

MARX SUPEROU HEGEL? ALGUMAS NOTAS DE UM DEBATE CRÍTICO

¿MARX SUPERÓ A HEGEL? ALGUNAS NOTAS DE UN DEBATE CRÍTICO

MARX SUPPRESSED HEGEL? SOME NOTES FROM A CRITICAL DEBATE

DOI: <http://doi.org/10.9771/gmed.v14i3.50153>

Glauber Franco de Oliveira¹

Resumo: Existem duas afirmações opostas acerca da relação de Marx e Hegel: uma diz que Marx não teria *superado* Hegel, resumido ao hegelianismo; e a outra diz que Marx não só *superou* Hegel, como o “inverteu” e propôs uma leitura sobre a realidade social inteiramente nova. Não obstante, é preciso dizer que há no próprio Marx afirmações responsáveis por muitas confusões. Diante disso, abstraem-se quatro pontos da relação Marx-Hegel, os quais se deve refletir: a 1. a distinção de “método de pesquisa” e “método de exposição”; a 2. teoria da alienação; a 2. presença (simultânea ou não) de aspectos conservadores e revolucionários em Hegel; e a 3. inversão ontológica de Hegel por Marx. Afinal, o que é esse *superar*? Aqui, apresentam-se breves notas críticas como chaves explicativas importantes.

Palavras-chave: Hegel. Marx. Superação. Alienação. Objetivação.

Resumen: Hay dos afirmaciones contrapuestas sobre la relación entre Marx y Hegel: una dice que Marx no habría *superado* a Hegel, abreviado a hegelianismo; y el otro dice que Marx no solo *superó* a Hegel, sino que también lo “invirtió” y propuso una lectura completamente nueva de la realidad social. Sin embargo, hay que decir que hay declaraciones en el propio Marx que son responsables de mucha confusión. Ante ello, se abstraen cuatro puntos de la relación Marx-Hegel, que conviene reflejar: 1. la distinción entre “método de investigación” y “método de exposición”; 2. la teoría de la alienación; 2. la presencia (simultánea o no) de aspectos conservadores y revolucionarios en Hegel; y 3. la inversión ontológica de Hegel por parte de Marx. Después de todo, ¿qué es esta *superación*? Aquí se presentan breves notas críticas como importantes claves explicativas.

Palabras-clave: Hegel. Marx. Superación. Alienación. Objetivación.

Abstract: There are two opposing statements about the relationship between Marx and Hegel: one says that Marx would not have *surpassed* Hegel, summary in hegelianism; and the other says that Marx not only *surpassed* Hegel, but also “inverted” him and proposed an entirely new reading of social reality. Nevertheless, it must be said that there are statements in Marx himself that are responsible for much confusion. In view of this, four points of the Marx-Hegel relationship are abstracted, which should be reflected: 1. the distinction between “research method” and “exposure method”; 2. the theory of alienation; 2. the presence (simultaneous or not) of conservative and revolutionary aspects in Hegel; and 3. the Marx's ontological inversion of Hegel. After all, what is this *surpass*? Here, brief critical notes are presented as important explanatory keys.

Keywords: Hegel. Marx. Suprasunction. Alienation. Objectification.

Introdução

Dada a complexidade e a magnitude das obras de Karl Marx, seu método é amplo e multiplamente posto e criticado – o que de certa maneira acusa seu caráter vivo e de aproximação com a verdade. As posições e críticas contra o método marxiano, que muitas vezes são a porta de entrada dos seus opositores apaixonados ou não – visto que em muitos casos assumir uma pesquisa marxista motivou torturas, antipatias, proibições e assassinatos, sobretudo por conta do seu *problema central*, o capital –, ramificam-se em uma miscelânea de outras, gerando questões de diferentes ordens.

Nesse sentido, segundo Netto (2009; 2011), surgem leituras enviesadas, distorcidas ou superdimensionadas. Surgem *leituras manualescas*, na criação generalizada de fórmulas, guias, encaixes e aplicações a soluções gerais. *Leituras fatorialistas*, como se um fator ou outro que determinasse toda a realidade da vida social, tal como a história da vida social *monocausalista* e *monolítica* se reproduzindo ou sendo determinada por apenas *uma causa*. E, não bastando, *leituras evolucionistas e/ou fatalistas*, com um caminho que independente de qualquer mudança estaria fadado a um único fim, a uma escatologia leiga. Quando, não muito, divide-se Marx em pedaços, como o filósofo marxista Arthur Giannotti (2009) faria em seus cortes epistemológicos. Por exemplo, este filósofo dividiu, de um lado, um *Marx darwiniano*, com o homem sendo posto como um ser-genérico no início e no fim da história, puramente histórico-natural; e, de outro lado, coloca um *Marx hegeliano*, de uma história teleológica de cunho religioso, isto é, um Marx que seria um verdadeiro profeta. É, pois, de tal modo que a relação de Marx e Hegel se imbricaria, na beira ou já no precipício de muitas destas e outras interpretações.

Seriam desenvolvidas muitas leituras que fixariam Marx e Hegel, muito embora, para tanto, o que se pode consultar na maioria das vezes são apenas seus comentadores para uma visão sistemática, pois Marx não elaborou em vida uma obra que consistisse a relação do seu método com o de Hegel, ou mesmo que consistisse uma obra que desenvolvesse sobre seu método. A aposta era que tivesse tido tempo de legar obras prontas sobre a *dialética* e a *revolução*, mas uma das interpretações sobre a sua falta não só é o incrível peso das demandas volumosas que caía sobre sua vida e da sua família, como também seus problemas de saúde e financeiros. É vasto o acervo documental sobre como o trabalho exaustivo caía sobre Marx, Jenny (grande intelectual comunista e esposa de Marx), Eleanor (feminista radical e filha de Marx) e dos pobres comunistas que resistiam em um Europa monarca. Outras interpretações preferem seguir por afirmar que Marx ou era incapaz de resolver os problemas que se meteu, ou que haveria de reformular toda sua teoria para continuar a ser coerente com suas afirmações e caminhos teóricos.

Contudo, fixariam ele a Hegel não como um estudioso crítico, mas como um hegeliano ou neohegeliano. Ou mesmo, não tão distante, como um intelectual detentor de uma teoria que não superou diversos pontos fundamentais de Hegel, como se Marx ficasse parado no tempo, na briga entre *hegelianos de esquerda* e *hegelianos de direita*, ou como se Marx não tivesse aceitado o conselho de Engels e estudado a economia política inglesa tão importante pra época. Haveria a taxação de uma

ancoragem lógico-epistêmica da obra marxiana na filosofia hegeliana, tal como sua limitação à esfera do idealismo e da especulação. Ou, para uma especificidade da ancoragem, da continuidade marxiana da teoria da alienação de Hegel em não distinguir conceitualmente *alienação* de *objetivação*. Ou mesmo, outra importante inflexão da relação de ambos, é do desenrolar de Marx a um *fim da história*, seguindo um *Hegel conservador*. Isto é, Marx estaria no limiar dos problemas de uma marxismo-hegelianismo que se tornam importantes de se desenvolver.

Por outro lado, tem-se cabalmente que obras como “O Capital”, tal como no seu posfácio à edição alemão de 1873, em que Marx literalmente diz que “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto” (MARX, 2011a, p. 78), é obra junto com o “Manifesto Comunista” de 1848 por ele e Engels que atestam sua “maturidade” – essa sim uma importante “divisão” de Marx. E que, ao mesmo tempo, se vê declarações fortes da sua crítica à Hegel no debate do “método de pesquisa” e “método de exposição”, ao qual Marx se posiciona de maneira “invertida” à Hegel: onde um termina, o outro começa, por assim dizer – como se verá. Mas que, igualmente, como no próximo parágrafo do mesmo posfácio Marx diria que Hegel não é “cachorro morto” a se chutar na Alemanha filósofa, declarando-se por conta disso como um discípulo do “grande pensador” (MARX, 2011a, p. 79), complicam-se e ofuscam-se as afirmações sobre sua relação com Hegel. O que não basta, mas também não para por aí, pois a sua teoria acompanharia muitas aproximações e distâncias de Hegel em diferentes conjunturas e pontos teóricos importantes, tal como o debate de Estado. Veríamos, pois, de tudo isso, um Marx da Gazeta Renana que flerta com Hegel e a democracia radical e outro que critica Hegel e, desde os encontros com o proletariado europeu, vai assumindo sua posição mais vigorosa a partir de um comunismo revolucionário.

Assim, tendo esses aspectos em vista e não cabendo desenvolver toda a particularidade do que seria o marxismo-hegelianismo, já que a pretensão é extrapolar esta fixação epistêmica e não aprofundar em uma hipótese ou outra, aqui se expõe criticamente algumas notas da *superação* de Hegel por Marx. Marx *superou* Hegel? *Superação*, do verbo alemão *aufheben*, inicialmente pode ser traduzida no contexto hegeliano por “suprassumir” e no contexto marxiano por “superar”. Na língua alemã tem muitos significados, dentre eles o de “negar”, “preservar” e “elevar a um nível superior”, ao qual Hegel utiliza dos três de uma vez só. Assim, guarda um sentido como uma das muitas chaves explicativas, cabendo aqui apontamentos bibliográficos que se consideram atuais e relevantes para o embate de Marx e Hegel.

Para tanto, o artigo está organizado em apresentar discussões diversas sobre o termo *superação* a partir da relação de Marx e Hegel. Depois passar por quatro pontos que se recortam como centrais da relação do que se entende como *superação* de Hegel por Marx. E, por fim, refletir bem brevemente sobre estes pontos no âmbito da crítica marxiana ao Estado de Hegel. Claro, não impedindo esta organização, por vezes, de ir e voltar sua exposição em interpelações entre os pontos, isto é, os pontos abstraídos não guardam uma ordem sequencial de apresentação. Tudo em breves notas e aspectos

selecionados, sem intenção alguma de esgotar o tema, no objetivo maior de trazer subsídios e colocar em debate à comunidade interessada, mesmo que aqui se ponha uma resposta explícita e interessada.

Quatro notas críticas da superação de Hegel por Marx

Para começar, o próprio Marx (2011a) maduro (a divisão entre “jovem” e “maduro” aqui está relacionada a suas apropriações da economia política inglesa, que contribuíram para formar sua crítica a ela própria), quanto a sua relação teórica com Hegel, posicionar-se-ia do seguinte modo no posfácio à edição alemã, de 1873:

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de O capital, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um “cachorro morto”. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2011a, p. 79)

E o que é possível abstrair dessa passagem de importante para o debate? Primeiro, que a relação de Marx e Hegel é uma questão antiga e que, tal como trinta anos antes do posfácio, em 1873 e nos dias atuais essa interpretação ainda está em discussão. Depois, é possível interpretar que Marx assume ser responsável pela polêmica espalhada, já que declarou publicamente ser discípulo de Hegel e ainda flertar com suas características expressivas mesmo não imergindo de cabeça ao hegelianismo no “O Capital”, dando a entender uma incorporação muitas vezes de caso público, ou manipulada. Para um exemplo desse “coquetear” que Marx diz e da atualidade dessa discussão, o filósofo marxista Arthur Giannotti (2018) contemporaneamente chegou a afirmar que o capítulo da mercadoria do “O Capital” de Marx é inteiramente hegeliano, pois já toma a mercadoria como *conceito*, na *gramática do capital*, expressando uma certa tradição dessa confusão. Gera-se, assim, algo a ser investigado.

De todo modo, além dessa polêmica no cerne dos seus próprios interlocutores, é possível reconhecer quatro pontos seguintes da *superação* de Hegel por Marx a serem expostos e exigentes de estudos e debates coletivos. Pontos que desdobram com profundidade essa relação, tal como a pergunta: Marx apresenta uma nova teoria da alienação, ou é aquela do *idealismo objetivo* de Hegel? Em que, antes de mais nada e por conta do uso central do termo, é importante definir o que é o tal termo *superação*. Aqui, para tanto, inicialmente se evidencia as considerações de Netto (2020), que diz o seguinte:

[...] a referência a Hegel, quando se trata de Marx, não é pertinente apenas à ambiência da cultura alemã nos anos 1830-1840: de fato, a relação de Marx com o pensamento hegeliano foi uma relação profunda e duradoura, concretizando o que o próprio Hegel designava por *superação* – para o filósofo, *superação* (*Aufhebung*, que se traduz também por *suprassunção*) denota um processo que “é ao mesmo tempo um negar e um conservar” (Hegel, 2008, p. 96). Marx, simultaneamente, negou e

conservou de modo crítico (elevando-os a outro nível) elementos essenciais da elaboração hegeliana, e a sua própria obra não se torna plenamente inteligível se não se considerar a relevância que a ela ofereceu a incorporação crítica do contributo hegeliano (NETTO, 2020, p. 71)

Essa passagem de Netto (2020) mostra algumas noções especiais para se construir a definição de *superação*. Para começar, Marx preservava um diálogo constante com os intelectuais do seu tempo, acontecendo no caso do diálogo com Hegel uma *superação*. Nesse aspecto, não é correto entender Marx sem Hegel, ou, como muito se faz, excluir Hegel como um *intelectual superado* (no sentido de esgotado em seu tempo) por Marx (isto é, como mencionado por ele, ter Hegel como um “cachorro morto”). Até mesmo, porque foi muito por Feuerbach que Marx se apropriou de condições para criticar o que seria a *especulação* e o *idealismo objetivo* em Hegel, não sendo possível relegar Feuerbach no mesmo sentido. E mais, faz parte ainda do método em Marx reproduzir os conceitos dos seus opositores para os criticar em suas próprias armas, fazendo sentido para todo seu arcabouço a constituição com Hegel. Por isso, seria mais correto caminhar na afirmação de dizer que a *superação* é uma permanente *negação* e *conservação* apontadas a um nível *superior*, o que equivale à *identidade de superação*. Marx se apropria da dialética hegeliana com *superações*, o estudando e enfrentando como um grande intelectual do seu tempo, tanto que Netto (2020) se refere até a uma *hegelomania* na época, quase que inescapável a Marx.

Nesse sentido, *superação* (*aufhebung*) será um debate complexo, que permeia um conjunto de explicações sobre não só a relação complicada de Marx com Hegel, mas de quatro pontos que são considerados importantes aqui e que extrapolam um simples termo. O primeiro ponto é um problema de método, que é o da distinção de “método de pesquisa” e “método de exposição” na relação de Marx e Hegel. Pois, a partir disso, pode-se ter base de algumas prioridades e do tal ponto de “começo” e “fim” em um nível que costuma ser muito especial dos intelectuais clássicos: o método – o que de certo modo passa por todo o artigo. O segundo ponto seria a distinção ou não que Marx faz de *alienação* e *objetivação* a partir de Hegel, talvez sendo o ponto de maior confusão da relação de ambos, já que envolve não só uma difícil tradução, como toda uma visão sistemática da filosofia de ambos – as quais tenta-se aqui reproduzir aspectos. Já um terceiro ponto seria a discussão acerca de um *Hegel conservador* e um *Hegel revolucionário*, sobre o qual Marx se relacionaria de maneira a *superá-lo* pelo *método revolucionário*. Isso é relevante por diversos aspectos, sendo um deles acerca da hipótese sobre o *fim da história* que estaria no método em Hegel e seria passado a um Marx hegeliano. E, por último, um quarto ponto seria o da *inversão ontológica* que Marx promove a partir de Hegel, em que a partir da crítica à *especulação hegeliana* e à *ontologização da Ideia*, Marx coloca *em terra* o método em Hegel, leia-se, coloca-o em um materialismo histórico-dialético. Todos esses são pontos concretos e interdependentes da relação de ambos.

O primeiro ponto é um importante problema de método que permeia a relação de *superação* em Marx e Hegel: aquilo que concerne à distinção entre “método de pesquisa” (*forschungsmethode*) e “método de exposição” (*darstellungsmethode*). Para Netto (2009), acerca dos “métodos”: “os pontos de

partida são opostos: na investigação, o pesquisador parte de perguntas, questões; na exposição, ele já parte dos resultados que obteve na investigação” (NETTO, 2009, p. 11). Só que, entre pesquisa e exposição, a exposição não é “uma auto-exposição do objeto, senão ele seria acrítico, mas é uma exposição crítica do objeto com base em suas contradições, quer dizer, uma exposição crítico-objetiva da lógica interna do objeto, do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto” (CHAGAS, 2011, p. 3). Na verdade, é o próprio Marx (2011a) que evidencia isso diretamente:

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexu interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori (MARX, 2011a, p. 78).

Isto é, da relação de Hegel e Marx, para Hegel o método é o ponto de partida, já para Marx o método é o ponto de chegada. Enquanto Marx parte da matéria para o método, o Hegel parte do método para o *devenir*.

Tal discussão, de todas as maneiras que pode ser abordada, uma é especial e pouco discutida, a abordagem da relação do “teórico” com o “artístico-literário” na produção e exposição do conhecimento em Marx. Resgata-se, nesta abordagem, sua dimensão artístico-literário de um Marx que se dedicou a produzir uma linguagem para conhecer teoricamente a sociabilidade burguesa tão como reproduzi-la e expô-la teórico e artístico-literariamente de maneira indissociada. Uma abordagem, pois, que resgata um Marx anterior até mesmo à filosofia alemã, que flertava antes com a arte e a literatura. Para Silva (2012), Marx apresentaria um “estilo literário” (SILVA, 2012) em suas obras que “horrorizaria” a teoria burguesa pelo posicionamento a partir do proletariado. Um todo artístico-literário e teórico que ensina “artisticamente a raciocinar economicamente” (SILVA, 2012). Neste todo, a ironia, a polêmica, a acidez, a destruição de “vampiros, fantasmas e demônios” e a dialética que Silva (2012) e Soares (2020) qualificariam longamente o método de Marx, são suas armas e artifícios.

Levando isso em consideração, Silva (2012) analisa que Marx legou um gasto energético verbal que poderia alçar a redundância para efetivar sua comunicação, tendo a compreensão do “outro” um dos critérios de verdade. Era preciso um grande esforço para reproduzir na linguagem as contradições reais, o qual diz que “Marx construía as suas frases buscando conscientemente um determinado equilíbrio de forças antagônicas de caráter verbal para reproduzir ou expressar determinados antagonismos reais” (SILVA, 2012, p. 17). Tentativa que Soares (2020) interpreta que Hegel abandona e que comete diversas falhas tentando reproduzir identicamente a *lógica real* com a *lógica do expor* em uma logicização total.

Ou seja, se Marx reconstrói o movimento hegeliano e sua lógica em um primeiro momento, será a dialética a categoria central que captura as contradições, sem pureza, sem apologética, em outro momento. Para não confundir a *expressão* e o *real*, Silva (2012) evidencia a importância da dialética no movimento de *conhecer* e *expor* de Marx. Para o autor, Marx é dialético e materialista por ter isolado o

"cerne racional" da dialética hegeliana e tê-lo aplicado ao estudo da história no âmbito das relações materiais de produção. Mas não só, e aí o mais importante do debate da exposição/pesquisa, Marx é dialético sobretudo por ter materializado a dialética em um "estilo literário" que é a mais perfeita expressão do movimento lógico-histórico em que ela consiste.

Nesse debate do "método de pesquisa" e "método de exposição" em Marx, é importante explicar que a dialética reproduz na linguagem a tentativa de exprimir a dialética do real, esta que não pode ser mecânica ou formalística, e sim intimamente contraditória e antagônica. Isto é, uma linguagem que dê conta de uma exposição justa ao conhecer da pesquisa a partir da dialética. Silva (2012) denota esta dialética, que se estende ao expor, como o jogo linguístico que nele se "apresenta uma afirmação em um determinado número de vocábulos para logo negá-la com o mesmo número de vocábulos, mas invertendo a sua ordem sintática - e, finalmente, sintetizando tudo em uma frase final" (SILVA, 2012, p. 17).

O que dá subsídio de método para introduzir o terceiro ponto, acerca de um *Hegel conservador* e um *Hegel revolucionário*, sobre o qual Marx se relacionaria de maneira a *superá-lo* pelo *método revolucionário*, até porque é a partir de uma clarificação de método, ainda mais envolvendo Marx e Hegel, que se calcificam outras afirmações.

Assim, no sentido de responder esse segundo ponto traçado aqui, para Netto (2020), Hegel conduz sua teoria a um *fim da história*, em uma conciliação estacionária. Ressalta que Engels, melhor amigo e parceiro intelectual de Marx, já identificava no século XIX uma oposição evidente contida em Hegel entre: um *sistema político conservador* e um *método dialético revolucionário*, estando seu *sistema político conservador* orientado para um *fim da história*, a um *Espírito Absoluto* que descansa e deixa de agir, ao passo que sua "[...] dialética que, embora idealista, tomou o ser, a realidade, como processualidade: ser é devir" (NETTO, 2020, p.73-74).

Contudo, frente a esse debate do *sistema político conservador* e um *método dialético revolucionário* em Hegel, e que se articula com o problema do "método de pesquisa" e "método de exposição" em Marx e Hegel, não se pode esquecer o que Fresu (2019), interpretando Domenico Losurdo, expõe e alerta. Afirma ele que existem tendências teóricas que, no que diz respeito ao pensamento político de Hegel, "se consolidou a tendência a contrapor uma história esotérica (o Hegel privado) a uma história exotérica (o Hegel público)" (FRESU, 2019, s/p), onde "ao invés de um cuidadoso trabalho filológico, filosófico e historiográfico, privilegiaram-se fontes "ocultas" e inacessíveis que mascaravam o explícito sentido político de sua produção teórica" (FRESU, 2019, s/p).

Segundo Fresu (2019), Domenico Losurdo coloca em evidência que as discussões que dividem um *Hegel conservador* e um *Hegel liberal* ofuscaram e distorceram os aspectos mais importantes do pensamento político do grande filósofo alemão, o qual Fresu (2019) continua a avaliar:

[...] tanto das leituras arbitrárias daqueles que trabalham no campo da suposição (a dissimulação, a "duplicidade oportunista" e a "autocensura") quanto das múltiplas transfigurações da obra do filósofo alemão que, abstraindo da concretude dos

conteúdos histórico-políticos, pretendem filia-lo aos apologistas da Restauração (FRESU, 2019, s/p).

Isto é, segundo Fresu (2019), para Domenico Losurdo seguir na *suposição* e *múltiplas transfigurações* de Hegel ofuscou e distorceu seu estudo. Porém, Netto (2020), para o que temos dele como alguém que contrapõe esta ideia, reforça que Hegel em vida se inclinava a Napoleão mais do que aos jacobinos e plebeus revolucionários franceses; inclinava-se à religião cristã dominante e ao Estado prussiano mais do que à burguesia revolucionária emergente; assim expressando uma inclinação a um *sistema político conservador* junto com a evidência do caráter dialético e revolucionário do seu método. O que seria motivo de pelo menos a sua investigação, quando muito motivo de muitas conclusões divergentes.

Acerca deste problema na esfera da religião, Frederico (2010b) explica que “a ala direita dos discípulos de Hegel enfatizava o caráter teológico do pensamento do mestre e, assim fazendo, defendia as teses contidas em A Filosofia do Direito e a glorificação da monarquia” (FREDERICO, 2010b, p. 12). Já os da “ala da esquerda”, para o autor “[...] faziam finca-pé na dominância do movimento dialético no interior da obra de Hegel” (FREDERICO, 2010b, p. 12). Isso porque, segundo Frederico (2010), a Religião como manifestação do *Espírito* se daria em um nível inferior da Filosofia, um nível a ser superado para Hegel. De todo modo, segundo Marx (2011a), para a burguesia:

Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária (MARX, 2011a, p. 79).

Essa oposição que também seria apontada por Engels de *sistema* e *método* se explicitaria fortemente nos processos históricos de *despertar* da Alemanha para Netto (2020), sobretudo com a *Revolução de 1830* (que é um avanço liberal para a época) que assinalara o *fim da Restauração* (que é um retrocesso conservador para época) e o fim do sistema da *Santa Aliança* (que é um retrocesso monarquista para a época). Frente ao Estado prussiano opressivo, as forças democráticas e liberais reagiam ao Império, sendo o comunismo algo não tão preocupado com “temas de interessa material”, permeado pela utopia. Isto é, é um debate que emerge da própria realidade social, por exemplo, entre liberais revolucionários e conservadores monarquistas. Neste processo histórico, deriva-se, em vida e postumamente a Hegel, as divisões hegelianas de: *esquerda* inclinando-se ao *método* (ideologia liberal-burguesa crítica) e *direita* inclinando-se ao *sistema* (ideologia oficial do poder prussiano). Estas divisões, que se apresentariam na Universidade de Berlim (pilar acadêmico da época), na Imprensa (aquela que sobreviveria mesmo perante o exílio) e nas diversas esferas da sociedade que resistiriam a briga entre burguesias e monarquistas, como em encontros em cafeterias (clubes de debates e encontros intelectuais), seriam uma grande constatação da oposição evidenciada por Engels (um *sistema político conservador* e um *método dialético revolucionário*) – ao contrário da sua resolução.

O mesmo enxerga Frederico (2010b) ao fazer referência a conflituosa e enigmática frase de Hegel que diz “o racional é real; o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI). Para Frederico (2010b):

A “direita hegeliana” privilegiava a segunda parte da frase para, com ela, justificar a racionalidade do real, isto é, a racionalidade do regime vigente [...]. Já a “esquerda hegeliana” preferia ficar com a primeira parte da frase. A racionalidade do real era usada como contraposição à irracionalidade vigente na realidade social; para a racionalidade triunfar, diziam, é necessário ir além, negar, portanto, a irracionalidade inexistente, a retrógrada monarquia (FREDERICO, 2010b, p. 11).

Seria tão importante tal discussão do *real ser racional* ou do *racional ser real*, pois é aí que se vê uma parte do debate que não só divide o *sistema político conservador* e o *método dialético revolucionário*, mas também estaria vertendo e invertendo a ontologia idealista e a ontologia materialista. O que permite ir para o quarto ponto recortado da *superação* de Hegel por Marx, o da *inversão ontológica*.

Como segue a afirmação de Marx e Engels, que depois seria a de Lenin e Lukács, é a que Hegel está de *ponta cabeça* em relação a Marx, ou, em outras palavras, Marx faz sua crítica a Hegel e “[...] denúncia como o “mistério” da especulação hegeliana é a ontologização da Ideia, com a conseqüente desontologização da realidade empírica” (ENDERLE, 2010, p. 19). Afirma mais ou menos assim:

Hegel descobre-a como um processo de autocriação que resulta do trabalho, mas este é visto como trabalho espiritual – aqui se contém uma determinação material revolucionária (pelo trabalho, o homem se faz, se produz a si mesmo) mistificada por seu invólucro idealista (o trabalho espiritual) (NETTO, 2020, p. 73).

Ou seja, Hegel parte do pressuposto de que o trabalho se dá no nível do *Conceito*, da relação silogística da regra com seu caso, sendo a atividade inscrita no silogismo, como *expressão* do *Espírito Absoluto*. Por exemplo, para uma boa descrição do começo da especulação hegeliana e que intercambia também com a categoria alienação, Chagas (2011) teoriza o seguinte:

A dialética especulativa de Hegel começa com a alienação do infinito (da substância, do universal abstrato), que se nega (elimina o infinito) e se põe como determinado, finito (particular), negando, em seguida, o finito, para restabelecer o infinito. Por meio desse procedimento metodológico de Hegel, da dialética da negatividade, da negação da negação, feito princípio motor e criador, não ocorre a afirmação do ser verdadeiro, objetivo, mas a confirmação da abstração, uma vez que o infinito, o espírito absoluto, aparece como o espírito do mundo alienado que compreende a si mesmo dentro dos limites da abstração, da autoalienação (CHAGAS, 2011, p. 61).

Ou seja ainda, o puro *ser* (*sein*) é o início. Esse puro ser é o *pensamento*, o *indeterminado* e o *simples*. É o *nada* (*nichts*), um *nada* que *é*, pois está *sendo* um *nada*. Um igual a si mesmo em termos de *identidade*. A partir de uma *autodeterminação*, o *ser* (*sein*) se auto-aliena e torna o *infinito* (universal abstrato) no *finito* (particular abstrato) pela negação; o que depois se afirma e restabelece o infinito a partir da negação da negação do finito. Assim, a verdade do *ser* e do *nada* é seu *vir-a-ser* (*werden*). Isto é, existem três momentos: o do ser no início, do ser em sua determinação particular e do ser em sua determinação universal, absoluto. Este movimento se configura no que diz o princípio auto-movente de Hegel, que tem a contradição (entre *finito* e *infinito*, *ser* e *nada*, *determinado* e *indeterminado*) como criação e movimento que se guardam em um nível superior. Contudo, como aponta Chagas (2011), esse *ser* (*sein*) em Hegel ao invés de se afirmar como um *ser* verdadeiro e objetivo, o *infinito* restabelecido aparece como o *fim da*

história, que se compreende a si mesmo em um reencontro consigo mesmo (*em-si* e *para-si*); e isso tudo dentro dos limites do *finito* (particular abstrato), de uma abstração determinada.

Marx e Engels em relação a Hegel almejam a substituição do paradigma do *Conceito* e da *Ideia* pelo paradigma da *produção material*, uma inversão de *trabalho espiritual* em *trabalho material*. Por exemplo, no caso do ciclo de produção, distribuição, circulação e consumo do capital que se constitui como um silogismo em Marx – claro, com substância material. A produção, o ponto de partida, também é consumo. Tem-se consumo produtivo, produção consumista. “Assim, o consumo interage com a produção: o consumo realiza o objetivo da produção e propõe a necessidade de uma nova produção. O consumo, assim, produz a produção” (FREDERICO; TEIXEIRA, 2008, p. 159). Contudo, segundo Frederico; Teixeira (2008), é preciso ressaltar que para Marx o elemento determinante é aquele representado pelo universal, a produção, “ela que cria o material do consumo, o modo pelo qual o produto será consumido, e é o impulso que cria novas necessidades nas pessoas” (FREDERICO; TEIXEIRA, 2008, p. 160). Em outras palavras, na relação lógica e Estado “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica” (MARX, 2005, 38-39 apud IASI, 2015, p. 5), ou mesmo na relação lógica da coisa e coisa da lógica “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (MARX, 2005, p. 38-39 apud IASI, 2015, p. 5). Assim, crítica Marx (2011a) a dialética hegeliana:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2011, p. 79).

Isto é, para Marx (2011a), “ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (MARX, 2011a, p. 79). Hegel, diferentemente, elabora uma história categorial, a construção da estrutura formal de um modo de produção, “o processo de pensamento, que ele, sob o nome de *Ideia*, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro” (MARX, 2011a, p. 79).

Marx inverte esse movimento de constituição hegeliana (sobretudo a partir de Feuerbach), examina “como a proporção tecnológica se expressa em termos de valor, desde que cada fator de produção seja pensado como momento da produção em geral” (GIANNOTTI, 2000, p. 105-106). Anima-se muito no sentido de “ao dar ênfase ao processo da natureza transforma-se em Espírito, Marx acredita estar escapando da maquinaria conceitual montada por Hegel” (GIANNOTTI, 2009, p. 22). De modo que, em especial, encontra em Epicuro o reconhecimento do “caráter racional da natureza” (GIANNOTTI, 2009, p. 26), que “liberta o homem do medo do desconhecido e faculta a reconciliação universal com o singular, cujo movimento ocorre num plano meramente objetivo, aquele do gênero com os indivíduos da sua espécie” (GIANNOTTI, 2009, p. 26).

Giannotti (2018) percebe essa motivação de inversão na crítica de Marx contra Hegel desde a crítica à teoria do valor ricardiana, visto que para Marx “Ricardo não entende que o valor é uma substância [...] o valor não pode ser percebido simplesmente como uma relação, vamos supor, entre

esta garrafa e este relógio, e assim por diante, ele nesta relação encontra um fundamento, encontra uma espécie, vamos dizer assim, de areia onde ele se apoia” (GIANNOTTI, 2018, s/p). Isto é, o valor do qual trata Marx tem substância e fundamento material, não é uma simples relação silogística. Para Giannotti (2018), essa confusão acontece frequentemente porque no mundo (cita em particular a Alemanha e a França) faziam leituras radicalmente diferentes de Marx recorrendo a Hegel também diferentemente, em que “conforme eles abordavam Marx pela lógica ou pela fenomenologia, Marx aparecia em configurações diferentes” (GIANNOTTI, 2018, s/p).

Desse modo, articulado a essa inversão, tendo em vista o segundo ponto da *superação* de Hegel por Marx recortado aqui, entende-se que o conceito de *alienação* que Hegel elabora é para Marx tido diferentemente. Para muitos marxistas, Hegel não distingui “objetivação (as formas pelas quais o ser social se exterioriza) de alienação (formas historicamente determinadas de negação da objetivação)” (BARROSO, 2009, p. 32), a saber:

Superando Hegel, as categorias alienação (*Entfremdung*) e objetivação (*Entausserung*) de acordo com Borgianni, que considera o termo em alemão *Entfremdung*, quando traduzido por alienação ou estranhamento, significa o processo no qual o homem encontra uma oposição por parte de um poder por ele criado, que lhe é hostil e o domina. Já o termo *Entausserung*, quando traduzido pro alemão por exteriorização ou externalização, indica a capacidade humana de “apartar-se de si mesmo em seu desenvolvimento como ser social. (BORGIANNI, 1998, p. 189 apud BARROSO, 2009 p. 32).

Ou seja, segundo a leitura de Borgianni por Barroso (2009) se para Hegel *Entfremdung* (*alienação*) e *Entausserung* (*objetivação*) não se distinguem, em que o ato de se objetivar é o ato de se alienar, para Marx tais atos são atos distintos. Para Marx, segundo a leitura da autora, é possível se objetivar sem se alienar, tal como é possível observar a objetivação em uma sociedade possivelmente emancipada da exploração do homem pelo homem, ou em atos valorizantes, fazendo parte da crítica marxiana madura ao capitalismo. Isto é, é tão verdade como é possível observar em uma sociedade emancipada que a objetivação é valorização, e não alienação. O que de longe sustenta uma única posição sobre esse debate da alienação e objetivação.

Ainda sobre os termos alienação e objetivação, Iasi (2015) trata especificamente desse ponto em que diz que “[...] para Hegel esta externação e objetivação se manifestam sempre em um estranhamento (*Entfremdung*)” (IASI, 2015, p. 3). Não sendo pouco citar na fonte, reproduz-se aqui as duas passagens que Iasi (2015) seleciona de Hegel para comprovar seu argumento:

Não há nada que tenha um espírito nele mesmo fundado e imanente, mas [tudo] está fora de si em um estranho (alheio – *fremd*): o equilíbrio do todo não é a unidade em si mesma permanente, ou placidez dessa unidade em si mesma retornada, o todo, como cada momento singular, é uma realidade alienada de si mesma; ele se rompe em um reino onde a consciência-de-si é efetiva, como também seu objeto; e em um outro reino, o da pura consciência [...] (HEGEL, 1993, p. 37 apud IASI, 2015, p. 3).

Seguindo o recorte que Iasi (2015) faz de Hegel, vale a pena destacar que para ele “o todo, como cada momento singular, é uma realidade alienada de si mesma”, está tudo “fora de si em um

estranho”. Isto é, o todo, que é espírito, que é ontologia do espírito, não se encerra em si mesmo, mas sempre se aliena de si mesmo, isto é, se aliena do espírito que é. Ou seja, aliena-se sempre, e não, ao que seria a diferença entre objetivação e alienação, objetiva-se sempre. No mesmo sentido de reforçar seu argumento e do problema que se trata aqui, Iasi (2015) também coloca um outro trecho de Hegel, sendo este:

[...] “a consciência-de-si se extrusa (relativo ao termo *Entäusserung*) de sua personalidade e assim produz seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho (relativo ao termo *Entfremdung*)” do qual deve agora apoderar-se [...] Em outras palavras, a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma (HEGEL, 1993, p. 38 apud IASI, 2015, p. 3)

Ou seja, segundo Iasi (2015), para Hegel “a consciência-de-si só é algo, só tem realidade, na medida em que se aliena a si mesma” (HEGEL, 1993, p. 38 apud IASI, 2015, p. 3), diferentemente de dizer que a consciência-de-si é algo quando se objetiva. Assim, objetivar para Hegel é se alienar. Portanto, existe uma forte questão de um Marx hegeliano ou não, cabendo estudos contextuais, interpretativos e comparativos, semântico e sintático, internos e externos ao texto. Alienar é se objetivar, ou é possível se objetivar sem se alienar? Tudo é estranho quando se objetiva, ou o estranhamento é social, histórico?

Por exemplo, é nesse sentido problemático que Marx propõe uma *praxe positiva* na distinção entre *praxe positiva* e *praxe alienada*, enquanto Hegel não o faz, em que Marx:

[...] distingue nitidamente – e contra Hegel – objetivação da alienação: a objetivação é a forma necessária do ser genérico no mundo; [...] enquanto ser prático e social, o homem só se mantém como tal pelas suas objetivações, pelo conjunto de suas ações e pela sua atividade prática, enfim; já alienação é uma forma específica e condicionada de objetivação (NETTO, 1981, p. 56-57 apud BARROSO, 2009, p. 33).

Isto é, para Barroso (2009) se Marx se utiliza de Hegel para construir sua pesquisa pelo método materialista histórico-dialética e distingue, nisto, *objetivação* e *alienação*, tal movimento é tão importante que a afirmação vai a um patamar de dizer que o homem só “se mantém como tal pelas suas objetivações”. Um patamar *necessário* ao mesmo passo que a *objetivação* condiciona a *alienação* como um princípio conceitualmente anterior. Isto é, se for para fazer um exercício lógico, temos o seguinte: pode existir *objetivação* sem *alienação*, mas não existe *alienação* sem *objetivação*.

Nesse sentido é que Netto (2020), com referência em Mészáros (2006), problematiza que a questão da alienação em Marx não pode minimizar o amplo debate semântico, pois como localizar objetivação e alienação? Se se afirma até agora a não relação imediata de *objetivação* e *alienação*, Netto (2020) reproduz toda uma questão semântica para refletir sobre este ponto:

Em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘estranhamento’. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito mais frequência por Marx do que *Veräusserung*, que é, como Marx a define, ‘*die Praxis der Entäusserung*’ (a prática da alienação) [...] ou, em outro trecho, ‘*Tat der Entäusserung*’ (o ato da alienação) [...]. Assim, *Veräusserung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäusserung*. No uso que Marx faz do termo, *Veräusserung* pode ser intercambiado com *Entäusserung* quando

um ‘ato’ ou uma ‘prática’ específica são referidos [...]. Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma tríplice função conceitual: 1) referindo-se a um princípio geral; 2) expressando determinado estado de coisas; e 3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito (MÉSZÁROS, 2006, p. 19-20 apud NETTO, 2020, p. 773).

Em outras palavras, a fim de explicar atenciosamente o que Netto (2020) expõe de Mészáros (2006) da complexidade semântica do debate de *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung*, é preciso fazer algumas observações. Dos três nada simples termos, pois são termos da filosofia alemã importantes para a relação de Marx com Hegel, *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* têm significados em comum, mas quando tidas por eles, estes se estreitam, ganham significado concreto para exprimirem crítica. Neste trecho acima citado por Netto (2020), por exemplo, em Marx *Veräusserung* se dá semanticamente no ato de alienação/prática de alienação sobre o princípio de *Entäusserung*. Isto é, é a sua tradução, é a sua prática e ato, formando facilmente um par quando se trata do uso de Marx ao se referir à tríplice função conceitual que Mészáros (2006) expõe. Já *Entäusserung* pode ser usado para se referir à externalização ou objetivação, quando diz respeito a sua relação com *Entfremdung*, que é um termo usado mais para relacionar uma oposição hostil e uma frustração. Levando a formar um problema conceitual entre *Entfremdung* e *Entäusserung* de Marx em relação a Hegel.

Em uma análise mais acurada no que diz respeito ao debate alienação/estranhamento/objetivação no “Manuscrito de 1844” de Marx e a proposta interpretativa lukácsiana em “Para uma Ontologia do Ser Social”, Martins da Costa (2005) afirma que nesta interpretação “a alienação aparece sempre vinculada ao estranhamento, enquanto uma dada forma do trabalho humano se apresentar” (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 4). Em que faz a seguinte avaliação:

[...] há, de fato, uma distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung* nos Manuscritos, mas apenas enquanto categorias que guardam uma complementaridade entre si. A *Entfremdung*, ou estranhamento, seria a realização da *Entäusserung*, alienação. Em outras palavras, a alienação enquanto separação do homem de seu produto, sua atividade, do gênero e dos demais homens acaba por gerar a *Entfremdung* - o estranhamento - do homem em relação ao produto, atividade, gênero e dos homens entre si. Melhor dizendo, tal separação acaba por forjar o antagonismo entre homem e produto, invertendo a relação de tal forma que o produto e a atividade tornam-se poderosos e estranhos frente aos indivíduos. E o gênero e os demais homens transformam-se de fins em simples meios de produção e reprodução da atividade humana (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 4-5).

Nesse sentido, é importante ressaltar que Martins da Costa (2005) constata nestes manuscritos marxianos que a alienação não tem “relação direta com o ato de objetivação como interpreta Lukács” (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 4), aparecendo essa relação tão somente na crítica de Marx à Hegel, ao usar das armas hegelianas contra ele mesmo. Isto é, são categorias complementares, mas distintas. A autora identifica que para Lukács a categoria da alienação assume o “significado de momento subjetivo da objetivação com todas as implicações individuais que pode assumir no seu processo de concreção” (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 5). Onde Lacerda (2017) diz

o mesmo ao interpretar Lukács, a qual afirma que a alienação no filósofo húngaro não é “um processo alheio e estranho ao trabalhador, mas ao fato de ser pelo trabalho que o trabalhador dá realidade concreta a sua subjetividade e sua essência se põe na objetividade” (LACERDA, 2017, p. 73). Isto é, quando um trabalhador *objetiva* (de *objetivação*) uma coisa e dá materialidade a ela é um ponto, se refere a *objetivação do trabalho*; já quando se refere a *subjetividade* dessa coisa, tal como o amor ou o ódio de uma letra de uma música, essas marcas de subjetividade se referem a *alienação do trabalho*, leia-se, um *devenir-para-nós em ideias*.

Assim, para Martins da Costa (2005), a alienação não é um momento necessário da objetivação quando estuda o “Manuscrito de 1844” de Marx e a proposta interpretativa lukácsiana. Não é possível fazer a associação direta e inescapável do “movimento intrínseco do metabolismo entre homem e natureza (que realiza o desenvolvimento das capacidades humanas e conseqüentemente das forças produtivas)” com a “formação da personalidade” como unívocas. Pois, o movimento metabólico Homem-Natureza é ontológico, geral ao ser social, em si mesmo; e a formação da personalidade é histórica ao contexto, por exemplo, ao capitalismo. É por isso que para a autora, é sintomático a ausência do debate em Lukács da categoria *Veräusserung* (traduzida por ela como *venda*), pois “ela aparece justamente como categoria mediadora entre o desenvolvimento das forças produtivas, que se exerce de um determinado modo, e a formação da personalidade” (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 5). Isto é, ao “tornar venal sua própria essência enquanto ser genérico, o homem dá vida a um ente alheio que acaba por submetê-lo ao seu domínio. Deste modo, todas as suas relações com o mundo objetivo se exercem a partir da prática da venda” (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 5). Momento teórico que se evidencia a não necessidade inextricável de *alienação* e *objetivação* no entendimento da autora no que tange ao seu recorte de pesquisa.

Então, salvo toda a complexidade semântica referenciada por Netto (2020) de Mészáros (2006), pode-se ter a seguinte noção: alienação (*Entfremdung*) e objetivação (*Entausserung*) = *Entfremdung* para Hegel; já para Marx, alienação = *Entfremdung* e objetivação = *Entausserung*. Cabendo, pois, toda a discussão da mediação, tal como a categoria *Veräusserung* (*venda*). Tão como, cabendo os níveis teóricos que Marx vai galgando. Muito embora, a afirmação de Martins da Costa (2005) é importante e bem elucidativa, a qual diz que: para os momentos que Marx associa *alienação* com *objetivação* ao tratar de Hegel “não se trata da formulação própria de Marx, mas da utilização da terminologia hegeliana para, justamente, demonstrar sua impropriedade [...] Marx está se referindo ao seu interlocutor, buscando seus próprios termos para estampar suas insuficiências e equívocos” (MARTINS DA COSTA, 2005, p. 5). Assim, evidenciando mais um motivo de fácil confusão de toda essa empreitada.

No mesmo problema e por último, para termos um significativo arsenal da alienação (*Entfremdung*) e objetivação (*Entausserung*), é possível consultar Sérgio Lessa (2007) ao analisar a *objetivação/exteriorização* e a *identidade do sujeito-objeto*. O filósofo pontua que da distinção do marxista (da ontologia do ser social) de Lukács com Hegel, para Lukács “a exteriorização é fundada pela distinção concreta, real, ontológica (isto é, o plano do ser) entre sujeito e o objeto que vem a ser pela objetivação

de uma prévia-ideação. A exteriorização é momento de transformação da subjetividade sempre associada ao processo de transformação da causalidade, a objetivação" (LESSA, 2007, p. 39).

Isto é, para o lukácsiano Lessa (2007) algumas afirmações gerais da alienação são importantes. A primeira afirmação é que a alienação não é algo natural, e sim é puramente social. E a segunda afirmação é que ao invés da alienação se apresentar pelo *impulso positivo* da exteriorização humana de criar o novo na generalidade humana, apresenta-se como momentos de *negatividade*, de *desumanização criada pelo próprio homem*, uma *afirmação humana da não-humanidade*.

Já na sociabilidade burguesa em particular, para Lessa (2007): primeiro, a alienação é diferente de outras alienações (de outros modos de produção), a alienação do capital só pode ser superada pela superação da ordem burguesa. Outra coisa é que não há identidade do capital com a alienação, há alienações também fora do capital. Contudo, no capital a alienação é global, aparece quase como um “dado natural”, foge do controle até mesmo da burguesia, que também é alienada (porém, a alienação é sua potência, ao contrário do proletariado, que a alienação é sua miséria).

Isto é, existe toda uma complexidade da discussão da alienação e objetivação em meio aos processos sociais e humanos da relação de Marx e Hegel. Desse modo, pode-se caminhar para o entendimento de que o caráter da alienação em Marx, fundamental na sociabilidade burguesa e do capital, é acima de tudo contraditório. E esse é um momento bem importante da questão. Essa “[...] aparência, expressão da alienação, não rompe totalmente com os vínculos e mediações reais; eles se [re]produzem de forma contraditória, operando-se um movimento de afirmação e negação da totalidade social, em todas as suas esferas” (BARROCO, 2010, p. 36). É a dialética aparecendo, uma dialética que tem unidade, a unidade entre afirmação e negação que formam um todo. Isto é, para a autora:

[...] dada a contrariedade da história, a alienação coexiste com a práxis emancipadora, evidenciando o movimento de afirmação e negação das potencialidades e possibilidades humanas; de criação e perda relativa de valores; de reprodução a singularidade alienada e da genericidade emancipadora (BARROCO, 2010, p. 36).

Ou seja, “a alienação não é absoluta, mas coexiste com formas de vida não alienadas” (BARROSO, 2010, p. 36). É importante expor o caráter da *contraditoriedade da negação e positivação* e das *formas de vida não alienadas*, porque Barroco (2009) diz que a “possibilidade entre singular e universal coloca-se, pois, como a possibilidade da realização da ética” (BARROCO, 2009, p. 148). Em que, a eticidade é o ponto mais importante em Hegel, ao qual pode abrandar seu idealismo e o diferenciar de Marx. Isto é, estão aí afirmações que podem ser consistentes para a separação de Marx com Hegel.

Aí, por exemplo, que Sartori (2018) chama atenção para um caso concreto da *ética* em um Marx antes e depois da Gazeta Renana, de 1842-1843, evidenciando até mesmo um ponto de confusão de *superação* em ambos. Até esta data, “havia, efetivamente, um elogio enfático por parte de Marx ao “direito legal”, de modo que a equação hegeliana entre direito e liberdade (cf. SALGADO, 1996) era plenamente aceita pelo autor alemão” (SARTORI, 2018, p. 5), em um momento neo-hegeliano. Isto é,

a liberdade real e efetiva só poderia se dar pela mediação do Estado, “em meio ao hegelianismo, a uma concepção ontopositiva de estado (cf. EIDT, 1998) em que a liberdade – por meio da valorização do “terreno do direito” – só poderia ser vista permeada pelo desenvolvimento racional da eticidade [Sittlichkeit], a qual teria no direito moderno e universal um momento essencial” (SARTORI, 2018, p. 5). O Estado combateria os interesses mesquinhos da burguesia, na aspiração de um espírito público, feito ao ar livre pelo direito e contra seus privilégios de simples “normas positivas”. Assim, para Sartori (2018), Marx até o *Gazeta Renana*, entre 1842-1843, faria uma apologia à política e ao direito, marcados pela universalidade da razão. Ou seja também, a *superação* tem pontos teóricos de avanços de uns mais que outros.

Barroco (2009), na mesma questão que Sartori (2018), lembra da *superação* de Hegel da oposição entre *interioridade* e *exterioridade* frente aos Antigos (sobretudo da matriz Aristotélica), entre *consciência moral* e o *mundo empírico*, pois as “instituições sócio-históricas seriam espaço de objetivação da liberdade” (BARROCO, 2009, p. 148-149). Sendo, para tanto, o Estado “instância de efetivação da liberdade e da universalidade concreta” (BARROCO, 2009, p. 149), o qual se remete à “eticidade e ou à moralidade objetiva”, isto é, à manifestação concreta do “Espírito Objetivo” (BARROCO, 2009, p. 149). Com base nisto, é que para Giannotti (2000), Hegel “parte do pressuposto de que a expressividade se dá no nível do conceito, da relação silogística da regra com seu caso. Desse modo, é a atividade inscrita no silogismo, como expressão do Absoluto” (GIANNOTTI, 2000, p. 105). Sendo o *Absoluto* a “congeminação de passado e presente” (GIANNOTTI, 2009, p. 20) que “converte o Estado numa espécie de silogismo, unificando a eternidade do pensamento com a ordem do tempo decorrido” (GIANNOTTI, 2009, p. 20).

Contudo, este Estado apresenta seus limites para Marx, os quais Barroco (2009) analisa e resalta:

A afirmação do Estado como expressão da universalização da liberdade aponta para a síntese hegeliana: sua consideração de que tais condições podem ser plenamente realizadas nos marcos da sociedade burguesa. Com isso, Hegel afirma tal sociedade como o momento de reconciliação entre a razão e o real, ou seja, afirma o presente como realização plena da liberdade, o que, para ele, corresponde à plena realização do Espírito Absoluto (BARROCO, 2009, p. 149).

Isto é, o Estado para Hegel é como a expressão da universalização da liberdade, é o que propõe o *Espírito Absoluto*, dando a possibilidade de sua síntese conciliadora dentro dos marcos da sociabilidade burguesa, e por conta disso um Estado totalmente enviesado no que diz respeito à crítica de Marx a Hegel. Isso porque para Marx é preciso fazer uma crítica à radicalidade da sociedade burguesa, que é seu modo de produção e reprodução da vida social, que, por sua vez, antecede o Estado. Por exemplo, criticar a necessidade das leis que combatem a pobreza, tal qual questionar os direitos humanos na sociabilidade burguesa. Isto é, o que gera a necessidade da existência da lei burguesa de combater a pobreza senão a própria produção burguesa, que gera a pobreza? Em outros termos, não seria a preocupação antecedida e articulada da crítica da economia burguesa ao Estado.

Mas isso significa rejeitar uma legislação tão forte como a dos direitos humanos? Não, pois aí se encontram *mediações de superação* – para citar uma pequena abordagem. Ou, para lembrar Lukács, “sucessivas aproximações”. Por exemplo, os *ludistas* (trabalhadores ingleses tecelões que quebraram fábricas em forma de protesto no século XIX) já viram que não se barra o desenvolvimento tecnológico e científico quebrando fábricas. Isto é, não se confunde um impulso criativo humano genérico tão fundamental com sua expressão particular e histórica de uma burguesia mesquinha. Aqui, lembra-se do que se introduziu da diferença do *ser enquanto ontologia* e sua *personalidade* – que, afinal, gera tantos despedaçamentos de Marx. É por tal complexidade que o debate de Marx com a Lei, o Estado e o Direito não é só se é contra ou não em relação a Hegel.

Por exemplo, voltando ao Estado e a crítica radical de Marx. Para alguns aspectos rápidos da questão da burocracia tratada na “Crítica da filosofia do direito de Hegel” que demonstram o enviesamento de Hegel para Marx (2010). A burocracia é o formalismo do Estado para Marx (2010), é a essência e a finalidade do Estado. Este formalismo acaba por constituir o poder real do Estado, transformando o formalismo em seu conteúdo real. É o espírito formal do Estado e a falta do espírito real do Estado. Quando a burocracia, essência do Estado, assume enquanto conteúdo os objetivos formais, confundem-se objetivos formais e reais, ou seja, assume-se o formal como conteúdo e o conteúdo como formal para Marx. Assim, a burocracia e o Estado se enganam mutuamente em uma autoimagem, irá criticar Marx o Estado em Hegel.

Contudo, o mais importante de ressaltar nisso que faz do Estado hegeliano um enviesamento para Marx (2010), é que além dessa autoimagem, que é a ilusão da burocracia, a burocracia é uma classe social na qual a posição civil e a posição política coincidem como membros do poder governativo. Chamando, assim, a atenção para a radicalidade do Estado. A burocracia e o Estado não são uma metafísica, são um corpo de funcionários que cerram em classe social. Por exemplo, cerram-se na luta por cargos e interesses privados. Assim, quando Marx afirma que a burocracia é um formalismo universal e é imaginária, também afirma que ela cria seus próprios interesses de classe. Transforma seus interesses de classe particulares em interesses universais do Estado, opondo o particular e o universal na luta concreta de classes sociais.

Um bom exemplo disso, de um Marx da democracia radical, é o que Enderle (2010B) vai comentar sobre a *lei punitiva do roubo de lenha*, publicados na Gazeta Renana em outubro e novembro de 1842. Para o autor, frente a proibição dos pobres de recolher a lenha seca caída das árvores, Marx faz uma defesa de um Estado que reconheça o direito consuetudinário da classe pobre ao elaborar suas leis ao passo que critica um Estado que tem classe, a classe rica. Para esse Marx do Gazeta Renana, é possível de afirmar que havia uma “acomodação” do que como uma resolução efetiva para a contradição entre Estado e sociedade civil” (ENDERLE, 2010b, p. 16). Isso porque, para apenas um ponto dessa questão, a pobreza em sua realidade social não era criticada, e sim sua forma legal e política; do mesmo modo que a solução para a pobreza está apontada para a Lei e o Estado que reunissem e organizassem o pobre, mistificando a realidade social concreta.

O que vai ao encontro da crítica do *sistema* de Hegel por Soares (2020), onde descreve o *sistema* da filosofia hegeliana da seguinte maneira:

A filosofia hegeliana apresenta-se, desse modo, como um sistema no qual os conceitos se ordenam em uma progressão em direção a um conceito universal enrijecido. Nesse todo conceitual, a hipostasia do conceito afirma-se como um pensamento identificador: em sua suposta autarquia, o conceito pretende engolir completamente os objetos de tal modo que nada exista fora de si. Na negação de tudo que lhe é diferente, o Espírito absoluto se reconcilia com ele mesmo. Sujeito e objeto se identificam [...] (FONTE, 2020, p. 170-171).

Ou seja, sujeito e objeto se identificam e se planificam em uma única dimensão, a uma *classe universal*, um *Estado universal e necessário*, convergindo ao universal os particulares e os singulares. Iasi (2015), do mesmo modo, vai ao encontro de Barroco (2009) e Fonte (2020) e critica o mesmo, em que diz que o problema se encerra nas dimensões da “[...] relação entre as dimensões particulares e universais, isto é, os seres humanos presos à contextos particulares não conseguem, sem o trabalho da consciência sobre a consciência, do conhecimento, compreender o movimento do todo em que estão inseridos” (IASI, 2015, p. 4). Nesse sentido, Enderle (2010) reproduz a crítica de Marx ao Estado de Hegel para tanto:

[...] as bases do Estado moderno, esconde-se em Hegel sob o véu da especulação. O Estado, para ele, é a realização da vontade livre, racional. Na Filosofia do direito, o Estado realiza o seu conceito quando suprassume os estágios abstratos da família e da sociedade civil e alcança sua unidade como universal concreto. O Estado é a vontade livre tornada autoconsciente, a “vontade livre que quer a vontade livre”, e o fim racional do homem é a vida no Estado. A constituição, em cada um dos seus três poderes, realiza a ideia de Estado como unidade dos opostos (ENDERLE, 2010, p. 21-22).

Isto é, enquanto Hegel relega o Estado como *fim da história* na realização da vontade racional e universal concreta, para Marx o Estado político desaparece assim como também desaparece o Estado não político, isto é, a sociedade civil (ENDERLE, 2010, p. 24). Aqui, Marx deixa em aberto todo um debate da noção de *fim da história*, muito embora afirme nitidamente toda a sua crítica à Hegel. Havendo, pois, tanto aspectos de continuidade como descontinuidade, que criaram e ainda criam um ponto fulcral do Marx hegeliano ou não. Sobre isso, por exemplo, é que Giannotti vai sempre questionar sobre o que ele tem como o fracasso de Marx superar Hegel e, em especial, do *Absoluto* e seu *fim da história*, onde usa da sua retórica: “as duas teorias não conservam por seguinte traços de uma escatologia leiga?” (GIANNOTTI, 2009, p. 21).

Mas, em contrapartida, tem-se afirmações marxianas que podem dizer o contrário em alguns aspectos, como quando Marx (2011b) entenderia que nos processo sociais os “homens fazem a sua própria história; contudo, não há fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas se lhe foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011b, p. 25), não sendo possível existir um *telos* que tudo vê e vislumbre ações causais e encadeadas em toda a sociabilidade. Ou quando Netto (2011) lembra o posfácio à segunda edição do “O Capital” de 1873 de Marx, que afirma que cada período histórico possui suas próprias

leis, não sendo as leis econômicas equiparáveis às leis físicas ou químicas, estas últimas que apresentam mudanças mais lentas, ou encadeamentos causais mais necessários; de natureza radicalmente diferentes do ser social, que *tudo cria*.

Mas, é preciso dizer, este problemático *fim da história* em Marx e Hegel facilmente poderia aparecer em Marx, já que ele, com os acertos das suas análises econômicas, tal como a descoberta de leis como a *lei da acumulação do capital*, foi confundido como um intelectual “profeta”, como um “profeta da história”. Ou mesmo, por causa de uma certa *ideologia stalinista* (com todas as aspas metodológicas) do método marxiano, ao qual se denuncia sua “espécie de saber total, articulado sobre uma teoria geral do ser (o *materialismo dialético*) e sua especificação em face da sociedade (o *materialismo histórico*)” (NETTO, 2011, p. 12) que poderia resultar a *sobreposição* de um sobre o outro e gerar o *fatalismo*. No geral, podendo a profecia e a escatologia facilmente se unirem nesse sentido. Por exemplo, noções como a do estalinismo configuram e desfiguram toda uma noção mundial do método em Marx.

Sobre o *começo e fim da história*, mas em estágios ainda seminais da obra de Marx em relação a Hegel, Marx (2008) já criticava a dialética do pensamento em Hegel de se encerrar na absorção de si e não do concreto como coisa pensada de um mundo real (anterior ao pensamento). Referindo-se do seguinte modo:

Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se absorve em si, procede de si, move-se por si; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo mentalmente como coisa concreta (MARX, 2008, p. 259).

Neste caso, ao passo que enrijece seu processo na *autodeterminação do pensamento*, leia-se, nas *formas de autodeterminação do conceito*, Marx o critica no que seria a demarcação de um *começo da história*, ou mesmo o que seria o *trabalho espiritual* de Hegel, em colocar sobretudo a *posse* como a *primeira relação jurídica* do sujeito. Em que diz:

Hegel, por exemplo, começa corretamente sua *Rechtsphilosophie* pela posse, como a mais simples relação jurídica do sujeito. Todavia, não existe posse anterior à família e às relações entre senhores e escravos, que são relações muito mais concretas ainda. Como compensação, seria justo dizer que existem famílias, tribos, que se limitam a possuir, mas não têm propriedade. A categoria mais simples aparece, pois, como relação de comunidades de famílias ou de tribos com a propriedade. Na sociedade primitiva aparece como a relação mais simples de um organismo desenvolvido, mas subentende-se sempre o substrato mais concreto, cuja relação é a posse. Pode-se imaginar um selvagem isolado que possua coisas, mas nesse caso a posse não é uma relação jurídica (MARX, 2008, p. 260).

Isto é, a *posse* se torna uma abstração que ronda a *coisa em si* hegeliana. Pois, a *posse* não é automaticamente uma *relação jurídica*, ao mesmo tempo que a *posse* não é necessariamente *usufruir de propriedade*. Assim sempre haveria um substrato concreto anterior ao início da relação jurídica mais simples do sujeito em um sistema que conta o Estado como concreto universal e absoluto de relações em Hegel, critica Marx (2008). Ou seja, é a contradição entre a *posse* e a *relação jurídica* que descansaria mais um aspecto do *idealismo* de Hegel e sua diferença com Marx. Em Enderle (2010) é possível ver que

a crítica de Marx à Hegel é o da separação do Estado e sociedade civil e sua tentativa de conciliação na esfera do Estado prussiano, de modelo monarquista e constitucional. Não se resume em apontar as contradições e acomodações de Hegel, mas se preocupa com a crítica da *gênese* e *necessidade* da realidade social que antecede o Estado.

Assim, como analisado por Enderle (2010), Marx não centra sua crítica em uma filosofia, mesmo a permeando, ele dá um passo anterior e crítica as bases especulativas e, só assim, desabrocha-se na crítica ao Estado e à sociedade civil de Hegel na proposta de uma democracia que coloca a emancipação humana (emancipação total) em debate. Coloca em desnaturalização, assim, o *começo da história* por Hegel ao enfraquecer o primado ontológico do Estado e da *posse*, para citar o dado exemplo aqui posto da contradição entre *posse* e *relação jurídica*.

Nessa direção, a crítica ao Estado de Marx vai justamente aos pontos que Hegel mistifica, em que Enderle (2010) resume sinteticamente ao comentar sobre o Estado em Marx do seguinte modo:

Para Marx, o Estado político, a constituição, representa a separação do povo em relação à sua própria essência, sua “vontade genérica”. O povo é o “Estado real”, a base da constituição. Ele é o “todo”, o poder constituinte; a constituição é a “parte”, o poder constituído. A alienação política tem lugar no momento em que o povo, ao se submeter à sua própria obra, perde seu estatuto fundante e as posições são invertidas. O que era o todo passa à posição de parte, e vice-versa. O povo, antes o “Estado real”, é privado de seu conteúdo genérico, que se vê então hipostasiado na esfera política. Com isso, dá-se a separação e a oposição entre Estado (constituição) e sociedade civil, Estado político e Estado não político (ENDERLE, 2010, p. 21).

Isto é, nesta diferença entre *emancipação humana* e *emancipação política* que a sociedade burguesa cinde na propriedade privada para a formação do Estado, está também a diferença entre o Estado (absoluto) que concilia o *fim da história* hegeliano e o Estado (político) que representa a separação do povo em relação à sua própria essência, sua própria vontade genérica.

Então, aqui, acumula-se elementos importantes e concretos dos três pontos destacados da superação de Hegel por Marx para tratar também, mas não só, do Estado como reunidor de um problemático debate da *superação*, da *alienação/objetivação*, do *Hegel conservador/revolucionário* e da inversão ontológica do *real racional/racional real*. Que, por sua vez, levanta aspectos da *liberdade*, do *singular/particular/universal* e do *começo e fim da história*.

Considerações finais

Tem-se, assim, que existem muitos pontos especiais do que se pode debater da *superação* de Hegel por Marx e que devem ser discutidos de diferentes maneiras para chegar a conclusões satisfatórias. Em que, neste artigo, apresentou-se alguns aspectos importantes. Talvez o esforço maior tido aqui foi reuni-los e organizá-los a partir da bibliografia de intelectuais consolidados e que discutem o tema por décadas de suas vidas, assim como a partir de especialistas no tema que compõem uma bibliografia secundária. Do mesmo modo que foi um esforço apresentar de maneira

resumida tentando trazer alguns trechos literais para o crivo do leitor. Percebe-se, dentre tudo, alguns ângulos diversos e em tom crítico da abordagem.

Para o ponto de debate da relação entre *alienação* e *objetivação* não seria suficiente, entretanto, apenas um tratamento de tradução, como se o melhor tradutor trouxesse a melhor interpretação da relação de Marx e Hegel. Mas sim, mais profundo e amplamente que isso, seria um debate contextualizador, esse sim definidor da questão. E, afirma-se isso por dois motivos: um primeiro motivo é porque *Vida* e *Obra* não se separam, e sim se interdeterminam, perfazem-se. Como Marx é localizado contextualmente em sua vida política, cultural, econômica, intelectual, entre outras faces, quando resolveu criticar Hegel? Como avançava seus questionamentos teóricos em relação aos acontecimentos históricos concretos? De fato, estudar a teoria de um burguês e de um revolucionário são pontos de partida diferentes. E um segundo motivo é pelo caminho que se tem hoje da briga no marxismo de leituras endógenas e exógenas à Marx, ou, em outras palavras, da briga de leituras que superdimensionam a “compreensão interna do texto” em contraposição a “leituras mais políticas”. Isso está dividindo movimentos sociais concretos na rua, isto é, a sua análise teórica concreta está definindo sua prática concreta, como já afirmava Lenin.

Já para o ponto de debate do *Hegel conservador* e *revolucionário* e sua superação por Marx pelo *método revolucionário*, tem-se que é consequência da discussão da *inversão ontológica* de Marx sobre Hegel, ao virá-lo de “ponta-cabeça” e ao seguir uma visão materialista histórica-dialética, assentada no chão, este chão com História, classes sociais, luta de classes e trabalho produtivo e material. Mas isso não é uma virada fulminante e pura, e sim é um galgamento, é uma mudança gradual de uns pontos e outros diferentemente, mesmo que uns mais fundamentais e gerais que outros. Marx pode mudar sua visão sobre a ontologia hegeliana, mas não mudar sua visão sobre a mediação da lei, por exemplo. Pode superar Hegel em um ponto e em outro reproduzi-lo inteiramente. É o mesmo que dizer, por exemplo, que Marx escreveu muitos artigos na Gazeta Renana que separam o Marx dos “Escritos Ficcionalis” e das cartas para sua amada Jenny Westphalen (para lembrar sua face artístico-literária), dos “Manuscritos de 1844” (para lembrar sua face filosófica), o Marx que escreveu durante 40 anos do “Capital” (para lembrar da sua face da economia política).

De todo modo, por fim, a discussão sobre *alienação* e *objetivação*, *conservação* e *revolução*, *idealismo* e *materialismo*, extrapolam toda uma discussão que perdura na contemporaneidade burguesa atual, a ser discutido em todos os seus parâmetros, cada qual em toda a sua profundidade e conexão total. O de tradução articulado com o biográfico, que se articula com o histórico e político. No século XIX, Marx chamaria a atenção para o seguinte, qual é a situação política da tão aclamada Alemanha da filosofia superior, pergunta os franceses. Ou mesmo, os franceses e alemães sabem porventura sobre Economia Política, pergunta os ingleses. A relação de Marx e Hegel contribui para compreender melhor a sociabilidade burguesa vigente, já que seriam dois grandes pensadores para a atualidade do capital.

Referências:

- BARROCO, Maria Lúcia S. **Ética: fundamentos sócio-históricos**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2009.
- CHAGAS, Eduardo F. **O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto**. Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, 2011, p. 55-70.
- ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: Marx, KARL. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FONTE, Sandra Soares Della. **Marx e a obra de arte literária em o capital**. Tese de doutoramento. Belo Horizonte-MG: UFMG, 2020.
- FREDERICO, Celso. Nas trilhas da emancipação. In: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- FRESU, Gianni. **O Hegel de Losurdo**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/08/07/o-hegel-de-losurdo/>. Acessado em: 26 nov. 2021.
- GIANNOTTI, Arthur. **Marx – Além do marxismo**. Porto Alegre-RS: L&PM, 2009.
- GIANNOTTI, José Arthur. **Dialética futurista e outras demãos**. Novos Estudos: CEBRAP, n 57, jun 2000, p. 59-79.
- GIANNOTTI, Arthur. In: TV Boitempo. **Leituras de Marx no Brasil**: Schwarz, Giannotti, Quartim e Sader. 22min:53min. Publicado em 27 jul 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FpDUVzjeN5w&t=3374s>. Acessado em: 27 jun 2022.
- HEGEL, Georg. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução por Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- IASI, Mauro. **Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais**. In: Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente. Niterói-RJ: UFF, NIEP-MARX, 2015.
- LACERDA, Lélica Elis Pereira de. **Era só mais um Silva: Fundamentos e defesa do exercício profissional crítico da Assistente Social**. Tese de doutoramento. Florianópolis: UFSC, 2017.
- LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí: Unijuí, 2007.
- MARTINS DA COSTA, Mônica Hallak. **A diferença entre as categorias alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844**. Verinotio - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas, nº 3, ano II, out., 2005, periodicidade semestral.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **O Capital: livro I**. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução**. Tradução por Lúcia Ethlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.
- MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução por Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- NETTO, José Paulo. **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NETTO, José Paulo. Introdução ao método da teoria social. In: **Serviço Social: Direitos Sociais e Competências Profissionais**. Brasília: CFESS-CRESS, 2009.
- SILVA, Ludovico. **O estilo literário de Marx**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

Notas

¹ Mestrando bolsista FAPAL em Filosofia na linha de pesquisa Subjetividade e Sociedade pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal de Mato Grosso. Vice-coordenador do projeto de extensão "Entendendo a crise brasileira atual" registrado na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8088014659078680>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4748-3364>. E-mail: glaubereb@outlook.com.

Recebido em: 16 de jul. 2022

Aprovado em: 18 de out. 2022