
A DIALÉTICA HEGELIANA NA TEORIA DA ALIENAÇÃO DE MARX

Diogo Ramos

Resumo

Apresentamos de forma resumida a teoria da alienação elaborada por Karl Marx nos seus *Manuscritos de Paris*, dando especial ênfase à herança hegeliana, neles fortemente visível. Vamos apresentar aqui este primeiro momento da sua obra no qual o tema pode ser apresentado com maior facilidade e segurança, podendo de algum modo servir de exemplo para a discussão maior sobre a influência hegeliana não só sobre os demais escritos de Marx, como também sobre parte dos demais filósofos do século XIX e XX. A herança hegeliana ultrapassa de longe a fronteira do marxismo e também carece de uma análise mais adequada quanto ao restante da filosofia destes dois últimos séculos.

Palavras-chave

Marx; Hegel; alienação; trabalho.

Em que sentido seria Marx um hegeliano? Eis uma das questões fundamentais com as quais toda discussão filosófica deste autor deve lidar. É hegeliano? Com relação a quê? Como? Sempre? Na juventude? Na maturidade? Nas suas análises das revoluções e eventos históricos particulares? Nos seus escritos mais políticos? Nos mais polêmicos? Nos mais profundamente teóricos? Nos mais econômicos? Enfim, a questão é por demais complexa e envolve todo o conjunto de sua obra. Respondê-la significa já mesmo interpretar globalmente seus escritos e descrever qual seria, afinal de contas, a filosofia marxiana. Eis aí então uma boa chave de leitura para a sua compreensão.

Neste sentido, o que faremos aqui¹ é apresentar a presença de aspectos hegelianos nos seus *Manuscritos de Paris* (de 1844) sobre a alienação do trabalho, com toda sua antropologia humanista, a fim de expor os posicionamentos filosóficos do autor neste primeiro momento de sua obra.

Contudo, o que deve ficar claro aos que se debruçam sobre o leque de textos de Marx é que tal relacionamento para com Hegel não é o mesmo em todas as etapas de seu desenvolvimento intelectual, passando por significativas transformações, ao ponto de não se poder descrevê-lo, no conjunto, a partir de uma tese unitária e simples qualquer: a conhecida divisão entre jovem e velho Marx marca de fato uma cisão na sua obra cuja importância dificilmente se pode exagerar. Apesar de outros filósofos também poderem ser compreendidos a partir de seus posicionamentos frente a Hegel (entre eles, Nietzsche e todos os ditos pós-modernos²), Marx é aquele no qual esta questão mais explicitamente aparece, sendo por isto mais frequentemente “acusado” de, e descartado por, hegelianismo. Contudo, o que poucos destes críticos chegam a perceber é que no extremo oposto de seu desenvolvimento intelectual encontramos *O Capital*, que com sua aparente irrelevância filosófica assume uma sua vinculação a Hegel completamente diferente. N’*O Capital* todo o aspecto “metafísico” das filosofias da História e daquilo que poderíamos chamar de apelo ao “nome-do-Real” (presente nos textos hegelianos e

¹ O presente texto é um resumo das primeiras seções do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, dedicada à crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. O primeiro capítulo em particular apresenta o pensamento marxiano a partir da exposição dos *Manuscritos de Paris* e de *O Capital*, tentando com isso abranger tanto o jovem Marx quanto o maduro. Aqui nos restringimos aos *Manuscritos* devido às limitações de tempo e espaço. Aviso ao leitor que muitas das teses mencionadas ao longo deste texto aparecem apenas sugestivamente e são mais bem apresentadas no texto integral – podendo por isso aparentar aqui demasiada superficialidade e arbitrariedade.

² E quando digo isto não estou pensando apenas em críticas, mas também em heranças hegelianas, apesar de em geral inconscientes.

de seus infelizes e inconscientes herdeiros) abre espaço a um texto puramente crítico que pretende acusar a própria sociedade de seu tempo de ser, ela mesma, “metafísica” – ou mais propriamente, “fetichista”. Infelizmente não abordaremos aqui este “outro Marx”, ficando apenas com a primeira versão, mais conhecida e vulgar, deste complexo pensador.

*

Entretanto quem seria este tal de Hegel? É aquele da Totalidade? Do Conhecimento Absoluto? Do Espírito Absoluto? Da Razão? Sim, também; mas não só. As descrições que se limitam a tais pontos da filosofia hegeliana não conseguem fazer jus à complexidade da sua obra (quando sequer a tais pontos simplesmente) e por isso não percebem que as heranças hegelianas nos filósofos posteriores são bem mais complexas. Por isso, pretendo mencionar aqui alguns outros aspectos, talvez mais fundamentais, da filosofia hegeliana pertinentes à obra de Marx.

Um primeiro ponto a mencionar é que, enquanto em geral os modernos rejeitaram a idéia antiga da verdade como revelação, defendendo que nós “fazemos a verdade” (de um modo ou de outro, seja através da estrutura da nossa consciência, do contexto sócio-histórico, da perspectiva adotada, da linguagem ou de qualquer outro *meio*), Hegel resgatou a antiga idéia através da tese de que a verdade se *revela* na História – não exatamente para os indivíduos dela participantes, mas para o filósofo que através do seu olhar retrospectivo percebe seu sentido. Com isso, conseguiu reunir a tradicional verdade revelada – universal e eterna – com a moderna convicção de que só podemos compreender verdadeiramente o que nós mesmos criamos: afinal, o Espírito Absoluto não se revela propriamente noutro lugar que não na esfera dos negócios humanos.

É essencial mencionar a versão que Hegel monta do conceito spinoziano de “substância” (do mundo), torcida (e distorcida) na sua idéia do “Espírito como substância do mundo” (ou, como também foi conhecida, no lema da “substância enquanto sujeito”), condensando em si o núcleo de toda a filosofia hegeliana. Como não podemos trabalhar aqui devidamente este que é o grande marco do seu pensamento, limitar-nos-emos a mencionar os seguintes aspectos: 1) com esta idéia Hegel pretende superar de vez todo o ceticismo moderno, resgatando o conceito grego de *logos*, por ele interpretado como a plena identificação (agora consciente) entre o *discurso* e o *ser*; 2)

tal identificação não se dá imediatamente, mas apenas como fruto do fluxo histórico, apenas como devir; e o aspecto mais importante: 3) o Real ele mesmo não é algo simplesmente dado, mas é, pura e simplesmente, *atividade*.

A sua contraposição se dá paradigmaticamente com o conceito aristotélico do *hypokeimenon*, isto é, do “sujeito subjacente”. A idéia é de que não há aquele “indivíduo simples” defendido por Aristóteles como existente em todo o devir e dependências visíveis, ao qual possamos atribuir uma unidade básica que garanta a identidade da coisa particular: o devir ele mesmo é o “realmente real”, o que há é apenas o “rio heraclítico”. Mas com isso, Hegel – e seus sucessores, entre eles o jovem Marx – acaba estabelecendo certo novo sujeito (universal, se não subjacente), no lugar das coisas imediatas aparentemente estáveis, determinadas e individualizáveis.

O “Espírito Absoluto” foi o nome deste novo sujeito, que acabou por se tornar o protótipo das respostas dos filósofos novecentistas posteriores: esta atividade fundamental muitas vezes aparece nos seus textos como trabalho, vontade, força, vida, vontade de poder etc. Obviamente que há inúmeras e significativas discórdias e peculiaridades nos filósofos posteriores. Contudo, a abjuração expressa destes filósofos ao que pensavam ser a “fantasia da Razão” hegeliana em grande medida apenas abriu espaço para que suas próprias fantasias tomassem seu lugar. Mas como quer que seja, o que vamos fazer aqui é indicar o modo apropriado especificamente por Marx no seu “anti-hegelianismo hegeliano” de sua juventude.

*

Nos *Manuscritos de Paris* (de 1844) Marx está iniciando seu longo e penoso relacionamento com a “economia política”, tentando confrontá-la através do apelo à noção de alienação. O que chama a atenção nestes textos é o forte humanismo presente no seu conceito de trabalho, adotado como forma de se contrapor ao discurso da economia clássica, que, pode-se dizer, mantém de forma implícita uma visão do homem e da sociedade, da subjetividade e da intersubjetividade. A antropologia formulada nestes manuscritos por Marx é mais fundamentalmente uma resposta à antropologia subjacente ao próprio discurso econômico – do homem como portador de necessidades/interesses e da sociedade como o local de encontro de tais interesses, isto é, da sociedade como “sociedade civil”.

A principal crítica de Marx aos economistas é a de que ao não perceber o que Marx chama de “o fundamento da propriedade privada” se tornam incapazes de *compreender* características típicas do capitalismo, tendendo a generalizá-las a toda a humanidade, através da postulação de supostas leis naturais e/ou axiomáticas que aparecem como as leis fundamentais da economia.

Marx quer compreender a especificidade da sociedade moderna, que vive a situação paradoxal da máxima produção de riqueza juntamente com a máxima produção de miséria; ao mesmo tempo em que faz do trabalho, longe de parecer ser a afirmação e realização própria do trabalhador, aparentar ser uma espécie de automutilação que pouco diz respeito a qualquer particularidade efetiva sua. Esta tentativa inicial de Marx de responder à economia política enfatizará este aspecto “contraditório” do trabalho e da economia modernos, apelando à dialética hegeliana – com seu contínuo processo de alienação/exteriorização (*Entfremdung/Entäusserung*) e suprassunção (*Aufhebung*) – como chave para a compreensão da situação da sociedade de seu tempo.

O próprio trabalho assim, ele mesmo, aparece em duas formas: em sua forma “apropriada” e em sua forma “extraviada”³, surgida historicamente e por isso necessitando de “suprassunção”. Mas então o que é o trabalho, este trabalho apropriado, não-alienado? Um dos poucos parágrafos elogiosos a Hegel indica-nos a resposta:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização (*Entäusserung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico [...] somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas forças genéricas [...], comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (MARX: 2006, 123)

Para o jovem Marx, este movimento de “exteriorização” de si é o que constitui o trabalho enquanto atividade fundamental do ser humano; ele é mais fundamentalmente a “efetivação” das “forças genéricas” do ser humano, é a “exposição” do homem enquanto homem. Neste sentido, o trabalho é a concretização da sua natureza – que não

³ Há nos *Manuscritos* duas palavras correlacionadas para indicar esta ativação do trabalho: na tradução de Jesus Ranieri, *Entäusserung* é traduzida geralmente por “exteriorização”; enquanto *Entfremdung*, geralmente por “estranhamento”. É, contudo, difícil distingui-las pela polissemia e o uso próximos de Marx no texto. Aqui optei em geral por “extravio” para indicar o estranhamento do trabalho, e “alienação” às vezes apenas identificar a tese de Marx tal como habitualmente ficou conhecida.

é algo simplesmente dado independentemente de sua ação, mas, ao contrário, precisa da sua atividade para se concretizar. Antes da ação efetiva há apenas uma força informe que enquanto tal não passa de pura potência e indeterminação (que em si não é nada mais que um simples “nada”).

Mas qual é esta sua natureza que precisa efetivar-se? O que faz do homem um *homem* (e não meramente um animal)? Resposta: o “ser genérico”. Como Marx diz:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre. (MARX: 2006, 84)

Exatamente por pensar-se e expor-se concretamente (espiritual e materialmente), por tomar absolutamente a si mesmo enquanto objeto, o homem pode se controlar e se determinar de forma essencial, de tal modo a constituir a sua liberdade em relação à mera animalidade, à efetividade imediata da existência bruta. Se os animais limitam-se às particularidades de suas espécies, o homem pode transcender a sua própria e pode, por isso, abranger e compreender a toda e qualquer particularidade possível.

A crítica do jovem Marx a Hegel é de ele, supostamente, não ter explicitado adequadamente isto. Sua filosofia ainda é parcial, e alienada, por não mostrar o homem como um ser “concreto”, “efetivo”, “real”; na sua filosofia a consciência aparece num diálogo consigo mesma flutuando no vazio de si mesma como se fosse ela mesma a totalidade absoluta. Contudo, para além da esfera da consciência, para além da abstração e do espírito, há a existência material do homem, que também participa do processo de alienação e suprassunção de si mesmo. Por isso, na produção e no trabalho também a essência humana se confirma. E é somente em sua participação (i. é, na esfera material, no mundo efetivo) que a liberdade humana pode se realizar. É no “Reino da Natureza” que a “Liberdade do Espírito” se efetiva.

Obviamente isto se trata do conhecido “materialismo dialético” (em sua primeira versão), com sua inversão das posições entre Espírito e Natureza, na qual aquele que em Hegel era considerado como o momento particular (a Natureza era descrita como “Espírito estarecido”) passa agora a ser considerado como o todo, enquanto o antigo todo se torna um momento particular (o Espírito é agora “atividade vital consciente”).

Mas tal dialética da natureza quer dizer que este mundo material com o qual o homem lida não é ele próprio algo de simplesmente dado, mas já também fruto de sua própria atividade. Por isso, as características, exigências e necessidades que este mundo lhe impõe também não são simplesmente dadas, mas refletem já o caráter essencial do ser humano. O movimento de efetivação do homem nega a própria imediatividade das necessidades às quais ele está submetido enquanto ser material, concreto, animal. O reino das necessidades humaniza-se com o processo de efetivação de si, perdendo por isso sua brutalidade original para se “libertarizar”. Isto quer dizer que inicialmente na história da humanidade tais necessidades (i. é, as raízes objetivas das ações) eram meramente animais, brutas (restringindo-se a comer, beber, reproduzir-se etc.), já que o próprio mundo objetivo era de início ele próprio meramente animal, bruto. Num mundo natural e imediato, só há ações naturais e imediatas. Mas o processo de efetivação do homem – ou seja, o trabalho – cria um mundo que não é mais imediato, natural, e que por isso fornece motivos que não são mais animais, brutos; criando possibilidades de ação que outrora eram irreais. Assim, quanto maiores e mais diversas as necessidades, maiores e mais diversas as ações; e conseqüentemente maior e mais diversa a liberdade.

Desta forma, o jovem Marx identifica o desenvolvimento das “forças produtivas” – tanto da indústria e da técnica, quanto da cultura e do pensamento – com a realização do homem e de sua liberdade. Contudo, a história não termina aí. Esta imagem romântica (como um sonho de uma noite de verão) nada parece com o pesadelo cotidiano europeu: o mundo capitalista parece o avesso do acima descrito.

Por isso, quando o trabalho se extravía, quando ele se aliena, tudo se inverte. O mundo fica de ponta cabeça e as “contradições” começam a aparecer. O trabalho que anteriormente apareceu como a afirmação do homem, agora se torna a negação de si mesmo. O que antes era satisfação e gozo, agora vira repressão e dor. O aumento das necessidades, que antes significava essencialmente o aumento da liberdade, agora não pode significar outra coisa que não o aumento da sua escravidão. O trabalho, que era a concretização da sua humanidade, passa exatamente a impedi-la. O tempo ocioso, de consumo e cuidado com o corpo, que outrora era o mais animalesco e chão, agora passa a ser considerado o único momento realmente livre do homem. Se esta existência animal e individual era, acima de tudo, um suporte e meio para a existência genérica, livre, humana, agora a própria liberdade e existência genérica passam a ser o suporte

para a vida animal e individual⁴. Se o trabalho era a atividade própria do trabalhador, e conseqüentemente, seu resultado algo próprio seu e da humanidade (pois o trabalhador é um homem, e, portanto, o que faz é humano), agora nem mesmo o que faz, tampouco o produto de seu trabalho, é seu (e muito menos da humanidade). Se antes o trabalho era o meio de estabelecimento da coexistência numa comunidade, agora ele não pode ser nada mais do que o meio de estabelecimento do conflito nela⁵.

O trabalho assim extraviado é a humanidade assim extraviada; é a humanidade assim partida e perdida de si mesma. Esta perda de si até pôde em alguns casos aparecer na imagem de alguma coisa outra que não a própria humanidade (como na imagem de um deus ou da Natureza, por exemplo), mas sua essência é a própria humanidade, contra si mesma; por isso tal alienação deve aparecer em sua forma mais radical: da humanidade consigo mesma, do homem contra si mesmo.

Para o jovem Marx, não estamos muito longe da “realidade empírica” capitalista. Muito pelo contrário, apenas expressamos deveras *o que* ela é. As categorias aparentemente mais concretas de trabalho enquanto “emprego” (“ganhar a vida”), capital, salário, lucro, concorrência, ganância, propriedade privada etc. apenas são conseqüências do conceito mais fundamental do trabalho alienado, sem o qual não se as “compreende”. Quem apenas se move entre elas se torna incapaz de sair do mundo invertido do capital, ou melhor, do mundo invertido do trabalho.

Com efeito, mesmo quem pretende assumir uma postura crítica frente ao capitalismo, tentando defender o lado submisso do trabalho nesta relação, corre o risco de não só perpetuar tal extravio, como também de aprofundá-lo ainda mais. Segundo Marx, este é o erro dos chamados “comunistas primitivos”, que em sua incompreensão da alienação transformam a superação do capitalismo na sua radicalização.

⁴ Para melhor entender isso: um herói grego não encontrava a felicidade na sua mera individualidade, nos seus prazeres e vivências privadas; ao contrário, era na existência exemplar e grandiosa, no modelo que servia aos outros, onde encontraria sua *eudaimonia* (Sólon e Aristóteles chegavam a dizer que só com a morte poderíamos dizer com segurança se alguém a tem!). Eis a antiga tarefa: provar que a espécie humana não é um mero animal como outro qualquer, mas que consegue erguer-se sobre si mesma, mesmo que para isso o indivíduo tenha de sofrer. O que temos hoje? O inverso: o mundo inteiro existe para a existência e felicidade individuais. No gozo e no “viver a vida” temos nossa meta.

⁵ O conceito de alienação (o “extravio do trabalho”) condensa neste sentido quatro aspectos distintos, mas correlacionados: 1) é a alienação do produto do trabalho, ao qual o trabalhador não é mais de qualquer forma proprietário; 2) é alienação da própria atividade de trabalho, que passa a pertencer ao processo de produção como um todo e ao seu representante (o capitalista); 3) é alienação do “ser genérico” humano, que transforma a efetivação de si em algo exótico e irrelevante; e 4) é a alienação entre os homens, que se estranham e não se reconhecem, apesar de sua coexistência cotidiana.

A determinação de *trabalhador* [no comunismo primitivo] não é supra-sumida, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da comunidade com o mundo das coisas [...] Este comunismo — que por toda a parte nega a *personalidade* do homem — é precisamente apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação. [...] Quão pouco esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura e da civilização; o retorno à simplicidade *não natural* do ser humano *pobre* e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou. (MARX: 2006, 103-04)

Cabe ao comunismo bem-entendido partir do desenvolvimento feito até então e pôr fim de vez à alienação; cabe a ele dar o golpe de misericórdia a esta besta chamada propriedade, para assim fazer retornar a si o verdadeiro e único sujeito desta história.

Para o jovem Marx, o grande feito da sociedade moderna foi ter levado ao extremo o desenvolvimento das capacidades produtivas do homem *juntamente com* o desenvolvimento ao extremo da sua escravidão. Rompendo este laço, o comunismo faz com que o desenvolvimento da indústria vire seu oposto; ou melhor, deixe de ser o seu oposto. Longe de ser um “retorno à simplicidade *não natural* do ser humano *pobre* e sem carências”, o comunismo é a superação das próprias necessidades e carências, no que têm de natural e pobre. É o próprio trabalho alienado e propriedade privada que reduz e faz retornar o trabalhador a estas carências animais, brutas. O próximo passo a ser dado é a superação destas necessidades, para que só restem aquelas “falsas” e “artificiais” (i. é, “culturais”), surgidas historicamente com o desenvolvimento da indústria e da sociedade – no que têm de humanas e livres, no que têm de animalidade *suprassumida*...

*

“Uma filosofia do porvir” ou uma “filosofia futura”, esta descrição feuerbachiana e nietzschiana também convém ao jovem Marx. O muito comentado aspecto utópico da filosofia marxiana aqui resplandece em seu pleno fulgor bravio, convertendo o olhar retrospectivo da Coruja de Minerva num princípio de ação. A principal transformação que o jovem Marx fez da filosofia hegeliana não está na dita inversão entre Espírito e Natureza, mas exatamente neste visar a História em termos político-normativos. É na projeção promissora do passado e do presente a um futuro redentor onde se encontra a força do anti-hegelianismo hegeliano do jovem Marx. Mas tal uso da dialética para indicar o “próximo passo” – isto é, a visada prospectiva da história e toda “promessa de felicidade” dela decorrente – seria abandonado naquele

tratado que viria a ser a obra-prima de Marx. N' *O Capital* o *apokalypsis* evanesce e a dialética hegeliana se transfigura para virar um puro método de exposição, que visa simplesmente capturar a efetividade do sistema econômico presente.

A presença de certas teses e modos de pensar hegelianos, torcidos e distorcidos, em toda obra marxiana é sinal explícito do marco incontornável que Hegel representa na história da filosofia, e em particular da influência incômoda que representou aos filósofos novecentistas. Em nenhum deles tal herança foi grata ou aprazível: as injúrias de Schopenhauer bem que mostram a profundidade de tal infelicidade, que nem pode ignorar Hegel, muito menos aceitá-lo enquanto tal. Enfim, é Marx um hegeliano? Ao seu modo; ou melhor, aos seus modos – que infelizmente não poderemos apresentá-los todos aqui.

Bibliografia

- ALTHUSSER, Louis. **For Marx**. Trad. Ben Brewster. London: Verso, 2005.
- _____; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler O Capital**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ARENDDT, Hannah. **Karl Marx and the tradition of western political thought**. In: **Social Research**, New York, v. 69, n. 2, Summer 2002. Disponível em: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_69/ai_90439534>. Acesso em: 10 dez. 2008.
- ARTHUR, C. J. **Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel**. Disponível em: <<http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/index.html>>. Acesso em: 10 nov. 2008.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx: (1843-44: as origens da ontologia do ser social)**. São Paulo: Cortez, 1995.
- FROMM, Eric. **Conceito Marxista do Homem**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- JAPP, Anselm. **As aventuras da mercadoria**. Lisboa: Antígona, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã (Feuerbach)**. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. **Crítica do programa de Gotha**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/index.htm>>. Acesso em: 21 abril de 2009.
- _____. **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie: Outlines of the Critique of Political Economy**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/>>. Acesso em: 10 nov. 2008a.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. **Miséria da Filosofia: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon**. São Paulo: Lech, 1982.
- _____. **O Capital: crítica da economia política**. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.
- _____. **Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas)
- _____. **Trabalho assalariado e capital**. 4. ed. São Paulo: Global, 1987.
- MÉSZÁROS, István. **Marx: A teoria da alienação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- RUBIN, I. I.. **Abstract Labour and Value in Marx's System**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/rubin/abstract-labour.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2008.
- TAMBOSI, Orlando. **O Declínio do Marxismo e a Herança Hegeliana: Lucio Colletti e o debate italiano**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.