

Emancipação e revolução:

crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx

Armando Boito Jr.

Como citar: BOITO JÚNIOR, A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx. *In* : ROIO, M. D. (org.). **Marx e a dialética da sociedade civil**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p.149-162. DOI: <https://doi.org/10.36311/2014.978-85-7983-596-4.p149-162>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

EMANCIPAÇÃO E REVOLUÇÃO: CRÍTICA À LEITURA LUKACSIANA DO JOVEM MARX¹

Armando Boito Jr.

1 INTRODUÇÃO

Vamos abordar um assunto muito explorado, mas o faremos de uma maneira que, se não é absolutamente original, possui duas particularidades.

Existe um grande número de textos criticando a tese de Louis Althusser que sustenta existir uma ruptura epistemológica entre os escritos de juventude e a obra de maturidade de Marx. Contudo, são raros os textos criticando as debilidades, os impasses e a superficialidade da tese concorrente, isto é, aquela que afirma existir uma continuidade – feitas ressalvas

¹ Este artigo retoma a palestra proferida no campus da Unesp de Marília por ocasião do *Seminário Internacional Teoria política do socialismo* realizado agosto de 2013. Uma versão ligeiramente distinta deste texto foi publicada na revista *Crítica Marxista* número 36 (<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>). Agradeço aos colegas presentes em Marília pelas observações e críticas apresentadas e particularmente a João Quartim de Moraes que leu comentou a versão inicial do texto.

menores – entre os escritos juvenis de 1843 e 1844 e a obra de maturidade. É justamente essa tese que pretendemos criticar aqui.

Ademais, o nosso pequeno escrito abordará o problema de um ângulo pouco explorado. Ele não trata de questões de filosofia e nem o seu autor tem formação filosófica. Os filósofos lançaram muita luz sobre a história das ideias de Marx, tanta luz que – diríamos – acabou ofuscando o olhar dos sociólogos e dos cientistas políticos. Ora, esses últimos também têm muita coisa a dizer sobre a história das ideias marxistas. Assim, esclarecemos desde já que este nosso texto não vai tratar da dialética, do materialismo, do método, de Hegel, de Spinoza ou de outros temas mais próximos da filosofia. Estamos interessados em analisar alguns conceitos sociológicos e políticos presentes nos escritos de juventude, conceitos que György Lukács e vários autores brasileiros discípulos seus identificam com conceitos que estão presentes, na verdade, apenas na obra de maturidade. Referindo-se ao Estado, esses autores estabelecem uma equivalência entre o conceito de *Estado político*, presente nos textos de 1843, e o de *Estado capitalista*, presente na obra de maturidade; tratando da mudança social, estabelecem uma equivalência entre o conceito de emancipação e o de revolução; finalmente, reportando-se às ideias e valores, apresentam como sinônimos os conceitos de alienação, de fetichismo e de ideologia. Essas equivalências, que julgamos arbitrárias, permitem a esses autores transitar livremente, ou mediante pequenas retificações, dos escritos de juventude para a obra de maturidade de Marx ou, caminhando em sentido inverso, dessa para aqueles.

O texto que pretendemos criticar é um texto fundador de György Lukács sobre a matéria. Trata-se do ensaio intitulado “O jovem Marx – sua evolução filosófica de 1840 a 1844” (LUKÁCS, 2009). Esse ensaio não é recente, mas está muito presente na conjuntura teórica do Brasil atual. Ele foi escrito no longínquo ano de 1955, porém apenas muito recentemente ele foi publicado no Brasil. Essa difusão tardia não ocorre apenas no mercado editorial brasileiro. Na França, o texto de Lukács também é de publicação recente – 2002. Nas edições brasileira e francesa do trabalho de Lukács, as apresentações feitas pelos seus editores fazem referência crítica à tese da ruptura epistemológica de Louis Althusser.

Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, que apresentam a edição brasileira do texto de Lukács, fazem referências críticas sóbrias à tese de Althusser (COUTINHO; PAULO NETTO, 2009, p. 10); já Jean-Marie Brohm, prefaciador da edição francesa desse mesmo ensaio, lança mão de um estilo carregado: “Como se vê, Lukács se opunha aqui de maneira antecipada às elucubrações de Louis Althusser e de seus discípulos que pretendiam, em nome da ruptura, lançar os textos do jovem Marx no inferno pré-marxista.” (BROHM, 2002: p. 20, tradução nossa). Não direi nada sobre a sintomática metáfora religiosa que brotou tão espontaneamente da pena desse autor. Porém, para esclarecer o leitor adiante que, de minha parte, entendo sim que os conceitos de *Estado político*, *emancipação política*, *emancipação humana*, *alienação* e seus correlatos, presentes nos escritos de 1843-1844, são, de fato, pré-marxistas.

2 CRÍTICA AO MÉTODO DE LEITURA DE LUKÁCS

György Lukács reconhece que há diferenças teóricas entre os escritos do jovem Marx e a obra de maturidade. Essas diferenças distinguem, principalmente, o jovem Marx de 1841-1842 do Marx da maturidade. Lukács aponta, também, as diferenças políticas, reconhecidas por quase todos os estudiosos da matéria – a começar por Auguste Cornu (1958) – entre os dois períodos de Marx: ele teria transitado de uma posição democrática revolucionária para uma posição comunista. A polêmica se instaura na caracterização e análise da mudança teórica que teria ocorrido na passagem dos escritos de juventude para a obra de maturidade e, particularmente, na análise da relação dos escritos de 1843-1844 com a obra de maturidade. Lukács considera – e é aí que incidirá a nossa crítica – que os escritos dessa fase última fase já trazem aquilo que ele chama de “concepção de mundo” de Marx, “concepção de mundo” que ele irá “aprofundar no plano filosófico, econômico e histórico” no período de maturidade (LUKÁCS, 2009, p. 179).

O método de leitura de Lukács concebe a história das ideias de Marx, principalmente a partir de 1843, como uma *evolução sem ruptura*. Ele fala de uma evolução na qual cada uma das fases prenunciaria, embriologicamente, a fase seguinte, para qual a fase anterior teria de, necessariamente, evoluir. Na verdade, o pensamento de Marx estaria, desde 1842,

num processo evolutivo de fases encadeadas e sucessivas que deveria levar, *necessária e obrigatoriamente*, ao materialismo histórico.

No início de 1842, Marx – ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir desse momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã [...] não pode mais ser freado. (LUKÁCS, 2009, p. 133).

Temos, aí, portanto, uma concepção teleológica dura da evolução do pensamento do jovem Marx. O processo, cujo final já está contido em germe no próprio começo, é concebido, fundamentalmente, como uma sucessão de ideias que vão se aperfeiçoando ou se desenvolvendo e sempre sem ruptura. Lukács se coloca do ponto de vista da obra de maturidade e, a partir daí, examina os textos de juventude. Esse procedimento, que peca pelo anacronismo, permite apresentar os conceitos dos escritos juvenis como ancestrais deste ou daquele conceito ou tese da obra de maturidade. Esse método, característica daquilo que Althusser denominou método de leitura analítico-teleológico (ALTUSSER, 1965), comete anacronismos que transparecem numa terminologia característica: “germe”, “embrião”, “não ainda”, “anuncia”, “desemboca” etc. O palavreado indica que tudo se passa como se o jovem Marx tivesse, desde o início de 1842, iniciado um caminho sem volta para o materialismo histórico.

O procedimento além de teleológico pode, também, ser denominado “analítico” num sentido específico. De fato, esse método de leitura destaca e isola um ou outro elemento da obra de juventude e o aproxima, arbitrariamente, de outro elemento, também devidamente destacado e isolado, da obra de maturidade. Não deixa de ser surpreendente ver Lukács, o teórico que tanto insiste na ideia de totalidade, proceder desse modo: separar o conceito do contexto teórico no qual ele foi produzido e no qual ele adquire sentido para transportá-lo para outro contexto que lhe é estranho. Esse procedimento leva Lukács a uma compreensão errônea, porque superficial, dos conceitos analisados. Lukács procede assim de uma maneira geral. Iremos, contudo, tomar para a crítica a equivalência que ele estabelece entre o par conceitual “emancipação política/emancipação humana”, presente nos escritos de 1843 e 1844, e o par “revolução burguesa/

revolução comunista”, que é característico da obra de maturidade de Marx e que já está presente no *Manifesto do partido comunista* escrito em 1847.

Por último, merece destaque o fato de que a concepção que informa esse método de leitura ser inevitavelmente idealista: na medida em que cada etapa do pensamento contém, em germe, a etapa seguinte para a qual caminham inevitavelmente, as condições econômicas, políticas e sociais, ou seja, aquilo que se passa além do mundo das ideias não pode encontrar lugar na explicação da formação do materialismo histórico. Tudo se passa no terreno da filosofia. Essa crítica poderia parecer injusta porque Lukács refere-se ao encontro de Marx com o movimento operário no ano de 1843 em Paris e afirma que esse encontro foi importante. Porém, tal afirmação é vã. Tal encontro não tem – e não pode ter dado o caráter teleológico que Lukács atribui à história das ideias de Marx – nenhum lugar teoricamente fundamentado na explicação da evolução do pensamento do jovem Marx.

3 EMANCIPAÇÃO E REVOLUÇÃO: A LEITURA DE LUKÁCS DA *QUESTÃO JUDAICA*

Lukács comete anacronismo ao identificar, de um lado, o conceito de emancipação política, presente no ensaio do jovem Marx *Sobre Questão judaica* (MARX, 1982, 2010), com o conceito de revolução burguesa e, de outro lado, ao identificar o conceito de emancipação humana, também presente na *Questão judaica*, com o conceito de revolução comunista. Sustenta que a diferença entre tais formulações seria apenas “terminológica” e não conceitual.

O ensaio sobre ‘A questão judaica’ contém a crítica a Bruno Bauer. [Marx] aponta para a distinção fundamental entre emancipação política e emancipação humana: a primeira é apenas um progresso no interior ‘do atual ordenamento do mundo’, enquanto a segunda, a emancipação humana, pressupõe, ao contrário, a negação ‘da autoalienação humana’ e, portanto, um ordenamento fundamentalmente novo da sociedade. Ainda que inicialmente na terminologia do ‘humanismo real’ de Feuerbach, Marx expressa aqui a oposição entre os resultados da revolução burguesa e da revolução socialista; desse modo, ele chega ao terreno a partir do qual podem ser reveladas as contradições internas da sociedade burguesa. (LUKÁCS, 2009, p. 165-166).

“Marx anuncia aqui, com toda clareza, a compreensão de que a emancipação política (ou seja, a revolução burguesa) cria apenas uma democracia formal, que proclama direitos e liberdades que não podem existir realmente na sociedade burguesa.” (LUKÁCS, 2009, p. 167).

Sergio Lessa (2007) e Carlos Nelson Coutinho (2011, p. 60, 62-63) estabelecem, seguindo Lukács, a mesma identificação. Ora, para identificar a emancipação política com a revolução burguesa e a emancipação humana com a revolução comunista (ou socialista) é preciso elidir todo o contexto teórico no qual esses conceitos fazem sentido. E a leitura de Lukács faz exatamente isso. Vejamos qual é o contexto teórico no qual se inserem os conceitos que estamos discutindo. Esse contexto é balizado pelas noções de “Estado político” e de “sociedade civil”.

É a concepção hegeliana de sociedade civil que modela esse escrito do jovem Marx sobre a política e o Estado (SAES, 1998). No texto da *Questão judaica*, a sociedade, longe de ser a sociedade capitalista atravessada por conflitos de classe, é a sociedade civil concebida como o terreno no qual agem indivíduos egoístas e isolados em concorrência. A sociedade é o terreno do particularismo: de culturas, profissão, de propriedade, de religião. Quanto ao Estado, tal conceito é distinto tanto do conceito de Estado de Hegel, que opunha ao particularismo da sociedade civil o universalismo do Estado – a burocracia como “classe universal” – quanto do conceito de Estado burguês apresentado no *Manifesto do partido comunista*².

Porém, se entre o conceito de Estado do jovem Marx e o conceito de Estado do *Manifesto* a diferença conceitual reflete uma ruptura no nível da própria problemática teórica, o mesmo não se dá quando comparamos o conceito de Estado do jovem Marx com o conceito hegeliano de Estado. Isso porque, embora não se identifique com o conceito de Estado de Hegel, o jovem Marx permanece prisioneiro da problemática hegeliana do Estado: ele o concebe, tal qual Hegel, como uma instituição separada da sociedade civil (SAES, 1998).

Até a terminologia do jovem Marx é indicativa disso: ele usa a expressão “Estado político”, justamente para indicar a condição do Estado

² Para os conceitos hegelianos de Estado e sociedade civil ver Hegel (1940), Marcuse (1969) e Lefebvre e Macherey (1984).

moderno que dera origem a uma burocracia especializada na atividade de governar e supostamente separada da sociedade (civil). E o jovem Marx toma essa separação formal – as instituições do Estado se distinguindo, diferentemente do que ocorria no feudalismo, das instituições econômicas e sociais – como uma separação real, na qual a burocracia de Estado representaria, apenas, os interesses dela própria. Ora, é claro que no *Manifesto do partido comunista* o Estado é, diferentemente, um “comitê executivo” dos interesses comuns da classe capitalista. Ou seja, o Estado está “unido” a parte da sociedade – sociedade qualificada, agora, como capitalista, e não como “sociedade civil” – e “separado” de outra; “unido” à classe capitalista e “separado” da classe operária ³.

Apesar da herança da problemática hegeliana, o jovem Marx, contudo, qualifica o conteúdo do Estado de um modo diferente do de Hegel. O Estado seria uma instituição que, longe de representar a razão e a liberdade, apenas simularia, por oposição à sociedade civil onde os homens estão entregues à luta de todos contra todos, uma comunidade humana imaginária corporificada no coletivo de cidadãos. Essa é uma diferença política importante, mas uma diferença que cabe dentro da problemática hegeliana do Estado que consiste em separar essa instituição da sociedade (“civil”). É aqui que interfere, nesse escrito do jovem Marx, o humanismo feuerbachiano como já demonstraram inúmeros estudiosos da matéria.

Na denúncia do jovem Marx segundo a qual a sociedade civil é o local da “luta de todos contra todos”, está suposta, como base da crítica moral ao individualismo e ao egoísmo contido em tal denúncia, a defini-

³ Utilizamos aspas em “unido” e “separado” porque esses termos opostos são apropriados para refletirmos sobre a teoria do Estado do jovem Marx de 1843, mas não para caracterizar o conceito de Estado do *Manifesto*. Se recorremos a tais termos é apenas para indicar, ainda que de modo impreciso, a distância que separa o conceito de Estado presente na *Questão judaica* do conceito de Estado do *Manifesto*. O Estado capitalista não está rigorosamente unido a nenhuma classe social e tampouco separado de qualquer uma delas. O que ele faz é organizar os interesses políticos da burguesia separando-se *formalmente* da classe burguesa (direito igualitário e burocracia profissional) e negar o interesse político do proletariado, incorporando alguns interesses econômicos dessa classe social. O que é certo e indubitável é que o Estado capitalista não está separado da sociedade, ao contrário do que pensava o Marx de 1843-1844 com o seu conceito de Estado político. Lukács pode, contudo, fazer a aproximação entre os conceitos de Estado burguês e Estado político pela boa e simples razão que ele próprio concebe o Estado burguês como separado da sociedade, isto é, ele sucumbe à problemática hegeliana – e burguesa – do Estado. Isso não aparece de forma desenvolvida no seu texto, porém inúmeras vezes esse autor afirma que a separação entre sociedade civil e Estado é uma tese hegeliana e marxista (LUKÁCS, 2009, p. 153-154, 165, 167, 171 e 175). Outra impropriedade, que está ligada a anterior, consiste em promover uma equivalência entre a análise que o jovem Marx faz do Estado político, como manifestação invertida e falseada da essência humana (= vivência ilusória, por parte dos indivíduos alienados, do conagraçamento comunitário no Estado), com a análise marxista e leninista que destaca os aspectos formais da democracia burguesa. (LUKÁCS, 2009, p. 167).

ção feuerbachiana da essência humana. Em sua essência, o ser humano seria, segundo o autor de *A essência do cristianismo* (FEUERBACH, 1997) amor, vontade e razão. Feuerbach desenvolve essa sua metafísica humanista sempre acentuando o atributo humano do amor ao próximo, colocando-o acima do atributo da vontade e da razão. Podemos resumir isso, afirmando que, para Feuerbach, o homem aspiraria, acima de tudo, a uma vida em conagração comunitária com os seus semelhantes.

De resto, o jovem Marx não esconde, no texto *A questão judaica*, sua dívida para com Feuerbach. Deixa claro, com metáforas e comparações, que a sua análise da alienação do homem egoísta da sociedade civil no Estado – entidade imaginária e ilusoriamente comunitária – replica a análise da alienação religiosa que Feuerbach realiza tratando da religião cristã. Do mesmo modo que na análise de Feuerbach os homens projetam sua essência na religião e passam a viver aqueles que seriam os próprios atributos do gênero humano – o amor, a vontade e a razão – como se fossem atributos da divindade, assim também, impedidos de realizar sua essência comunitária na sociedade civil, onde os indivíduos seriam obrigados a travar a luta de todos contra todos, os homens a projetariam e, ao mesmo tempo, a perderiam na comunidade imaginária representada pelo coletivo abstrato de cidadãos criado pelo Estado. A sociedade civil é uma somatória de indivíduos alienados, isto é, de seres humanos que perderam sua própria essência ao projetarem-na no Estado.

Foquemos no exame do conceito de emancipação. Como é que esse conceito se insere no contexto teórico do jovem Marx da *Questão judaica*? Do seguinte modo: a emancipação política é exatamente a criação daquilo que o jovem Marx denomina o Estado político, entidade separada – realmente e não apenas formalmente – da sociedade (civil), e a emancipação humana é a recuperação da essência humana perdida devido à alienação – a projeção da aspiração pela vida comunitária no Estado.

O termo emancipação política vem bem a calhar: ele indica que a modificação é apenas política. Para usar a terminologia da *Questão judaica*, o Estado antigo ou pré-moderno é um “não-Estado”, um “Estado incompleto”, “deficiente”, “cristão”, “teológico” e “despótico”. O Estado político é o “Estado como Estado”, o “Estado real”, o “Estado completo”, o “Estado pleno”, o “Estado livre” e “democrático”. O jovem Marx reco-

nhece, de passagem, que a transição do primeiro Estado para o segundo é um avanço, mas considera-o insuficiente por manter a alienação religiosa e política do ser humano. Do mesmo modo que Feuerbach queria, por intermédio da pregação filosófica, reformar as consciências para que elas percebessem a natureza humana da divindade, isto é, passassem a expressar diretamente a essência humana sem a necessidade do intermediário divino, o Marx da *Questão judaica* deseja reformar as consciências para que os homens assumam os seus próprios negócios e não mais alienem a sua força política no Estado. A emancipação humana é a recuperação da essência humana perdida na religião e no Estado.

Isabel Monal, em um artigo esclarecedor publicado em *Crítica Marxista* n. 16 (MONAL, 2003), evidenciou a existência de uma tríade conceitual que resume a metafísica humanista dos escritos do jovem Marx de 1843-1844. Essa tríade seria composta pelas noções de a) essência humana, b) alienação e c) emancipação humana. O homem teria uma essência que seria dada pelo amor, pela aspiração ao conagraçamento comunitário. Por alguma razão – razão que essa teoria não julga necessário explicar – a sociedade impede o homem de viver de acordo com essa sua essência. A sociedade estaria em contradição com a natureza dos seus elementos componentes. Tal fato levaria o homem a projetar sua essência em instituições como a religião (FEUERBACH, 1997) e o Estado (jovem Marx). Temos aí a alienação: o homem projeta a sua essência para fora de si mesmo e, ao fazê-lo, perde-a ou a degrada. A emancipação humana é o ato por intermédio do qual o homem alienado recupera a sua essência. Ela é a resolução da contradição entre essência e existência por intermédio de um movimento de retorno. O paradoxo é que o homem volta a ser algo que, de fato, ele nunca foi, embora sempre devesse ter sido. Não que a emancipação humana permita o surgimento do “homem novo”, homem do qual nos falaram os grandes revolucionários do século XX; o que ela faz é trazer à luz o homem verdadeiro e único, o homem de sempre, nem velho nem novo, isto é, aquele que, estranhamente, nunca existiu.

Como seria possível estabelecer, então, uma equivalência entre as duas emancipações (política e humana) e as duas revoluções (burguesa e comunista)? Ao contrário do conceito de emancipação política, o conceito de revolução burguesa não é um fenômeno exclusivamente político

e tampouco o conceito de revolução comunista é, ao contrário do que ocorre com a emancipação humana, o retorno a algo anterior. A revolução burguesa é apresentada, já no *Manifesto do partido comunista*, como uma mudança ampla, econômica, política e social, que libera o crescimento de forças produtivas até então desconhecidas. A mudança política, que é parte desse processo, é uma mudança importante, mas ela é obra de uma classe, a burguesia, que se apodera do poder de Estado por intermédio da luta (de classes) contra a aristocracia feudal.

Tampouco, e apesar das aparências, a ideologia do Estado capitalista moderno poderia ser identificada à comunidade imaginária dos cidadãos tal qual essa ideia é apresentada na *Questão judaica*. A ideia de alienação política do jovem Marx não pode ser vista como o germe daquilo que a obra de maturidade conceberá como ideologia política burguesa. Na alienação, temos todos os indivíduos humanos alienando sua essência no Estado; na ideologia política burguesa, determinados indivíduos são beneficiados, em detrimento de outros, pela ideologia do Estado como representante do interesse geral, ideologia que oculta a natureza de classe dessa instituição.

A revolução comunista do *Manifesto* também é pensada como fruto da luta de classes, isto é, da luta da classe proletária contra a classe capitalista e se afirma que, tal qual a revolução burguesa no passado, a revolução comunista irá dar novo impulso às forças produtivas. A revolução comunista não é apresentada como a recuperação, num movimento circular, da essência humana perdida – a noção de essência humana não só não é utilizada no *Manifesto*, como é explicitamente criticada, e de maneira áspera, no último capítulo dessa obra ⁴. Essa revolução é concebida como resultado da luta de classes.

⁴ No terceiro capítulo do *Manifesto*, intitulado “Literatura socialista e comunista”, que é uma primorosa análise do discurso ideológico, Marx e Engels, falando do socialismo alemão, escrevem: “Nas condições alemãs, a literatura [socialista] francesa perdeu toda significação prática imediata e tomou um caráter puramente literário. Aparecia apenas como especulação ociosa sobre a realização da essência humana. [...] Os literatos alemães [...] introduziram suas insanidades filosóficas no original francês. Por exemplo, sob a crítica francesa das funções do dinheiro, escreveram “alienação da essência humana”; sob a crítica francesa do Estado burguês, escreveram “superação do domínio da universalidade abstrata”, e assim por diante. [...] E como nas mãos dos alemães essa literatura tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra a outra, eles se felicitaram [...] por terem [...] defendido [...] não os interesses do proletário, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe nem à realidade alguma e que só existe no céu brumoso da fantasia filosófica.” (MARX; ENGELS, 2005, p. 62-63) Essa crítica de Marx e Engels à metafísica humanista é, também, uma autocrítica de suas ideias e textos de juventude.

Emancipação num caso, revolução no outro: o conteúdo da mudança, o seu agente, os seus beneficiários e o seu resultado são diferentes no primeiro e no segundo conceito. A descontextualização dos conceitos – aquilo que denominamos “caráter analítico do método de leitura” – leva a um entendimento superficial dos seus conteúdos. É graças a esse erro de método que se chega a afirmar que tais conceitos seriam equivalentes.

4 A PALAVRA, A IDEIA E O DADO EMPÍRICO

O fato de esses conceitos todos (emancipação, revolução) terem algumas referências empíricas comuns – o Estado moderno, a Revolução Francesa – poderia ser visto como algo que legitimaria a leitura de Lukács. Contudo, é preciso, em primeiro lugar, distinguir a palavra (= significante) do conceito (= ideia) que ela indica e da coisa à quais ambos – palavra e conceito – se referem (= o dado empírico). Em segundo lugar, é necessário afirmar o primado do conceito (= ideia) quando a questão for a apresentação das concepções teóricas de Marx ou de qualquer outro autor. Quando Marx escreve as *palavras* “Estado político” em 1843-1844, como o faz na *Questão Judaica*, ele está se referindo ao *dado empírico* representado pela burocracia civil e militar e pelo parlamento nos países em que já havia ocorrido uma revolução burguesa (Inglaterra, França), isto é, ao mesmo dado empírico ao qual ele e Engels referir-se-ão ao escreverem a palavra Estado capitalista ou Estado moderno no *Manifesto* ou no *Dezoto do Brumário*.

Contudo, a ideia com a qual Marx caracteriza aquele dado empírico, isto é, o conceito de Estado, esse, como já indicamos, muda: de organismo separado da sociedade – Estado político – passa a ser concebido como organismo – Estado burguês – “unido” a uma parte da sociedade – a classe dominante – e “separado” de outra – a classe dominada. O conteúdo social do dado empírico (burocracia, parlamento) é, agora, outro – esse dado permanece como referência, mas é pensado de uma maneira nova. No caso da referência ao fato histórico conhecido como Revolução Francesa (dado empírico), para o jovem Marx de *A questão judaica*, essa revolução cumpriu a tarefa de separar a instituição estatal da sociedade (civil); para o Marx das obras históricas, esse mesmo episódio deve ser caracterizado de outra maneira: como o processo que permitiu a deposição da aristocracia

feudal do poder de Estado e a ascensão da burguesia à condição de classe dominante. A referência empírica permaneceu a mesma: os acontecimentos políticos na França do final do século XVIII, mas esses episódios são concebidos, agora, de maneira nova e com conceitos novos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão conceitual que fizemos neste texto é uma crítica da concepção especulativa de essência humana, notadamente aquela que o jovem Marx de 1843-1844 tomou de Ludwig Feuerbach. Essa discussão não aborda a questão de saber se existem ou não atributos biológicos e psíquicos da espécie humana enquanto espécie animal que atravessariam diferentes modos de produção. De nossa parte, acreditamos que a enorme variedade de sociedades, valores, instituições e relações sociais existentes ao longo da história da espécie humana, variedade fartamente estudada por historiadores e antropólogos, indica que os elementos invariantes biológicos e psíquicos da espécie humana são de enorme plasticidade, permitindo, por isso mesmo, uma modelagem histórica muito variada. Essa constatação desautoriza a oposição rígida, genérica e especulativa, com a qual trabalhava o Marx de 1843-1844 influenciado por Feuerbach, entre essência humana (= conagraçamento comunitário) e existência humana (= egoísmo e luta de todos contra todos).

Convém mencionar em conclusão, que a discussão sobre a ruptura entre os escritos do jovem Marx e a obra de maturidade tem consequências teóricas e políticas amplas. Os autores que se apegam aos escritos de juventude de Marx têm uma concepção de socialismo e de transição diferente daqueles que mostram a ruptura promovida pela obra de maturidade. E a diferença entre uns e outros aparece também no terreno prático. A questão é a seguinte: os socialistas devem fazer apelo a todos os homens, indistintamente, para que superem a alienação política realizando a emancipação humana ou, diferentemente, devem organizar a classe operária para a luta contra a burguesia e pela implantação da sociedade socialista?

Publicamos a seguir uma tabela que resume a nossa análise e acrescenta alguns pontos.

Quadro comparativo de conceitos sociológicos e políticos da Questão Judaica e do Manifesto do partido comunista

Conceitos e teses	Questão judaica	Manifesto comunista
Sociedade	Indivíduos isolados, egoístas, em luta uns contra os outros, e alienados. Não vivem de acordo com a vocação do ser humano cuja essência impele ao conagraçamento comunitário. O texto silencia sobre dominação e a exploração no interior da sociedade.	Os indivíduos têm seus interesses e seus valores determinados pela sua inserção na estrutura econômica e social (aristocrata feudal, burguês, pequeno burguês, operário). Esses são interesses e valores de classe, que induzem a formação de agrupamentos coletivos em luta – a luta de classes. A dominação e a exploração de classe estruturam a sociedade.
Estado moderno	Estado político: realização ilusória do homem que projeta a sua essência na comunidade imaginária dos cidadãos criada pelo próprio Estado.	Estado burguês: comitê que organiza os interesses comuns da burguesia e desorganiza a classe operária.
Relação Estado/sociedade	Estado separado (formal e realmente) da sociedade	Estado “unido” com parte da sociedade (com a classe dominante) e “separado” de outra parte (da classe dominada)
Contradição	Essência humana X existência humana / Estado político X sociedade civil	Desenvolvimento das forças produtivas X relações de produção / burguesia X proletariado
Mudança social do século XVIII	Emancipação política com a criação do Estado político	Revolução burguesa e surgimento do capitalismo
Mudança social do século XIX	Emancipação humana: recuperação da essência humana alienada na existência. Fim da luta de todos contra todos e realização do conagraçamento comunitário.	Revolução proletária: sociedade comunista. Eliminação da propriedade privada, implantação da propriedade coletiva dos meios de produção, liberação do desenvolvimento das forças produtivas, fim das crises econômicas e elevação do padrão de vida do proletariado.
Agentes da mudança social dos séculos XVIII e XIX	Está suposto que é a filosofia e/ou os filósofos	Está explícita e desenvolvida a ideia de que são as classes sociais (primeiro a burguesia e, depois, o proletariado fabril).
Concepção de história	Circular: a emancipação humana leva à recuperação da essência previamente existente, mas que se encontrava alienada.	Movimento ascendente em espiral – desenvolvimento das forças produtivas, sucessão de diferentes formas de organização social.
Problemática	Pergunta mais geral: o que é o homem? Dispositivo conceitual: essência humana, alienação e emancipação humana.	Pergunta mais geral: o que é a história? Dispositivo conceitual: a sucessão de modos de produção propiciada pelo desenvolvimento das forças produtivas e pela luta de classes.

Fonte: Versão modificada da tabela publicada em Boito Jr.(2013, p. 52-53).

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: François, 1965.
- BOITO JR, A. Emancipação e revolução: crítica à leitura lukacsiana do jovem Marx.. *Crítica Marxista* n. 36, p. 52-53, 2013.
- CORNU, A. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Tome II. Du libéralisme démocratique au communisme: la Gazette Rhénane les Annales Franco-Allemandes – 1842-1844. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- COUTINHO, C. N. *De Rousseau a Gramsci*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____.; PAULO NETTO, J. Apresentação. In: LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 7-14.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997.
- LESSA, S. A emancipação política e a defesa de direitos. *Revista Serviço Social e Sociedade*. São Paulo: Cortez, n. 90, p. 35-57, jun. 2007.
- HEGEL, G. W. *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Gallimard, 1940.
- LEFEBVRE, J-P.; MACHEREY, P. *Hegel et la société*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- LUKÁCS, G. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2009. p. 121-202.
- _____. *Le jeune Marx*. Paris: Edition de la Passion, 2002.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MARX, C. Sobre la question judia. In: _____.; ENGELS, F. *Obras fundamentais: Marx, escritos de juventude*. México: Fondo de Cultura Economica.1982. p. 461-491.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução de Alvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MONAL, I. Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 16, p. 96-108, 2003.
- SAES, D. Do Marx de 1843-1844 ao Marx das obras históricas: duas concepções distintas de Estado. In: SAES, D. (Org.). *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2. ed. Campinas: Edições IFCH, 1998. (Coleção Trajetória).