamente nesta contradição entre “*o método e sistema hegeliano*”, Cornu (1975, v. I, p. 185 *apud* Netto, 2020, p. 49), resumiu: “A concepção hegeliana de desenvolvimento dialético da história implicava, de fato, um devir incessante, uma contínua transformação na qual não se pode tomar como limite e como fim uma história determinada. Com efeito, pelo progresso dialético, toda realidade de ordem econômica, política ou social, tende a perder o caráter de necessidade, ao mesmo histórica e lógica, que tem em determinado momento; torna-se, portanto, irracional e deve ceder lugar a uma nova realidade, destinada, por sua vez, a desaparecer um dia. Entretanto, contrariamente a essa concepção dialética, Hegel, inclinado cada vez mais ao conservadorismo, tendia a atribuir às instituições de seu tempo – especialmente à religião cristã e ao Estado prussiano – um valor absoluto e a deter nelas o curso da história”.

Com efeito, Netto (2020, p. 49) constata que, “dadas as inclinações do último Hegel” – que embora na juventude tivesse se entusiasmado com a revolução francesa, sem, contudo, nunca se aproximar de suas tendências radicais, ao cabo terminou por se mostrar politicamente inclinado à monarquia e impressionado com os domínios napoleônicos – “compreende-se [...] que as inferências políticas extraídas do seu sistema filosófico se mostrassem compatíveis com o regime prussiano”. Assim como compreende-se, também, porque do filósofo alemão ter visto no *Estado e na sociedade civil* burguesa a mais desenvolvida e derradeira forma de (auto) realização do Espírito: o Espírito absoluto. Hegel se empenhou em “apreender e expressar o verdadeiro não como substância, mas também, na mesma medida, como sujeito”, no entanto, para Marx,

o autor da *Fenomenologia do espírito* não se deu plenamente conta de como era concreta a atividade desse sujeito. ‘O único trabalho que Hegel conheceu e reconhece’ – escreve Marx – é o trabalho espiritual abstrato [...] ‘A essência humana, o *ser humano*, equivale para Hegel, à consciência de si’. Essa crítica, formulada nos *Manuscritos de 1844*, e retomada na *Sagrada Família*: ‘Hegel transforma o homem em *homem da consciência em si*, em vez de reconhecer na consciência de si a *consciência de si do homem*, quer dizer, de um homem real, que vive num mundo real, objetivo, e é condicionado por ele’ (Konder, 1988, p. 5).

Não obstante ter assumido “o conceito hegeliano de dialética [...], Marx foi levado a modifica-lo, tornando-o ainda mais complexo do que já era no pensamento de Hegel” (Konder, 1988, p. 5). Sob o escopo marxiano, a dialética hegeliana seria submetida à crítica da filosofia materialista e, com ela, sofre uma inversão, já que, em Hegel, a dialética estava de cabeça para baixo. É assim que Marx chega ao *trabalho* como o centro da autocriação humana. A esta “angulação filosófico-antropológica” agrega-se a angulação “econômico-política e histórico-social” (Netto, 2020) com as quais Marx abarca a sociedade burguesa em sua estrutura, movimento e contradições econômicas, políticas e ideológicas. Não obstante, apreende o antagonismo entre capital e trabalho, elucida a luta de classes como expressão desse antagonismo e alça o trabalhador à condição de sujeito revolucionário, isto é, *antítese* do capital, capaz de libertar a humanidade. Por isso, para Netto (2020), a teoria marxiana é uma “*teoria social revolucionária*”<sup>6</sup>.

Leiamos, a seguir – numa passagem um tanto quanto longa, porém imprescindível –, a interpretação dialética e materialista da luta de classes e, nela, o destaque do papel ativo do proletariado para Marx, mostrando-se o porquê de sua teoria social ser autenticamente

<sup>6</sup> Notavelmente, “a perspectiva de Marx implicava não só uma reavaliação do papel do *trabalho material* na autocriação e na autotransformação humana, como também exigia a reavaliação do papel dos *trabalhadores* como força material capaz de, nas condições atuais, dar prosseguimento à autotransformação histórica da humanidade” (Konder, 1988, p. 6).



revolucionária. Aqui, sua dialética e materialismo como unidade teórico-metodológica se mostra inteira e cristalinamente:

Proletariado e riqueza são antíteses. E nessa condição formam um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. Do que aqui se trata é a posição determinada que um ou outro ocupam na antítese. Não basta esclarecê-los como os dois lados – ou extremos – de um todo.

A propriedade privada na condição de propriedade privada enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Esse é o lado *positivo* da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma.

O proletariado na 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. Esse é o lado *negativo* da antítese [...], a propriedade privada que dissolve e se dissolve.

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 objeção, a *revolta* contra essa objeção, 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.

Dentro dessa antítese o proprietário privado é, portanto, partido *conservador*, e o proletariado o partido *destruidor*. Daquela parte a ação que visa manter a antítese, dessa a ação de seu aniquilamento.

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 movimento 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 suprassunora – de sua própria desumanização. O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronuncia sobre si mesma ao engendrar o proletariado, do mesmo modo que executa a sentença que o trabalho assalariado pronuncia sobre si mesmo ao engendrar a riqueza alheia e a miséria própria. Se o proletariado vence, nem por isso se converte, de modo nenhum, no lado absoluto da sociedade, pois ele vence de fato apenas quando suprassume a si mesmo e à sua antítese. Aí sim tanto o proletariado quanto sua antítese condicionante, a propriedade privada, terão desaparecido (Marx *apud* Netto, 2020, p. 137-138).

Ao compreender a sociedade burguesa em seu desenvolvimento histórico, enquanto uma totalidade movida por contradições e antagonismos de classes, o papel da filosofia materialista dialética passa a ser, na elaboração marxiana, o de intervir objetivamente no mundo. Nessa perspectiva, a filosofia – assegura Marx – ‘não pode se realizar sem a superação do proletariado; e o proletariado não pode se superar sem a realização da filosofia’” (Marx *apud* Konder, 1988, p. 6). Por isso, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx (2010, p.151) ressaltou: ainda que “a arma da crítica não” possa “substituir a crítica da arma”; ainda que “o poder material”

tenha de ser “derrubado pelo poder material”, “a teoria também se torna força material quando se apodera das massas”. Na teoria social marxiana, o proletariado deve apoderar-se da teoria e a teoria apoderar-se do proletariado<sup>7</sup>.

Ocorre que, em Hegel, conforme já enunciamos, “*ela [a dialética estava] de cabeça para baixo*”. Por isso, para Marx (2006, p. 10), era “*preciso colocá-la sobre seus próprios pés para descobrir-lhe o núcleo racional, sob o invólucro místico*” e, para tal, o caminho que vem sendo delineado – que tem no processo de autoconstrução do ser social mediante sua atividade sensível a centralidade ontológica – leva ao conceito de *práxis*, que significa “a atividade prática vital, material, que é o *trabalho*” (Konder, 1988, p. 10-11, grifos do autor). Compete-nos, assim, mirar mais de perto do que se trata o trabalho e qual a concepção de humanidade adjacente à teoria social marxiana.

### **O trabalho e a concepção de humanidade na teoria social marxiana: relação homem/natureza e sujeito/objeto**

Partindo da perspectiva antropológico-filosófica que Marx assume na sua elaboração teórica, o trabalho é o “primeiro ato”, isto é, “o fato histórico” através do qual “os homens” afastam as barreiras naturais e passam a se distinguir dos outros animais humanizando-se. Através do trabalho o ser humano cria a si próprio, transforma a natureza, autoconstrói-se e autotransforma-se no processo.

O trabalho é sempre uma relação social: a relação de indivíduos direta ou indiretamente associados, e essa associação é uma condição imanente da produção e reprodução, material e espiritual, da vida humana. O trabalho põe um elemento inédito na natureza pré-existente: *o ser social*, o que desenvolve, no seu salto ontológico ao afastar as barreiras naturais, uma espécie de “segunda natureza”, ou seja, uma natureza modificada e socializada, na definição de Luckács (2018), uma “causalidade posta”.

É o trabalho que, na analogia marxiana (Marx, 2006, p. 211, grifos nossos), distingue a atividade de uma aranha da de um tecelão e diferencia o “pior arquiteto da melhor abelha”. O *processo de trabalho*, como tal, isto é, o movimento entre homem e natureza que resulta num produto novo, transformado, que satisfaz necessidades humanas e que, não obstante, “já existia antes na imaginação do trabalhador”, articula-se por meio de três componentes fundamentais:

---

<sup>7</sup> Konder afirma que, “antes de Marx, os encontros da dialética com o pensamento político de ‘esquerda’ eram fortuitos, ocasionais. Marx modificou esse quadro, porque tratou de entrelaçar, de um modo sistemático, uma *concepção materialista da história* (o reconhecimento do processo material que cria as condições nas quais amadurece e se organiza as forças capazes de promover a mudança) como uma concepção dialética da revolução (o reconhecimento da importância da intervenção ativa dos homens no mundo, fazendo política, fazendo história)” (Konder, 1988, p. 8, grifos nossos).

“1) a atividade adequada a um fim, isto é o próprio trabalho; 2) a matéria a que se aplica o trabalho, o objeto de trabalho; e 3) os meios de trabalho, o instrumental de trabalho” (Marx, 2006, p. 212). O modo específico através do qual esses três elementos são apropriados no curso do desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais determina as diferentes épocas históricas (Marx, 2008).

Para Marx, a despeito do idealismo – que parte da ideia de homem e não do homem materialmente existente – e do materialismo contemplativo – que compreende apenas a atividade teórica como realmente humana –, “a raiz para o homem é o próprio homem” (Marx, 2010, p. 151). Sendo assim, a essência da natureza humana é a própria humanidade, que é constituída e constitutiva também da natureza (orgânica e inorgânica) com a qual o ser social se exterioriza, se objetiva e se subjetiva ao produzir e consumir seu próprio produto social. Não obstante, esse ser não elimina a natureza existente em si ou fora de si como condição de si mesmo. A relação não é dicotômica, forma, isto sim, uma unidade entre natureza humanizada e humano naturalizado. Longe de uma cisão, Luckács (1979, p. 17 *apud* Forti, 2010, p. 27) argumenta que “o ser social – em conjunto em cada um de seus processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica”, além de enfatizar que “não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que se excluem, o que é feito por grande fato da filosofia burguesa quando se refere aos chamados ‘domínios do espírito’”. Ele adverte que “a ontologia do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do ‘darwinismo social’[...]”. Para o filósofo húngaro, “esse desenvolvimento [...] é um processo dialético, que começa com um salto, com o *pôr teleológico do trabalho*, não podendo ter nenhuma analogia na natureza” (Lukács, 1979, p. 17 *apud* Forti, 2010, p. 27).

O “pôr teleológico do trabalho” significa que “o primeiro ato histórico pelo qual podemos distinguir os homens dos animais não é o de pensarem, mas o de começarem a produzir os seus meios de vida”, o que faz brotar “uma nova realidade humanizada” a partir da qual “temos a práxis, cuja forma privilegiada é o trabalho” (Barroco, 2001 *apud* Forti, 2010 p. 28). Na verdade, a categoria trabalho, em Marx, não põe uma relação sequencial ou hierárquica entre atividade e pensamento, entre aquilo que vem antes e aquilo que vem depois, são, antes, concomitantes, momentos de uma unidade, de uma totalidade que se move mediante contradições. Marx e Engels (2009, p. 43-44) descobriram “que os homens também têm ‘consciência’, mas advertiram, a têm, “logo de início, não como consciência ‘pura’. O espírito tem consigo de antemão a maldição de estar ‘preso’ à matéria, a qual nos surge aqui na forma de camadas de ar em movimento, de sons, numa palavra, da linguagem [*Sprache*]”. Aliás, a

própria “*linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real prática* que existe também para outros homens e que, portanto, só assim também existe para mim”, e conforme os autores, “a linguagem só nasce, como a consciência, da necessidade [*Bedürfnis*], da necessidade orgânica [*Notdurft*], do intercâmbio com outros homens” (Marx; Engels, 2009, p. 44, grifos nossos). Na filosofia materialista de Marx e Engels, o homem é apreendido em toda sua significação como “um ser da natureza ativo” (Netto, 2020, p. 146), pois sua atividade é uma “atividade ativa”, por isso, “toda sua vida é essencialmente prática” (Netto, 2020, p. 148). São três as premissas básicas, os incrementos primordiais que propiciam a formação do gênero humano, dos quais a ciência materialista não pode se furtar: inicialmente,

[1] Devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana, e, também portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para fazer história. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimentas e algumas coisas mais. *O primeiro ato histórico* é, pois, *a produção dos meios para 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 a milênios tem de ser cumprida ainda diariamente [...] simplesmente para manter o homem vivo. *A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica* é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e todo o seu alcance [...]. [2] *O segundo ponto* é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquiridos *conduzem a novas necessidades* [...]. [3]. *A terceira* condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente a própria vida, começam a *criar outros homens*, a procriar – *a relação entre homem e mulher; entre pais e filhos, a família*. Essa família [...] deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos já existente e não segundo o conceito de família [...] (Marx; Engels, 2009, p. 40-42, grifos nossos).

Com efeito, “estes três aspectos da atividade social”, salientam Marx e Engels (2009, p. 42, grifos nossos), “*não devem ser considerados como três estágios distintos*, mas sim apenas como três aspectos ou [...] como ‘*três momentos*’ que coexistem desde os primeiros dias da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história”: o trabalho, portanto, “é a condição eterna da vida humana”, acrescentará Marx (2006, p. 218) em *O capital: crítica da economia política*. É através do trabalho que o homem se distingue dos outros animais e assenta sua natureza social diante dos seres naturais, orgânicos e inorgânicos externos<sup>8</sup>. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a diferença entre o homem – o *zoom politikon* (Marx, 2008,

<sup>8</sup> Por isso, ressaltam Marx e Engels (2009, p. 24-25): “podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião – por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência (*lebensmittel*), passo esse que é requerido pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material [...]. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção”.

p.237) – e a natureza já havia sido posta nitidamente. Ali, escreveu Marx:

O animal é exatamente 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. Não é uma determinidade com a qual ele se confunda imediatamente. A atividade vital consciente diferencia imediatamente o homem da atividade vital animal. Decerto, o animal também produz. Constrói para si um ninho, habitações, como as abelhas, castores, formigas etc. Contudo, produz apenas o que necessita imediatamente para si ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade da mesma. [...] o animal dá forma apenas segundo a medida e a necessidade da *species* a que pertence, enquanto o homem sabe produzir a medida de cada *species* e sabe explicar em toda a parte a medida inerente ao objeto; por isso, o homem dá forma também segundo as leis da beleza (Marx, 2015, p. 312-313 *apud* Netto, 2020, p. 107-108, grifos do autor).

Netto (2020, p. 108) salienta, contudo, que, “a atividade vital específica do homem – que o distingue da vida animal –, não suprime a sua *naturalidade*. Para Marx”, explica ainda, “o homem (tal como o animal) vive da natureza”, pelo menos em dois sentidos: “tanto no sentido 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” (Netto, 2020, p. 108). Com efeito, “a produção humana, que tem na natureza o *objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital*, torna a natureza o corpo inorgânico do homem, provando sua *universalidade e a genericidade do seu ser*” (Netto, 2020, p. 109 grifos do autor)<sup>9</sup>. Para Marx, tal “homem”,

só na elaboração do mundo objetivo [...] se prova realmente como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Por ela, a natureza aparece como obra *sua* e realidade sua. O objeto do trabalho é, portanto, 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, p. 313 *apud* Netto, 2020, p. 109, grifos do autor).

Netto (2020, p. 110) explica que “aí está porque para Marx, o homem, na sua genericidade e consciência, é um ser *objetivo*”, pondo em relevo o fato de que no terceiro manuscrito (que compõe os *Manuscritos econômico-filosóficos*) Marx tenha expressamente se referido ao homem como o “homem *real*, corpóreo, de pé sobre a terra bem redonda e firme, expirando e inspirando todas as forças da natureza” (Netto, 2020, p. 110). Marx argumenta que

o ser objetivo opera objetivamente e não operaria objetivamente se o objeto não residisse na sua determinação essencial. [...] O seu produto objetivo apenas confirma a sua atividade *objetiva*, a sua atividade como a atividade de um ser natural objetivo. [...] Que o homem é um ser objetivo [...] significa que ele tem *objetos sensíveis, reais* por objeto de sua essência, da sua

<sup>9</sup> Netto (2020, p. 109) recorda que “procede de Feuerbach a ideia do homem como ser genérico e consciente” e que “Marx coincide com Feuerbach em determinar a genericidade e a consciência como especificidades humanas, mas “a diferença essencial” se dá em razão do “caráter ativo (produtivo) que [Marx] atribui ao homem”.

exteriorização de vida ou que só pode *exteriorizar* a sua vida em objetos sensíveis reais (Marx, 2015, p. 375 *apud* Netto, 2020, p. 110, grifos do autor).

Assim sendo, para a ciência materialista da história, é necessário

sobretudo [...] evitar fixar de novo a ‘sociedade’ como abstração face ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. A sua exteriorização de vida – mesmo que ela não apareça na forma imediata de exteriorização de uma vida, levada a cabo simultaneamente como outros – é, por isso, uma exteriorização e uma confirmação da vida *social*. [...] O homem – por muito que seja, portanto, um indivíduo particular e, precisamente a sua particularidade faz dele um indivíduo e uma comunidade [*gemeinwesen*] *individual* real – é tanto a *totalidade* ideal, a existência subjetiva para si da sociedade sentida e pensada como também existe na realidade, quer como instituição e fruição real da existência social quer como uma totalidade de exteriorização humana de vida (Marx, 2015, p. 348 *apud* Netto, 2020, p. 111 grifos do autor).

Assim, tendo em vista o desenvolvimento social, diga-se, da produção humana, Marx e Engels chegam à seguinte conclusão: dado determinado desenvolvimento da produção e das relações sociais da humanidade, daí resulta: a) “as relações de diferentes nações entre si dependem do grau em que cada uma dela desenvolveu as *suas forças produtivas*, a *divisão do trabalho* e o *intercâmbio interno*”; b) “[...] a própria estrutura interna dessa nação depende da fase de desenvolvimento da sua produção e do seu intercâmbio interno e externo” (idem, p. 25); c) “até onde chega o desenvolvimento produtivo de uma nação é indicado, com maior clareza, pelo grau atingido pela divisão do trabalho”; d) cada nova força produtiva, na medida em que não é uma simples extensão quantitativa das forças produtivas até aí já existentes (p. ex., o arroteamento de terrenos), tem como consequência, uma nova constituição da divisão do trabalho” (Marx; Engels, 2009, p. 25).

Uma vez que os homens engendraram (1) instrumentos e objetos humanos para a satisfação das suas necessidades, com isso, (2) gerando novas necessidades e (3) (novas) relações e (novos) complexos sociais (família, moral, religião, Estado, filosofia etc.), 4) desdobra-se uma dupla relação: “a produção da vida, tanto da própria quanto da alheia, na procriação, surge agora imediatamente [...], por um lado como *relação natural*, por outro, como *relação social* [...]” (Marx; Engels, 2009, p. 42-43). Em *Contribuição à crítica economia política*, de 1859, Marx deixa evidente as conclusões teórico-metodológicas a que havia chegado, assim como em “*Crítica da filosofia do Direito de Hegel*”, livro cuja *Introdução* apareceu no *Anais Franco-alemães* publicada em Paris, em 1844”, no qual ele escreveu:

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, as suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de sociedade civil (Marx, 2008, p. 45)

A outra conclusão, advinda dos estudos da economia política, é que “*a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política*” (Marx, 2008, p. 45), e, daí, Marx (2008, p. 46) explicita ter chegado ao seguinte resultado geral “e que, uma vez obtido”, serviu-lhe “de guia para” seus “estudos”. Tal resultado

pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem as formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais do que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas haviam se desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as *formas ideológicas* sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim.

Nessa perspectiva, “do mesmo modo que não joga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode jogar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma” (Marx, 2008, p. 46)<sup>10</sup>. Para o autor, “é preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”. Eis porque, para ele, “a humanidade não se propõe senão a problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir” (Marx, 2008, p. 46)<sup>11</sup>. Na perspectiva de Marx e Engels, ao ter em

<sup>10</sup> Analogamente, Marx (2006, p. 128) chama a atenção, também, para este mesmo fato em *O capital* (Capítulo III), quando discute *O dinheiro e a circulação das mercadorias*, sarcasticamente afirmando que “o nome de uma coisa é extrínseco às suas propriedades”, e que, assim, “nada sei de um homem por saber apenas que se chama Jacó”.

<sup>11</sup> Marx registra ainda, em perspectiva histórica: “em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas de formação da sociedade econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagonista do processo de produção social, antagonista não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com essa formação social termina, pois,

vista a relação do Estado com a sociedade,

A estrutura social e o Estado decorrem constantemente do processo de vida de determinados indivíduos; mas desses indivíduos, não como eles poderão parecer na sua própria representação ou na de outros, mas como eles são realmente, como atuam [*tätig*], portanto, em determinados limites, premissas, e condições materiais que não dependem da sua vontade. (Marx; Engels, 2009, p. 30).

Não obstante, a concepção materialista do ser social consiste em reconhecer que

a produção das ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. [...]. O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc., de um povo. [...]. O ser dos homens é o seu processo de vida real. *A consciência nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente*, e o ser dos homens é o seu processo real de vida. Se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmera escura, é porque esse fenômeno deriva do seu processo histórico de vida da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva do seu processo diretamente físico de vida (Marx; Engels, 2009, p. 31 grifos dos autores).

As relações desse mundo invertido chegam à consciência humana como *ideologia*: ideias aparentemente autônomas e desconexas em relação à produção e aos intercâmbios materiais. Longe de esgotar a discussão sobre *Ideologia*, pois ela abrange um campo temático próprio de pesquisa (ver, por exemplo, Chauí: *O que é ideologia?*), do material bibliográfico que ora temos em mãos para este estudo, dentre os muitos significados de ideologia como conjunto de ideias, podemos dizer que ela expressa uma extensão da alienação no âmbito da consciência operando uma *inversão* na relação entre consciência e ser social.

A ideologia age como se fosse uma forma de consciência autônoma, extramundana ou extraeconômica, e se expressa em vários campos. Na teologia, por exemplo, o homem pensa ser ele cria de Deus quando é Deus cria sua; na política, na Filosofia e no Direito: o Estado aparece determinando a sociedade, no papel de Espírito universal e absoluto e demiurgo da sociedade civil, quando, na verdade, ele, o Estado, é que é fruto da sociedade (civil, de classes). A teoria aparece autônoma à prática, e na relação sujeito/objeto, de duas a uma: ou o sujeito se sobrepõe ao objeto – numa percepção idealista – ou o objeto se sobrepõe ao sujeito – numa percepção empirista ou positivista, ambos se sobrepondo, assim, unilateralmente. Já na economia política: o indivíduo burguês, particular e historicamente determinado, aparece como universal, a-histórico, como se fosse a essência da humanidade, como se constituísse a causa e o princípio do desenvolvimento social humano quando, de fato, este indivíduo é a consequência e o resultado do mesmo desenvolvimento (Marx, 2008).

---

a pré-história da humanidade” (Marx, 2008, p. 46).



Na inversão da consciência operada sob o poder da ideologia, categorias como dinheiro, mercado, capital, tornam-se a essência das relações humanas e não uma forma particular e alienada desta; o indivíduo proprietário privado, cindido da comunidade, e egoísta, aparece como sendo a premissa e o pressuposto quando, na verdade, este indivíduo não é mais que um produto histórico; as ideias e interesses particulares dessa classe, a burguesia, aparecem como se expressassem o interesse da humanidade e de todas as classes sociais; além de eternizar-se, na ideologia liberal, a sociedade burguesa, quando, ao contrário, ela não é mais do que uma forma específica do desenvolvimento social, historicamente demarcada, com seu modo de produção e composição de classes específico e transitório, com suas contradições e lutas de classes, com sua economia, sociedade civil e Estado.

Diante disso, Marx e Engels aludem que na filosofia materialista por eles empreendida, “*em completa oposição à filosofia alemã [idealista e contemplativa], a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu*” (Marx; Engels, 2009, p. 31, grifos nossos). Isso significa que no materialismo

Não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar ao homem de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos, e com base no seu processo real de vida apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos [*Reflexe*] e os *ecos ideológicos* desse processo de vida.

Portanto, “são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem essa realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento”, logo, “*não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência*” (Marx; Engels, 2009, p. 32, grifos nossos). Conforme enfatizam, no método filosófico-científico materialista parte-se “dos pressupostos reais e nem por um momento os abandona”, e, “assim que esse processo de vida ativo é apresentado, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos – como é para os empiristas, eles próprios ainda abstratos –, ou uma ação imaginada de sujeitos imaginados, como para os idealistas”, de tal modo que, com base numa concepção teórica que do real parte e nunca o abandona, abre-se a possibilidade para o conhecimento concreto do objeto do ser social, isto é, da base material de sua vida e consciência, da sua realidade social, finalmente, a produção de um “saber real”, de uma “ciência real”. “Lá onde a especulação cessa, na vida real, começa, portanto, a ciência real, positiva, a descrição [*Drastellung*] da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens”. Com isso, “terminam as frases sobre a consciência, o saber real tem de as substituir (Marx; Engels, 2009, p. 32).

Mas como é possível a relação entre homem e natureza, entre ser social e consciência,

matéria e espírito, atividade e pensamentos aparecerem assim cindidos à própria consciência, e operar uma relação invertida na *ideologia*? Sua base objetiva não pode ser a própria consciência; é, isto sim, a “divisão social do trabalho e a propriedade privada”. Marx e Engels (2009, p. 47, grifos nossos), aludiram que “*divisão de trabalho e propriedade privada* são expressões idênticas – numa enuncia-se em relação à *atividade* o mesmo que na outra enuncia relativamente ao *produto da atividade*”. A divisão do trabalho é o alicerce a partir do qual se produz a separação não apenas entre trabalho manual e espiritual, trabalho agrícola e industrial, campo e cidade, como da conformação do Estado e a cisão entre indivíduo cidadão, da conformação das classes sociais e da luta de classes:

Com a divisão do trabalho está dada, ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse de cada um dos indivíduos e o interesse comunitário [*gemeinschaftlichen*] de todos os indivíduos que mantêm intercâmbio uns com os outros. [...]. E é precisamente dessa contradição do interesse particular e do interesse comunitário que o interesse comunitário assume uma organização [*Gestaltung*] autônoma com o Estado, separado dos interesses reais dos indivíduos e do todo, e ao mesmo tempo como comunidade ilusória, mas sempre sobre a base real [*realen basis*] dos laços existentes em todos os conglomerados de famílias e tribais – como de carne e sangue, de língua, de divisão de trabalho numa escala maior, e demais interesses – e, especialmente [...] das classes desde logo condicionadas pela divisão do trabalho e que se diferenciam de todas essas massas de homens, e das quais uma domina todas as outras. (Marx; Engels, 2009, p. 47).

Daí “resulta que todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito do voto etc. etc., não são mais do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si” (Marx; Engels, 2009, p. 47); e as ideias que aparecem como naturais a todas as classes como ideias universais, são as ideias dominantes neste modo de produção e em suas relações sociais, mais precisamente, a dominação das ideias das classes dominantes que estão na condição de proprietárias dos meios de produção – de produção material propriamente ditos e na produção de ideias – e da acumulação do produto (riqueza) social produzido pelo trabalho/trabalhador. Marx e Engels (2009, p. 67) aludiram:

As ideias das classes dominantes são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. A classe que tem a sua disposição os meios para produção material dispõe assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim, ao mesmo tempo, submetidos em média as ideias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual.

O poder político é, também, uma manifestação da contradição do interesse particular e do interesse da comunidade, de maneira que esta contradição se objetiva concentrando no Estado o poder político de uma classe social particular, mas aparece como se representasse o

poder de toda a comunidade, ou “o interesse geral”, nos termos de Rousseau. Em outras palavras, o Estado é expressão do poder organizado da classe dominante e opera de modo teológico, mistificador, para com a sociedade, pois nele está politicamente alienado o interesse coletivo da comunidade, e de cada indivíduo, em detrimento dos interesses particulares de uma classe, que se pretende universal e aparece como tal.

Particularmente no Estado burguês, um produto da sociedade (civil) burguesa – Hegel imaginava o oposto: que a sociedade (civil) é que era produto do Estado – opera uma contradição, um antagonismo inconciliável, entre os ideais liberais do cidadão, gênero, e o indivíduo, particular (burguês ou vivendo sob relações burguesas subordinadamente, como o proletariado). Aí impera uma oposição entre o interesse coletivo e o interesse restrito das classes economicamente dominantes e politicamente no poder. Por isso, essas classes no poder se mantêm conservadoras, elas se conservam não apenas através do monopólio sobre os meios de produção social da humanidade e universalização de suas próprias ideias, mas, concomitantemente, através do poder político, isto é, do monopólio do uso da força – e a organização sistemática desta força, militar, financeira, administrativa e burocraticamente – através do Estado e suas instituições inerentes. Mas, sabendo-se que o Estado é um instrumento de dominação de classe – até mesmo na fase monopolista quando ele se amplia e amplia o próprio horizonte da sociedade civil –, poderia a classe trabalhadora se furtrar ao Estado em seu processo emancipatório? A resposta é *não*. Para Marx, assim como para Engels,

Todas as classes que aspiram ao domínio, como é o caso do proletariado, condiciona a superação de toda a velha sociedade e da dominação em geral, têm primeiro de conquistar o poder político, para por sua vez representarem o seu interesse como o interesse geral, coisa que no primeiro momento são obrigadas a fazer. Precisamente porque os indivíduos procuram apenas o seu interesse particular, que para eles não coincide com o interesse comunitário – a verdade é que o geral é a forma ilusória da existência da comunidade –, este é feito valer como um interesse que lhes é ‘alienado’ e ‘independente’ deles, como um interesse geral que é também ele, por sua vez, peculiar e particular, ou eles próprios têm de se mover nesta discórdia, como na democracia (Marx; Engels, 2009, p. 48).

Vê-se que, como um pensador cientificamente crítico e eticamente comunista, o fio que percorre a elaboração marxiana é a preocupação com a verdadeira libertação humana dos grilhões do capital, com o fim das opressões e da exploração do homem pelo homem. A pergunta, sempre adjacente que pode ser deduzida de seus escritos, dentre muitas outras é: *como poderia o ser humano tornar-se verdadeiramente livre e desalienado?* A resposta mais simples, seria: *o comunismo*. Mas, devido a degeneração deliberada de que a expressão tem sido vítima, para expressar o teor científico do *comunismo* exige que façamos algumas devidas mediações.

## O caminho da alienação humana e o caminho da sua superação: o comunismo na perspectiva filosófico-antropológica emancipatória de Marx

A ciência materialista foi criada no processo de objetivação-subjetivação da luta de classes da sociedade burguesa. Sendo produto das relações sociais deste mundo de exploração e miséria, é também “a arma da crítica” produzida para facilitar o caminho revolucionariamente humano; além de tornar evidente que a exploração tem de ser combatida realmente, não idealmente única e simplesmente.

Marx chega à crítica da economia política como desmistificação da sociedade burguesa na sua mais elementar relação cotidiana, na qual a alienação é constitutiva de um universo no qual as relações sociais aparecem como relação entre coisas, um fenômeno difundido através do que Marx (2006, p. 92), em *O capital* (Livro I, capítulo 1), denominou de “*o fetichismo da mercadoria: seu segredo*” – e que, neste breve artigo, não temos tempo de desenvolver. Na sociedade burguesa, como em toda sociedade de classes, o indivíduo está cindido, separado, desapossado, isto é, alienado do seu produto social, da atividade da qual o produto resulta e do gênero humano. Se a alienação consiste na cisão do criador da sua criatura e no domínio desta sobre aquele, o caminho para a desalienação consiste em (re)unir o gênero ao indivíduo, cindido e explorado, isto é, devolver ao ser social o produto de sua sociabilidade, a sua criação para a qual ele se porta como se fosse criatura. Netto (2020, p. 125) lembra que Marx já apontara que “a superação da autoalienação faz o mesmo caminho que a autoalinação”. Mas por qual via se consolida a alienação do ser humano na sua relação prática com a natureza, e na relação com o próprio ser humano, isto é, em sua constituição como ser social? Quem nos oferece um esquemático resumo é Lápine, que, apoiado em Marx, pontua cinco momentos fundamentais desse processo:

- 1) Inicialmente, num estágio bárbaro, selvagem, não há alienação, o trabalho e seus produtos servem apenas para atender às necessidades do homem em meios de subsistência; então, todo o trabalho acumulado pertence ao próprio produtor (diz Marx: ‘Capital e trabalho primeiro ainda unidos’);
- 2) Etapa em que surge a troca direta: o produtor dispõe da troca de um excedente que ele produz, mas tem necessidade de bens produzidos por outrem [...]. Desenvolve-se a troca e a divisão do trabalho, o produto alienado do seu produtor e as relações sociais tornam-se também um ato genérico exterior alienado; [...]
- 3) Etapa na qual, ademais da alienação do produto [...] opera a alienação na atividade de trabalho, marcada pelo surgimento do equivalente cujo papel não para de crescer e substituir tudo: o dinheiro. Então, mais desenvolvida ainda a divisão do trabalho, a troca e o trabalho tornam-se meros meios para o ganho (o que então Marx chama de trabalho lucrativo) e a alienação passa a envolver as forças essenciais do homem;

- 4) Os efeitos das etapas anteriores determinam, para Lápine – a acumulação do trabalho de outrem, ou seja, do capital no sentido próprio do termo e sua oposição ao trabalho direto. [...] a oposição entre o trabalho e o capital aparece aqui sob a forma de oposição entre o trabalho agrícola e a renda da terra, mas a essência dessa oposição é mascarada por uma série de circunstâncias;
- 5) Na última etapa, tais circunstâncias são suprimidas, nas palavras de Marx, ‘quando o desenvolvimento necessário do trabalho’ põe ‘a indústria liberta e constituída como tal para si própria e o capital liberto, [...] quando o capital tornado liberto torna-se capital ‘puro’, se coloca factualmente no controle da produção da riqueza social. Só então é possível apreender o trabalho como a essência subjetiva da propriedade privada como exclusão da propriedade e o capital como o trabalho objetivo como exclusão do trabalho – só então [...] a propriedade privada se põe na sua relação enérgica que impele à resolução; só então se chega ao ponto de comutação que abre a via à ‘resolução’, que não é outra coisa senão a superação da propriedade privada e da alienação (Lápine, 1983, p. 327-333 *apud* Netto, 2020, p. 121- 122).

A crítica da alienação religiosa leva Marx e Engels à crítica da alienação política e a estabelecerem analogias metodológicas entre ambas. Eles escreveram que “a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarar a forma sagrada da alienação humana, desmascarar a auto-alienação nas suas formas não sagradas” (Marx, Engels, 2009, p. 146). Assim, “a crítica do céu transforma-se na crítica da terra, [...] a crítica da religião, na crítica do Direito, a crítica da teologia, na crítica da política (Marx; Engels, 2009, p. 146). Ao comparar a vida na sociedade burguesa a uma vida emancipada longe dela, diga-se, comunista, observaram:

[na primeira] assim que o trabalho começa a ser distribuído, cada homem tem um círculo de atividade determinado e exclusivo que lhe é imposto e do qual não pode sair; será caçador, pescador; ou crítico, e terá de continuar a sê-lo senão quiser perder os meios de subsistência – ao passo que na [segunda] sociedade comunista, na qual cada homem não tem um círculo exclusivo de atividade, mas pode se formar [*ausbilden*] em todos os ramos que preferir, a sociedade regula a produção geral e, precisamente desse modo torna possível que eu faça hoje uma coisa e amanhã outra, que cace de manhã, pesca de tarde, crie gado à tardinha, critique depois da ceia, tal como me aprover, sem ter de me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico (Marx; Engels, 2009, p. 49).

Em *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução*, ao expor a necessidade de um outro estatuto para a filosofia na qual essa intervenha na história muito além de especulá-la, Marx (2010) identifica no proletariado a força capaz de levar a cabo tal emancipação, havendo que produzir uma relação orgânica entre a filosofia e proletariado. Nessa obra, ele registra que a possibilidade positiva para a emancipação alemã – o que vale para a emancipação do homem em geral – estava no proletariado, isto é,

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 em particular,

mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa posição unilateral às consequências, numa posição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão, uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem emancipar todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um ganho total do homem. *Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.* (Marx, 2010, p. 156, grifos nossos)<sup>12</sup>.

Para Marx, a verdadeira natureza do homem é a sua natureza antropológica, donde conclui que para o socialista,

Toda a chamada história do mundo não é senão geração do homem pelo trabalho humano, senão o devir na natureza para o homem, assim ele tem, portanto, a prova irrefutável, intuível, do seu nascimento através de si próprio, do seu processo de surgimento. [...] O ateísmo, como renegação dessa inessencialidade [da alienação do homem], não tem mais qualquer sentido, pois o ateísmo é uma negação do deus e põe por esta negação a existência do homem; mas o socialismo como socialismo não necessita mais de uma tal mediação; ele começa pela consciência teórica e praticamente sensível do homem e da Natureza como [consciência] da essência. Ele é autoconsciência positiva do homem já não mediada pela supressão da religião, tal como a vida real é realidade positiva do homem já não mediada pela propriedade privada, o comunismo. O comunismo é a posição como negação da negação, por isso, o momento real, necessário para o próximo desenvolvimento histórico, da emancipação e recuperação humanas (Marx, 2012, p. 121).

Com esta passagem – com a qual convém encerrar este artigo – fica evidente a unidade entre ciência e ética no método de Marx. Ele distancia-se de um vulgar posicionamento neutro diante da ciência e desenvolve a crítica da sociedade burguesa com vista na sua superação. Com isso, edifica uma *teoria social revolucionária*, na qual, mais do que desvestir os mitos e fundamentos ideológicos da sociedade burguesa e desnudar sua estrutura e movimento, aponta aos oprimidos uma ciência própria e uma teoria concreta para superarem a opressão. A teoria revolucionária marxiana segue sendo, mais do que necessária, imprescindível para o movimento de luta da classe trabalhadora. Nesse sentido, ela tem muito ainda a contribuir para ajudar a guiar e enriquecer a práxis de movimentos sociais, quaisquer que sejam e onde quer que estejam: operários, proletários, camponeses, sem-terra, sem-teto, movimento negro, indígena, feminista, Lgbtqiapn+ etc.

<sup>12</sup> Em perspectiva emancipatória, Marx (2012, p. 15-16) defende que “a supressão da propriedade privada é [...] a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é esta emancipação precisamente pelo fato destes sentidos e qualidades se terem tornado *humanos*, tanto objetiva quanto subjetivamente” e, assim, a “necessidade ou fruição perderam [...] a sua natureza *egoísta* e a Natureza perdeu a sua mera utilidade na medida em que a utilização se tornou uma utilização *humana*”.

## Considerações finais

Mediante os fundamentos antropológicos, econômico-filosóficos e histórico-sociais rapidamente esboçados nestas páginas, Marx desenvolve o método comumente denominado “materialismo histórico e dialético” com o qual a sociedade burguesa é tomada concreta e criticamente na sua leitura<sup>13</sup>. Perpassando pela crítica religiosa à crítica do Direito e do Estado, pela crítica da filosofia à crítica da economia política, o *modo de ser* socialmente burguês é desvelado, seu movimento e estrutura são racionalmente apreendidos, as classes fundamentais (capitalistas, proprietários de terras e proletários), evidenciadas, e o método através do qual este *modo de ser* opera mostra-se, então, determinado pelo *modo de produção*, isto é, a partir da produção material da vida de indivíduos socialmente determinados, produzindo em sociedade, adquirindo relações sociais com base da divisão social do trabalho e desenvolvendo suas forças produtivas, autoproduzindo-se e reproduzindo-se material e espiritualmente, ao mesmo tempo objetiva e subjetivamente.

A relação que produz meios humanos para satisfação de necessidades humanas forma a base – e concomitantemente as ideias se entrelaçam a esta base – para a produção de ideias. Se essas ideias não são um reflexo instantâneo do mundo real e sim uma refração projetada na consciência, isto é, projeção da realidade tal como esta chega distorcida ou invertida na mente humana, neste caso, o papel da ciência e da teoria é corrigir a distorção, desinverter o mundo e colocá-lo “sobre os seus próprios pés”.

Isso quer dizer que a crítica da economia política, que assenta seus pés numa percepção materialista e dialética de economia, percebe que, na sociedade burguesa, a relação entre sujeito e objeto está invertida. Pois o trabalho, que é a essência do ser, está subordinado, alienado, enquanto o capital, um produto das relações sociais do ser, o subordina. Sob tais condições, nas quais todos os membros da sociedade estão alienados, o proletariado é prejudicado enquanto a classe capitalista se beneficia da alienação: o que uma perde é imediatamente o que a outra ganha.

A força dinâmica, que objetiva a negação da sociedade burguesa é o proletariado – leia-

---

<sup>13</sup> Escapou-nos uma exposição mais precisa do “método da economia política” discutida por Marx em *Introdução (à contribuição à crítica da economia política)*, no qual ele resume seu método. Escusamo-nos conscientemente de tal tarefa, pois a riqueza e densidade do conteúdo ali expressos, merecem um capítulo próprio no estudo dos fundamentos da teoria social e do método marxista. Pela mesma razão escapou-nos, também, uma exposição das relações capitalista de produção, suas contradições inerentes, a exploração e extração de mais-valia, a lei geral de acumulação, a desigualdades, o pauperismo e a “questão social”. Não pudemos abordar as bases de expropriação dos produtores diretos, nem a formação do capital com suas crises e a apropriação capitalista da renda fundiária, a mercadoria, o dinheiro e o *fetichismo da mercadoria* ou outras categorias econômicas do modo de produção capitalista, nas quais o método marxiano se efetiva inteiramente e subjaz à análise do objeto; funde-se ao objeto indistinguívelmente. Teoria é método torna-se um só elemento: a crítica da economia política.

se classe trabalhadora –, porque, ao mesmo tempo, a negação entre capital e trabalho se personifica na luta entre classe capitalista e classe proletária: uma, respectivamente, proprietária, dominante e exploradora, outra, expropriada, dominada material e ideologicamente, e explorada economicamente. No modo de produção capitalista, a realização do capital é, ao mesmo tempo, a desrealização do trabalhador, e esta antítese tende a se generalizar com aumento do desenvolvimento das forças produtivas ante as relações sociais inerentes ao modo de produção, com isso, abrir possibilidade para sua superação (Marx, 2012).

O horizonte da teoria social marxiana, não obstante buscar um conhecimento realista e concreto do mundo, o faz com o objetivo de transformá-lo e instrumentaliza-se para tal com vista à “supressão positiva da propriedade privada”. O propósito de longo alcance – que, sem dúvida, emite a harmonia da teoria social com o sentido ético-político das preocupações marxianas de aspiração proletária – é a liberdade substantiva, a emancipação humana, expressamente assumindo o comunismo como forma social necessária para tal, e, sob esse pressuposto adjacente, sustenta-se toda a crítica de Marx da sociedade moderna e ergue-se sua teoria social. Teoria esta cuja medula é um método materialista e dialético de apreender a história, de ultrapassar a aparência e penetrar a essência do objeto estudado.

### Referências bibliográficas

- FORTI, V. *Ética, crime e loucura: reflexões sobre a dimensão ética no trabalho Profissional*. 4ª ed. Lumen Juris, 2010.
- KONDER, L. *A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos trinta*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LENIN, I. *As três fontes*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- LUKÁCS, G. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. In: LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do Ser Social I*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 281-422.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política (Livro I)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 119-123.
- MARX, K. Proudhon, a Economia Política e a missão do proletariado. In: NETTO, J. P. (Org.). *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 123-133.
- MARX, K. Elementos fundantes de uma concepção materialista da história. In: NETTO, J. P. (Org.). *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 132-166.
- MARX, K. Trabalho alienado, propriedade privada e comunismo. In: NETTO, J. Paulo (Org.) *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 92-131.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- NETTO, J. P. (org.) *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- NETTO, J. P. *Karl Marx: uma biografia*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NETTO, J. P. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.