

A RESSURREIÇÃO DE HEGEL PELA CRISE DA FILOSOFIA BURGUESA

Flávio Roberto Batista¹

Murilo Amadio Cipollone²

Apresentação

A extensa e multifacetada obra de Louis Althusser, grande parte da qual permaneceu manuscrita e inédita até depois de sua morte, é objeto de acesos debates acerca de sua periodização, cujos eixos variam, inclusive, a depender do tema a ser tratado. Embora seja amplamente difundida a ideia de que a parte mais relevante da obra de Althusser inicia-se pelos artigos no início da década de 1960 que vieram a compor o volume *Pour Marx*, o que levou, inclusive, o editor François Matheron a apelidar textos anteriores com a expressão “Althusser antes de Althusser”, os textos que a seguir apresentamos ao público brasileiro, até então inéditos em português, parecem indicar o contrário. Trata-se de dois textos, escritos em 1947 e 1950, em que Althusser debate a recepção da obra de Hegel na Europa no início do século XX.

No primeiro deles, *O Homem, esta noite*, Althusser empenha-se em discutir, sobretudo, o tratamento dado por Alexandre Kojève aos principais temas da filosofia hegeliana. Com esse intuito, Althusser revelará que, de fato, Kojève opera a ressurreição de Hegel, e o faz no interesse de colocá-lo como baluarte do pensamento contemporâneo. Nesse sentido, Kojève fará Marx derivar de Hegel. Tal derivação, contudo, desenvolve-se de um modo específico, negligenciando, deliberadamente, o aspecto objetivo da negatividade hegeliana, quedando-se apenas com seu aspecto subjetivo. Essa tomada de posição filosófica divide Hegel em duas partes, as quais não se juntarão mais. O saldo desse movimento teórico pretende-se

310

¹ Mestre, Doutor e Livre-docente em Direito do Trabalho e da Seguridade Social da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, onde é Professor Associado no mesmo Departamento. Líder de pesquisa do grupo Direitos Humanos, Centralidade do Trabalho e Marxismo (DHCTEM). E-mail: flavio@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0919-3684>

² Mestrando em Crítica Marxista dos Direitos Sociais junto ao Departamento de Direito do Trabalho e da Seguridade Social da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Graduado em Direito (2023) pela mesma instituição, com dupla titulação pela Université Jean Moulin Lyon III. Desenvolveu, com financiamento da FAPESP, pesquisa de iniciação científica. Membro do Grupo de Estudos Direitos Humanos, Centralidade do Trabalho e Marxismo (DHCTEM). E-mail: muriloamadio8@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4477-0555>

irrecuperável: a criação de um Marx existencialista, e, com isso, o desarme de seu aspecto revolucionário.

O sentido filosófico do segundo texto, *O retorno a Hegel: a última palavra do revisionismo universitário*, é o mesmo. Três anos depois, Althusser está ainda preocupado com o que identifica ser essa saída da tumba de Hegel. De forma mais extensa e amadurecida, contudo, Althusser irá identificar que esse movimento de retorno a Hegel não se restringe a Kojève; pelo contrário, trata-se de um amplo movimento filosófico, o qual tem como um de seus principais protagonistas, Jean Hyppolite. Amparado em um sólido materialismo, o filósofo francês conceberá a necessidade da filosofia hegeliana por parte dos acadêmicos europeus como contrapeso teórico de um mundo em decomposição, marcado pela crise do imperialismo e pelo avanço da luta da classe trabalhadora. Nessa condição, precisando reinventar sua dominação, a burguesia largará mão, diz Althusser, de uma filosofia de combate. Tal é a filosofia de Hegel, a qual pode ser manejada de forma a esterilizar todo o aporte teórico revolucionário da classe trabalhadora, o marxismo.

Eis então, entregues aos leitores e leitoras de língua portuguesa, dois textos da juventude de Louis Althusser, nos quais o móvel central não é outro senão a necessidade de uma tomada de posição teórica, em filosofia, que defenda Marx dos assaltos de Hegel; não de qualquer Hegel, é verdade, mas dos intérpretes de Hegel compromissados com o recondicionamento das justificativas teóricas da dominação da burguesia.

O Homem, esta noite³

Os temas mais profundos do noturno romântico habitam o pensamento de Hegel. Mas em vez de a Noite ser a paz cega da obscuridade, onde se movem seres discretos, para sempre separados de si mesmos, em Hegel ela é o nascimento da Luz pela graça do homem. Antes de Nietzsche, e com que rigor, Hegel viu no homem esse animal doente que não morre nem se cura, mas persiste em viver numa natureza aterrorizada. A animalidade absorve seus monstros; a economia, suas crises: o homem sozinho é um erro triunfante que faz de sua aberração a lei do mundo. No nível da natureza, o homem é um absurdo, um buraco no ser, um “nada vazio”, uma “noite”. “É esta Noite”, disse Hegel profundamente, “que percebemos quando olhamos um homem nos olhos: uma Noite que se torna terrível, a Noite do Mundo que se apresenta a nós...”. Este texto, que teríamos amado ler na epígrafe do capítulo de Sartre sobre o Olhar, domina toda a antropologia contemporânea. O nascimento do homem é, em Hegel, a morte da natureza. O desejo animal alimenta-se dos seres naturais na fome, na sede, na sexualidade. O homem, ao contrário, nasce em um nada humano. Vemo-lo no amor, onde o amante procura a sua própria noite nos olhos do amado, na luta onde o homem não disputa terras nem armas, mas o reconhecimento de si pelo adversário, na ciência onde o homem procura os seus próprios vestígios no mundo e quer arrancar-lhes a prova de que existe, no trabalho, enfim, onde o artesão impõe à terra ou à madeira a servidão de uma ideia frágil. A história nada mais é do que o triunfo e o reconhecimento do nada do homem pelas armas da luta e do trabalho. Pelo trabalho, com efeito, o homem submete a natureza e faz dela sua morada; pela luta, ele provoca o reconhecimento dos humanos e constrói para si uma morada humana. O Espírito hegeliano, este terceiro termo misterioso, é apenas o reino triunfante da humanidade circular, o Reino da Liberdade, onde o homem superou a alienação humana, vê seu irmão no homem e na democracia do Estado universal “a carne de sua carne e o espírito de seu

312

³ Cf. Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 573. Trata-se de uma citação de uma das conferências de Hegel de 1805-1806: “O homem é esta noite, este nada vazio, que contém tudo em sua simplicidade-indivisa (*Einfachheit*): uma variedade de um número infinito de representações, de imagens, das quais nenhuma lhe vem à mente com clareza, ou [ainda] que não estão como realmente-presentes (*gegenwärtig*). É a noite, a interioridade-ou-intimidade (*Inneres*) da natureza, que existe aqui: [o] Eu-pessoal puro. Em representações fantasmagóricas, tudo ao redor está escuro: surge então de repente uma cabeça ensanguentada aqui, mais adiante outra aparição (*Gestalt*) branca; e elas desaparecem também de repente. É essa escuridão que se percebe quando se olha bem nos olhos de um homem: [mergulha-se o olhar] numa noite que se torna terrível (*furchtbar*); é a noite do mundo que se apresenta (*hängt entgegen*) [então] a nós”. [N.T.: citado conforme a tradução brasileira: KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002, p. 536].

espírito”. Este terceiro termo é o Termo, pois na totalidade transparente, a história contempla seu próprio fim e a humanidade feliz então desfruta do triunfo de sua própria “Noite tornada Luz”.

Ninguém havia tratado esses temas com tanta felicidade quanto Alexandre Kojève. Seu livro é mais que uma *Introdução à leitura de Hegel*. É a ressurreição de um morto, ou melhor, a revelação de que Hegel, esse pensador decomposto, despedaçado, pisoteado e traído, habita profundamente e domina um século renegado. Sem Heidegger, diz Kojève em algum lugar, nunca teríamos compreendido a *Fenomenologia do Espírito*. Podemos facilmente reverter o argumento e mostrar em Hegel a verdade-mãe do pensamento contemporâneo. Ao ler Kojève, diríamos o mesmo de Marx, que diante de nós surgiu de Hegel completamente armado com a dialética do senhor e do escravo, e um irmão a ser confundido com os “existencialistas” modernos, se este paradoxo não colidisse com o sentido. Talvez seja aqui que a brilhante interpretação de Kojève encontre seus limites.

Kojève, com efeito, extraí de Hegel uma antropologia; ele desenvolve a negatividade hegeliana em seu aspecto subjetivo, mas negligencia deliberadamente o aspecto objetivo. Essa parcialidade o conduz a um dualismo: ele encontra diante dele na natureza a objetividade que abandonou na negatividade hegeliana. Se o erro é próprio do homem, se o homem é um erro feliz, devemos explicar a natureza na qual essa aberração aparece. Se o homem é um nada no ser, e se ele triunfa sobre o ser, devemos pensar no estatuto desse infeliz adversário. Hegel percebeu bem essa exigência obscura, e é por isso que ele mostrou que a totalidade não era apenas o Reino do nada (ou do Sujeito), mas também do ser (ou da Substância). É por isso que a natureza não é nem uma sombra, o encontro de projetos humanos (como em Sartre, por exemplo), nem o contrário do homem, um outro mundo governado por leis próprias (como em Kojève). A totalidade hegeliana é a totalidade Substância-Sujeito. Kojève destaca o Sujeito (a negatividade humana) e mostra com alegria que a história é apenas o devir-Substância do Sujeito que, na luta e no trabalho, faz do seu próprio nada a carne de um mundo humano, cessa de ser “estrangeiro em seu próprio país”⁴, e habita enfim *em sua casa* na liberdade feita mundo. Mas este é apenas o primeiro aspecto da totalidade hegeliana. O outro lado é o devir-Sujeito da Substância, a produção do Espírito por uma Natureza real, isto é, a produção do homem pela natureza, e a liberação objetiva da liberdade humana em uma história rigorosa. O triunfo da liberdade não é, em Hegel, o triunfo de nenhuma liberdade: não é o mais

⁴ Aragão

forte que prevalece⁵, a história mostra, ao contrário, que é o escravo que engendra a liberdade humana. O reinado do erro, enfim, não é o reinado de um erro arriscado: a Natureza hegeliana é pré-ajustada ao homem e engendra no homem o único erro que ela pode reconhecer como sua verdade. É por isso que, no erro triunfante, é a verdade que reina. O erro hegeliano só se converte em verdade porque a natureza desse erro já é profundamente uma verdade, mas uma verdade obscura, escondida, que precisa, para se conhecer e se apreender, edificar um mundo onde ela contemple enfim sua própria presença. Este é o segundo aspecto da totalidade hegeliana, tão decisivo quanto o primeiro. Hegel tem sido, por cento e cinquenta anos, um mal-entendido porque negligenciamos a sustentação firme dos dois lados da necessidade. Durante um século, retivemos de Hegel a Substância. Alexandre Kojève nos recorda que a Substância hegeliana é *Sujeito*. É cortar Hegel como uma maçã e renunciar a juntar as partes. Se quisermos apreender a totalidade hegeliana, devemos entender que “a Substância é também *Sujeito*”, que a totalidade é, portanto, a reconciliação da Substância e do *Sujeito*, que coincidem na verdade absoluta.

Que esta afirmação seja excessiva não nos diz respeito aqui. Queremos somente notar que seu desprezo nos leva a paradoxos brilhantes, porém frágeis. Assim, o Marx existencialista de Alexandre Kojève é um disfarce, no qual os marxistas não podem reconhecer seu bem. Marx é mal entendido se negligenciarmos, como faz Kojève, o aspecto objetivo (ou substancial) da negatividade hegeliana. Mas é preciso ler este livro agressivo e brilhante que não reduz o mérito do pensamento contemporâneo senão por devolver a Hegel uma parte de sua verdadeira grandeza.

314

Texto publicado em *Cahiers du Sud*, nº 286, segundo semestre de 1947.

⁵ Como em Nietzsche ou nos fascismos. O futuro não pertence “àqueles que o tomam” como diz ingenuamente um candidato famoso.

O retorno a Hegel: a última palavra do revisionismo universitário⁶ ⁷

“Meu objetivo aqui é, sobretudo, tentar pensar a síntese marxista a partir da filosofia hegeliana... Nós pretendemos descobrir um certo idealismo no pensamento marxista... Hoje, podem impor-se revisões nas quais Marx não tinha pensado”.

Jean Hyppolite⁸

⁶ Publicado pela primeira vez sob o título *Hegel, Marx et Hyppolite ou le dernier mot du révisionnisme universitaire*, na revista francesa *La Nouvelle Critique*, nº 20, novembro de 1950. Esta tradução, porém, baseou-se na versão de 1994, publicada em ALTHUSSER, Louis. *Le retour à Hegel: dernier mot du révisionnisme universitaire*. In *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris: STOCK/IMEC, 1994. pp. 243-260. [N.T.]

⁷

Notas de edição

A versão datilografada por Louis Althusser tem por título *Hegel, Marx e Hyppolite ou le dernier mot du révisionnisme universitaire* e começa com o parágrafo seguinte, que não foi publicado pela *La Nouvelle Critique*: “Nós destinamos, particularmente, esse artigo aos estudantes de filosofia comunistas e não comunistas. Nos tentamos abordar a partir das obras do senhor Hyppolite o problema da aparição de Hegel na filosofia burguesa da França. Nós nos propomos a mostrar: 1. que a redescoberta ou a descoberta de Hegel pelo pensamento burguês está especificamente ligada à ideologia burguesa do período imperialista; 2. que os pensadores burgueses devem falsificar o verdadeiro significado histórico de Hegel para utilizá-lo a seus próprios fins; 3. que essa falsificação é destinada a alimentar uma crítica e uma revisão, uma ‘ultrapassagem’ do marxismo, uma apropriação dos intelectuais da luta de classes em sua fase mais violenta, e servir como argumento a uma ideologia de tipo fascista; 4. que o problema de Hegel está, para a classe trabalhadora, ‘há muito tempo resolvido’”.

⁸ Recuperado de *Études sur Marx et Hegel* (Paris, Librairie Marcel Rivière et cie, 1995) [N.T. : sem tradução para o português].

“Há muito tempo a questão de Hegel está resolvida”.

A. Jdanov⁹

316

A aparição de Hegel na filosofia burguesa na França há vinte anos constitui um fenômeno que não podemos tratar superficialmente. Antes de 1930, o pensamento burguês francês demonstrava no desprezo e na ignorância de Hegel uma tenacidade sem igual. As velhas traduções de [Auguste] Véra¹⁰ (a *Encyclopédia*), repletas de contrassensos saborosos, dormiam no fundo das bibliotecas. Os únicos a se interessar por Hegel eram os socialistas (como [Jean] Jaurès em sua tese latina, Lucien Herr e [Charles] Andler¹¹). A boa filosofia burguesa não endereçava a ele senão injúrias. Hegel era alemão, o mau alemão... aquele da guerra de 14, o pai espiritual de Bismarck e Guilherme II, a força prevalecendo sobre o direito etc. Todas as tolices do chauvinismo da primeira guerra imperialista encontravam eco nos entendimentos de nosso [Émile] Boutroux, de nosso [Henri] Bergson, de nosso [Léon] Brunschvicg. Nada dessa filosofia obscura, dessa “violência à razão”, dessa dialética horrível! Nossos filósofos tinham ao seu lado Descartes e a evidência, o simples gesto do espírito claro e “a grande tradição do espiritualismo francês”. Tudo se encerrou nas imprecações do velho Brunschvicg sobre a idade mental de Hegel, o infantilismo e a mitologia¹².

Eis que esse deus morto, cem vezes coberto de injúrias e de terra, sai de sua tumba.

⁹ Andréi Jdanov, *Sur l'histoire de la philosophie. Europe*, n. 23, novembro 1947 [N.T. : sem tradução para o português].

¹⁰ Auguste Véra, autor da única tradução da *Encyclopédia* então disponível, publicada igualmente em *Le Hégelianisme et la philosophie* (Paris, 1863) [N.T.: edição brasileira: HEGEL, George W. F. *Encyclopédia das ciências filosóficas* em compêndio. 2 vol. São Paulo: Loyola, 1995].

¹¹ A tese latina de Jaurès foi editada em 1892; tradução francesa: JAURÈS, Jean. *Les Origines du socialisme allemand chez Luther, Kant, Ficht et Hegel* (reedição Paris, Maspero, 1960). Lucien Herr escreveu o artigo *Hegel* da *Grande Encyclopédia*, Paris, 1885-1902, t. XIX, p. 997 ss. Charles Andler escreveu outros: “*Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l’Esprit*”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1931[N.T. : não há tradução para o português destes três textos].

¹² Cf. Brunschvicg, e particularmente *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, t. I, pp. 396 e ss [N.T. : não há edição em português deste texto].

A questão começou na França por volta dos anos 30, timidamente, com a tese de Jean Wahl, intitulada *Le Malheur de la Conscience*¹³, com as considerações de Alain sobre Hegel em *Idées* (1931) e com o número especial da *Revue de Metaphysique* (1931, artigos de Hartmann, Croce). O caso teve continuidade com o curso de [Alexandre] Kojève, na [École des] *Hautes Études* (de 1933 a 1939), que foi frequentado por uma equipe, à época, semi-silenciosa, mas muito espalhafatosa desde então (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, R. P. Fessard, Brice Parain, Caillois etc.). Kojève falava da filosofia religiosa de Hegel, da fenomenologia do Espírito, do senhor e do escravo, de luta por prestígio, do em-si, do para-si, do nada, do projeto, da essência humana que se revela na luta contra a morte e na transformação do erro em verdade. Teses estranhas para um mundo cercado pelo fascismo! Chegado o tempo da guerra, em que [Jean] Hyppolite divulgou suas traduções (1939 e 1941: *Fenomenologia do Espírito*; 1940: *Introdução à Filosofia do Direito*), no pós-guerra apareceram *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, tese de Hyppolite (1946), *Introdução à leitura de Hegel* de Kojève (1947), o livro do padre [Henri] Niel sobre Hegel¹⁴, as elucubrações de R. P. Fessard¹⁵ em dez revistas. E eis então a consagração: Hyppolite na Sorbonne, Hegel reconhecido em seu comentador como um mestre do pensamento burguês, os comentários em todas as vitrines, o “trabalho do negativo” em todas as dissertações, o senhor e o escravo em todas as apresentações, a luta das consciências em Jean Lacroix¹⁶, nossos teólogos da *Pequena*

¹³ *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929 [N.T. : sem tradução para o português].

¹⁴ Henri Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris: Aubier, 1985. Alexandre Kojève fez um longo comentário desse livro em Hegel, Marx et christianisme. *Critique*, n. 3-4, agosto-setembro de 1946 [N.T. : não há tradução para o português destes dois textos].

¹⁵ Grande conhecedor de Hegel, o teólogo jesuíta Gaston Fessard é notoriamente o autor de *France, prends garde de perdre ta liberté*, Éditions du Témoignage chrétien, 1946. Em uma análise altamente crítica desse panfleto anticomunista, Alexandre Kojève escreveu que “se ele quisesse, o autor seria, certamente, e de longe, o melhor teórico do marxismo na França” (*Critique* n. 3-4, agosto-setembro de 1946, p. 308). O Reverendo Padre Fessard é igualmente o autor de vários artigos na revista jesuíta *Études*, dos quais “Le communisme va-t-il dans sens l’Histoire” (fevereiro de 1948), ou “Le christianisme des chrétiens progressistes” (janeiro de 1949), atacam violentamente a União dos cristãos progressistas, e mais particularmente, André Mandouze, mas igualmente a revista *Esprit*. Um exemplar bastante anotado deste último artigo foi encontrado na biblioteca de Louis Althusser; entre as “elucubrações” aqui evocadas, encontra-se, por exemplo, a passagem seguinte, anotada à margem por Althusser com “Hegel-Marx e santo Inácio!”: “Para despistar as confusões de Mounier, eu me refiro explicitamente aos *Exercices spirituels* de santo Inácio e notadamente a suas famosas *Règles pour le Discernement des Esprits*. Eu não me desespero para mostrar algum dia que esse livro contém uma técnica de ação que, em relação à dialética histórica, não deve nada nem a Marx e nem mesmo a Hegel” [N.T. : não há tradução para o português de nenhum dos textos citados na nota].

¹⁶ Em: *Lettre à Jean Lacroix*. Publicada em: ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris: STOCK/IMEC, 1994. pp. 243-260.

*Lógica*¹⁷, e todo esse barulho do júbilo universitário e religioso em torno de um cadáver que retoma a vida.

E o que significa todo esse alvoroço? Para responder, é necessário dar um passo atrás e recolocar o acontecimento no contexto da história da ideologia burguesa. Com efeito, se considerarmos os cento e vinte anos que nos separam da morte de Hegel, veremos o pensamento burguês adotar frente a Hegel duas atitudes contraditórias: a hostilidade, a ignorância ou o desprezo até as últimas décadas do século XIX; e, desde o começo do século XX, um crescente interesse. Como compreender essa reviravolta?

A filosofia burguesa jamais se interessou seriamente pelo pensamento de Hegel antes do final do século XIX. Por sua natureza, com efeito, a filosofia hegeliana não podia satisfazer a burguesia ascendente de meados do século. A filosofia de Hegel (e principalmente a filosofia do Direito e da Religião) serviu na Alemanha de 1820 a 1848 como garantia aos elementos mais reacionários da monarquia prussiana, sustentada por pequenos camponeses e pela estrutura semifeudal de um país atrasado que não havia conhecido sua revolução burguesa: o sistema hegeliano justificava o rei, a nobreza, a grande propriedade fundiária, a Igreja, a polícia; justificava as ordens do antigo regime e a submissão do terceiro estado (aquele da “sociedade civil”, da atividade econômica da burguesia) às outras ordens.

318

Mas a filosofia hegeliana, pelas exigências de seu método racional, sua concepção da história como processo, sua reflexão sobre o trabalho e a dialética, podia também nutrir um “pensamento crítico e revolucionário”, capaz de questionar não somente a ordem feudal, mas a própria ordem burguesa existente na França e na Inglaterra e que até já minava, silenciosamente, as bases do Estado feudal alemão. Marx e Engels reconheceram o importante papel desempenhado por Hegel em suas evoluções e, criticando-o profundamente, demonstraram em que medida o pensamento de Hegel, liberto de sua própria mistificação, colaborou para a constituição do socialismo científico.

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 intelecção positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a intelecção de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o

¹⁷A “Pequena Lógica” é a Lógica da *Encyclopédia*, em oposição à “Grande Lógica”

seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária¹⁸.

O conteúdo do sistema e a “bendita dialética” puderam servir ao Estado reacionário feudal. O método crítico e revolucionário poderia ajudar a engendrar uma teoria científica da história. Quanto à burguesia, ela não encontrava aí sua cota. Reduzida à porção apropriada e às corporações medievais no sistema, ameaçada em seu futuro pelo método, não havia motivos para se reconhecer em Hegel. Ela tinha raiva. Ela o tratava como “cachorro morto”¹⁹ (tal como [Moisés] Mendelssohn havia feito com Espinosa), e procurava outros mestres.

Essa atitude da burguesia em relação a Hegel é característica das tendências de uma classe já segura de si, de seu poder econômico e de seu futuro. A burguesia não se encontrava em uma filosofia que havia refletido, mesmo que à distância, mas muitas vezes com profundidade, a terrível dialética real da luta de classes durante a Revolução e o Império. Ou melhor, ela não queria encontrar-se nesse lugar, recusando interrogar-se sobre a origem real de seu poder, com medo de descobrir nela o anúncio de sua queda. Hegel lhes ofereceu ou uma justificação das instituições retrógradas (de tipo feudal absolutista), ou uma ameaça de uma revolução. A burguesia tinha, naquele momento, necessidade de uma filosofia *liberal*, contraponto ideológico do liberalismo econômico, de uma filosofia do futuro largo, do acordo da atividade e da lei.

319

É necessário registrar, com insistência, que o *liberalismo* constituiu a ideologia específica da burguesia nascente e em crescimento, o “ponto de honra”, a justificação ideal da burguesia, sua religião – e que a burguesia apenas renunciou a se justificar pelo liberalismo na grande crise do imperialismo na qual vivemos nos últimos tempos.

O liberalismo *dos filósofos do século XVIII*, precursores da revolução, constituiu o primeiro momento desta ideologia, o momento crítico, utópico e reivindicativo. Foi um momento abstrato, no qual a reivindicação moral e política recuperava as reivindicações econômicas e jurídicas da classe burguesa da estreiteza das molduras da velha feudalidade. Quando essas molduras foram quebradas, quando a burguesia impôs à sociedade as leis de sua

¹⁸ Utilizou-se a tradução brasileira da passagem do texto de Marx replicado por Althusser. Em: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. 2^a ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 91. [N.T.]

¹⁹ Essa recusa de Hegel é bastante manifesta nas obras de [Rudolf] Haym, que critica o pensamento de Hegel como irracional e reacionário e opõe-lhe uma filosofia liberal neokantiana. [HAYM, R. *Hegel um seine Zeit*. Berlim, 1857].

própria atividade econômica (liberdade de indústria, de comércio e de trabalho), o liberalismo burguês assumiu uma outra forma. Era crítico, tornou-se positivo; era filosófico, tornou-se econômico. *Os economistas tornaram-se então os filósofos da burguesia* ([Adam] Smith, [J-B] Say e seus discípulos da escola liberal, os utilitaristas etc.); seu otimismo não traduzia senão a segurança da burguesia, que, neles, pensava as leis de sua atividade como leis providenciais e universais.

Mas esse liberalismo triunfante não duraria muito tempo em sua forma primitiva: para sobreviver, ele teve que restringir suas pretensões e se disfarçar. Depois da primeira investida operária de 1848, depois das primeiras crises, a burguesia teve que “entregar os anéis para não perder os dedos”. Ela se entregou a seus “homens fortes” (Napoleão III, Bismarck) e se dedicou aos “negócios”. O positivismo foi, de certa forma, a filosofia “descritiva” desse recuo. Renunciando à economia, ele se esforçou em vincular a reflexão sobre as formas mais abstratas da ciência da natureza em plena ascensão à justificação da ordem burguesa. O liberalismo não desapareceu absolutamente. Expulso progressivamente da vida econômica e da vida política pelo desenvolvimento inexorável da concentração capitalista, pelas crises, pelas formas cada vez mais violentas da luta de classes (na França: jornadas de junho, repressão da Comuna de Paris), *ele se refugiou na filosofia*. Tal é o sentido profundo desse “retorno a Kant” que se manifestou em toda a Europa ocidental na segunda metade do século XIX.

Mas esse *liberalismo filosófico* não tinha mais o mesmo sentido positivo que possuía no século XVIII. A filosofia liberal do século XVIII era utopista. Ela traduzia as reivindicações econômicas da burguesia ascendente em uma filosofia *moral* e idealista (como se pode ver nos Enciclopedistas mesmos, Rousseau e Kant), porque as forças de produção burguesas não estavam ainda suficientemente desenvolvidas para se revelarem como motor dessas reivindicações. No século XVIII a filosofia liberal não era então nada além da tradução ideal das leis reais (liberais) do capitalismo nascente. Os economistas liberais burgueses não haviam feito mais do que exprimir na linguagem real da economia as reivindicações utópicas dos filósofos do século XVIII. Na segunda metade do século XIX, ao contrário, o liberalismo abandona o terreno real da economia para se refugiar na filosofia. Esse retorno do liberalismo à filosofia assume então no mundo burguês um caráter reacionário. O liberalismo filosófico era no século XVIII a filosofia dos profetas; ele se tornou, no século XIX, a filosofia dos cegos. Se no século XIX a burguesia pensa o liberalismo em termos morais ou em termos de “atividade

do espírito” (no neokantismo), isso não é mais por ignorância involuntária da economia, mas simplesmente porque a economia não é mais liberal.

Nessa condição, o liberalismo neokantiano desempenhará um papel duplo: ocupará tanto a posição de alicerce da justificação ideológica da burguesia, quanto a de filosofia natural da cegueira dos intelectuais pequeno-burgueses. É por isso que essa posição de alicerce ideológico tem não apenas uma significação tática, mas, sobretudo, um sentido social preciso. A burguesia, desesperada para encontrar o liberalismo no seu mundo real, ficou feliz em descobri-lo na esperança irreal dos pequeno-burgueses. Incapaz de se justificar pelo que ela era verdadeiramente, ela fez cantar seus louvores pelos seus pretendentes, e para que cantassem melhor, colocou-os dentro de suas Faculdades. Nesse liberalismo dos professores, não encontramos mais as exigências reais da atividade econômica e política da burguesia ascendente, mas as aspirações de uma pequena burguesia, que o desenvolvimento da economia burguesa estava esmagando e empurrando para o proletariado – mas que aspirava, contra as evidências, a ascender à burguesia. A história desse liberalismo não é senão aquela da operação pela qual a burguesia pôde fazer de suas vítimas, seus próprios justificadores.

321

Mas com o advento da economia monopolista, o crescimento e a organização do proletariado, as guerras imperialistas, a vitória da classe trabalhadora na URSS, a crise crescente do imperialismo, a ditadura política da burguesia, o recurso ao fascismo, a burguesia teve que renunciar progressivamente à ideologia liberal, na qual ela procurou, não importasse o preço, a sua própria justificação. Tal medida não foi tomada de uma vez só, e os “filósofos” burgueses não renunciaram de uma vez só a seus velhos amores²⁰. Mas vemos pouco a pouco nascer e se impor no pensamento burguês mitos e mestres que atendem às necessidades de um mundo em plena crise. Grosso modo, podemos dizer que os filósofos burgueses mudaram de mestres quando seu mundo mudou de forma, e que eles passaram de Kant a Hegel quando o capitalismo passou do liberalismo ao imperialismo. Então a burguesia nem mesmo pôde se permitir mais entregar os anéis para não perder os dedos. A partir do final do século XIX, diante da ascensão ameaçadora da classe trabalhadora, do desencadeamento das guerras mundiais, ela viu que para sobreviver seria necessário mais que as ridículas esperanças da pequena burguesia – mais

²⁰ Eles tentaram, até o ponto do desespero, cobrir sua retirada e sua renúncia com o próprio vocabulário da filosofia à qual estavam renunciando: é assim que os filósofos reacionários do imperialismo, seja Bergson, a fenomenologia, o pragmatismo ou *Lebensphilosophie* [particularmente a obra de Dilthey], invocam ainda a *liberdade*, se renunciam ao *liberalismo*. Mas essa *liberdade* não tem nada a ver com *um sistema liberal racional e universal* do tipo kantiano: é o exercício cego do poder e da vida ou de seus substitutos.

soldados, policiais, funcionários e magistrados às suas ordens, uma classe trabalhadora domesticada; mais que intelectuais atrasados em um liberalismo clássico – mais filósofos da cegueira, criando mitos à altura de sua crise e para a manipulação de suas vítimas, uma ideologia da servidão para mistificar e mobilizar suas vítimas na defesa de suas últimas posições. Vemos agora desaparecer pouco a pouco a filosofia do liberalismo onde, apesar de tudo, subsistia um certo otimismo e uma certa confiança na ciência e na história, e nascer as filosofias da “experiência”, da “ação”, da “intuição”, da “existência”, da “vida”, dos “heróis” e, logo, do “sangue”. Esvaziamos o mundo de sua razão para preenchê-lo de seus mitos.

Fora desse contexto, é difícil entender como se fez o “retorno a Hegel”, e como o interpretaremos.

É necessário notar, antes de tudo, que esse retorno se deu, de modo geral, na Europa do final do século XIX, e no meio século que acabamos de viver. Os debates do Primeiro Congresso Hegel (1930²¹) onde o ponto foi fazer estudos hegelianos na Alemanha, Holanda, Grã-Bretanha, Itália, França, confirmam tal concordância impressionante. A França foi a única que ficou para trás, por razões vinculadas ao extraordinário chauvinismo filosófico provocado em nosso país pelos conflitos imperialistas do final do século XIX e do começo do século XX, à exaltação da “grande tradição do espiritualismo francês” que se opunha à “má” filosofia alemã, à sobrevivência das filosofias “liberais” de tipo cartesiano e kantiano, a favor da euforia da vitória de 1918, ao atraso relativo da concentração, à questão colonial etc. Não é estranho à nossa tese que os países que mais desenvolveram o recurso à Hegel foram a Alemanha e a Itália. O estado “avançado” dos estudos hegelianos na Alemanha e na Itália não é, evidentemente, desligado do estado “avançado” do desenvolvimento da crise e do advento do fascismo nesses países.

322

Ato contínuo, é necessário notar que nesse evento, a interpretação de Hegel e o “retorno” a Hegel estão intimamente ligados. A burguesia não retornou a Hegel para tentar compreender o sentido histórico real do seu pensamento, nem para encontrar na dialética racional as promessas de um método revolucionário. Ela não fez, como os teóricos do socialismo científico, a crítica do sistema para desobstruir o núcleo racional e revolucionário. Ela foi diretamente aos aspectos reacionários da filosofia hegeliana, e como ela não poderia, a partir de agora, cortar o mestre em dois, ela tratou de mostrar que o revolucionário era apenas

²¹ Em: *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses* (Tübingen, 1931) [N.T. : sem tradução para o português].

o reacionário disfarçado. Forma-se, então, uma exegese edificante, que teve por precursores na Alemanha, [Willhelm] Dilthey, [Bernhard] Haering, [Richard] Kroner et [Hermann] Glockner, e, na França, por continuadores, Jean Wahl e Hyppolite. Toda a operação tinha por objetivo mostrar, segundo as fortes palavras de Dilthey, que a dialética não é científica, que “a dialética é apenas o irracionalismo constituído em método”, que é necessário, portanto, procurar a verdade da dialética “racional” em um “irracionalismo primitivo” ou, ainda, a verdade do “panlogismo” hegeliano em um “pantragismo” fundamental²². Quanto ao “irracionalismo” e ao “pantragismo” primitivos, era necessário encontrá-los em qualquer parte, na medida do possível *antes* do “racionalismo” e do “logismo”. Se alguma vez a juventude serviu a qualquer coisa, foi a essa brilhante operação. Essa foi a época de ouro das obras dos jovens hegelianos. Elas foram publicadas ([Herman] Nohl 1907, [Georg] Lasson 1923, [Johannes] Hoffmeister 1931 e 1936, obras de Berna, Frankfurt e Jena) e dissecadas. Elas eram obscuras, ditas irrationais; elas falavam de religião, decidiu-se que elas eram religiosas²³; elas descreviam conflitos, decretou-se que elas eram a própria ruptura. Não havia mais nada a se fazer senão entoar um verso sobre as “intuições da juventude”²⁴ (e sabemos bem que um homem maduro nunca as descarta, mas passa sua existência a desenvolver, explicar, traduzir, tal como nós passamos a vida toda correndo atrás de nosso primeiro amor adolescente), e proclamar que toda a poderosa dialética da maturidade não era senão a moeda dessas intuições fundamentais, dessas intuições religiosas, irrationais, trágicas. As cartas estavam na mesa, e para compreender a *Fenomenologia* e a *Encyclopédia*, referiam-se, sem rir, a Abraão, seus filhos e o deserto. Agora está bastante claro que essa exegese não passa de uma operação.

²² Em: Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlim, 1905), *Introduction à l'étude des sciences humaines* (tradução francesa Paris, PUF, 1942, sendo que o livro I foi largamente anotado por Louis Althusser) [N.T.: DILTHEY, Whilhelm. *Introdução às ciências humanas*. São Paulo: Forense Universitária, 2010. Não há tradução em português para nenhum dos demais livros mencionados na nota]; Theodor Haering: *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (Leipzig-Berlim, 1929-1938), *Hölderlin und Hegel in Frankfurt* (Tübingen, 1943); Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel* (Tübingen, 1921-1924); Hermann Glockner: *Der Begriff in Hegels Philosophie* (Tübingen, 1924), *Hegel* (Stuttgart, 1929-1940).

²³ Lukács colocou essa mistificação na ordem do dia em sua obra: *Le Jeune Hegel* [essa obra tem tradução em português]. [Deve-se observar que Althusser parece ter participado da conferência dada por Lukács em 29 de janeiro de 1949 na Sorbonne: “Os novos problemas da pesquisa hegeliana”, da qual consta um texto datilografado, sem dúvida escrito por ele, que foi difundido no círculo Politzer da École normale supérieure. Nota da edição francesa]

²⁴ Em sua dissertação de mestrado encontrada na biblioteca de Althusser (*Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel*), Jacques Martin, amigo a quem está dedicado o *Pour Marx*, critica longamente, em 1947, essa ideia de “intuição originária” da qual a filosofia hegeliana seria o desenvolvimento – se tomarmos, particularmente, as interpretações de Jean Wahl e de Dilthey.

Essa interpretação permite compreender melhor o sentido do “retorno”. É notável, antes de tudo, que a burguesia está retornando a Hegel há meio século por razões que, guardadas as proporções, lembram àquelas que, um século antes, afastaram-na. Esse reencontro não se dá por acaso. A filosofia hegeliana do Estado, por exemplo, em seu sentido político geral, senão em seu conteúdo determinado, pode, com efeito, prestar à burguesia imperialista algo daquele mesmo serviço que prestava, um século antes, ao feudalismo prussiano. A teologia hegeliana do Estado submetia, com efeito, uma jovem classe em plena ascensão (então a burguesia da “sociedade civil”) às vontades de uma classe ainda mais reacionária, pois estava em agonia (a feudalidade prussiana). Atualmente, os papéis foram trocados. É a burguesia imperialista que está em agonia, ultrapassada e condenada pela classe trabalhadora ascendente. Não surpreende que a moribunda burguesia se volte, com emoção, ao exemplo hegeliano de uma “filosofia do Estado” ou de uma “filosofia da história” que almeja colocar a classe ascendente em servidão, e o mundo que nasce aos pés do mundo que morre. Não é por acaso que o filósofo e historiador alemão do imperialismo, [Friedrich] Mainecke²⁵, fazia de Hegel o genial precursor da política reacionária de Guilherme II, que os doutrinadores italianos, como [Giovanni] Gentile e [Carlo] Costamagna, refiram-se ao fascismo como uma filosofia hegeliana de Estado, que Mussolini se valha das lições de [Georges] Sorel, que “revisava” Marx ao se reportar a Hegel, e que nossos modernos, Raymond Aron, Fessard²⁶ e consortes, encontrem em Hegel a bênção dos empreendimentos do reacionarismo na França.

324

Nós não devemos apenas retomar, hoje, a frase de Marx: “*A dialética em sua forma mistificada*”, mais uma vez, “*está na moda porque parece transfigurar o que existe*”, porque ela permite batizar como liberdade a servidão, como bem comum a exploração, como defesa da pessoa humana as ações da polícia e da guerra. Mas agora é necessário ir mais longe e reconhecer *na violência e na guerra o verdadeiro sentido dessa dialética mistificada*. Os acontecimentos do presente se alinham à interpretação burguesa de Hegel e às ressonâncias verdadeiras da filosofia prussiana de Hegel. É extraordinário constatar hoje que Marx já havia ido ao fundo do problema, quando escrevera em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

²⁵ Ver, por exemplo, em francês: Friedrich Meinecke, *L’Idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes* (Droz, 1973) [N.T. : sem tradução para o português].

²⁶ Em suas notas de leituras preparatórias para o presente artigo, Althusser associa sistematicamente os nomes de Raymond Aron e de R. P. Fessard. O número dos *Études* de janeiro de 1949 contém um relatório de Gaston Fessard extremamente elogioso do livro de Raymond Aron: *Le Grand Schisme* [N.T. : sem tradução para o português].

Sua realidade própria, este idealismo não se dá senão em tempos de guerra ou de sofrimento, de modo que sua essência se exprime aqui como um estado de guerra ou de sofrimento do estado realmente existente, enquanto seu estado de paz é justamente a guerra e o sofrimento do organismo^{27,28}.

Acabou a *belle époque* liberal, na qual a história deveria concluir o acordo da atividade e da lei! Com a crise geral do imperialismo, a burguesia entrou em um mundo trágico, no *sofrimento real do organismo*, do qual a guerra é a expressão.

A dialética “mistificada” fornece à burguesia, precisamente, os conceitos “trágicos” da crise nos quais ela reconhece seu próprio mundo, os únicos conceitos que justificam os últimos estágios de sua ditadura: aqueles da violência e da guerra. Não é, particularmente, por acaso que os modernos hegelianos colocam no centro de seu pensamento a “robisonada” hegeliana do senhor e do escravo, que Fessard, [Michel] Riquet²⁹, Hyppolite, Kojève e companhia se divertem com esse mito. Eles encontram aí, com efeito, a ideia de que a “condição humana” tem por substrato a angústia e a violência, a “luta por prestígio”, a “luta contra a morte”, uma nova “vontade de poder”, a qual se torna, simplesmente, a chave universal de todos os problemas humanos. Nisso, eles não fazem nada além de projetar no mito hegeliano os temas fascistas contemporâneos, e pensar como “condição humana universal” a condição de sua própria classe em agonia.

Mas essa utilização de Hegel não é apenas “descritiva”; nem tem mais por único objeto produzir conceitos e referências para alimentar a boa consciência dos policiais, dos mercenários e dos aventureiros dos quais a burguesia tem necessidade atualmente. Há, ainda, um outro fim: a “*revisão*” de Marx³⁰.

²⁷ Por questões de acordo com o restante do texto, escolheu-se por traduzir o trecho tal como citado por Althusser. A tradução do alemão para o português da passagem replicada é a seguinte: “Ele tem sua ‘realidade própria’ apenas em ‘situação de guerra ou de urgência’ do Estado, na medida em que sua essência se expressa, aqui, como ‘situação de guerra e urgência’ do Estado realmente existente, enquanto sua situação ‘pacífica’ é precisamente a guerra e a urgência do egoísmo”. MARX, Karl. *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2^a edição. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 43. [N.T.]
28

Em: Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. III, “Philosophie”, p. 893 [N.T. : v. nota 7 no corpo do texto].

²⁹ Em: R. P. Michel Riquet, *Le Chrétien face aux athéismes* (Paris, Éditions Spes, 1950) [N.T. : sem tradução para o português], coletado de “Conférences de Notre-Dame de Paris”, da qual “Prétextes scientifiques à l’irréligion”, e “Une religion sans Dieu, le marxisme” foram cuidadosamente anotadas por Louis Althusser. Pode-se ler no número de junho de 1950 da *La Nouvelle Critique* um artigo violento de Francis Cohen: “Le R. P. Riquet, la théologie et le dernier Stade du capitalisme” [N.T. : sem tradução para o português].

³⁰ Em: Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, op. cit., p. 165.

Marx, desta vez, não é mais um simples autor que nós podemos, como foi o caso durante décadas, preterir. A classe trabalhadora reconheceu no pensamento do fundador do socialismo científico a arma teórica de sua libertação. O marxismo é hoje em dia o pensamento de milhões de seres humanos organizados nos partidos comunistas do mundo inteiro, pensamento que triunfa no país do socialismo, nas democracias populares, e nos combates cotidianos da classe trabalhadora e dos povos colonizados ainda submetidos à exploração capitalista. Nesse pensamento se desenvolveu o aspecto “racional” da dialética, a verdadeira inteligência da história em seu conteúdo material, que mostra – na ciência e nos eventos inseparáveis – a falência garantida da burguesia e a vitória da classe trabalhadora, libertando a humanidade inteira. Diante desse ataque geral, neste último combate, a burguesia não tem muitas armas para usar. E é por isso que seus filósofos, como seus patrões e ministros, são agora filósofos “de combate”, que tentam, sobre os mestres do socialismo científico, de preferência os mais antigos, as mesmas operações de apropriação, ou ainda de “provocação”, que seus policiais gostariam de empregar no movimento operário. Esses termos podem parecer excessivos. Eles não passam da verdade. É chegado o tempo, com efeito, *em que a principal preocupação dos filósofos e dos literatos burgueses é o seguinte problema: “Qual deve ser a verdade para que os comunistas estejam errados? O que deve ser Marx para que os comunistas estejam errados?”*. É assim que nossos políticos e nossos filósofos burgueses *fabricam* a verdade e os eventos que lhes faltam para melhor condenar seus adversários. E já pensamos nisso no famoso descarrilamento que ocorreu no Norte³¹ durante a greve dos mineiros de 1948. Ali, seguiu-se a mesma lógica demonstrativa: “(para merecer a tropa e as balas – estando subentendida a questão) os grevistas *deviam* ser criminosos – para ser, eles *deviam*, por exemplo, descarrilar os trens; eles não o fizeram? *Fazemos por eles*”. É assim que eles estão em vias de *fabricar um Marx-para-que...* O Hegel de nossos filósofos burgueses desempenha atualmente um papel importante nessa operação que deve evidenciar *aquilo que deve ser o verdadeiro Marx para que*: 1º os comunistas estejam errados; 2º a burguesia imperialista tenha razão em os tratar como trata e em perseguir sua política de violência.

Eis, então, Hegel pai dos homens e de deus, nosso pai de todos – e pai de Marx, naturalmente. Marx o compreendeu mal – naturalmente. Ele tentou fugir de Hegel ao fundar

³¹ Althusser se refere a um dos departamentos franceses; em português, Norte, localizado na região Hauts-de-France, cuja capital é Lille. [N.T.]

uma teoria científica e materialista da história. Mas, na verdade, Marx não conseguiu fugir. Sua verdade está em Hegel, ele é, consequentemente, tão idealista quanto Hegel, ele não faz nada além de integrar ao movimento da Ideia um conteúdo econômico que deve ser bem ajustado – ajustemo-lo... O fato é que Marx é um utopista que quis realizar a impossível *Ideia* do comunismo, e com esse objetivo serviu-se do proletariado como um “instrumento”³² (aqui um versículo, que coincide como por acaso com as homilias trotskistas: infeliz proletariado, “enganado”, “abusado”, “explorado”, por esses utopistas e seus impiedosos sucessores!), ele o jogou na luta de classes prometendo-lhe a Terra em nome da Ciência; mas o proletariado abusado não encontrou nessas lutas a solução dos problemas econômicos e políticos; ele não encontrou aí senão a verdade da condição humana universal: a trágica luta contra a morte e a violência que já podíamos ler em Hegel – tão bem alocadas na condição humana que a burguesia faz, todos os dias, a demonstração dessa luta contra a morte e dessa violência sobre as costas dos grevistas, dos Combatentes da Paz e dos Coreanos! – tão bem alocadas na condição humana que o fascismo pode ser dela, entre outras, uma expressão, uma expressão mais completa que as outras, no fim das contas...

Temos uma última palavra acerca dessa ressurreição burguesa de Hegel. Os temas que a filosofia burguesa “encontra” em Hegel são, como se por acaso, os mitos dos quais a burguesia tem necessidade para armar e desarmar as consciências em sua luta desesperada. Glocker dizia em 1931 que o que estava em jogo por trás do “retorno” a Hegel era Kant. Era uma meia verdade, a única que ele pôde confessar. Vemos hoje que a causa burguesa de Hegel não é, senão, questionar Marx. Esse Grande Retorno a Hegel não é nada além de um recurso desesperado contra Marx, na forma específica que o revisionismo toma na crise final do imperialismo: *um revisionismo de caráter fascista*.

³² Em: Jean Hyppolite, “La conception hégélienne de l’État et as critique par Karl Marx”, retirada de *Études sur Marx et Hegel*, op. cit., p. 140 e ss.: “Qual será, então, o instrumento que realizará essa ideia – uma ideia do homem social que, repetimo-nos, Marx não elucidou plenamente – e assim dará um fim absoluto à alienação humana? Esse instrumento, Marx dá seu nome próprio, é o *proletariado*... O proletariado é, em Marx, o sujeito que leva ao extremo a contradição da condição humana, e assim, torna-se capaz de resolvê-la efetivamente. Mas essa solução transcendente é tão possível na história quanto o é no pensamento? A condição humana contém, em seu próprio problema, a solução?”.