

Emancipación y revolución: crítica a la lectura lukacsiana del joven Marx.*

Armando Boito Jr.**

Vamos a abordar un asunto muy explorado, pero lo haremos de una manera que, sin ser totalmente original, posee al menos dos particularidades.

Existe un gran número de textos que critican la tesis de Louis Althusser sobre la existencia de una ruptura epistemológica entre los escritos de juventud y la obra madura de Marx. Sin embargo, son raros los textos que critican las debilidades, los *impasses* y la superficialidad de la tesis contraria, esto es, aquella que afirma que existe una continuidad –con algunas reservas– entre los escritos juveniles de 1843 y 1844 y la obra de madurez. Es justamente esta última tesis la que pretendemos criticar aquí.

Además, nuestro pequeño artículo abordará el problema desde un ángulo poco explorado. No trata de cuestiones de filosofía y su autor tampoco tiene formación filosófica. Los filósofos lanzaron mucha luz sobre la historia de las ideas de Marx, tanta luz que terminó ofuscando la mirada de los sociólogos y de los científicos políticos. Ahora, estos últimos también tienen mucho que decir sobre la historia de las ideas marxistas. Así, aclaramos desde ya que nuestro artículo no va a tratar de dialéctica, del materialismo o del método, de Hegel, de Spinoza o de otros temas cercanos a la filosofía. Estamos interesados en analizar algunos conceptos sociológicos y políticos presentes en los escritos de juventud; conceptos que György Lukács y varios autores brasileños discípulos suyos, identifican con conceptos que están presentes, en verdad, sólo en la obra de madurez. Refiriéndose al Estado, estos autores establecen una equivalencia entre el concepto de *Estado político*, presente en los textos de 1843, y el de *Estado capitalista*, presente en la obra de madurez; refiriéndose al tema del cambio social, establecen una equivalencia entre el concepto de emancipación y el de revolución; finalmente, refiriéndose a las ideas y valores, presentan como sinónimos los conceptos de alienación, fetichismo e ideología. Estas equivalencias, que juzgamos arbitrarias, permiten a estos autores transitar libremente, o mediante pequeñas rectificaciones, desde los escritos de juventud a la obra de madurez de Marx o, en sentido inverso, de ésta hacia aquellos.

El texto que pretendemos criticar es un texto fundador de György Lukács sobre el tema. Se trata de un ensayo titulado “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx”. Este ensayo no es reciente, pero está muy presente en la coyuntura teórica actual de Brasil. Fue escrito en el lejano año de 1955, sin embargo, recientemente fue publicado en Brasil. Esta tardía difusión no ocurrió solamente en el mercado editorial

* Una versión parcialmente modificada de este artículo fue publicada en la revista *Crítica Marxista*. Agradezco a João Quartim de Moraes, quien leyó y comentó la versión inicial del texto. Traducción: Paola Madrid Guzmán (Universidad de Chile) y Cristian Jimenez (Universidad de Chile).

** Universidade Estadual de Campinas

brasileño. En Francia, el texto de Lukács también es de publicación reciente –2002. En las ediciones brasileña y francesa del trabajo de Lukács, las presentaciones hechas por sus editores hacen una referencia crítica a la tesis de la ruptura epistemológica de Louis Althusser. Carlos Nelson Coutinho y José Paulo Netto, que presentan la edición brasileña del texto, realizan una crítica sobria a la tesis de Althusser¹, en tanto que Jean-Marie Brohm, prologuista de la edición francesa de este mismo ensayo, utiliza un lenguaje más cargado: “Como se ve, Lukács se opuso aquí de manera anticipada a las elucubraciones de Louis Althusser y de sus discípulos que pretendían, en nombre de la ruptura, lanzar los textos del joven Marx al infierno pre-marxista”². No diré nada sobre la sintomática metáfora religiosa que brotó tan espontáneamente de la pluma de este autor. Sin embargo, para esclarecer al lector adelanto que, por mi parte, entiendo que los conceptos de *Estado político*, *emancipación política*, *emancipación humana*, *alienación* y sus correlatos, presentes en los escritos de 1843-1844, son, de hecho, pre-marxistas.

Crítica al método de lectura de Lukács

György Lukács reconoce que existen diferencias entre los escritos del joven Marx y la obra de madurez. Estas diferencias distinguen, especialmente, al joven Marx de 1841-1842 del Marx de la madurez. Lukács señala, también, las diferencias políticas, reconocidas por casi todos los estudiosos de la materia –comenzando por Aguste Cornu³– entre los dos periodos de Marx: él habría transitado desde una posición democrática revolucionaria hacia una posición comunista. La polémica se instaura en la caracterización y el análisis del cambio teórico que habría ocurrido en el pasaje de los escritos de juventud hacia la obra de madurez y, particularmente, en el análisis de la relación entre los escritos de 1843-1844 y la obra madura. Lukács considera –y es aquí donde incidirá nuestra crítica– que los escritos de la última fase ya traen aquello que él llama la “concepción de mundo” de Marx, “concepción de mundo” que él irá a “profundizar en los campos de la filosofía, de la economía y de la historia” en el periodo de madurez.⁴

El método de lectura de Lukács concibe la historia de las ideas de Marx, principalmente a partir de 1843, como una *evolución sin ruptura*. Él habla de una evolución en la cual cada una de las fases predice, de manera embrionaria, a la fase siguiente, hacia la cual tendría que evolucionar necesariamente la fase anterior. En verdad, el pensamiento de Marx estaría, desde 1842, en un proceso evolutivo de fases

¹ Coutinho, Carlos Nelson y Netto, José Paulo. “Apresentação”. György Lukács. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2ª Ed. Río de Janeiro, Editora UFRJ, 2009, p. 10.

² Lukács, György. *Le jeune Marx*. París: Edition de la Passion, 2002, p. 20.

³ *Karl Marx et Friedrich Engels – Tome II – Du libéralisme démocratique au communisme – La “Gazette Rhénane” les “Annales Franco-Allemandes” – 1842-1844*. París, Presses Universitaires de France, 1958.

⁴ Lukács, György. “O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844”. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2ª Ed. Río de Janeiro, Editora UFRJ, 2009, pp. 121-202.

encadenadas y sucesivas que debería llevar, *necesaria y obligatoriamente*, al materialismo histórico.

Con el reconocimiento de Feuerbach por una parte y por la otra con el plan de la crítica la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Marx tomó desde principios de 1842 la dirección que lo llevará en los años siguientes con rectitud incomparable a la fundación del materialismo histórico. Desde este momento ya nada puede detener el que supere bajo todos los aspectos los más altos resultados de la filosofía alemana de entonces.⁵

Tenemos ahí, entonces, una concepción teleológica dura de la evolución del pensamiento del joven Marx. El proceso, cuyo final está contenido en germen en el propio comienzo, es concebido, fundamentalmente, como una sucesión de ideas que se van perfeccionando o desarrollando y siempre sin ruptura. Lukács se coloca en el punto de vista de la madurez, y, desde allí, examina los textos de juventud. Este procedimiento, que peca de anacronismo, permite presentar los conceptos de los escritos juveniles como antecesores de tal o cual concepto o tesis de la obra de madurez. Este método, característico de aquello que Althusser denominó método de lectura analítico-teleológico⁶, comete anacronismos que se traslucen en una terminología característica: “germen”, “embrión”, “no todavía”, “anuncia”, “desemboca”, etc. Ese palabrerío indica que todo ocurre como si el joven Marx hubiese iniciado, desde 1842, un camino sin retorno hacia el materialismo histórico.

El procedimiento, además de teleológico, puede también ser denominado “analítico” en un sentido específico. De hecho, este método de lectura destaca y aísla uno u otro elemento de la obra de juventud y lo aproxima, arbitrariamente, a otro elemento, también debidamente destacado y aislado, de la obra de madurez. No deja de sorprender ver a Lukács, el teórico que tanto insiste en la idea de totalidad, proceder de este modo: separar el concepto del contexto teórico en el cual fue generado, y en el cual adquiere sentido, para transportarlo a otro contexto que le es extraño. Este procedimiento lleva a Lukács a una comprensión errónea, en tanto superficial, de los conceptos analizados. Lukács procede de este modo en general. Tomaremos para la crítica, sin embargo, la equivalencia que él establece entre el par conceptual “emancipación política/emancipación humana”, presente en los escritos de 1843 y 1844, y el par “revolución burguesa/ revolución comunista”, característico de la obra de madurez de Marx y ya presente en el *Manifiesto comunista* escrito en 1847.

Por último, debe destacarse el hecho de que la concepción que revela este método de lectura es inevitablemente idealista: en la medida en que cada etapa del pensamiento contiene, en germen, la etapa siguiente hacia la cual se dirige inevitablemente, las condiciones económicas, políticas y sociales –o sea, aquello que

⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶ *Pour Marx*. Paris, François Maspero, 1965.

sucede más allá del mundo de las ideas– no puede encontrar lugar en la explicación de la formación del materialismo histórico. Todo sucede en el terreno de la filosofía. Esta crítica podría parecer injusta ya que Lukács alude al encuentro de Marx con el movimiento obrero en el año 1843 en París, y afirma que éste fue importante. Sin embargo, tal afirmación es vacía. Tal encuentro no tiene –y no puede tener dado el carácter teleológico que Lukács le atribuye a la historia de las ideas de Marx– ningún lugar teóricamente fundamentado en la explicación de la evolución del pensamiento del joven Marx.

Emancipación y revolución: la lectura de Lukács de la *Sobre la cuestión judía*

Lukács incurre en un anacronismo al identificar, por un lado, el concepto de emancipación política presente en el ensayo del joven Marx *Sobre la cuestión judía* con el concepto de revolución burguesa, y por otro, al identificar el concepto de emancipación humana, también presente en *Sobre la cuestión judía*, con el concepto de revolución comunista. Sostiene que la diferencia entre tales formulaciones sería sólo "terminológica" y no conceptual:

El ensayo *Sobre la cuestión judía* contiene la crítica a Bruno Bauer. [Marx] pone de manifiesto la diferencia fundamental que existe entre la emancipación política y humana: la política no sería otra cosa que un progreso dentro del 'orden mundial establecido'; en cambio, la más elevada, la emancipación humana, supone la superación de la 'auto-alienación humana', y con ello un orden social fundamentalmente nuevo. De esta manera se expresa la diferencia entre los resultados de la revolución burguesa y la socialista, aunque todavía de acuerdo con la terminología del 'humanismo real' de Feuerbach [...] Aquí expresa Marx la clara convicción de que la emancipación política (es decir, la revolución burguesa) solo crea una democracia formal, que enuncia derechos y libertades que no pueden existir realmente en una sociedad burguesa.⁷

Siguiendo a Lukács, Sergio Lessa⁸ y Carlos Nelson Coutinho⁹ establecen la misma identificación. Ahora bien, para identificar la emancipación política con la revolución burguesa, y la emancipación humana con la revolución comunista (o socialista), es necesario omitir todo el contexto teórico en el cual esos conceptos tienen sentido. Y la lectura de Lukács hace exactamente eso. Veamos cuál es el

⁷ "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844". op. cit., pp. 164-167.

⁸ "A Emancipação Política e a defesa de direitos". *Revista Serviço Social e Sociedade*. San Paulo, Editora Cortez, Junio de 2007.

⁹ *De Rousseau a Gramsci*. San Pablo, Boitempo Editorial, 2011, pp. 60-63.

contexto teórico en el que se insertan los conceptos que estamos discutiendo. Ese contexto está marcado por las nociones de "Estado político" y de "sociedad civil".

Es la concepción hegeliana de sociedad civil la que modela aquel escrito del joven Marx sobre la política y el Estado¹⁰. En *Sobre la cuestión judía*, la sociedad, lejos de corresponder a la sociedad capitalista atravesada por conflictos de clase, es la sociedad civil concebida como el terreno en el cual actúan individuos egoístas y aislados. La sociedad es el terreno del particularismo: de culturas, de profesión, de propiedad, de religión. En cuanto al concepto de Estado, es distinto tanto del concepto de Estado de Hegel, que oponía al particularismo de la sociedad civil el universalismo del Estado –la burocracia como "clase universal"– como del concepto de Estado burgués presentado en el *Manifiesto comunista*¹¹. Sin embargo, si entre el concepto de Estado del joven Marx y el concepto de Estado del *Manifiesto* la diferencia conceptual refleja una ruptura a nivel de la propia problemática teórica, no ocurre lo mismo cuando comparamos el concepto de Estado del joven Marx con el concepto hegeliano de Estado. Porque, aunque no se identifique con el concepto de Estado de Hegel, el joven Marx permanece prisionero de la problemática hegeliana del Estado: lo concibe, tal como lo hace Hegel, como una institución separada de la sociedad civil¹². Incluso la terminología del joven Marx es reflejo de ello: utiliza la expresión "Estado político" justamente para indicar la condición del Estado moderno que diera origen a una burocracia especializada en la actividad de gobernar y supuestamente separada de la sociedad (civil). El joven Marx toma esa separación formal –las instituciones del Estado distanciándose, a diferencia de lo que ocurría en el feudalismo, de las instituciones económicas y sociales– como una separación real, en la que la burocracia del Estado representaría solamente sus propios intereses. Ahora bien, es evidente que en el Manifiesto comunista, el Estado es un "comité ejecutivo" de los intereses comunes de la clase capitalista. Es decir, el Estado está "unido" a una parte de la sociedad –sociedad calificada ahora como capitalista y no como "sociedad civil"– y "separado" de otra; "unido" a la clase capitalista y "separado" de la clase obrera.¹³

¹⁰ "Do Marx de 1843-1844 ao Marx das obras históricas: duas concepções distintas de Estado". *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2ª Ed. Campinas, Edições IFCH, Coleção Trajetória, 1998.

¹¹ Para los conceptos hegelianos de Estado y sociedad civil ver Hegel, G. W. *Principes de la philosophie du droit*. París, Gallimard, 1940, Marcuse, Herbert. *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Río de Janeiro, Editora Saga, 1969 y Lefebvre, Jean-Pierre y Macherey, Pierre. *Hegel et la société*. París, Presses Universitaires de France, 1984.

¹² Saes, Décio. "Do Marx de 1843-1844 ao Marx das obras históricas: duas concepções distintas de Estado". op. cit.

¹³ Utilizamos comillas en "unido" y "separado" porque esos términos opuestos son los apropiados para reflexionar en torno a la teoría del Estado del joven Marx de 1843, pero no para caracterizar el concepto de Estado del Manifiesto. Si recurrimos a tales términos es sólo para indicar, aunque de modo impreciso, la distancia que separa el concepto de Estado presente en *Sobre la cuestión judía* del concepto de Estado del *Manifiesto*. El Estado capitalista no está rigurosamente unido a ninguna clase social ni tampoco separado de ninguna de ellas. Lo que él hace es organizar los intereses políticos de la burguesía, separándose *formalmente* de la clase burguesa (derecho igualitario y burocracia profesional), y negar el interés político del proletariado, incorporando algunos intereses económicos de esta clase social. Lo que es cierto e indudable es que el Estado capitalista no está separado de la sociedad, al contrario de

A pesar de la herencia de la problemática hegeliana, el joven Marx califica al contenido del Estado de un modo diferente al de Hegel. El Estado sería una institución que, lejos de representar la razón y la libertad, sólo simularía, en oposición a la sociedad civil donde los hombres están entregados a la lucha de todos contra todos, una comunidad humana imaginaria corporificada en el colectivo de ciudadanos. Esta es una diferencia política importante, pero una diferencia que se enmarca dentro de la problemática hegeliana del Estado, que consiste en separar esa institución de la sociedad ("civil"). Es aquí que interfiere, en este escrito del joven Marx, el humanismo feuerbachiano, como ya lo demostraron numerosos estudiosos de la materia.

En la denuncia del joven Marx según la cual la sociedad civil es el lugar de la "lucha de todos contra todos" está supuesta, como base de la crítica moral al individualismo y al egoísmo, la definición feuerbachiana de la esencia humana. En su esencia, el ser humano sería, según el autor de *La esencia del cristianismo*¹⁴, amor, voluntad y razón. Feuerbach desarrolla su metafísica humanista destacando siempre el atributo humano del amor al prójimo, situándolo por encima del atributo de la voluntad y de la razón. Podemos resumir esto afirmando que para Feuerbach el hombre aspiraría, por sobre todo, a una vida en reconciliación comunitaria con sus semejantes. Por lo demás, el joven Marx no esconde, en su escrito *Sobre la cuestión judía*, su deuda con Feuerbach. Deja claro, por medio de metáforas y comparaciones, que su análisis de la alienación del hombre egoísta de la sociedad civil en el Estado – entidad imaginaria e ilusoriamente comunitaria– replica el análisis de la alienación religiosa que Feuerbach realiza respecto de la religión cristiana. Del mismo modo que, en análisis de Feuerbach, los hombres proyectan su esencia en la religión y pasan a vivir de acuerdo a los que serían los atributos propios del género humano –el amor, la voluntad y la razón– como si fuesen atributos divinos; impedidos de realizar su esencia comunitaria en la sociedad civil, donde los individuos serían obligados a trabar la lucha de todos contra todos, los hombres la proyectarían y, al mismo tiempo, la perderían en la comunidad imaginaria representada por el colectivo abstracto de ciudadanos creado por el Estado. La sociedad civil es una sumatoria de individuos alienados, esto es, de seres humanos que perdieron su propia esencia al proyectarla en el Estado.

Enfoquémonos en el examen del concepto de emancipación. ¿Cómo es que este concepto se inserta en el contexto teórico del Marx de *Sobre la cuestión judía*? Del

lo que pensaba el Marx de 1843-1844 con su concepto de Estado político. Lukács puede, sin embargo, hacer la aproximación entre los conceptos de Estado burgués y Estado político por la simple razón de que él mismo concibe al Estado burgués como separado de la sociedad, esto es, él sucumbe a la problemática hegeliana –y burguesa– del Estado. Esto no aparece de forma desarrollada en su texto, pero en innumerables ocasiones afirma que la separación entre sociedad civil y Estado es una tesis hegeliana y marxista, "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844". op. cit., pp. 153-175. Otra inexactitud, ligada a lo anterior, consiste en promover una equivalencia entre el análisis que el joven Marx hace del Estado político, como manifestación invertida y falseada de la esencia humana (vivencia ilusoria, por parte de los individuos alienados, de la reconciliación comunitaria en el Estado) con el análisis marxista y leninista que resalta los aspectos formales de la democracia burguesa, *Ibid.*, p. 167.

¹⁴ Feuerbach, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2ª Ed. Campinas, Editora Papirus, 1997.

siguiente modo: la emancipación política es precisamente la creación de aquello que el joven Marx denomina Estado político, entidad separada –realmente y no solo formalmente– de la sociedad (civil), y la emancipación humana es la recuperación de la esencia humana perdida debido a la alienación –la proyección de la aspiración por la vida comunitaria en el Estado.

El término emancipación política se ajusta bien: indica que la modificación es sólo política. Para usar la terminología de *Sobre la cuestión judía*, el Estado antiguo o pre-moderno es un “no-Estado”, un “Estado incompleto”, “deficiente”, “cristiano”, “teológico” y “despótico”. El Estado político es el “Estado como Estado”, el “Estado real”, el “Estado completo”, el “Estado pleno”, el “Estado libre” y “democrático”. El joven Marx reconoce, de paso, que la transición del primer Estado al segundo es un avance, pero lo considera insuficiente por mantener la alienación religiosa y política del ser humano. Del mismo modo que Feuerbach quería, mediante el discurso filosófico, reformar las conciencias para que ellas percibieran la naturaleza humana de la divinidad, es decir, que pasasen a expresar directamente la esencia humana sin necesidad de intermediación divina, el Marx de *Sobre la cuestión judía* desea reformar las conciencias para que los hombres asuman sus propios asuntos y dejen de alienar su fuerza política en el Estado. La emancipación humana es la recuperación de la esencia humana perdida en la religión y en el Estado.

Isabel Monal, en un artículo esclarecedor publicado en *Crítica Marxista* n° 16¹⁵, evidenció la existencia de una tríada conceptual que resume la metafísica humanista de los escritos del joven Marx de 1843-1844. Esa tríada estaría compuesta por las nociones de: a) esencia humana, b) alienación y c) emancipación humana. El hombre tendría una esencia que estaría dada por el amor, por la aspiración a la reconciliación comunitaria. Por alguna razón –razón que esa teoría no cree necesario explicar– la sociedad impide al hombre vivir de acuerdo con aquella esencia. La sociedad estaría en contradicción con la naturaleza de los elementos que la componen. Tal hecho llevaría al hombre a proyectar su esencia en instituciones como la religión (Feuerbach) y el Estado (joven Marx). He aquí la alienación: el hombre proyecta su esencia fuera de sí mismo y, al hacerlo, la pierde o la degrada. La emancipación humana es el acto por medio del cual el hombre alienado recupera su esencia. Es la resolución de la contradicción entre esencia y existencia mediante un movimiento de retorno. La paradoja es que el hombre vuelve a ser algo que, de hecho, nunca fue, aunque siempre debería haberlo sido. No es que la emancipación humana permita el surgimiento del “hombre nuevo”, hombre del cual nos hablaron los grandes revolucionarios del siglo XX; lo que hace es traer a la luz al hombre verdadero y único, el hombre de siempre, ni viejo ni nuevo, es decir, aquel que extrañamente nunca existió.

¿Cómo sería posible establecer, entonces, una equivalencia entre las dos emancipaciones (política y humana) y las dos revoluciones (burguesa y comunista)?

Al contrario del concepto de emancipación política, el concepto de revolución burguesa no es un fenómeno exclusivamente político, ni tampoco el concepto de revolución comunista es, al contrario de lo que ocurre con la emancipación humana, el

¹⁵ “Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx”. *Crítica Marxista*. N° 16, 2003.

retorno a algo anterior. La revolución burguesa es presentada, ya en el *Manifiesto comunista*, como un cambio amplio, económico, político y social, que libera el crecimiento de fuerzas productivas hasta entonces desconocidas. El cambio político, que forma parte de este proceso, es un cambio importante, pero es obra de una clase, la burguesía, que se apodera del poder del Estado mediante la lucha (de clases) contra la aristocracia feudal. Tampoco, y a pesar de las apariencias, la ideología del Estado capitalista moderno podría ser identificada con la comunidad imaginaria de los ciudadanos, tal como esa idea es presentada en *Sobre la cuestión judía*. La idea de alienación política del joven Marx no puede ser vista como el germen de aquello que, en su etapa madura, concebirá como ideología política burguesa. En la alienación, tenemos a todos los individuos humanos alienando su esencia en el Estado; en la ideología política burguesa, determinados individuos son beneficiados, en perjuicio de otros, por la ideología del Estado como representante del interés general, ideología que oculta la naturaleza de clase de esa institución.

La revolución comunista del *Manifiesto* también es pensada como fruto de la lucha de clases, es decir, de la lucha de la clase proletaria contra la clase capitalista, y se afirma que, tal como la revolución burguesa en el pasado, la revolución comunista irá a dar un nuevo impulso a las fuerzas productivas. La revolución comunista no es presentada como la recuperación, en un movimiento circular, de la esencia humana perdida –la noción de esencia humana no sólo no es utilizada en el *Manifiesto*, sino que es explícita y duramente criticada, en el último capítulo de esa obra¹⁶. Esa revolución es concebida como resultado de la lucha de clases.

Emancipación en un caso, revolución en el otro: el contenido del cambio, su agente, sus beneficiarios y su resultado son diferentes en el primer y en el segundo concepto. La descontextualización de los conceptos –aquello que denominamos “carácter analítico del método de lectura”– lleva a una comprensión superficial de sus contenidos. Es gracias a este error metodológico que se llega a afirmar que tales conceptos serían equivalentes.

La palabra, la idea y el dato empírico

¹⁶ En el tercer capítulo del *Manifiesto*, titulado “Literatura socialista y comunista”, que es un cuidadoso análisis del discurso ideológico, Marx y Engels, hablando del socialismo alemán, escriben: “Al enfrentarse con la situación alemana, la literatura socialista francesa perdió toda su importancia práctica directa, para asumir una fisonomía puramente literaria y convertirse en una ociosa especulación acerca del espíritu humano y de sus proyecciones sobre la realidad [...] Los literatos alemanes [...] lo que hicieron fue empalmar sus absurdos filosóficos a los originales franceses. Y así, donde el original desarrollaba la crítica del dinero, ellos pusieron ‘expropiación del ser humano’, donde se criticaba al Estado burgués: ‘abolición del imperio de lo general abstracto’ y así por el estilo [...] Y como, en manos de los alemanes ya no expresaba la lucha de una clase contra la otra, el profesor germano [...] a falta de los intereses del proletariado mantenía los intereses del ser humano, del hombre en general, de ese hombre que no reconoce clases, que ha dejado de vivir en la realidad para transportarse al cielo vaporoso de la fantasía filosófica”. Esa crítica de Marx y Engels a la metafísica humanista es, también, una autocrítica de sus ideas y escritos de juventud.

El hecho de que todos estos conceptos (emancipación, revolución) tengan algunas referencias empíricas comunes –el Estado moderno, la Revolución Francesa– podría ser visto como algo que legitimaría la lectura de Lukács. Sin embargo, es preciso en primer lugar distinguir la palabra (significante) del concepto (idea) que ella indica y de la cosa a la cual ambos –palabra y concepto– se refieren (el dato empírico). En segundo lugar, es necesario afirmar la primacía del concepto (idea) cuando la cuestión sea la representación de las concepciones teóricas de Marx o de cualquier otro autor. Cuando Marx escribe las palabras “Estado político” en 1843-1844, como lo hizo en la *Sobre la cuestión judía*, él se está refiriendo al dato empírico representado por la burocracia civil y militar y por el parlamento en los países en los ya había ocurrido la revolución burguesa (Inglaterra, Francia), es decir, al mismo dato empírico al cual él y Engels se referirán al escribir la palabra Estado capitalista o Estado moderno en el *Manifiesto* o en el *Dieciocho Brumario*. Sin embargo, la idea con la cual Marx caracteriza aquel dato empírico, esto es, el concepto de Estado, como ya indicamos, cambia: de organismo separado de la sociedad –Estado político– pasa a ser concebido como organismo –Estado burgués– “unido” a una parte de la sociedad –la clase dominante– y “separado” de otra –la clase dominada. El contenido social del dato empírico (burocracia, parlamento) es ahora otro –este dato permanece como referencia, pero es pensado de una nueva forma. En el caso de la referencia al hecho histórico conocido como la Revolución Francesa (dato empírico), para el joven Marx de *Sobre la cuestión judía*, esa revolución cumplió la tarea de separar la institución estatal de la sociedad (civil); para el Marx de las obras históricas, ese mismo episodio debe ser caracterizado de otra manera: como el proceso que permitió la deposición de la aristocracia feudal del poder de Estado y la asunción de la burguesía a la condición de clase dominante. La referencia empírica permaneció igual: los acontecimientos políticos en Francia de fines del siglo XVIII, pero estos episodios son ahora concebidos de una nueva manera y con nuevos conceptos.

Consideraciones finales

La discusión conceptual que realizamos en este texto es una crítica a la concepción especulativa de esencia humana, en particular aquella que el joven Marx de 1843-1844 tomó de Ludwig Feuerbach. Esta discusión no aborda la cuestión de saber si existen o no atributos biológicos y psíquicos de la especie humana en cuanto especie animal que atravesaría diferentes modos de producción. De nuestra parte, creemos que la enorme variedad de sociedades, valores, instituciones y relaciones sociales existentes a lo largo de la historia de la especie humana, variedad estudiada abundantemente por historiadores y antropólogos, indica que los elementos invariables biológicos y psíquicos de la especie humana son de enorme plasticidad, permitiendo, por eso mismo, una configuración histórica muy variada. Esta constatación desautoriza la oposición rígida, genérica y especulativa, con la cual trabajaba el Marx de 1843-1844 influenciado por Feuerbach, entre la esencia humana

(reconciliación comunitaria) y la existencia humana (egoísmo y lucha de todos contra todos).

Cabe mencionar en conclusión, que la discusión sobre la ruptura entre los escritos del joven Marx y la obra de madurez tiene consecuencias teóricas y políticas amplias. Los autores que se apegan a los escritos de juventud de Marx tienen una concepción del socialismo y de la transición diferente de aquellos que muestran la ruptura promovida por la obra de madurez. Y la diferencia entre unos y otros aparece también en el terreno práctico. La cuestión es la siguiente: ¿Los socialistas deben apelar a todos los hombres, indistintamente, para que superen la alienación política realizando la emancipación humana o, en cambio, deben organizarse con la clase obrera para la lucha contra la burguesía y por la implantación de la sociedad socialista?

Publicamos a continuación un recuadro que resume nuestro análisis y agrega algunos puntos.

Cuadro comparativo de los conceptos sociológicos y políticos de *Sobre la cuestión judía* y del *Manifiesto comunista*

Conceptos y tesis	<i>Sobre la cuestión judía</i>	<i>Manifiesto comunista</i>
Sociedad	Individuos aislados, egoístas, en lucha unos contra otros, y alienados. No viven de acuerdo a la vocación del ser humano, cuya esencia se dirige a la reconciliación comunitaria. El texto omite cuestiones sobre la dominación y explotación al interior de la sociedad.	Los individuos tienen sus intereses y sus valores determinados por su inserción en la estructura económica y social (aristocracia feudal, burgués, pequeño-burgués, proletario). Estos son intereses y valores de clase que inducen a la formación de colectivos de lucha - lucha de clases. Estructuran a la sociedad la dominación y explotación de clase.
Estado moderno	Estado político: realización ilusoria del hombre que proyecta su esencia en la comunidad imaginaria de los ciudadanos, creada por el propio Estado.	Estado burgués: comité que organiza los intereses comunes de la burguesía y desorganiza a la clase obrera.
Relación Estado/sociedad	Estado separado (formal y realmente) de la sociedad.	Estado "unido" con una parte de la sociedad (la clase dominante) y "separado" de la otra (la clase dominada).
Contradicción	Esencia humana X existencia humana / Estado político X sociedad civil.	Desarrollo de las fuerzas productivas X relaciones de producción / burguesía X proletariado.

Cambio social del siglo XVIII	Emancipación política con la creación del Estado político.	Revolución burguesa y el surgimiento del capitalismo.
Cambio social del siglo XIX	Emancipación humana: recuperación de la esencia humana alienada en la existencia. Fin de la lucha de todos contra todos y realización de la reconciliación comunitaria.	Revolución proletaria: sociedad comunista. Eliminación de la propiedad privada, implantación de la propiedad colectiva de los medios de producción, liberación y desarrollo de las fuerzas productivas, fin de las crisis económicas y elevación de la calidad de vida del proletariado.
Agentes del cambio social de los siglos XVIII y XIX	Se supone que son la filosofía y/o los filósofos.	Está explícita y desarrollada la idea de que son las clases sociales (primero la burguesía y después el proletariado fabril).
Concepción de historia	Circular: la emancipación humana lleva a la recuperación de la esencia previamente existente, pero que se encontraba alienada.	Movimiento ascendente en espiral –desarrollo de fuerzas productivas, sucesión de diferentes formas de organización social.
Problemática	Pregunta más general: ¿qué es el hombre? Dispositivo conceptual: esencia humana, alienación y emancipación humana.	Pregunta más general: ¿qué es la historia? Dispositivo conceptual: la sucesión de modos de producción propiciada por el desarrollo de las fuerzas productivas y por la lucha de clases.

Fuente: versión modificada del cuadro publicado en Armando Boito Jr. “Emancipación y revolución: crítica de la lectura lukacsiana del joven Marx”. *Crítica Marxista*. N° 36, pp. 52-53.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris, François Maspero, 1965.
- Cornu, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels – Tome II – Du libéralisme démocratique au communisme – La “Gazette Rhénane” les “Annales Franco-Allemandes” – 1842-1844*. París, Presses Universitaires de France, 1958.
- Coutinho, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci*. San Pablo, Boitempo Editorial, 2011.
- Coutinho, Carlos Nelson y Netto, José Paulo. “Apresentação”. György Lukács. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2ª Ed. Río de Janeiro, Editora UFRJ, 2009, pp. 07-14.
- Fuerbach, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2ª Ed. Campinas, Editora Papirus, 1997.

- Lessa, Sérgio. "A Emancipação Política e a defesa de direitos". *Revista Serviço Social e Sociedade*. San Paulo, Editora Cortez, Junio de 2007.
- Hegel, G. W. *Principes de la philosophie du droit*. París, Gallimard, 1940.
- Lefebvre, Jean-Pierre y Macherey, Pierre. *Hegel et la société*. París, Presses Universitaires de France, 1984.
- Lukács, György. "O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844". *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2ª Ed. Río de Janeiro, Editora UFRJ, 2009, pp. 121-202.
- Lukács, György. *Le jeune Marx*. París: Edition de la Passion, 2002.
- Marcuse, Herbert. *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Río de Janeiro, Editora Saga, 1969.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução de Alvaro Pina. San Pablo, Boitempo Editorial, 1998.
- Marx, Carlos, "Sobre la question judia". Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras fundamentales – Marx, escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 461-491.
- Marx, Karl. *Sobre a questão judaica*. San Pablo, Boitempo Editorial, 2010.
- Monal, Isabel. "Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx". *Crítica Marxista*. N° 16, 2003.
- Saes, Décio. "Do Marx de 1843-1844 ao Marx das obras históricas: duas concepções distintas de Estado". *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2ª Ed. Campinas, Edições IFCH, Coleção Trajetória, 1998.