

Concreto pensado,  
concreto-em-ato: Marx,  
materialismo e a  
abstração da troca

Ray Brassier

## Concreto pensado, Concreto-em-Ato: Marx, Materialismo e a Abstração da Troca<sup>1</sup>

RAY BRASSIER

### Resumo:

A distinção feita por Marx entre concreto pensado<sup>2</sup> e concreto-na-realidade não diz respeito a uma diferença conceitual ou empírica, mas a uma diferença-em-ato. Essa diferença, no entanto, é verificada no nível da prática social e não meramente no nível do pensamento. É justamente a atualidade da prática que baliza a do pensamento, ainda que não haja necessariamente uma correspondência metafísica entre ambos. Mesmo que o pensamento possa adequadamente representar a estrutura da prática, não há nenhuma similaridade ou semelhança entre a estrutura do pensamento (aquilo que é concreto-em-pensamento) e a da prática (aquilo que é concreto-na-realidade). O que é concreto-na-realidade é um ato prático, cuja natureza não se revela nem àqueles que o executam nem aos que tomam a análise da consciência destes enquanto ponto de partida. Tais afirmações têm repercussões tanto para a crítica

---

<sup>1</sup> Texto traduzido por Rafael Moscardi.

<sup>2</sup> [N.T.] A discussão deste texto de Brassier se refere ao termo “*concrete-in-thought*” que aparece na tradução brasileira da Boitempo como “concreto mental”, e em outras traduções como “concreto pensado” ou “concreto mentalizado”. No inglês, o termo aparece também como “*concrete in the mind*”. O autor usa “*concrete-in-thought*”, que escolhi traduzir como “concreto pensado” para ser mais consistente com o argumento do autor e melhor transmitir o caráter lógico e crítico desta operação. Salvo essa mudança pontual, como se trata de uma exegese do texto marxista, optei por reproduzir as traduções da Editora Boitempo em citações diretas extensas, realizando apenas revisões pontuais visando manter a mesma clareza entre o texto citado e o esforço hermenêutico empreendido.

marxista da reificação quanto para a distinção entre trabalho vivo e trabalho morto. Argumento que a crítica marxista da reificação deve ser vista como uma crítica epistemológica, não ontológica, e que o contraste entre trabalho objetificante e objetificado não é um contraste metafísico entre existência autêntica e inautêntica, tampouco entre a experiência vivida e sua representação. Ao invés disso, é uma diferença formal entre prática inconsciente (invalidada) e prática consciente (socialmente validada). De todo modo, este contraste se ancora em uma premissa ontológica: que a atualidade da abstração no processo de troca depende de um ato que não é trocado (socialmente valorizado).

**Palavras-chave:** Marx; materialismo; crítica; abstração; concreto pensado.

**Abstract:**

Marx's distinction between concrete-in-thought and concrete-in-reality does not invoke a conceptual or empirical difference but a difference-in-act. This difference is verified in social practice rather than in thought. The actuality of practice verifies that of thought without there being a metaphysical correspondence between them. While thought can adequately represent the structure of practice, there is no similarity or resemblance between the structure of thought (what is concrete-in-thought) and that of practice (concrete-in-reality). What is concrete-in-reality is a practical act whose nature does not reveal itself either to those executing it or to the theoretical consciousness that takes the consciousness of practitioners as its starting point. This has ramifications for Marx's critique of reification as well as his distinction between "living" and "dead" labour. I argue

that Marx's critique of reification is epistemological, not ontological, and that the contrast between objectivating and objectified labour is not a metaphysical contrast between authentic and inauthentic existence or between lived and represented experience. Rather, it is a formal contrast between unconscious (unvalidated) practice and conscious (socially validated) activity. Nevertheless, this contrast has an ontological premise: the actuality of the exchange abstraction depends upon an act that is not actually exchanged (socially valorized).

**Keywords:** Marx; materialism; critique; abstraction; concrete-in-thought; practice; exchange.

### **Introdução.**

O materialismo de Marx é um materialismo de abstração. O Capitalismo é um sistema de abstrações reais: mercadoria, valor, trabalho, dinheiro, troca etc. Diferente de abstrações geradas meramente através do pensamento (tais quais humanidade, direito, justiça, beleza etc.), abstrações reais são geradas por práticas sociais. Enquanto a unidade das abstrações do pensamento desafia coordenadas espaço-temporais por sua generalidade transcendental, a unidade das abstrações reais desafia tentativas de localização justamente porque elas se espalham através do espaço e do tempo. Abstrações reais são imanentes sem serem particulares, e abstratas sem serem transcendentais. Desta forma, o dinheiro, por exemplo, mesmo que representado ostensivamente por diversas formas particulares (moedas, notas ou criptomoedas) não é, em si, particularmente ostensivo. Tampouco é um artefato meramente conceitual, já que seus atributos e seu funcionamento não se

desdobram como processos apenas intelectuais. É algo, portanto, concreto, ainda que não necessariamente ostensivo<sup>3</sup>.

A atividade social concreta gera abstrações no campo da consciência. Exemplos destas, incluem: o indivíduo, propriedade, produtividade, população, o mercado, sociedade, natureza, Estado-nação, lei, direito etc. Estas, por sua vez, podem ser contrastadas com as categorias formais através das quais Marx, de maneira crítica, identifica essas abstrações do pensamento como sendo máscaras ideológicas de abstrações reais tais como mercadoria, dinheiro, trabalho, valor, produção, troca etc. O estudo das formas que determinam a totalidade capitalista revela como uma categoria como “sociedade”, por exemplo, acaba erroneamente representando uma totalidade contraditória enquanto um todo concreto.

Ao manter a realidade das abstrações ao mesmo tempo em que as ancora em práticas sociais, o materialismo de Marx rompe com a metafísica e com a epistemologia tradicionais. Essa quebra é radical, porém não absoluta: por exemplo, diferentemente de Nietzsche, Marx não tenta dissolver a dialética entre verdade e aparência em um mero campo de forças (vontades-de-poder em competição)<sup>4</sup>. É Feuerbach quem permite que Marx quebre com a

---

<sup>3</sup> O uso da palavra “ostensivo” ao invés do termo “localizável” se dá pelo fato de que moedas como o dólar ou o euro possuem propriedades que são temporariamente localizáveis (de magnitude ou de equivalência), mesmo que essas propriedades não sejam acessíveis fenomenologicamente a seus usuários.

<sup>4</sup> À medida que tal abordagem despreza distinções entre níveis de explicação (entre o físico e o biológico, o biológico e o psicológico, o psicológico e o histórico, o histórico e o cultural), a invocação nietzscheana do conceito de “forças” em sua tentativa de superar a filosofia transcendental (Kant) e especulativa (Hegel) acaba fazendo com que seu projeto esbarre em psicologismos e biologismos. Para uma esclarecedora reconstrução do contexto neo-kantiano do naturalismo de Nietzsche, veja *Nietzsche’s Naturalist Deconstruction of Truth: A World Fragmented in Late Nineteenth-Century Epistemology* de Peter Bomedal (2020), publicado pela editora Rowman and Littlefield. Marx, por outro lado, endossa a ciência e afirma a continuidade entre humanos e

consumação especulativa da filosofia através do conhecimento absoluto. Para Feuerbach, a transcendência especulativa se torna imanente como a fusão do sensível com o suprassensível, o fenomênico e o numênico: “Nós não precisamos ir para além do sensível para chegar, no sentido da Filosofia Absoluta, ao limite do empírico e do sensível; tudo o que temos que fazer é não separar o intelecto dos sentidos para encontrar o suprassensível – o espírito e a razão – dentro do sensível”<sup>5</sup>. A fusão sensível entre o sensível e o suprassensível é realizada no ser humano. A essência do ser humano é a comunalidade, sua raiz sensível se localiza na relação interpessoal (e não na intersubjetividade kantiana)<sup>6</sup>.

Marx herda de Feuerbach essa imanentização sensível da transcendência especulativa. No entanto, para Marx, a relação social é irreduzível ao interpessoal pois ela está enraizada na prática social, que opera por trás da consciência, seja ela pessoal ou interpessoal. A prática sensível – aquilo que fazemos sem saber que estamos fazendo – é o meio imanente, porém inconsciente do ser humano. A prática social sensível não é um atributo do ser humano; o ser humano é um atributo da prática social sensível.

---

natureza ao mesmo tempo em que rejeita um naturalismo meramente ancorado em diferentes “visões de mundo”, ou o naturalismo enquanto ideologia metafísica. Marx se baseia em uma combinação crítica entre Hegel e Feuerbach que busca superar as limitações do logicismo e do antropologismo. A equivalência logicista entre o real e o racional é subvertida pela conexão entre autoexternalização espiritual e sociabilidade humana. No entanto, a equalização antropológica entre sociabilidade e comunalidade é subvertida justamente através do emprego da dialética entre essência e aparência para elucidar a opacidade do social, o modo como a sociabilidade não aparece para si tal como ela é em si.

<sup>5</sup> Feuerbach, 2012, p. 504.

<sup>6</sup> Feuerbach, 2012, p.528

Tentativas de tornar absoluto o gesto anti-filosófico de Marx acabam por recodificá-lo filosoficamente, apelando para falsas concreções (a consciência, o corpo), abstrações indeterminadas (utopia, redenção) ou, frequentemente, uma fusão teológica de ambas. Justamente por não optar por um absoluto não-dialético, a quebra de Marx com a filosofia tradicional só pode ser entendida através dos recursos da filosofia. Ela reside em uma inversão dupla: Marx subverte simultaneamente o racionalismo em sua subordinação do sensível ao inteligível, ao mesmo tempo que subverte, no empirismo, a subordinação do inteligível ao sensível. Através desta torção, Marx se liberta do racionalismo e do empirismo ao mesmo tempo, ao sugerir que é o sensível que é não-aparente e o inteligível que é aparente. É através dessa inversão dupla, aliada com a afirmação de Marx de que aquilo que é concreto na realidade só pode ser entendido por meio de abstrações, que Marx realiza a sua crítica da economia política. O eixo central desta inversão dupla reside na abstração da troca e a lacuna crucial que ela gera entre a reprodução do valor e a reprodução da sociabilidade. Ainda que seja no *Capital* que as ramificações dessa inversão são desenvolvidas, elas já estão postas nas *Teses do materialismo histórico*. Irei recapitulá-las aqui, na forma de dez teses, sintetizadas através da *Ideologia Alemã* e das *Teses sobre Feuerbach* (a lista a seguir não tenta ser definitiva, funcionando apenas enquanto uma sistematização inicial).

### **Dez teses do materialismo histórico.**

1. A produção social humana é a determinação central dos processos de ideação.

2. A atividade humana é, ao mesmo tempo, determinada por condições existentes e produtora de novas determinações. É nesse circuito de atividades condicionantes e condicionadas que se localiza empiricamente (e não logicamente) o ponto de partida genuíno para uma teoria materialista. É concretamente sensível enquanto um meio prático, sem ser um dado abstrato ou um “fato empírico” como os favorecidos pelo empirismo filosófico<sup>7</sup>.
3. Forças de produção determinam relações sociais, mas também são determinadas por elas.
4. O desenvolvimento da divisão do trabalho determina:
  - a. O desenvolvimento de formas de propriedade;
  - b. A contradição entre teoria e prática;
  - c. A contradição entre interesses comuns e particulares.
5. A diferença entre humanos e os outros animais é produzida pela atividade humana; não é nem metafísica nem transcendental. Os humanos se diferenciam dos outros animais na prática, antes de se distinguirem na teoria.
6. A história da humanidade, incluindo a história da relação entre a humanidade e a natureza, é a história da (re)produção social. Nenhuma percepção é meramente dada; elas sempre foram produzidas socialmente (mediadas por um sistema de relações sociais, não por um conceito).
7. A relação social é a fonte da materialidade da consciência humana.
8. A consciência é a “reflexão invertida” das relações sociais reais. São as limitações da produção material e das relações sociais que impõe essa inversão à consciência.

---

<sup>7</sup> Cf. Feuerbach, 2012, p. 484-486.



9. O materialismo histórico é a ciência da história na medida em que toma enquanto premissa real a apreensão da atividade produtiva enquanto uma fonte de representações ideológicas, inclusive aquelas presentes na história empirista e idealista.
10. Práticas estabelecem a verdade, por exemplo, a efetividade ou atualidade do pensamento.

### **De inversão ideológica à transposição fetichista.**

Começamos pela *Tese 8*, que diz que a atividade produtiva sensível aparece de forma invertida no processo de ideação. As limitações de nossas atividades materiais e relações sociais impõem limites em nosso entendimento dessas atividades e relações. Neste sentido, a crítica da ideologia começa através da crítica da primazia da consciência. O processo histórico da vida (a produção e reprodução dos meios de existência) faz com que as relações sociais humanas apareçam invertidas no campo da consciência.

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. (...) Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente (*bewusste Sein*), e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para

baixo como numa 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<sup>8</sup>.

Se a ideologia (religiosa, jurídica, econômica, filosófica ou científica) é a “imagem invertida” da existência social entendida enquanto um circuito de atividade produtiva condicionante e condicionada, essa inversão não pode ser confinada a uma única dimensão da representação (exemplo: orientação espacial, em cima e abaixo). Quando Marx inverte a subordinação metafísica que coloca a aparência sensível abaixo da realidade suprassensível, seu movimento não implica uma mera ressubordinação da segunda à primeira. A torção realizada na crítica da economia política implica que o sensível (as forças e relações de produção) não seja aparente, e que o inteligível (a consciência enquanto a representação dessas forças e relações) seja aparente, ao passo que é a forma distorcida de aparência da atividade concreta não-aparente (a atividade que constitui forças e relações produtivas).

Contudo, no *Capital*, a inversão ideológica se torna uma transposição fetichista. A mercadoria é a junção do sensível com o suprassensível: é a forma como as relações entre produtores aparecem para os mesmos enquanto relações suprassensíveis entre seus produtos.

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

---

<sup>8</sup> Marx, 2007, p. 93-94.

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. (...) [Mas] a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não guarda, ao contrário, absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais que derivam desta última. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas<sup>9</sup>.

A relação dos produtores com a “soma total de seu próprio trabalho” é a sua relação com o valor de troca que relaciona uma mercadoria a outra. O fetichismo aparece enquanto a transposição das relações sociais entre produtores em relação entre produtos mediada pela “objetividade espectral” do valor, a oclusão da atividade social produzida através da troca de mercadorias. A consciência do ato individual de troca implica na ocultação das condições sociais desse ato. A consciência é necessariamente falsa, no sentido de que podemos apenas ser individualmente conscientes do que estamos fazendo no ato individual da troca se não formos conscientes do que estamos fazendo coletivamente através da troca. A prática coletiva de troca de mercadorias é precisamente aquilo que não pode ser intuído ou representado do ponto de vista dos indivíduos que nela se engajam. A troca é a abstração prática cuja concretude só pode ser reconhecida justamente abstraindo-se daquilo que aparece como concreto do ponto de vista da consciência individual. A primazia epistêmica da prática social significa reconhecer justamente o seu

---

<sup>9</sup> Marx, 2017, p. 147.

equivoco em ser apreendida pela consciência. A prática não é transparente aos que a praticam. As abstrações suprassensíveis (que Marx chama de “determinações categoriais”) são a forma concreta através da qual a prática sensível é apreendida pela consciência teórica, que é, por sua vez, a consciência reificante e reificada, condicionada pela divisão do trabalho entre trabalho intelectual e manual.

Neste ponto, dois esclarecimentos se fazem necessários. Primeiramente, compreender que o materialismo de Marx não está necessariamente soldado a uma metafísica do trabalho. O trabalho não é a essência da história porque o trabalho útil é erroneamente representado enquanto trabalho enquanto fonte de valor em um contexto histórico específico<sup>10</sup>. Nenhuma determinação de uso é independente da abstração historicamente específica do valor de troca no capitalismo. Assim, não há nenhum uso-em-si, nenhum domínio de valores de uso que transcenda os alinhamentos entre produção e consumo historicamente específicos de uma determinada época. Segundo, Marx não é um devoto de uma metafísica da produção. A produção capitalista é a produção de mercadorias: a forma de produção no capital é condicionada por e subordinada à

---

<sup>10</sup> “Enquanto o trabalho é um criador de valores de uso, é uma condição necessária, independente de qualquer forma específica de sociedade para a existência da raça humana; é uma necessidade natural, sem a qual não haveria trocas materiais entre o homem e a Natureza e, portanto, nenhuma vida” (Marx, 2000b, p. 464). Note que, enquanto o trabalho útil em geral é uma condição trans-histórica da vida humana, as variedades específicas de trabalho útil, ou do que conta como trabalho útil, em uma sociedade particular, será historicamente variável. Marx não determina uma série de valores-de-uso-em-si que transcende formações sócio-históricas específicas. Em uma sociedade capitalista, centrada em torno da produção e troca de mercadorias, o valor de uso das mercadorias, por exemplo, a variedade de usos que elas podem ter, é moldada negativamente pela primazia do valor de troca, a causa inicial e final de sua existência.

forma da mercadoria. Os próprios meios de produção são compostos por mercadorias. Dessa forma, no capitalismo, tanto produção quanto consumo estão subordinados à troca (à forma da mercadoria e, portanto, ao valor). Não há uma perspectiva trans-histórica da produção, exceto aquilo que Marx entende como o ato de “destacar e fixar” as características comuns entre formações sociais historicamente específicas. A “produção em geral” é uma abstração metodológica, não uma categoria ontológica<sup>11</sup>. Hipostasiar a produção elevando-a ao *status* de princípio metafísico (“a natureza é produção”) é uma naturalização de uma categoria social historicamente específica. Já que a forma da mercadoria é intrínseca às categorias de produção e produtividade, a lógica de produção é indissociável da lógica contida na troca de mercadorias<sup>12</sup>.

Porém, vale notar que a realidade prática da troca de mercadorias não é experimentada enquanto prática interna a uma consciência reificada (a consciência social, subjugada pela forma da

---

<sup>11</sup> “Por isso, quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social, da produção por indivíduos sociais (...). A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração racional à medida que destaca e fixa elementos comuns, poupando-nos assim da repetição” (Marx, 2000a, p. 381). Entender a produção enquanto uma abstração metodológica vai contra o hipostasiamento da produção que frequentemente traz consigo uma naturalização do capitalismo. Esta naturalização envolve um argumento em quatro passos, que Marx resume do seguinte modo: 1. A produção sempre requer algum instrumento (“mesmo que este seja apenas a mão”); 2. A produção não é possível sem trabalho passado acumulado (“mesmo que este trabalho seja meramente a perícia manual acumulada e concentrada na mão do selvagem através da repetição”); 3. O capital é (“entre outras coisas”) tanto um instrumento de produção quanto um acúmulo de trabalhos passados; 4. Portanto, “o capital é um fenômeno universal, eterno e natural”. Mas isso só pode ser verdade, segundo Marx, “se desconsiderarmos as propriedades específicas que tornam um “instrumento de produção” e o “trabalho contido nele” em capital” (Marx, 2000a, p.381-382). Essas propriedades específicas, reveladas na análise de Marx, são o seu *status* enquanto mercadorias e a sujeição ao processo de valorização perpetuada pela troca de mercadorias. Estas, no entanto, são propriedades sociais e não naturais.

<sup>12</sup> Essa ontologização da produção é o que, discutivelmente, prejudica a tentativa de Deleuze e Guattari de alinhar Marx com Spinoza. Ver Deleuze; Guattari, 1983.

mercadoria)<sup>13</sup>. Assim, a realidade da atividade coletiva prática só pode ser visualizada através da exposição da sua deturpação sintomática (fetichista), encontrada tanto na consciência individual quanto na consciência teórica que é formulada tomando-a como ponto de partida. É por isso que a crítica da economia política se faz necessária. Compreender a estrutura da falsa-consciência necessária que se operacionaliza através desta distorção significa identificar esse ponto falso enquanto o único ponto de vista autêntico da relação social, compreendendo-a enquanto sistema de práticas impessoais ao invés de um conjunto de relações interpessoais. A necessidade de manutenção dessa deturpação aponta para a sua verdade não-aparente. A consciência é necessariamente falsa: ela não expressa a relação social (o sistema de práticas impessoais) da qual ela é a essência, mas sim a reprime.

### **O Concreto pensado.**

A crítica marxista parte das categorias da economia política enquanto expressões de uma falsa-consciência socialmente necessária.

Essas categorias são expostas enquanto resultados historicamente oriundos das condições e relações de produção. O que a crítica revela, portanto, não é a verdade do invisível, mas a inverdade daquilo que é visível, inteligível. O que se apresenta ao pensamento enquanto concreto é uma abstração incompleta; no entanto, através dessa incompletude, essa abstração se coloca em

---

<sup>13</sup> Lukács permanece sendo um dos teóricos mais potentes e sofisticados no que diz respeito à reificação. Ver Lukács, 1972.

uma relação sintomática com aquilo que é realmente concreto, a totalidade social. A estrutura desta totalidade, no entanto, é precisamente aquilo que não pode ser intuído ou inferido, que não é apreendido diretamente pela consciência. Pelo contrário, esta estrutura aparece ideologicamente deturpada e representada como uma sobreposição de diversas abstrações, as quais a crítica deve, primeiramente, decompor em partes elementares para só então recompor estas partes em uma totalidade conceitual que corresponda à totalidade social, mas ainda assim não se assemelha a ela.

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. Por exemplo, trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos (*Abstrakta*) cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. (...) O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como

resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento<sup>14</sup>.

O método crítico de Marx, portanto, se desdobra em dois passos: primeiro a decomposição do concreto abstraído (representado) em seus componentes elementares (abstrações simples); depois, a recombinação dessas abstrações simples em abstrações concretamente determinadas: a totalidade das determinações enquanto concreto pensado. O que é representado enquanto concreto-na-realidade é um todo indeterminado. O que é reproduzido enquanto concreto pensado, por sua vez, é uma totalidade determinada. O movimento da representação abstrata para a reprodução concreta é um movimento lógico e não material. Assim, torna-se necessário distinguir o movimento ideal do ato real de produção.

Por essa razão, para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a

---

<sup>14</sup> Marx, 2000a, p. 286.



si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental. O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; isso, claro, enquanto a cabeça se comporta apenas de forma especulativa, apenas teoricamente. Por isso, também no método teórico, o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação, premissa da qual começamos<sup>15</sup>.

A diferença entre o sujeito real (social) e o seu agregado pensado (sociedade), ou entre o que é realmente concreto e o que é concreto no pensamento, não é uma diferença meramente localizada no pensamento. Pelo contrário, aqui, uma tréplica se faz necessária: como é possível distinguir entre o concreto e o abstrato pensados e o concreto e o abstrato na realidade sem invocar uma diferença – empírica ou metafísica – entre pensamento e realidade? Seria Marx capaz de manter essa distinção metodológica sem reiterar dualismos filosóficos (entre pensamento e realidade, conceito e coisa, ideal e real) que já haviam sido dialeticamente superados no idealismo de Hegel? A distinção entre sujeito real e o agregado pensado não pode ser empiricamente validada: não podemos apontar para o sujeito real porque a totalidade social não é um dado empírico. Tampouco é acessível através do “ponto de vista absoluto” de Feuerbach, que é aquele da relação interpessoal entre “Eu” e “Tu”: a preocupação real de Marx é justamente com este *locus* de práticas impessoais que

---

<sup>15</sup> Marx, 2000a, p. 387.

permanece irreduzível à mera relação interpessoal<sup>16</sup>. Ou seja, insistir que essa diferença pode ser substanciada de um ponto de vista puramente racional implica na “re-adoção” de uma atitude contemplativa, cuja separação entre pensamento e ser, mente e matéria, reflete a divisão do trabalho e a separação entre teoria e prática.

Quero sugerir que a maneira correta de compreender a distinção que Marx faz entre o concreto pensado e o concreto-na-realidade implica em perceber que a diferença entre eles não é nem empírica nem conceitual, mas uma diferença-em-ato. Aquilo que é realmente concreto é a totalidade das práticas sociais impessoais, práticas que ratificam um sistema de diferenças que não consegue ser apreendido no nível da consciência ou experiência individuais. Portanto, é através dessa diferença fundamental que a crítica da economia política se torna possível, uma diferença que não é acessível nem através da experiência nem do pensamento, mas apenas no nível da prática social. Tomemos como exemplo a décima tese do materialismo histórico, que afirma que a verdade, ou seja, a efetividade ou atualidade (*Wirklichkeit*) do pensamento é estabelecida na prática. O meu ponto é que, para Marx, a atualidade da prática ratifica a atualidade do pensamento sem que haja uma correspondência metafísica entre a atualidade do pensamento e a atualidade da prática. De fato, Marx busca demonstrar que, mesmo que o pensamento possa representar adequadamente a estrutura da prática, não há nenhuma similaridade ou semelhança entre a estrutura do pensamento (entre o concreto-pensado) e a da prática

---

<sup>16</sup> “O ponto de vista natural do homem, da distinção entre sujeito e objeto é o ponto de vista da distinção entre “Eu” e “Tu”, entre sujeito e objeto, e é o ponto de vista verdadeiro, absoluto, sendo, portanto, o ponto de vista próprio à filosofia” (Feuerbach, 2012 p. 528).

(ou entre aquilo que é concreto-na-realidade). O que é concreto-na-realidade é um ato prático, cuja natureza não se revela nem àqueles que o praticam, nem para o ponto de vista teórico que toma a consciência dos praticantes enquanto ponto de partida.

### **Usando e Trocando.**

Para Sohn-Rethel, a distinção feita por Marx entre valor de uso e valor de troca é uma ramificação da distinção socialmente instituída entre o ato de usar e o ato de trocar. No entanto, esta distinção social tem uma base ontológica:

O ponto é que uso e troca não são diferentes apenas por definição, mas são mutuamente excludentes em um dado espaço de tempo. Cada um deles apenas pode acontecer em separado, em temporalidades diferentes. Isto é porque a troca opera enquanto uma troca de propriedade, uma mudança posta puramente em termos de uma mudança de posse social das mercadorias enquanto propriedade possuída por alguém. Para que essa mudança através de negociações e de um acordo seja possível, a realidade física das mercadorias, seu estado material, deve permanecer intacto, ou pelo menos deve ser considerado desta forma. Não pode haver troca de mercadorias enquanto uma instituição social a menos que a separação entre troca e uso seja rigorosamente observada. (...) Deste modo, a característica singular do ato de troca é que esse descolamento do uso se torna uma lei social objetiva. Em qualquer lugar, se ocorre uma troca de mercadorias, ela ocorre abstraindo-se a dimensão do uso. Essa abstração não ocorre mentalmente, mas de fato. É o estado das coisas tal qual prevalece em um dado lugar e em um dado espaço de tempo. É o estado das coisas que reina no mercado<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Sohn-Rethel, 1978, p. 24-25.

A troca de mercadorias é o processo através do qual são separados o valor de uso e valor de troca; é, portanto, a fonte da abstração real. O uso é determinado por uma particularidade qualitativa, enquanto a troca é determinada por uma homogeneidade quantitativa. Usar e trocar são, portanto, atos sociais concretos. Para Sohn-Rethel, é a disjunção espaço-temporal (o fato de que não se pode trocar o que se usa ou usar o que se está trocando) entre estes atos que torna esta abstração um ato concreto. No entanto, o ato de troca pressupõe a atualidade da forma da mercadoria: cada troca é uma troca de mercadorias (comprar ou vender). Porém, uma troca não pode, por si só, transformar algo em uma mercadoria se a própria existência de uma mercadoria é a condição de possibilidade da troca (por exemplo, a conversão de trabalho em trabalho assalariado). Portanto, a realidade da abstração da troca decorre de uma diferença entre a troca-em-ato (a atualidade da troca) e o ato de trocar. O ato concreto enquanto gerador de abstração não pode pressupor a sua atualidade. A sociabilidade do ato de troca é distinta da atualidade do processo que transforma coisas em mercadorias. Porém, o social é a totalidade das relações que enredam forças e relações de produção (de outro modo, nos encontramos novamente no campo da abstração metafísica). Já que o processo de produção pressupõe a forma da mercadoria e a troca (e a abstração que faz parte dela) pressupõe a existência de atividades sociais que não sejam transformadas em mercadoria, nos encontramos no seguinte dilema: ou tentamos definir positivamente o que seria uma sociabilidade fora da forma da mercadoria, o que seria uma relação social genuína, e corremos o risco de repetir uma metafísica da sociabilidade que seria, em última

instância, ideológica (repetindo a fusão entre sociabilidade e comunalidade, tal como Feuerbach); ou insistimos na indeterminabilidade de qualquer relação social que não seja a negação de uma sociabilidade baseada na forma da mercadoria. Esta segunda opção implica em afirmar que essas raízes não mercantilizadas próprias à sociedade da mercadoria não podem ser caracterizadas positivamente enquanto sociais.

### **Trabalho e Valorização.**

A diferença entre a troca enquanto ato e enquanto atualidade se expressa também na distinção entre trabalho concreto e trabalho abstrato. O trabalho que compõe a produção de valor já teve a sua particularidade qualitativa expurgada através do ato de troca:

[Ao] equiparar 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<sup>18</sup>.

Ao se inscrever nas mercadorias, a “objetividade espectral” do valor converte cada produto em um código, manchando sua estrutura sensível com significações suprassensíveis. Mas o processo no qual o valor adquire uma substância e se inscreve na mercadoria é também o processo através do qual o trabalho é transubstanciado em valor. É este o processo no qual diferentes formas concretas de trabalho humano são transformadas naquilo que Marx descreve

---

<sup>18</sup> Marx, 2000b, p. 474 (grifos do autor).

como “*bloÙe Gallerte*”, a massa gelatinosa da qual o capital se “alimenta”<sup>19</sup>. No entanto, este processo de representação, a redução do trabalho concretamente diferenciado em trabalho abstrato indiferenciado já é governado pelo valor. Deste modo, é o valor que orienta a sua própria substancialização: ele perpetuamente se regenera garantindo que o substrato através do qual ele retira a sua substância, o trabalho, já tenha sido representado como “sempre já” uma parte do valor que ele produz. Isso acontece através aquilo que Michael Heinrich chama de uma “redução em três atos”: do tempo de trabalho individualmente gasto para o trabalho socialmente necessário; da produtividade individual para a produtividade social média, atrelada à demanda monetária social; das diferenças entre tipos e graus de habilidade e qualificação para uma média social destes fatores<sup>20</sup>. Assim, a abstração do trabalho é a sua validação social enquanto trabalho produtor de valor. O trabalho abstrato é, ao mesmo tempo, socialmente valorizado e valorizante na medida em que ele é sempre já apropriado através do que Marx chama de “valor auto-suficiente”<sup>21</sup> e, sendo assim, a sua “atividade valorizante” é realizada em nome da própria auto-valorização do valor.

No entanto, Marx insiste que “o valor da força de trabalho e o valor que esta força de trabalho cria no processo produtivo são duas magnitudes completamente diferentes”<sup>22</sup>. Assim como todas as outras mercadorias, o valor da força de trabalho é mensurado pelo

---

<sup>19</sup> Para uma discussão importante sobre o significado da expressão “*bloÙe Gallerte*” ver Sutherland, 2010.

<sup>20</sup> Cf. Heinrich, 2012, p. 100-102

<sup>21</sup> Marx, 2000a, p. 409

<sup>22</sup> Marx, 2000b, p. 504.

tempo socialmente necessário requerido para reproduzi-lo. Mas, ao se reproduzir, a força de trabalho cria um valor mais além do seu próprio, ou seja, um valor maior do que o valor da força de trabalho mensurada pelo tempo requerido para sua reprodução. É esta diferença que Marx chama de “mais-valia”. A mais-valia é uma função da discrepância entre o valor da força de trabalho não-gasta, um valor mensurado pelo tempo necessário para reconstituir um equivalente deste potencial não explorado, e o valor gerado por seu dispêndio, que é maior do que o seu estado não-gasto. Este apelo à distinção metafísica entre potencialidade e atualidade não deve ser tomado como uma ontologização da força de trabalho; pelo contrário, ele vem do próprio *status* da força de trabalho enquanto mercadoria. A distinção entre força de trabalho potencial e atualizada é interna ao tratamento da força de trabalho enquanto uma mercadoria, um decreto da metafísica capitalista do valor. Porém, esta distinção não se aplica à distinção entre trabalho abstrato e concreto. A atualização da força de trabalho, por exemplo, o consumo de seu valor de uso no processo capitalista de produção, gera valores de troca que excedem o valor de troca da força de trabalho.

Como Peter Thomas deixa claro, isto é uma consequência do caráter *sui generis* da força de trabalho enquanto mercadoria excepcional, cujo valor de uso é o gerador do valor de troca de todas as outras mercadorias: “a força de trabalho é a única mercadoria que não é exaurida pelo consumo de seu valor de uso particular após uma troca. Pelo contrário, o consumo do valor de uso da força de trabalho tem o potencial de dar ao capitalista mais valores de troca do que aquele que a vende recebe”<sup>23</sup>. Note, porém, que o consumo

---

<sup>23</sup> Thomas, 2010, p. 51.

da força de trabalho é apenas potencialmente produtivo de valores de troca maiores do que o seu próprio. Isto se dá porque, assim como Thomas observa, apesar de ser trocado enquanto força de trabalho abstrata, ele é consumido enquanto trabalho concreto. O consumo capitalista deste trabalho concreto gera, por sua vez, outra magnitude de valor abstrato potencial; no entanto, sua realização enquanto mais-valia depende de fatores externos que excedem a produção em si (demanda social, mercado etc.). Ainda mais importante, a diferença entre a troca e o consumo da força de trabalho (que corresponde à diferença entre trabalho concreto e abstrato) não se desdobra na mesma dimensão que a diferença entre sua potencialidade e sua atualização. A primeira diferença se cruza com a segunda, porém não se justapõe a ela. Enquanto a diferença entre a atualidade e a potencialidade da força de trabalho é interna à abstração da troca, a diferença entre trocar e consumir força de trabalho conecta as esferas de troca e uso, ou seja, forma uma ponte entre o abstrato e o concreto. É por esta razão que Thomas descreve a força de trabalho como um “mediador evanescente” entre as esferas da circulação e da produção. De todo modo, não é a força de trabalho enquanto mercadoria que executa este papel de mediação entre as esferas da circulação e produção, já que a forma da mercadoria já pressupõe uma diferença constitutiva entre essas esferas, na diferença entre troca e uso<sup>24</sup>. Assim, a atualidade da abstração da troca (interna à diferença entre força de trabalho potencial e atualizada) é constituída por um ato concreto que também estabelece uma diferença entre trocar e usar, circulação e produção. O mediador evanescente neste caso não é a força de trabalho em si,

---

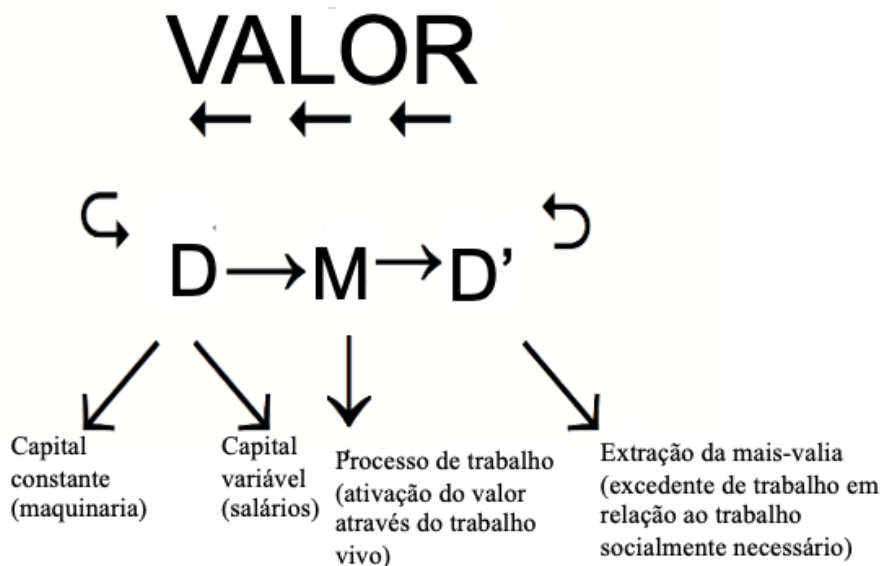
<sup>24</sup> Thomas, 2010, p. 52.



mas o ato invalidado através do qual o trabalho é abstraído em seu papel socialmente validado enquanto gerador de valor.

O valor é mensurado abstratamente (através do tempo de trabalho abstrato), mas realizado concretamente (através do tempo de trabalho concreto). Deste modo, a mais-valia é uma função não apenas da diferença entre um potencial gasto de força de trabalho e o gasto que é de fato atualizado, mas também da desigualdade entre o valor do trabalho mensurado pelo tempo de trabalho abstrato requerido para reproduzi-lo e o valor dos produtos gerados através de sua reprodução quando mensurados pelo mesmo critério. A mais-valia, portanto, seja ela absoluta e obtida por um acréscimo extensivo do tempo de trabalho utilizado (aumentando o tempo trabalhado) ou relativa e obtida através de acréscimos intensivos (aumento da produtividade sem aumento da jornada de trabalho), é gerada pelo trabalho excedente não valorizado que é necessário para a auto-reprodução do trabalho. Assim, o capital extrai mais-valia através da força de trabalho e de como ela processa o valor incorporado tanto no capital constante quanto no capital variável (um valor que é, em si, nada mais que a soma da força de trabalho objetificada ou cristalizada). A mais-valia potencial só é realizada enquanto lucro através da venda dos produtos da força de trabalho e seu reinvestimento na produção. No diagrama abaixo, o processo de valorização parte do dinheiro (D, representando capital constante e variável) para as mercadorias (M, representando a ativação do valor contido no capital constante e variável através do trabalho vivo), que por sua vez desemboca em uma quantidade maior de dinheiro, gerada através da extração de mais-valia da soma de valores iniciais D através do trabalho vivo (D', mais-valia).

**O capital enquanto valor auto-valorizante:**



Ao se reproduzir, o trabalho vivo cria a “objetividade espectral” do valor para então ser ressubordinado a ele, mercantilizado enquanto trabalho assalariado, trabalho socialmente validado. Mas a diferença entre trabalho transformado em mercadoria e o trabalho não transformado em mercadoria não é nem metafísica e nem sociológica: é a diferença formal entre uma troca socialmente validada e o ato de troca não-validado.

**Sociabilidade Dissociativa.**

Em uma sociedade na qual toda a validação social é governada pela troca, Tony Smith sugere que a atualidade da relação social passa a ser necessariamente dissociativa. Seguindo Smith, quero argumentar que, já que no capitalismo o componente social da

dissociação é governado pela troca (a transformação de coisas em mercadorias), a fonte prática desta transformação (o ato de troca) é necessariamente a-social. Assim, o trabalho socialmente validado é condicionado por uma atividade prática não-validada. Isto evidencia uma lacuna entre a essência da sociabilidade e a essência do valor, o capital. Smith formula esta lacuna do seguinte modo:

A produção generalizada de mercadorias deve ser conceitualizada enquanto uma série de relacionamentos entre coisas (mercadorias e dinheiro), com o valor aparecendo como a essência destes relacionamentos. A verdade que baliza esta essência (o valor abstrato, homogêneo e quantitativo) se manifesta em sua forma de aparência (dinheiro abstrato, homogêneo e quantitativo).<sup>25</sup>

Para Smith, a troca de mercadorias é uma forma de sociabilidade específica a um modo de sociabilidade dissociada de um contexto histórico específico. Sociabilidade é a “essência” da totalidade de forças e relações produtivas. Mas, esta essência, só pode se manifestar enquanto sua própria inverdade (enquanto “sociedade” capitalista). Sociabilidade dissociativa, portanto, é o nome do processo através do qual relações sociais não podem aparecer tal como elas são essencialmente.

A ontologia social da produção de mercadorias generalizada é definida por duas Lógicas da Essência, no sentido hegeliano do termo, que são completamente incomensuráveis entre si. De um lado, o valor é a essência que as mercadorias devem possuir para conseguirem ter um papel na reprodução social. Essa essência adequadamente aparece na forma do dinheiro que valida a produção destas

---

<sup>25</sup> Smith, 2009, p. 31.

mercadorias. Porém, o valor dessas mercadorias é uma reflexão da forma específica da sociabilidade humana em nossa época e o dinheiro, que manifesta o valor, não é nada mais do que a aparência fetichizada deste tipo bastante diferente de essência. Cada uma dessas essências é incompatível com a outra; nenhuma delas pode ser reduzida ou explicada sem que a outra seja levada em consideração<sup>26</sup>.

Essa bifurcação na essência da totalidade social corresponde ao fato do capital ser uma “contradição em ato”, compelida a diminuir o tempo de trabalho a um mínimo ao mesmo tempo que o mantém enquanto a única medida do valor. O tempo de trabalho socialmente necessário diminui para aumentar o tempo de trabalho excedente, assim, o tempo de trabalho excedente se torna condição para o tempo de trabalho necessário. A auto-reprodução do capital, ou seja, a sua expansão infinita<sup>27</sup> enquanto valor que se auto-valoriza, gera um obstáculo interno à sua reprodução, um limite imanente para sua expansão infinita. Assim, tal como o coletivo *Endnotes* coloca, o capital é marcado com uma clivagem entre o seu “retorno constante a si mesmo enquanto infinidade verdadeira e uma tentativa incessante de ultrapassar a si mesmo, sua marca enquanto infinidade falsa e espúria”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>27</sup> O Capital é, ele próprio, uma contradição em ato, já que ele se esforça para diminuir o tempo de trabalho ao máximo e, ao mesmo tempo, estabelece o tempo de trabalho enquanto a única medida e fonte de riqueza. Assim, ele diminui o tempo de trabalho em sua forma necessária para aumentar a sua forma excedente; portanto, crescentemente colocando o tempo de trabalho excedente enquanto uma condição (uma questão de vida e morte) para o tempo de trabalho necessário.

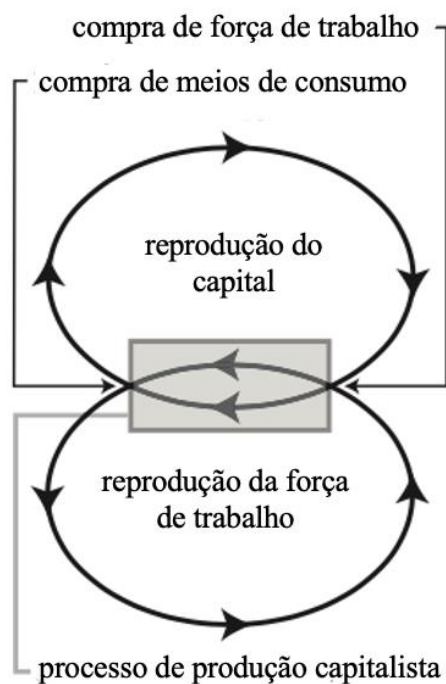
<sup>28</sup> *Endnotes*, 2010.

Essa cisão na totalidade capitalista, esta “contradição-em-ato”, gera a separação entre os ciclos de reprodução do capital e os ciclos de reprodução da força de trabalho. O capital reproduz a si mesmo através do processo de valorização no qual o trabalho necessário é constantemente diminuído a fim de maximizar o trabalho excedente e, portanto, a mais-valia. Ao mesmo tempo, a força de trabalho se reproduz valorizando o capital, mas ao fazê-lo, aumenta o trabalho excedente, tornando o trabalho necessário cada vez mais dependente dele. Assim, a ativação do valor no processo de valorização não depende da diferença abstrata entre força de trabalho potencial e atual, mas na atualidade concreta da disjunção entre prática (não mercantilizada e sem valor) e atividade (geradora de valor e mercantilizada). Interpretado desta forma, o contraste de Marx entre trabalho “vivo” e “morto” é completamente despido de seus vestígios românticos e vitalistas. Adotando a terminologia de Marx, poderíamos dizer que é a força de trabalho enquanto mercadoria que é subsumida pelo capital, não o trabalho vivo enquanto tal. Porém, a relação capitalista de classe compele o trabalho vivo a se transformar em mercadoria para que possa ser vendido para se reproduzir, deste modo reproduzindo também, por consequência, o capital.

O proletariado e o capital estão em uma relação de implicação mútua um com o outro: cada polo reproduz o outro, de tal modo que a relação entre ambos se auto-reproduz. Esta relação, no entanto, é assimétrica, já que é o capital que subsume o trabalho dos proletários<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *Endnotes*, 2010.



30

A compra dos meios de consumo que a força de trabalho requer para reproduzir a si mesma em si alimenta a compra de força de trabalho na auto-reprodução do capital. A troca da força de trabalho pelo salário ( $C \rightarrow M$ ) inicia a reprodução da força de trabalho; a troca dos salários por mercadorias ( $M \rightarrow C$ ) a completa. Ao mesmo tempo, mas no polo oposto da relação de classe, a compra do capitalista de força de trabalho ( $M \rightarrow C$ ) é a troca que inicia o processo de valorização, enquanto a venda das mercadorias que cristalizam a mais-valia extraída da força de trabalho ( $C \rightarrow M'$ ) é a troca que completa este circuito. Ambos estes ciclos reprodutivos (da força de trabalho e do capital) são mediados pela troca. Mesmo assim, a troca não pode ser realizada sem a intervenção de atividades fora do circuito de valorização que o capital requer para a

<sup>30</sup> Este diagrama vem do texto de 2008 do coletivo *Endnotes*. Gostaria de agradecer ao coletivo por permitir que eu o usasse neste texto.

ativação do valor, ou seja, para converter a magnitude do valor cristalizado e fixado no capital constante em um excedente potencial.

### **Conclusão.**

A reificação é a fetichização das relações sociais, a transposição através da qual relações entre produtores aparecem enquanto relações entre produtos. No entanto, a crítica de Marx à reificação não é ontológica, mas epistemológica. A distinção entre trabalho “vivo” (objetificante) e “morto” (objetivado) não é um contraste metafísico entre a existência autêntica *versus* existência inautêntica, nem tampouco uma diferença entre experiência vivida e sua representação. É, portanto, um contraste formal entre atividade prática inconsciente (invalidada) e atividade consciente (socialmente validada). Apesar disso, esse contraste tem uma premissa ontológica: a atualidade da troca depende de um ato que não é de fato trocado (valorizado). Essa prática inconsciente é propriamente humana na medida em que, no capitalismo, a nossa humanidade socialmente validada é necessariamente dissociativa. A questão é se o dar-se conta disto e da compulsão nociva inerente à nossa reprodução sob o capital nos dá alguma pista no que diz respeito a determinar a negação desta contradição entre o que fazemos e o que somos.

## Referências.

Endnotes 2008, 'Afterword' in *Endnotes 1: Preliminary Materials for a Balance Sheet of the 20<sup>th</sup> Century*,

<https://endnotes.org.uk/issues/1/en/endnotes-afterword>.

Endnotes 2010, 'The Moving Contradiction' in *Endnotes 2: Misery and the Value-Form*, <https://endnotes.org.uk/issues/2/en/endnotes-the-moving-contradiction>.

Feuerbach, Ludwig 2012, *The Fiery Brook: Selected Writings*, trans. Zavar Hanfi, London and New York: Verso.

Heinrich, Michael 2012, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, trans. Alexander Locascio, New York, NY: Monthly Review Press.

Lukács, Georg 1972, 'Reification and the Consciousness of the Proletariat' in *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge, MA and London: MIT Press, pp. 83-222

Marx, Karl 1998, *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Marx, Karl 2000, *Selected Writings*, David McLellan (ed.), 2<sup>nd</sup> edition. Oxford: Oxford University

Marx 1998 p. 42 – ideologia alemã Tradução Boitempo, 2007 p. 93-94

Marx, capital, 2017, v. I

\_\_\_\_\_ 2000a, *Grundrisse* in Marx 2000, pp. 379-423.

\_\_\_\_\_ 2000b, *Capital: Volume I* in Marx 2000, pp. 452-525.



Smith, Tony 2009, 'Hegel, Marx, and the Comprehension of Capitalism' in *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Re-examination*, Fred Moseley and Tony Smith (eds.) Chicago, IL: Haymarket Books

Sohn-Rethel, Alfred 1978, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, trans.

Martin Sohn-Rethel, London and Basingstoke: The Macmillan Press.

Sutherland, Keston 2010, 'Marx in Jargon',

[http://www.worldpicturejournal.com/WP\\_1.1/KSutherland.pdf](http://www.worldpicturejournal.com/WP_1.1/KSutherland.pdf)

Thomas, Peter 2010, 'Labour-Power (*Arbeitskraft*)' in *Krisis: Journal of Contemporary Philosophy*, 2010, Issue 2, <http://krisis.eu/wp-content/uploads/2017/04/krisis-2010-2-09-thomas.pdf>

Deleuze; Guattari, *Anti-Oedipus*, 1983. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983)