



**NIEP
MARX**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
A atualidade da crítica marxiana à concepção de “ser” hegeliana			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Vitor Bartoletti Sartori	Eduvale		Professor doutor
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>Tratar-se-á da crítica marxiana à noção hegeliana de “ser”, mostrando que a historicidade e a objetividade são determinações desta (sendo as categorias formas de ser, determinações de existência). Deste modo, pode-se dizer: analogias descuidadas entre a lógica hegeliana e a teoria marxiana podem eclipsar aspectos essenciais à abordagem materialista da história. Pretendemos mostrar que ao questionar a abordagem dada na Ciência da lógica à questão do ser, Marx coloca em xeque o teleologismo, a logicização da realidade e a abordagem dada por Hegel à supressão da alienação, sendo tais aspectos de grande relevo em sua crítica ao idealismo objetivo, e às teorias de sua época, as quais aparecem revigoradas, de um modo, ou doutro hoje.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Marx, Hegel, ser			
ABSTRACT			
<p>In this article, we will deal with the Marxian critic to the Hegelian notion of “being”. It will be shown that historicity and objectivity are determinations of this category (and the categories are always forms of being, determinations of existence). So, the analogy between the Hegelian logic and the Marxian theory may, sometimes, hide essential aspects of the materialist comprehension of history. Here, we intend to prove that, questioning the treatment dispensed to the matter of being on the Science of Logic, Marx criticizes also the teleology, the logicization of reality and the Hegelian notion of overcoming alienation; all those aspects are of great importance on the critic to de objective idealism, and also on the critic of current theories.</p>			
KEYWORDS			
Marx, Hegel, being			
EIXO TEMÁTICO			
Marx e a crítica à filosofia			

Introdução

Lenin, em uma conhecida passagem, disse que “não se pode compreender plenamente *O capital* de Marx, e particularmente seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a lógica de Hegel.” (LENIN, 2012, p. 157) Com isso, acertadamente tem em mente a compreensão, inerente à dialética hegeliana, segundo a qual “é impossível negar a objetividade dos conceitos” (LENIN, 2012, p. 156); não diz, porém, em nenhum momento, ser possível transpor o desenvolvimento categorial da *Ciência da lógica* para *O capital* de Marx. Ou seja, não diz que não é preciso compreender com cuidado a passagem da filosofia hegeliana à marxiana. E mais: os apontamentos de Lenin muitas vezes são apressados na medida em que se trata, em verdade, de algo redigido para esclarecimento próprio. Assim, não é possível – mesmo sob a hipótese questionável de ser Lenin a maior referência para a filosofia marxista – deixar de lado o acerto de contas em relação a Hegel quanto à questão da lógica.

Aqui trataremos da crítica de Marx a ela na medida em que traçamos apontamentos acerca da noção de “ser” hegeliana destacando as implicações dessa crítica para o desenvolvimento de uma concepção materialista coerente.

Primeiramente, delinearemos o modo como se conforma a categoria em Hegel para depois expor a crítica marxiana e algumas importantes consequências dessa crítica.

Ser e imediatismo

Logo no começo *Ciência da Lógica* diz-se que o ser é carente de determinações, o mais abstrato, forma pura de intuição. Ele, pois, corresponderia à imediatez:

Ser, puro ser: sem nenhuma determinação outra. Na sua imediatez indeterminada, ele é apenas igual a si mesmo e não é desigual em relação a outra coisa; ele não tem diversidade alguma no interior de si nem fora. Qualquer determinação ou conteúdo que seriam postos nele como diferentes, ou através do qual ele seria posto como diferente de um outro não lhe permitiria manter-se em sua pureza. Ele é pura indeterminação e vazio. Não há nada a intuir nele, se da intuição poderíamos aqui dizer; ou ele é apenas este próprio intuir, puro e vazio (...) O ser, o imediato indeterminado é, na verdade, *nada*, não mais nem menos que nada. (HEGEL, 1982, p. 107)

Apegar-se ao ser seria o mesmo que permanecer na imediatez, o que significaria deixar de lado as determinações que compõem a realidade efetiva.¹ No âmbito em que é cognoscível a categoria do ser, pois, não seria possível pensar a contradição e sequer se poderia pensar o real em meio às determinações reflexivas (que só vêm à tona na *Ciência da lógica* na doutrina da essência). Sem a diversidade em si, a identidade calcada no ser seria vazia, não comportando a diferença. Com isso, a noção somente poderia constituir o início de um percurso, e nunca o seu cume. Em Hegel, é impensável algo como uma ontologia do ser; a apreensão da universalidade real conformada na

¹ Diz Hegel que “o ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado.” (HEGEL, 2005, p. 175)

objetividade não teria consigo qualquer apreensão reta do real; antes, o real só poderia ser apreendido na medida em que a resolução histórica das questões presentes na realidade efetiva se confunde com a própria formulação dessas questões pela consciência humana. Nesse sentido, para o autor da *Ciência da lógica*, certamente é “impossível negar [...] a objetividade da universalidade, da particularidade e do singular” (LENIN, 2012), porém isso só se dá na medida em que o pensar e a objetividade, de certo modo, confundem-se no desenvolvimento do real.²

No que diz Hegel sobre o início da filosofia:

O universal é, pois, somente forma, e contrapõe-se lhe o particular, o conteúdo. [...] O primeiro é o universal como tal; este é o abstrato, é o pensamento, mas enquanto puro pensamento é abstração. “Ser” ou “essência”, “o uno”, etc, são alguns desses pensamentos de todo abstratos. (HEGEL, 2005, p. 73)

A noção de ser é compreendida como uma abstração inerente aos primórdios do pensamento ocidental, podendo ser vista em Parmênides, por exemplo. Assim, na modernidade, a filosofia não poderia ter como parâmetro tal noção, a qual padeceria de indeterminação se comparada a uma noção como a de realidade efetiva.³ Não que o ser não fosse importante. Ele é, mas tem uma dupla delimitação: sua inserção nos primórdios da filosofia ocidental (nos pensamentos “de todo abstratos”) e seu caráter vazio, que conduz ao seu oposto: “o ser, o imediato indeterminado é, na verdade, *nada*, não mais nem menos que nada.” E isso tem uma consequência importante para a lógica hegeliana: da oposição entre o ser e o nada se tem o devir e é justamente esse último que será – em um nível de concretude maior – de grande importância para a conformação do caráter processual da realidade e da racionalidade em Hegel, sendo que, para o pensador, para que se use sua frase célebre, “o racional é real e o real é racional.” (HEGEL, 2003, p. XXXVI) Ou seja, a oposição entre ser e nada pode, até certo ponto⁴, ser vista como uma espécie de motor interno primeiro da lógica hegeliana; o caminho que vai do imediatismo à concretude mediatizada da realidade efetiva tem por corolário a negatividade inerente à relação existente - para o autor alemão - entre o ser e o nada. Portanto, se Hegel não traça uma abismo entre ser e nada, como ocorre nos autores chamados de existencialistas, ele traz uma solução que propicia a possibilidade de se pensar

² Diz Hegel: “realidade e idealidade são consideradas muitas vezes como uma dupla de determinações que se contrapõem uma à outra com igual autonomia e, por esse motivo, se diz que fora da realidade há também uma idealidade. Ora, a idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito de idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade.” (HEGEL, 2005, p. 194)

³ Para Hegel “a efetividade é a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior.” (HEGEL, 2005, p. 266) É bom dizer que em nosso texto, “efetividade” e “realidade efetiva” são sinônimos, correspondentes ao alemão *Wirklichkeit*.

⁴ As minúcias da questão, bem como a relação existente entre a *Ciência da lógica* e a *Fenomenologia do espírito* não poderão ser tratados aqui.

a contraditoriedade do real⁵ somente ao passo que esse último vem a configurar o cume do desenvolvimento do espírito, que se desenvolve, por fim, em espírito absoluto.

O modo como se pensa o ser, pois, somente poderia relacionar-se à história da filosofia, e não à elaboração de uma filosofia que condissesse com o espírito do tempo moderno. O *locus* do ser estaria na Grécia antiga, não se podendo trazê-lo à modernidade senão naquela forma pela qual foi primordialmente exposto. Hegel chega a ser enfático quanto à diferença existente entre o seu tempo e a antiguidade clássica:

Nada é mais oco do que os apelos tantas vezes repetidos aos exemplos gregos e romanos durante a Revolução Francesa; nada é mais diferente do que a natureza destes povos e de nosso próprio tempo. (HEGEL, 2004, p. 50)

O modo como aparece a antiguidade e os temas da filosofia antiga em Hegel é aquele de algo já superado⁶, são temáticas “não apenas criticadas e suprimidas, como também conservadas e elevadas a um novo patamar.” (LUKÁCS, 2011, p. 214) A dialética das ideias e do próprio real (em Hegel “é impossível negar a objetividade dos conceitos”) opera por meio da categoria da superação, pois. Esta última, por sua vez, é compreendida de modo que haveria uma lógica inerente ao próprio real sendo fenômeno e essência, real e racional, somente pensáveis enquanto a realidade efetiva do presente é concebida como o cume do desenvolvimento do espírito. Nesse sentido, partindo da oposição entre ser e nada, passando pelo devir, a lógica hegeliana dá ensejo ao movimento do pensamento do abstrato ao concreto na medida em que o movimento do real não é senão aquele da razão. Sendo que “o racional é real e o real é racional”, tem-se, inclusive, que a realidade mesma expressa a lógica, a qual tem por trás de si o desenvolvimento e a superação das ideias anteriores na e pela história.

A história aparece como essencial a Hegel, trazendo o devir contraditório do real (que é racional) a um nível maior de concretude, aquele da realidade efetiva. Pode-se, pois, concordar com Lukács quando ele diz que o autor alemão:

Não é compreensível sem esta dupla delimitação: domínio, prioridade ontológica da razão, num mundo formado pela Revolução Francesa, ou, mais concretamente, pelo modo bastante esfumado pelo qual Napoleão a realizou. (LUKÁCS, 1979, p. 9)

A revolução francesa foi importante para Hegel a ponto de Karl Korsch poder dizer que se trata do “último filósofo revolucionário da burguesia”. (KORSCH, 2008, p. 50) Esse caráter

⁵ Isso é um passo extraordinário da filosofia hegeliana em relação ao iluminismo. Aponta Lukács: “em face do caráter contraditório inerente ao ser histórico-social, a filosofia dispõe de três alternativas. A primeira delas é reduzir e empobrecer a razão, para que o reino da burguesia possa continuar aparecendo como reino da razão; a segunda é considerar a realidade irracional.[...]. Com Hegel se apresenta uma terceira alternativa, um *tertium datur*: se, em presença das contradições, a primeira alternativa busca escapar a elas, volatizando-as, e a segunda se refugia na negação da razão, Hegel coloca resolutivamente as contradições no centro da filosofia. (LUKÁCS, 2007, p. 42)

⁶ Em nosso texto, para a expressão alemã *Aufhebung* utilizamos tanto “supressão” quanto “superação” correspondendo o termo, usado na tradução dos *Manuscritos* de Marx, “suprassunção” também à expressão. Seguimos a mesma lógica, o termo *aufgehoben* é utilizado aqui como “suprimido”, “superado” e “suprassumido”.

revolucionário da filosofia hegeliana, no entanto, trouxe consigo também “um sistema universal e compacto, definitivamente plasmado, no qual se pretende enquadrar a ciência da natureza e da história” e isso “é incompatível com as leis da dialética.” (ENGELS, 1990, p. 23) Trata-se da conhecida contradição entre o método dialético hegeliano e seu sistema, cujo cume encontra-se – em se tratando do desenvolvimento histórico objetivo - na realização da sociedade civil-burguesa. A última, mesmo vista como “o espetáculo de devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (HEGEL, 2003, p. 169), é também a forma social em que poderia se realizar a razão. Ou seja, trata-se da aceitação do “modo esfumado” pelo qual se tem “o mundo formado pela Revolução Francesa” sob Napoleão. Com a prioridade ontológica da razão, a racionalidade do real é enxergada na medida em que o movimento realizado na história é a manifestação do devir já pressuposto num duplo sentido: na medida em que decorre do impulso dado à lógica pela relação entre ser e nada (de onde emerge o devir) e ao passo que o devir do real conforma-se no presente, sendo o *télos* rumo ao último também suposto por Hegel enquanto realização racional em-si e para-si.

Objetividade e historicidade do ser em Marx: algumas implicações

Marx disse em uma famosa passagem que “em sua forma mistificada, a dialética foi à moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente.” (MARX, 1988, p. 27) A passagem deve ser vista tendo em conta aquilo apontado, que remete à chamada reconciliação com o real, muito cara a Hegel, e muito criticada pelos marxistas:

Esta reconciliação é, por um lado, uma mistificação idealista de contradições irresolúveis; mas, por outro lado, ela expressa [...] seus esforços de descobrir as contradições do progresso no seu verdadeiro campo de batalha que está na vida econômica do homem. (LUKÁCS, 1963, p. 413)

Hegel não é somente um dogmático, trata-se de um grande autor. No entanto, a “dupla delimitação” de seu pensamento faz com que, sob a premissa da racionalidade do real e com a prioridade ontológica da razão, aquilo de irracional e efetivo (como o próprio capital) seja tomado por racional. Tal qual Hegel, Marx, por seu turno, parte da sociedade civil-burguesa; no entanto, para o autor de *O capital*, a conformação das estruturas dessa não é tida como o resultado do curso racional da história do espírito humano, mas como parte da “pré-história da sociedade humana” (MARX, 2009, p. 48), da “história de todas as sociedades que existiram”, “a história da luta de classes”. (MARX; ENGELS, 1998, p. 9) Se Hegel realiza um esforço para “descobrir as contradições do progresso no seu verdadeiro campo de batalha que está na vida econômica do homem”, Marx parte da crítica à sociedade civil-burguesa, cuja anatomia “deve ser procurada na economia política.” (MARX, 2009, p. 47) Assim, podemos dizer que Marx fala de uma “configuração racional” da dialética a qual “não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária” (MARX, 1988, p. 20-21) na medida em que questiona o próprio

ser da sociedade em que se situa – é preciso uma transformação no campo do próprio ser. Se há reconciliação de tensões na sociedade, essas se dão por haver processos históricos e objetivos (e passíveis de supressão) que conformam o devir do real. Pode-se afirmar que “a crítica de Marx é uma crítica ontológica” (LUKÁCS, 2010, p. 71) na medida em que, questionando as categorias constitutivas do real⁷, postula-se a necessidade da transformação consciente das condições materiais de existência e da objetividade em sua totalidade.

Nesse sentido, vale tratarmos da crítica marxiana a Hegel com cuidado.

É preciso mesmo que se diga que a distinção entre modo de exposição e modo de pesquisa é, de certo modo, estranha a Hegel. Na medida mesma em que as categorias são concebidas como “componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade” (LUKÁCS, 1979, p. 27), pode-se ainda deduzi-las logicamente das categorias anteriores (tal qual o devir foi deduzido da oposição entre ser e nada). Ou seja, “captar detalhadamente a matéria, analisar suas formas de evolução e sua conexão íntima” (MARX, 1988, p. 26) pode acabar sendo uma tarefa negligenciada na medida em que a lógica e a realidade confluem (estando a lógica já desenvolvida em uma grande obra como a *Ciência da lógica*, por exemplo); como diz Lukács, ao final, mesmo com o inegável esforço de compreensão do contraditório acontecer social, “as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel a sua expressão adequada no pensamento tão-somente na forma de categorias lógicas”. (LUKÁCS, 1979, p. 27) Isso não é algo acidental na dialética hegeliana – não basta, pois, “apropriar-se criticamente” desta última – é preciso que se enxergue que logo no início da lógica hegeliana já está o logicismo que pode levar à desconsideração da real tessitura da realidade social. No que é bom abordarmos alguns apontamentos de Marx sobre a categoria do ser.

Primeiramente, deve-se ter em conta que “um ser-não objetivo é um não-ser.” (MARX, 2004, p. 127) O ser não é carente de determinações: ele é objetivo; o ser hegeliano, pois, não deixa de ser uma derivação da lógica (mesmo sendo a última, em Hegel, algo complexo e que procura expressar o próprio devir do real). O modo como o *télos* que permeia o sistema hegeliano se desenvolve em um primeiro momento passa pelo devir, de tal feita que a concepção hegeliana de ser deriva certamente de seu posicionamento sobre a concepção de ser de um Parmênides; no entanto, ele é também algo necessário à unidade lógica do sistema de Hegel. Neste sentido, a mencionada contradição entre sistema e método hegelianos deixa marcas mesmo quando se está em um nível de abstração elevado, como aquele em que se debate a relação entre ser e nada. No que continua Marx após apontar a objetividade como uma determinação do ser e dizer que um ser não objetivo é um não-ser, o qual:

⁷ Para Marx “as categorias são formas de ser, determinações de existência.” (MARX, 1993, p. 106)

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria em primeiro lugar, o único ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado ou solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja só, sou um outro, uma outra efetividade que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma outra efetividade que não ele, isto é, sou seu objeto. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe nenhum ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser não objetivo é um ser da abstração. Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente. (MARX, 2004, p. 128)

Marx coloca-se contra uma concepção, comum na Grécia de Parmênides, e retomada por autores importantes do século XX como Heidegger, quanto à categoria de ser: trata-se da concepção segundo a qual o ser sequer pode ser objeto, o ser “seria, em primeiro lugar, um único ser, não existiria nenhum ser fora dele”.⁸ Com isso, não há em Marx uma unidade abstrata trazida *à priori* e que seria, em um grau de concretude mais elevado, vista como “a unidade, que veio a ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior.” Ser e efetividade estão no mesmo âmbito.

Se em Hegel a realidade efetiva, sob a premissa da racionalidade do real, contém em si a reconciliação entre os opostos, em Marx, essa reconciliação não é algo já suposto no início do percurso do pensamento: “a consciência não pode ser jamais outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94) de tal modo que são as determinações objetivas do ser que dão ensejo, em circunstâncias específicas, à impossibilidade momentânea de supressão das bases reais da contradição que marca determinada sociabilidade. Têm-se o “ser objeto do sentido”, a existência de “objetos sensíveis fora de si”; e isso tem um grande significado para uma posição materialista: a objetividade mesma, embora se relacione com o sujeito sensível na e pela história, tem uma existência autárquica quanto a este. O processo de vida real dos homens traz a realização, mediante o contato do homem com a natureza e com os outros seres humanos, das necessidades humanas (“ser sensível é ser padecente”) de tal modo que a consciência joga um papel de grande importância nesse processo; mas tal papel se dá na medida em que a produção social só pode se realizar obedecendo as determinações da própria objetividade, do próprio ser. Assim, complementa Marx: “um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo.” (MARX, 2004, p. 127) Vê-se, pois, que a posição materialista pode ser elucidada de modo substantivo mediante esse posicionamento sobre a categoria do ser.⁹

⁸ Nota-se aqui que a conhecida “diferença ontológica” heideggeriana é estranha ao pensamento de Marx, que não traça uma linha demarcatória entre o ser e o ente. Sobre a diferença ontológica e a crítica marxista à mesma, cf. SARTORI, 2010, 2012.

⁹ Lukács é claro: “em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo o existente deve sempre ser objetivo, ou seja, deve sempre ser parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz, portanto, a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico, em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas de ser, determinações de existência’.” (LUKÁCS, 2007, p. 226)

No entanto, não é só. Importantes temas do marxismo, como aquele da alienação passam por tal meandro. Isso porque Hegel, ao buscar a superação da alienação, no plano do espírito absoluto, vem a ser obrigado a suprimir a própria objetividade: o sistema hegeliano tem seu ponto de partida (no caso da *Lógica*, a oposição entre o ser e o nada) e seu ponto de chegada na conciliação dos opostos e na identidade (certamente mediada) entre a subjetividade e a objetividade, entre o sujeito e o objeto. As possibilidades presentes no real estariam realizadas no que diz respeito à conformação da realidade efetiva: “quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando a manifestação da vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas reconhece-la.” (HEGEL, 2003, p. XXXIX) Assim, não haveria como se buscar uma conformação real, substancial e efetivamente diferente da objetividade e, como consequência, “a suprassunção da alienação é identificada com a suprassunção da objetividade.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 541) O ímpeto sistemático do tratamento hegeliano, que traz em maior grau de concretude o logicismo do autor, faz com que a relação entre as possibilidades e a realização dessas seja aquela já estabelecida por um *télos* previamente apreendido, e não o resultado do concreto devir social compreendido em sua objetividade e historicidade, pois.

Lukács, tratando sobre o tema, insiste corretamente que em Marx “a conversão de possibilidade em realidade não é jamais um efeito automático das condições sociais, mas um efeito - baseado na modificação dessas condições - da atividade consciente dos homens.” (LUKÁCS, 2010, p. 135) Isso faz com que o verdadeiro enfoque não possa estar na busca de analogias entre a lógica hegeliana e a teoria social marxiana: a anatomia da sociedade civil-burguesa “deve ser procurada na economia política” na medida em que não se toma como componente inerente à objetividade social a alienação. A realidade efetiva, pois, deve ser apreendida de modo cuidadoso, com uma apreensão que não pode se seduzir por deduções lógicas, mesmo que sofisticadas. Trata-se de buscar as determinações históricas objetivas que levam a uma sociabilidade alienada, e que devem ser suprimidas pela atividade humana concreta e consciente.

Essa posição marxiana não é dissociável de suas colocações sobre o ser, dado que se parte da impossibilidade de supressão da objetividade como tal e da necessidade de se buscar compreender com cuidado as determinações do real, do próprio ser, esses últimos que se apresentam na realidade efetiva. Uma passagem de Lukács é elucidativa:

Em Hegel, o problema da alienação aparece pela primeira vez como questão fundamental da posição do homem no mundo, para com o mundo. Sob o termo exteriorização, o conceito de alienação inclui para ele todo o tipo de objetivação. Sendo assim, como conclusão, a alienação mostra-se idêntica à objetivação. Por isso, o sujeito-objeto idêntico, ao superar a alienação, supera simultaneamente a objetivação. No entanto, como para Hegel o objeto, a coisa, só existem como exteriorização do sujeito, seria o fim da realidade objetiva, ou seja, da realidade em geral. (LUKÁCS, 2003, p. 26)

Hegel acertadamente parte da “posição do homem no mundo, para com o mundo”. Com isso, mesmo com a “prioridade ontológica da razão”, busca-se efetivamente apreender o contraditório acontecer social. Isso, no entanto, se dá na medida em que o trabalho abstrato é visto como algo que contém em si superado, suprassumido de modo idealista, o trabalho concreto¹⁰ e isso tem uma consequência importante: a alienação é tomada como inerente à prática social dos homens. Ao passo que há objetivação de entes exteriores ao sujeito, para Hegel, há necessariamente algo que se volta contra o sujeito – tem-se a objetivação a exteriorização e a alienação¹¹ como indissociáveis (o que é criticado por Marx, e por Lukács posteriormente). Assim, os rumos da realidade efetiva parecem ser inerentemente estranhos¹² ao controle consciente dos homens, sendo preciso uma força transcendente, como a astúcia da razão, para que se explique o acontecer social. Todo o idealismo de Hegel vem à tona.

O recurso hegeliano ao sujeito objeto-idêntico, assim, tem como corolário não só a impossibilidade de se pensar a autarquia da coisa-em-si, e não só a posição que torna algo como uma realidade objetiva impensável. Trata-se também de um recurso que faz com que a supressão da alienação social não seja possível senão com recurso ao espírito absoluto, que tem consigo, no espírito objetivo suprassumido de modo idealista, a mistificação das potências do capital (a astúcia da razão não deixa de remeter à potência estranha corporificada no capital e vista por Smith na figura da mão invisível¹³), fazendo com que a alienação só possa ser suprimida com a supressão da própria objetividade. Assim, ao passo que, em Hegel, o ser é visto como algo abstrato e vazio que contém em si o nada e leva ao devir, já se tem o *télos* que leva à sociabilidade capitalista não só suposto: trata-se da impossibilidade de superação dessa sociabilidade e, com ela, da alienação, do domínio que passa pelo capital. A posição de Hegel frente à realidade social o leva a isso. Uma posição distinta, que busca a supressão da sociedade civil-burguesa, tem outra compreensão quanto ao ser, à objetividade e à alienação: trata-se daquela que se encontra em Marx e que, acreditamos, contrapõe-se àquela de Hegel em pontos essenciais, os quais não raro foram e são negligenciados por alguns defensores da obra marxiana, mesmo que esses possam ser instigantes e, por vezes, coloquem-se ao nosso lado na luta por uma humanidade emancipada.

¹⁰ Cf. LUKÁCS, 1963.

¹¹ Trata-se dos termos *Vergegenständlichung*, *Entäusserung* e *Entfremdung* respectivamente. Sobre a temática, Cf. SARTORI, 2012.

¹² É bom notar que nesse artigo utilizamos, dependendo do contexto, estranhamento e alienação para remeter ao *Entfremdung*. Quando nos referimos ao *Entäusserung* utilizamos exteriorização.

¹³ Cf. LUKÁCS, 1963.

Bibliografia:

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990

HEGEL, Georg. *A Razão na História*. Tradução por Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2004

_____. *Ciência de la logica*. Tradução por Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas, V. I, a ciência da lógica*. Traduzido por Paulo Menezes. São Paulo, Loylola, 2005

_____. *Introdução à história da filosofia*. Tradução por Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005

_____. *Princípios da filosofia do Direito*. Traduzido por Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003

KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Tradução José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008

LENIN, Vladimir. *Cadernos filosóficos*. Tradução por José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012

LUKÁCS, György. *El Joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista* (Trad. Manuel Sacristan. Mexico, Grijalbo, 1963

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010

_____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007

_____. *O Romance Histórico*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. *Ontologia do ser social, a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução por Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004

_____. *Grundrisse*. Tradução Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993

_____. *O Capital*, Volume I. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1988

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Ideologia alemã*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007

_____. *O Manifesto Comunista*. Tradução por Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a questão da técnica em Heidegger*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 13. Belo Horizonte: 2012. (disponível em www.verinotio.org)

_____. *O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis*. Verinotio: Revista On Line de Educação e Ciências Humanas, n° 11. Belo Horizonte: 2010. (disponível em www.verinotio.org)