

A particularidade da constituição do capitalismo alemão em Marx: algumas passagens dos anos 1840

Vladmir Luis da Silva¹

Resumo:

Ao longo de sua obra, Karl Marx sempre manifestou preocupação com a particularidade do capitalismo em cada país. Nosso principal objetivo neste artigo é o de discutir algumas passagens da teorização marxiana acerca da constituição do capitalismo na Alemanha. Pretendemos fazer isso por meio da leitura imanente de alguns textos de Marx.

Palavras-chave: miséria alemã; emancipação política; emancipação humana; revolução de tipo europeu.

The particularity of the constitution of German capitalism in Marx: some passages from the 1840s

Abstract:

Throughout his work, Karl Marx has always expressed concern about the particularity of capitalism in each country. Our main objective in this article is to discuss some passages of Marx's treatment of the constitution of capitalism in Germany. We intend to do this by means of the immanent reading of some of Marx's texts.

Keywords: German poverty; political emancipation; human emancipation; revolution in the European fashion.

Nas discussões que trazemos agora à baila, Karl Marx mostra-se fiel a uma intenção manifesta já em suas primeiras críticas à filosofia de Hegel, a saber, a de captar a “lógica específica do objeto específico”. Trata-se, no caso presente, de um esforço constante na obra marxiana, a de apreender os modos particulares de constituição e desenvolvimento do capitalismo. Ao contrário do tratamento generalizante que marca grande parte das produções supostamente inspiradas em sua obra, Marx tinha em mente que “a ‘sociedade atual’ é a sociedade capitalista, que, em todos os países civilizados, existe mais

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). *E-mail:* vladmirluis@yahoo.com.br. Revisão ortográfico-gramatical de Vânia Noeli Ferreira de Assunção.

ou menos livre dos elementos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida” (MARX, 2012, p. 42). Nosso intuito aqui é o de discutir *alguns* momentos (todos situados na década de 1840) do tratamento marxiano referente à particularidade da constituição do capitalismo alemão, sem a menor pretensão de oferecer uma análise exaustiva sobre o tema.

I

Os textos que escolhemos para nossa análise são a Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843-4), *Sobre A questão judaica* (1843-4), *A ideologia alemã* (1845-6) e alguns artigos da *Nova Gazeta Renana* (de fins dos anos 1840). Com exceção desses últimos, os materiais selecionados foram compostos por Marx (e também por Engels) com vistas à crítica da especulação de talhe hegeliano e neo-hegeliano. Trata-se, diga-se de passagem, de um movimento duplo, instaurador do pensamento próprio de Marx nas esferas da filosofia e da política². No exercício mesmo da crítica filosófica à especulação, Marx traz já de saída a apreciação igualmente crítica do complexo da política. Nos escritos da *Nova Gazeta Renana*, por sua vez, temos a continuação desta última crítica, mas agora com relativa autonomia em relação ao solo originário do acerto de contas com a filosofia especulativa. Esta contextualização acelerada tem em vista apenas explicitar a razão de nosso tema não constituir o centro das preocupações de Marx nos escritos em questão, especialmente nos primeiros. O problema da constituição particular do capitalismo alemão, apesar de ser o momento basilar do tipo de teorização empreendida por Marx, aparece de modo tímido nos textos iniciais e apenas ganha maior densidade à medida que o autor foca nas lutas políticas, o que é feito em particular nos últimos artigos do período em questão. A miséria alemã é o momento preponderante na determinação de diversas problemáticas tratadas por Marx. Daí a necessidade de nos dedicarmos a questões aparentemente estranhas ao tema anunciado.

O primeiro escrito que selecionamos com vistas à discussão de nosso objeto é a Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843-4). Em um país onde a crítica da religião já foi realizada, Marx considera essa última “a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder”. No entanto, como não entende o homem enquanto ser abstrato, mas sim como o “mundo do homem, o estado, a sociedade”, apreende-os, na condição de “mundo invertido”, como produtores

² Seguimos aqui a posição de J. Chasin, autor segundo o qual a práxis teórica propriamente marxiana é instaurada com a realização de três críticas ontológicas, a partir de meados de 1843, tendo por objeto a filosofia especulativa, a política e a economia (cf. CHASIN, 1995, pp. 345-89).

da religião, uma “consciência invertida do mundo”. Portanto, o filósofo alemão capta a inversão no seio das ideias religiosas como produto de um mundo que está, em si mesmo, invertido, e não como obra de uma consciência autônoma. Assim, ao enfatizar a miséria religiosa como expressão de uma miséria real, Marx, ainda nas primeiras páginas de sua introdução, transita para a conclusão lógica dessa apreensão: sendo a crítica da religião “o germe da crítica do vale de lágrimas” e uma tarefa já completada em solo alemão, trata-se de “estabelecer a verdade deste mundo”, transformando “a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política”.

A realização desse empreendimento na Alemanha, não obstante, implica lidar com uma cópia, a filosofia do estado e do direito. A referência é o mote para a exposição do atraso reinante no quadro alemão da época. Para Marx, tratar do *status quo* alemão é, de qualquer forma, um anacronismo, pois a negação da situação alemã “é já um fato poeirento no quarto de arrumações histórico das nações modernas”. Isto é, o filósofo alemão refere-se ao atraso, em termos da cronologia revolucionária francesa, de um país cuja única semelhança com os mais modernos é ter participado de todas as suas restaurações. Na guerra que Marx propõe a essa situação, que pelo seu passado repetente já foi elucidada pelo vizinho francês, a crítica deve ser a cabeça da paixão, uma arma cujos sentimento e tarefa devem ser a indignação e a denúncia. Mas a luta encarniçada proposta contra “as condições sociais petrificadas” na Alemanha não carece de interesse para as nações modernas. Na avaliação de Marx, seria instrutivo para estas verem algo que em seu passado – o *ancien régime* – desempenhou papel trágico converter-se em comédia contemporânea. Esse seria o efeito de uma vitória sobre o caráter limitado dos poderes políticos alemães: proporcionaria a oportunidade de uma alegre despedida em relação ao passado.

A sequência do texto é contundente na reafirmação do anacronismo alemão. Nas considerações do autor emerge o fato de que tratar da “moderna realidade social e política”, esfera dos “problemas humanos autênticos”, implica a visualização do atraso do *status quo* alemão. Esse é o sentido do exemplo arrolado: se na França e na Inglaterra o problema se coloca em termos de “*economia política* ou o *domínio da sociedade sobre a riqueza*, na Alemanha apresenta-se deste modo: *economia nacional* ou o *domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*”. Dessa forma, a evidenciação da modernidade de uns e do atraso de outro é constituída pelo andamento de uma das questões mais fundamentais da sociedade, a saber, a problemática da superação da própria sociabilidade do capital (nos polos modernos) e a de sua vigência plena (no atrasado).

Marx chega ao âmbito de incidência da crítica que dá nome à introdução em causa ao atinar para um campo em que os alemães finalmente demonstram interesse pelos problemas contemporâneos, o do pensamento. Adicionando

uma faceta nova ao já exposto, o autor declara que “Somos [os alemães] os contemporâneos *filosóficos* da época atual, sem sermos os seus contemporâneos *históricos*”. Tendo em vista que a situação alemã “*está abaixo de toda a crítica*”, Marx atina aqui para o único ponto em que, na “pré-história” alemã, parece ser possível atingir os problemas da época atual, a crítica das “*oeuvres posthumes*” de sua história ideal, “*a filosofia*”. É deste raciocínio que advém a conclusão que aponta os termos em que os problemas se colocam em cada país: “O que para as nações avançadas constitui uma *ruptura prática* em relação às modernas condições políticas é, na Alemanha, onde tais condições ainda não existem, virtualmente um corte *Crítico* em relação à sua reflexão filosófica.” (MARX, 2005, p. 150)

Pautado na consciência dessas condicionantes, Marx assinala o teor irrestrito do futuro almejado. Não se deve parar no limite da “*facção política prática*” – “*abolir a filosofia sem a realizar*” –, nem tampouco da “*facção teórica*” originada na filosofia – “*realizar a filosofia sem a abolir*”. O horizonte é clarificado pela especificação da natureza dupla do problema: se, por um lado, a filosofia especulativa do direito é uma sublimação ideal própria da realidade alemã, por outro, o fato de não tomar em conta o “homem real” decorre da abstração que o próprio estado moderno realiza em relação a este mesmo homem. A advertência das correspondências entre o *status quo* político alemão e a consumação do *ancien régime*, e entre a ciência política alemã e a imperfeição própria do estado moderno, eleva a crítica proposta por Marx aos níveis exigidos pela realidade: já declarada inimiga da forma de consciência política alemã, sua crítica se orienta “em tarefas que só podem ser resolvidas por um meio: *a atividade prática*”. Em outros termos, Marx expõe os delineamentos de uma “*revolução*” que eleva a Alemanha “*não só ao nível oficial* das nações modernas, mas ao *nível humano*, que será o futuro imediato das referidas nações” (MARX, 2005, p. 151).

A propositura da passagem de uma realidade de “caráter unilateral e atrofiado” ao futuro imediato das nações modernas leva, imediatamente, o autor a sumariar suas possibilidades. Do lado positivo, elenca a crítica da religião, que dá força à doutrina de acordo com a qual o homem é o ser supremo para o homem, e a “*emancipação teórica*” representada pela Reforma, processo que transformou a luta externa entre leigo e padre em conflito entre o leigo e sua própria “*natureza sacerdotal*”. Mas é no tocante às dificuldades para a realização da “*revolução radical*” que encontramos o problema que nos interessa mais de perto: o hiato entre as necessidades teóricas e práticas do povo alemão (cf. MARX, 2005, p. 152, § 5º). Isto é, a profunda diferença entre um país que passou por uma “*emancipação teórica*” e os que passaram pela “*emancipação política*”. Esse é o tom do lamento marxiano:

a Alemanha não atravessou os estágios intermediários da emancipação política ao mesmo tempo em que os povos modernos.

Não atingiu ainda na prática os estágios que já ultrapassou na teoria. Como poderia a Alemanha, em *salto mortale*, superar não só as próprias barreiras mas também as das nações modernas, isto é, as barreiras que na realidade tem de experimentar e atingir como uma emancipação das suas próprias barreiras reais? (MARX, 2005, p. 152).

A situação particular da Alemanha a coloca, no entanto, em uma condição curiosa quanto à relação entre “emancipação política” e “revolução radical”. Sem tomar parte nas “satisfações parciais” proporcionadas pelo desenvolvimento das nações modernas, participa em grande medida das “dores” envolvidas nesse mesmo desenvolvimento. Assim, é compelida a experimentar uma combinação sem igual do antigo e do moderno, descrita por Marx da seguinte maneira:

Se examinarmos agora os governos alemães, veremos que, devido às condições da época, a situação da Alemanha, o ponto de vista da cultura alemã e, por último, seu próprio instinto afortunado, tudo os impele a combinar as deficiências civilizadas do mundo político moderno (de cujas vantagens não desfrutamos) com as deficiências bárbaras do *ancien régime* (de que fruímos na quantidade devida); assim, a Alemanha tem de participar cada vez mais, se não na sensatez, pelo menos na insensatez dos sistemas políticos que ultrapassam o seu *status quo*. (MARX, 2005, p. 153)

A partir dessa visualização da Alemanha enquanto “deficiência da atual política constituída em sistema”, Marx assinala sua incapacidade de “demolir as barreiras alemãs específicas sem demolir as barreiras gerais da política atual”. Isto é, seu objetivo deve ser o da “revolução radical, a emancipação humana universal”, e não a “revolução parcial, meramente política, que deixa de pé os pilares do edifício” (MARX, 2005, pp. 153-4)³. A coincidência entre “a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular”, condição essencial da emancipação política, carece dos dois lados de uma mesma moeda, quais sejam, que um estamento seja reconhecido como libertador por excelência e que outro se revele como o estamento da opressão (cf. MARX, 2005, p. 154). Quanto a isso, vejamos o diagnóstico de Marx:

na Alemanha, todas as classes carecem da lógica, do rigor, da coragem e da intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. Mais: falta ainda em todos os estamentos a grandeza de alma que, por um momento apenas, os identificaria com a alma popular, a genialidade que instiga a força material ao poder político, a audácia revolucionária que arremessa ao adversário a frase provocadora: *nada sou e serei tudo*. A essência da moralidade e da honra alemãs, tanto nas classes como nos indivíduos, é um *egoísmo modesto* que ostenta, e permite que os outros exibam, a sua própria mesquinhez. A relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é, portanto, dramática, mas épica. Cada uma

³ Como fica claro em *Sobre A questão judaica*, ao falar dos pilares do edifício político Marx refere-se aos pressupostos do estado moderno, a religião, a propriedade privada etc.

destas esferas começa por saber de si e por estabelecer-se ao lado das outras não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época, sem qualquer ação de sua parte, originam uma nova esfera que ela por sua vez pode oprimir (MARX, 2005, p. 154).

Sendo esse o tipo de relacionamento estabelecido entre as classes, em vez do quadro necessário à emancipação política, tem-se uma situação na qual “os príncipes encontram-se em conflito com o monarca, a burocracia com a nobreza, a burguesia com todos eles, enquanto o proletariado já está principiando a luta com a burguesia” (MARX, 2005, p. 155). Após findar a exposição dessa impossibilidade com uma comparação com o caso francês, Marx aponta para a “possibilidade positiva” da emancipação:

Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*. (MARX, 2005, pp. 155-6)

A revelação do agente da revolução radical, no entanto, apenas se completa quando Marx especifica uma conjunção necessária: se o proletariado é o coração da revolução, a filosofia é sua cabeça. Durante a luta, ambos passam por um processo de mútua superação e realização.

II

Em *Sobre A questão judaica* (1843-4), Marx resvala em nosso problema ao contrapor-se à posição de Bruno Bauer acerca do problema exposto já no título do texto: a afirmação da incompatibilidade entre estado político e religião. Na perspectiva de Bauer, a permanecerem as diferenças religiosas entre judeu e estado cristão, o primeiro será incapaz de receber a emancipação, e o segundo, de outorgá-la. De acordo com Marx, Bauer pensa ver o problema de modo universal, independente das condições especificamente alemãs (carência de emancipação política e o caráter cristão do estado). Bauer quer uma solução baseada na questão geral das relações entre religião e estado e sugere uma superação religiosa total, que deixaria para a ciência a tarefa de

dirimir as possíveis divergências entre os indivíduos. Ou seja, sua proposta é uma supressão dúplice, cujos arrimos são as suposições de que: para ser emancipado como cidadão, o judeu deve abdicar do judaísmo e o homem em geral da religião e, por outro lado, a “superação *política*” da religião equivale à “superação de toda religião” (cf. MARX, 2010, pp. 33-6).

Para Marx, Bauer não coloca a questão em termos adequados. Deve-se indagar pelo tipo de emancipação proposta e pelas condições que ela requer. Em cada tipo de estado a questão judaica assume uma significação distinta. Na Alemanha, dada a ausência de “estado político”, a questão assume conotação meramente teológica, já na França, um país de “estado *constitucional*”, é uma questão de constitucionalismo, de “*parcialidade da emancipação política*”. Somente nos estados livres da América do Norte é que a questão judaica assume sua “forma secular”, pois aí o “estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida”, o qual se porta diante da religião do modo mais apropriado, isto é, “*politicamente*”. No entanto, Marx mostra que esta emancipação política da religião não a exclui da vida dos indivíduos nos estados políticos, apenas emancipa o estado da “*religião do estado*”, banindo a religião para o âmbito privado. Para o autor, se essa “emancipação *política* em relação à religião” não é radical e isenta de contradições, isto se deve ao fato de a própria “emancipação política” não ser ainda “o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação humana” (MARX, 2010, pp. 37-8).

Para os indivíduos que formam o estado, a libertação em relação à religião se dá de modo mediado, pois permanecem sujeitos às cadeias religiosas e somente por meio do estado é que se libertam, ou seja, de “*maneira abstrata e limitada*”. Da mesma maneira que a abolição política da propriedade privada não a abole, mas permite que essa faça valer sua natureza especial, possibilitando à riqueza, à cultura e à ocupação atuarem a seu modo, a “*elevação política*” do homem acima da religião partilha das limitações e vantagens da ascensão política em geral. Traçando o resultado geral da emancipação política, Marx assevera que:

O estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. (MARX, 2010, p. 40)

Dada a gravidade do que expõe, o filósofo alemão se apressa em fazer certas advertências. Em primeiro lugar, trata-se de esclarecer, acerca da emancipação política, que “não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010, p. 41). Já a segunda observação dá conta de que a dualidade na qual se dissolve o homem, a saber, no homem religioso e no cidadão, não se refere a uma debilidade ou defeito da cidadania, mas constitui a verdade da emancipação política⁴.

Diante dessas distinções, as quais estabelecem o “estado *completo*” como aquele em que a religião é um de seus “*pressupostos*” e o “estado *incompleto*” (estado cristão) enquanto figura que tem na religião seu “*fundamento*” – o primeiro em decorrência da imperfeição congênita da emancipação política, e o segundo, da deficiência acarretada por sua “*existência particular*” –, Marx constata a contradição constituída pelo estado germânico-cristão. Nesse, não só as formas de estado, mas a própria religião é degradada a mera aparência. Ao professar uma religião, o estado impede, além de sua própria secularização, a realização efetiva da religião, visto que o “estágio de desenvolvimento do espírito humano”, que essa expressa em forma não-secular, não se destaca ou seculariza. Os membros do estado cristão não alcançam aquela condição de religiosos pelo dualismo constituído pelo contraste entre a vida genérica e a vida individual, resultado da emancipação política. Em suma, se à democracia política, resultado de um dado grau de desenvolvimento do espírito humano, corresponde a religião como consciência ideal de seus membros, no estado cristão temos uma religião não realizada, pois, ao não se desligar dos fins terrenos, não adquire seu sentido mais teológico⁵.

⁴ De acordo com o autor, a configuração dupla é verificável mesmo nos casos mais radicais: “nos períodos, em que o estado político é gerado por meio da violência como estado político a partir da sociedade burguesa, em que a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma da autolibertação política, o estado pode e deve avançar até a *abolição da religião*, até a *destruição* da religião; porém, somente na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o *maximum*, até o confisco, a taxa progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a *guilhotina*. Nos momentos em que está particularmente autoconfiante, a vida política procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano. No entanto, ela só consegue fazer isso caindo em contradição *violenta* com suas próprias precondições de vida, ou seja, declarando a revolução como *permanente*, e, em consequência disso, o drama político termina tão necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, quanto a guerra termina com a paz” (MARX, 2010, p. 42).

⁵ Nesse sentido, Marx declara que, “na democracia plenamente realizada, a própria consciência religiosa e teológica se considera tanto mais religiosa, tanto mais teológica, quanto mais aparenta ser destituída de relevância política, de propósitos terrenos, quanto mais aparenta ser um assunto do espírito avesso ao mundo, expressão da mentalidade estreita, produto da arbitrariedade e da fantasia, quanto mais for uma vida realmente transcendente” (MARX, 2010, p. 45).

Dessa forma, ao esmiuçar a categoria da emancipação política, uma meia solução em relação à “*emancipação humana*”, Marx desfaz a ligação baueriana entre a reivindicação da cidadania e a abolição da religião. Por essa razão, a parte dos direitos humanos constituída pelos direitos políticos (portanto, os direitos do cidadão), que Bauer declara impossíveis de obtenção por parte do judeu, é entendida por Marx, sem mais, como compatíveis com a religiosidade (cf. MARX, 2010, p. 47). Quanto à parte dos direitos humanos atinente aos direitos do homem (igualdade, liberdade, segurança e propriedade), distintos dos do cidadão pelo fato de se referirem ao “homem egoísta”, dissociado “do homem e da comunidade”, Marx, analisando as constituições da França e dos estados norte-americanos da Pensilvânia e de New Hampshire, afirma: “muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original” (MARX, 2010, p. 50). Dessa forma, é rechaçado o argumento baueriano da incompatibilidade entre a essência desagregadora do judeu e os direitos humanos, haja vista que estes últimos não se pautam na união dos indivíduos uns com os outros. Marx observa, ainda, que mesmo a esfera da cidadania é declarada pelos emancipadores políticos como mera garantia dos direitos do homem egoísta, isto é, dos direitos do homem. Em seus termos, “até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a vida política se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa” (MARX, 2010, p. 51). Essa inversão, de acordo com o autor, advém da própria emancipação política que, ao unificar o espírito político disperso na sociabilidade feudal e depurá-lo “da sua mistura da vida burguesa”, não só consagra o “idealismo do estado”, mas também realiza plenamente o “materialismo da sociedade burguesa”. Mais à frente, especifica:

A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. (MARX, 2010, p. 53)

A apoteose da denúncia dos limites da emancipação política e da vida política por ela configurada é atingida com a exposição de uma emancipação

que eleva a um patamar verdadeiramente humano-social, portanto, um passo metapolítico, ou seja, a emancipação humana:

a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, 2010, p. 54).

Ao passar ao tratamento da possibilidade da liberdade para cristãos e judeus, isto é, ao tratar da superação das cadeias religiosas, Marx intenta romper a "formulação teológica da questão", na qual Bauer propunha uma dupla tarefa aos judeus: romper não só com o judaísmo, mas também com seu desenvolvimento, o cristianismo. Dessa forma, trata-se, para Marx, de encontrar o "elemento social específico" cuja dissolução leve à dissipação da religião judaica. O diagnóstico é veloz e contundente: "qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade *prática*, o *interesse próprio*". Diante da nova formulação da questão, a solução torna-se clara: "a emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação de nossa época" (MARX, 2010, pp. 55-6).

A proposta marxiana, ao contrário da baueriana, busca não a superação do problema por meio da dissolução de suas manifestações religiosas, mas sim a partir de suas razões materiais de existência. Após ter esclarecido que a contraposição entre homem religioso e cidadão não passa de uma das manifestações da separação entre vida genérica e vida individual-sensível, divórcio característico da emancipação política, Marx insiste no passo definitivo para além daquele dualismo, a emancipação humana. Trata-se, agora, de fazer o que a emancipação política não havia feito, a saber, a crítica das "*premissas*" da sociedade civil. Esse é o sentido das seguintes considerações:

Uma organização da sociedade que superasse os pressupostos do negócio, portanto, a possibilidade do negócio, teria inviabilizado o judeu. Sua consciência religiosa se dissiparia como uma névoa insossa na atmosfera da vida real da sociedade. Em contrapartida, quando o judeu reconhece que essa sua essência *prática* é nula e coopera para sua superação, está cooperando, a partir de seu desenvolvimento até o presente, para a *emancipação humana pura e simples* e se voltando contra a *suprema* expressão *prática* da autoalienação humana. (MARX, 2010, p. 56)

O patamar superior dessa resolução torna-se evidente em relação à velha emancipação "à maneira judaica", isto é, ao modo como os judeus já haviam obtido sua emancipação, através da apropriação do dinheiro e da conversão deste em potência universal. A superioridade daquela solução frente

a esta fica clara quando Marx assinala que “a emancipação *social* do judeu equivale à emancipação *da sociedade em relação ao judaísmo*” (MARX, 2010, p. 60). Em síntese, significa o fim de uma dada sociedade, pois, se a sociabilidade burguesa é aquela na qual se dá a realização da essência real do judeu, somente a superação do judaísmo prático, a supressão do conflito entre a existência individual-sensível e a existência genérica do homem, roubará ao judaísmo sua base subjetiva, a necessidade prática.

Quanto à nossa questão de fundo, Marx vislumbra com nitidez qual a dimensão e a natureza da incompletude alemã. Reconhecendo o primado da sociedade civil sobre as formas de estado, o autor apreende, em contraste com os casos dos estados norte-americanos e francês, uma obra irrealizada, um estado cristão, prova da ausência da emancipação política na Alemanha. Em outros termos, a distinção marxiana entre os estados modernos e o quadro de atraso alemão tem seu prisma na prática da emancipação política, a qual sinaliza patamares mais elevados de civilização.

Frise-se aqui que a razão da irrealização alemã não é localizada por Marx na impotência meramente volitiva dos segmentos sociais que poderiam encarnar o novo, mas em uma processualidade histórica e objetiva, a qual não engendrou os elementos possibilitadores de uma atuação política consequente no sentido da constituição de uma sociabilidade estruturada pelo capitalismo verdadeiro.

III

Em *A ideologia alemã* (1845-6) encontramos uma reafirmação, desta vez mais esmiuçada, das posições já esboçadas nos dois textos vistos anteriormente. Desta forma, Marx e Engels asseveram que sua concepção consiste

em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes momentos) (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

Temos, portanto, a reafirmação da sociedade civil enquanto esfera determinante dos demais âmbitos da existência societária, única compreensão capaz de articular a captura conceitual da “totalidade”. A esse registro não falta a percepção de sua própria novidade, pois somos lembrados, na sequência, de

que “toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43).

Já no prólogo desse manuscrito, os autores nos apresentam seus antagonistas jovens-hegelianos como defensores de uma “batalha com as sombras da realidade”, isto é, como pensadores que creem no domínio das representações humanas sobre os próprios homens e, portanto, na luta contra tais representações como a condição de sua liberdade. Diante desse tipo de adversário, a tarefa consiste em mostrar que suas proposições não passam de balidos filosóficos das representações dos burgueses alemães e, ainda, que suas bravatas constituem o reflexo da “miséria da real situação alemã” (MARX; ENGELS, 2007, p. 523). Trata-se, em suma, de empreitada consequente com os resultados atingidos até então, haja vista que o afamado “acerto de contas” com suas posições anteriores, atinentes ao primado da consciência sobre o ser, é nucleado pela percepção de que as manifestações ideais encontram sua razão de ser na base material da existência humana, conquista teórica que seria reafirmada nas quarta e oitava teses *Ad Feuerbach* (cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 534).

Para falar em termos mais precisos, este é um dos momentos centrais da apreensão da “determinação social do pensamento” (CHASIN). Se os jovens-hegelianos jamais se questionaram “sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (MARX; ENGELS, 2007, p. 84), Marx e Engels, ao afirmarem o vínculo entre “a estrutura social e política e a produção”, concluem que

os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Isto é, os autores atinam aqui para a determinação da consciência pelo ser, ou ainda, apreendem a consciência, antes entendida como demiurgo do real, enquanto “expressão consciente” das relações e atividades humanas. Em consequência de essa consciência ser produto de indivíduos condicionados por um determinado desenvolvimento de sua própria história, segue a advertência:

Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam. (MARX; ENGELS, 2007, p. 93)

Em oposição à filosofia especulativa alemã, a qual Marx e Engels acusam de colocar as questões e relações reais de ponta-cabeça, os autores

expõem os pressupostos da existência humana, apontando três aspectos da história: a produção da vida material por parte dos homens, a produção de novas necessidades no interior desse mesmo processo e, por fim, a procriação (família). A consideração desses aspectos leva Marx e Engels a assinalarem que a produção da vida se dá como relação dupla: natural (dos homens com a natureza) e social (dos homens entre si). É na apreciação desse último momento, no entanto, que os filósofos alemães apontam a raiz da inversão praticada pela filosofia especulativa, pois, em consequência de o grau de desenvolvimento das forças produtivas em cada momento condicionar o estado social ou a forma de cooperação, os autores colocam a necessidade de a “história da humanidade (...) ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas”. Na esteira dessa apreciação, observam, porém, que

na Alemanha é impossível escrever tal história, pois aos alemães faltam não apenas a capacidade de concepção e o material, como também a “certeza sensível”, e do outro lado do Reno não se pode obter experiência alguma sobre essas coisas, pois ali já não ocorre mais nenhuma história (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Os autores apontam na realidade alemã, ainda de modo genérico, a ausência de um fator fundamental à apreciação da história efetiva da humanidade, as formas até então mais avançadas de existência humana. Trata-se, em seus termos, de uma “falta de desenvolvimento histórico”, ou ainda, de um “desenvolvimento histórico trivial”, ao qual correspondem as “trivialidades glorificadas e ineficazes” da filosofia especulativa. Como fica claro, estamos diante da “importância da fraseologia para a Alemanha”. Daí o caráter local de sua refutação, isto é, daí esta não trazer “resultados novos para a massa de homens mais do que a luta da civilização contra a barbárie” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 29-30). Em outro momento do texto, os filósofos colocam a questão de modo ainda mais claro para a captação do ponto que mais nos interessa. Atinando para a *origem* das qualidades ou paixões humanas que, segundo Marx e Engels, constitui ponto intocado pela tematização de Max Stirner, os autores apontam para suas condicionantes materiais: em sua concepção, a paixão

não reside na *consciência*, mas no *Ser*; não no pensar, mas na vida; ela reside no desenvolvimento empírico e na manifestação vital do indivíduo, que, por sua vez, depende das condições do mundo. Quando as circunstâncias sob as quais vive esse indivíduo só lhe permitem o desenvolvimento [uni]lateral de uma quali[dad]e às custas de todas as demais, [se] elas lhe proporcionam material e tempo para desenvolver só Uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um desenvolvimento unilateral, aleijado. Não há pregação moral que ajude. E o modo como se desenvolve essa qualidade preferencialmente favorecida depende, por sua vez, de um lado, do material de formação que lhe é oferecido, de outro lado do

grau e do modo como as demais qualidades permanecem reprimidas (MARX; ENGELS, 2007, p. 257).

Na sequência, expõem um exemplo extremamente provocativo a Stirner, que toca de relance em nossa problemática básica, pois delinea com clareza a unilateralidade de uma qualidade (no caso, o pensar) em sua relação com a unilateralidade ou estreiteza do entorno:

no caso de um mestre-escola ou escritor berlinense localista, cuja atividade se restringe, de um lado, ao árduo trabalho e, do outro, ao prazer de pensar, cujo mundo vai de Moabit a Köpenick e é demarcado com pranchas de madeira atrás do Portão de Hamburgo, cujas relações com esse mundo foram reduzidas ao mínimo por uma condição de vida miserável – se se tratar de tal indivíduo, não há (...) como evitar que, caso ele tenha alguma necessidade de pensar, que esse pensar se torne tão abstrato quanto tal indivíduo e sua vida mesma, que esse pensar se torne um poder fixo confrontado com esse indivíduo totalmente incapaz de oferecer resistência, um poder cujo exercício oferece ao indivíduo uma possibilidade de salvação momentânea de seu “mundo mau”, um prazer momentâneo (MARX; ENGELS, 2007, pp. 257-8).

O arremate dessa assertiva é claro e incontestável:

O que torna possível ao indivíduo, sob condições favoráveis, livrar-se de sua tacanhice localista (...) é (...) o fato de os indivíduos, (...) na sua realidade empírica e determinados pelas suas necessidades empíricas, terem chegado ao ponto de produzir um intercâmbio mundial. (MARX; ENGELS, 2007, p. 258)

Sendo assim, uma vez percebido o laço condicionante entre formações ideais e configurações societárias, Marx e Engels empreendem a crítica a seus antagonistas a partir das condições sociais de suas representações e, em virtude disso, de “um ponto de vista situado fora da Alemanha”, a fim de não se verem enredados nos limites de “uma situação social miserável” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 86; 529).

De acordo com a nova posição instaurada, segundo a qual “todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio”, a Alemanha ocupa um patamar de caráter bastante particular no tocante às contradições entre ideal e real. Ao referirem ao momento de configuração das condições de autoafirmação *exacerbada* da consciência, ou seja, quando da separação entre trabalho material e espiritual, os autores observam que a referida contradição entre “relações sociais” e “forças de produção” pode assumir também a forma de uma contradição entre a consciência nacional de um país “e a práxis de outras nações, quer dizer, entre a consciência nacional e a consciência universal de uma nação (tal como, agora, na Alemanha)” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 36; 61). Trata-se, portanto, de uma oposição ainda incipiente das forças sociais modernas no âmbito nacional alemão, quadro cujos combates ideais constituem na verdade

reverberações de vizinhos com configuração mais avançada. É o que se pode depreender do seguinte apontamento, feito em outro momento do texto em discussão:

Aliás, não é necessário que essa contradição [entre forças produtivas e a forma de intercâmbio], para gerar colisões num país, tenha de chegar ao seu extremo nesse mesmo país. A concorrência com países industrialmente mais desenvolvidos, provocada pela expansão do intercâmbio internacional, é o bastante para engendrar uma contradição similar também nos países com indústria menos desenvolvida (por exemplo, o proletariado latente na Alemanha, revelado devido à concorrência da indústria inglesa). (MARX; ENGELS, 2007, pp. 61-2 – acréscimos meus)

Outro momento de constatação de atraso é quando os autores tratam da conquista do estado por parte da burguesia. De modo geral, a elevação desta de “*estamento*” à *qualidade* de “*classe*” leva à dupla necessidade de uma organização política em âmbito nacional e de “dar a seu interesse médio uma forma geral”. Nos termos de Marx e Engels, “a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade” conduz o estado à condição de “existência particular ao lado e fora da sociedade civil”, de modo que esse estado constitui efetivamente a forma necessária ao agente dominante na sociedade civil. Observando as possibilidades de manifestação dessa questão no cenário contemporâneo, os autores chegam ao ponto no qual a situação alemã apresenta o núcleo de suas mazelas:

A autonomia do estado tem lugar atualmente apenas naqueles países onde os estamentos não se desenvolveram completamente até se tornarem classes, onde os estamentos já eliminados nos países mais avançados ainda exercem algum papel e onde existe uma mistura; daí que, nestes países, nenhuma parcela da população pode chegar à dominação sobre as outras. (MARX; ENGELS, 2007, p. 75)

Em vez de instrumento privilegiado da dominação burguesa, o estado se estrutura como momento com autonomia exacerbada. Para não dar margem a dúvidas, a conclusão do raciocínio dá conta de que esse caso, no qual os agentes não foram elevados de modo completo à condição de *classe* e no qual os personagens mais antigos permanecem misturados aos mais modernos, “é especialmente o caso da Alemanha”. Em contraste com essa formação social permeada por atrasos, temos a afirmação de que “o exemplo mais acabado do estado moderno é a América do Norte” (MARX; ENGELS, 2007, p. 75). Quanto a este exemplo, contrastante com o cenário miserável da Alemanha, convém expor com mais detalhes o que dizem os autores, pois observam nele vantagens mesmo em relação aos atores mais modernos do cenário europeu. Marx e Engels descrevem duas formas de desenvolvimento: na primeira, que ocorre de modo *natural e lento*, “as fases e [os diversos] interesses jamais são

plenamente ultrapassados, mas apenas subordinados ao interesse vencedor, e arrastam-se ao lado deste durante séculos”. Nessa modalidade,

um interesse anterior, cuja forma de intercâmbio peculiar já foi suplantada por outra forma correspondente a um interesse ulterior, mantém-se ainda por longo tempo de posse de um poder tradicional na sociedade aparente e autônoma em relação aos indivíduos (estado, direito), um poder que, em última instância, só se pode quebrar por uma revolução.

Quanto à segunda, os termos são bastante distintos:

Ao contrário, em países que, tal como a América do Norte, partem desde o início de um período histórico já avançado, esse desenvolvimento ocorre muito rapidamente. Tais países não têm quaisquer outros pressupostos naturais além dos indivíduos, que lá se instalaram movidos pelas formas de intercâmbio dos velhos países, que já não correspondiam às suas necessidades. Eles começam, portanto, com os indivíduos mais avançados dos velhos países e, por isso, com a forma de intercâmbio mais desenvolvida correspondente a esses indivíduos, antes mesmo que essa forma de intercâmbio tenha podido impor-se nos países velhos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 69)

Mais à frente, acrescentam, referindo-se às colônias de um modo geral e também aos casos de conquista⁶, que se “em sua pátria essa forma ainda estava repleta de interesses e relações de épocas anteriores, aqui ela pode e deve implantar-se totalmente e sem obstáculos, nem que seja para assegurar um poder estável aos conquistadores” (MARX; ENGELS, 2007, p. 69). Trata-se, desse modo, de uma forma de desenvolvimento que, por pautar-se pelo que há de mais atual no velho mundo, encontra-se livre das forças e influências feudais.

O momento de tematização mais densa da problemática que nos ocupa é aquele no qual os autores se ocupam do liberalismo alemão, ocasião na qual empreendem uma história da burguesia alemã. Apontando na *Crítica da razão prática* de Kant o reflexo da Alemanha de fins do século XVIII, Marx e Engels contrapõem o poderio demonstrado pelas burguesias francesa e inglesa – a primeira ao realizar uma revolução sem igual na história, e a segunda quando, tendo sua emancipação política já consolidada, expande seu poder econômico e político – à impotência de sua vizinha alemã, expressa na “boa vontade” kantiana. Essa corresponde, nos termos dos autores, “ao abatimento e miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe”. Essa formação deficiente constitui a razão da exploração dos alemães por parte das burguesias de outros países. No entanto, o mais importante e ressaltado pelos autores é o

⁶ O autor especifica, porém, que se deve excluir dessa consideração os casos em que as colônias constituem “simples bases militares ou centros comerciais”.

“caráter inteiramente pequeno-burguês” assumido pelo desenvolvimento alemão a partir da reforma. A velha nobreza feudal que sobreviveu às guerras camponesas dividia-se em “príncipes de minúsculos estados imperiais, (...) proprietários de terra menores” e os “*Junkers* do interior, que levavam uma vida da qual o mais modesto *squire* inglês ou *gentilhomme de province* francês teria se envergonhado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 193). Quanto à agricultura, ponto nevrálgico do desenvolvimento capitalista, pontuam que

foi praticada de tal maneira que não representava nem um parcelamento nem um grande cultivo e que, apesar das persistentes servidão e corveia, nunca chegou a empurrar os agricultores para a emancipação, tanto porque esse tipo de prática não permitiu o surgimento de uma classe ativamente revolucionária, como também porque ela não era acompanhada de uma burguesia revolucionária que correspondesse a tal classe camponesa (MARX; ENGELS, 2007, p. 193).

Para reafirmar a debilidade da burguesia nesse processo, Marx e Engels recordam o atraso industrial alemão em relação ao caso inglês e a inferioridade do país perante a “pequena Holanda”. Frente à fragmentação de interesses na Alemanha, os autores lançam uma questão que nos remete à raiz da “representação *pequeno-burguesa alemã* da *onipotência* do estado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 346) – identificada, por exemplo, nas concepções de Stirner –: “De onde viria a concentração política num país ao qual faltam todas as condições *econômicas* para ela?” Como vimos, diante da fraqueza e dispersão características da sociabilidade que lhe subjaz, a figura estatal emergirá em uma forma mais apartada da sociedade civil, ou, nos termos mais precisos dos autores,

a esfera específica à qual cabia a administração do interesse público por meio da divisão do trabalho obteve uma independência anormal, que ainda foi aprofundada na burocracia moderna. Desse modo, o estado se constituiu como um poder aparentemente autônomo e manteve até hoje na Alemanha essa posição, que em outros países foi apenas passageira – uma fase de transição (MARX; ENGELS, 2007, p. 194)⁷.

A essa figura desproporcional em relação a seus congêneres modernos corresponde, além de uma “consciência burocrática” inaudita e das ilusões correntes na Alemanha sobre o estado, a “aparente independência que os teóricos (...) têm em relação aos burgueses” (MARX; ENGELS, 2007, p. 194).

Apesar de a eclosão da Revolução de Julho impor de “fora para dentro” as formas políticas mais afeitas à burguesia em terras alemãs, o quadro de

⁷ A respeito dessa relação entre fragilidade da tessitura social e emergência do estado, devemos observar que, para Marx e Engels, a “expressão idealista dos limites econômicos existentes não é apenas puramente teórica, mas também existe na consciência prática, quer dizer, a consciência que se emancipa e está em contradição com o modo de produção existente não forma apenas religiões e filosofias, mas também estados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 36).

“estamentos passados e classes ainda não nascidas” não se altera substancialmente. Sem o nível de desenvolvimento correspondente a essas formas quando de sua emergência em suas quadras de origem, os burgueses alemães só as aceitaram “como ideias abstratas, como princípios válidos em e para si, como desejos piedosos e fraseologias, autodeterminações kantianas da vontade e do homem tal como estes devem ser” (MARX; ENGELS, 2007, p. 195). Resulta daí um comportamento moral e desinteressado em relação ao liberalismo.

O capítulo final desta análise chega quando os autores observam que, a partir de 1840, a burguesia alemã passa finalmente a comportar-se como classe, momento em que seus interesses vão se aglutinando em função do mercado mundial. Passaram a ser “nacionalistas e liberais e exigiram tarifas protecionistas e constituições”. A conclusão não deixa dúvidas quanto ao caráter retardatário da conversão: “Portanto, agora eles se encontram quase no ponto em que estavam os burgueses franceses em 1789.” Assim, tendo em vista que a “participação ativa no movimento burguês” por parte da Alemanha “foi meramente ideal” e que essa nação “desempenhou apenas um papel passivo” na “grande revolução provocada na sociedade pela concorrência” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 123; 195; 360), a sociabilidade alemã como um todo traz em si a marca do atraso, inscrita em suas entificações ideais e práticas.

É este também o caso do último adversário combatido na obra, os autodenominados “socialistas verdadeiros”, proponentes de uma sorte de mediação necessária “entre o comunismo e as concepções dominantes”. Ao abstraírem as condições e necessidades próprias da literatura comunista francesa e inglesa, esses autores promoveriam uma mimese de mesmo tipo daquela realizada pelos defensores do liberalismo alemão. O arranjo desprovido de base é finalizado, de acordo com Marx e Engels, mediante o amálgama daquela literatura com os pressupostos filosóficos alemães (cf. MARX; ENGELS, 2007, p. 437).

Como transparece no texto, não se trata de manifestação literária de cunho arbitrário, mas sim de produto necessário de “uma situação social miserável”. Em um “país tão atolado como a Alemanha”, o “socialismo verdadeiro” é uma “tendência inevitável”. Atinando para o fulcro central da questão, assinalam que “a falta de lutas partidárias *reais*, apaixonadas e práticas na Alemanha fez que, em seu início, o movimento social fosse um movimento *meramente* literário” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 438-9). Em outro momento, acrescentando ao registro a diferença de patamar entre as entificações inglesa e francesa, de um lado, e a alemã, de outro, os autores declaram:

Os alemães ainda não dispunham de relações de classe já constituídas, como os ingleses e franceses. Em consequência disso,

os comunistas alemães só podiam obter a base de seu sistema a partir das relações do estamento do qual provinham. Em consequência, é perfeitamente natural que o único sistema comunista alemão hoje existente tenha sido uma reprodução das ideias francesas no interior da cosmovisão limitada pelas acanhadas relações manufatureiras. (MARX; ENGELS, 2007, pp. 444-5)

Como último apontamento em relação à *A ideologia alemã*, podemos constatar ainda que na raiz do combate a essa concepção de socialismo reside a mesma problemática apontada até aqui, pois, diante da dubiedade das postulações dos socialistas verdadeiros no tocante à propriedade privada, Marx e Engels acentuam que

num país como a Alemanha, em que durante séculos as fraseologias filosóficas tiveram um certo poder e em que a ausência das nítidas oposições de classe presentes em outros países empresta de qualquer modo menos nitidez e resolução à consciência comunista, é necessário contrapor-se a todas as fraseologias que possam enfraquecer e diluir ainda mais a consciência da oposição real entre o comunismo e a ordem mundial vigente (MARX; ENGELS, 2007, p. 452).

IV

Se nos primeiros textos que selecionamos para exame temos um quadro geral da trajetória alemã para o capitalismo, na *Nova Gazeta Renana* (editada entre 1 de junho de 1848 e 19 de maio de 1849) Marx oferece um acompanhamento jornalístico das lutas políticas que constituem um dos capítulos desse processo⁸. Ao longo de diversos artigos, o autor traça os descaminhos da Revolução de Março, acompanhando o vacilante partido da burguesia. Este, como Marx denuncia já no segundo número do periódico (2 jun. 1848), atinge, agindo cautelosamente no decorrer da pós-revolução, posição intermediária entre o partido democrático e os absolutistas, ora progressista contra o absolutismo, ora reacionário contra a democracia.

Um dos alvos centrais da análise marxiana nesse jornal é a atuação de Camphausen, cujo ministério⁹ teve sua origem impulsionada pela insurreição de março em Berlim, mas que manteve a posição segundo a qual teria se formado “*depois e não por meio*” da revolução (cf. MARX, 2010, p. 84). O autor chama a atenção para o caráter conciliador do ministério Camphausen em uma série de episódios: elaboração da “teoria ententista”; defesa do retorno

⁸ A edição brasileira dos artigos de Marx contidos na *Nova Gazeta Renana* conta com uma apresentação instigante e uma tradução primorosa, ambas de autoria de Livia Cotrim. O leitor de fôlego mais amplo pode consultar também a tese doutoral desta cientista política, dedicada aos mesmos artigos marxianos (cf. COTRIM, 2007).

⁹ O ministério Camphausen (29 mar. 1848 a 20 jun. 1848) foi formado após a insurreição de março em Berlim, com os chefes da oposição da Dieta Unificada (cf. MARX, 1993, p. 45; 2010, p. 112).

do príncipe da Prússia¹⁰; manutenção da “velha legislação prussiana sobre crimes políticos” e dos “antigos tribunais”; concessão de tempo para que a “antiga burocracia” e o “antigo exército” se recuperassem após a revolução de março; manutenção de todos os “chefes do antigo regime”; permissão à camarilha militar reacionária para conduzir a guerra na Posnânia e a direção, por ele próprio, da guerra na Dinamarca (cf. MARX, 1993, pp. 45-9).

Dentre esses episódios, vale a pena destacar, devido ao seu valor elucidativo de uma atuação prática, a caracterização marxiana da “teoria ententista” de Camphausen. Tratava-se de negar a revolução mediante um entendimento entre a Assembleia Nacional Prussiana, por isso chamada por Marx de “Assembleia Ententista”, e a Coroa sobre a elaboração de uma constituição. Na concepção de seu autor, prontamente refutada por Marx em artigo constante do terceiro número da *NGR* (3 jun. 1848), com a “teoria ententista” ambicionava-se a elaboração de uma ordem constitucional estritamente sobre o “terreno do direito”. Sobre a significação dessa posição, que une o “novo” e o “velho”, Marx é contundente:

O “terreno do direito” significava simplesmente que a revolução não havia conquistado seu terreno e que a velha sociedade não havia perdido o seu, que a revolução de março não fora mais do que um “evento”, que havia dado “impulso” ao “entendimento” entre o trono e a burguesia, de há muito preparado no interior do velho estado prussiano, cuja necessidade a própria Coroa havia expresso em elevadíssimas isenções precedentes, mas que antes de março não julgara “urgente”. Em uma palavra, o “terreno do direito” significava que a burguesia, *depois de março*, queria negociar com a Coroa no mesmo pé que *antes de março*, como se não tivesse havido nenhuma revolução, e a Dieta Unificada tivesse alcançado seu objetivo sem a revolução. O “terreno do direito” significava que o título jurídico do povo, a *revolução*, não existia no *contrat social* entre o governo e a burguesia. *A burguesia deduzia suas reivindicações da velha legislação prussiana, a fim de que o povo não deduzisse reivindicação nenhuma da nova revolução prussiana.* (MARX, 1993, p. 67)

Ao refutar a manobra preteridora do caminho revolucionário, Marx afirma sua posição democrata – determinada pela época e suas condições de luta –, declarando estar, desde o início, no campo revolucionário. Vale lembrar que esse também foi escolhido pelo governo no decorrer dos embates, haja vista que, ao colocar-se no “terreno contrarrevolucionário”¹¹, abandonou

¹⁰ Este notório inimigo da população berlinense, tendo fugido para a Inglaterra por medo do povo, teve seu retorno defendido pelo Ministério no início de maio, ato que mereceu artigo carregado de ironia por parte de Marx (cf. 2010, pp. 102-3).

¹¹ A Assembleia Nacional Prussiana (de Berlim, ou ainda, Assembleia Ententista) reuniu-se de maio a dezembro de 1848, visando à formulação de uma constituição pela via do entendimento com a Coroa, tendo sido dissolvida ao mesmo tempo em que era outorgada a Constituição de 5 de dezembro pelo rei da Prússia. A exposição ministerial que acompanhou sua dissolução a

aquela hipocrisia jurídica, “pois também o terreno *contrarrevolucionário* é revolucionário” (MARX, 1993, p. 43).

Ligado, ainda que a contragosto, à revolução de março, o ministério Camphausen possuía uma ambiguidade inerente, expressa por uma *aparente* aliança da burguesia com o povo. Ao se aliar às forças da velha sociedade, restringindo sua própria ação a uma “*resistência passiva* contra a revolução”, o ministério Camphausen fortificou-as, permitindo, assim, a ascensão da contrarrevolução. Desse modo, esgotou sua necessidade histórica, podendo dar adeus à cena pública sem o mínimo pesar do movimento burguês¹², pois, no interior deste, ajudou a amadurecer a intenção de “passar, do período de traição *passiva* ao povo em favor da Coroa, ao período de subjugação *ativa* do povo sob seu domínio em compromisso com a Coroa” (MARX, 1993, pp. 68-9). Configura-se, desse modo, uma transição ministerial que sinaliza uma guinada favorável ao escancaramento de uma aliança reacionária contra as forças populares. Nesse sentido, Marx se esforça em apontar o caráter do “ministério de ação” chefiado por Hansemann, figura já presente no ministério anterior, inclusive na mesma posição de outrora, a de ministro das Finanças.

Assim como o ministério de Camphausen tinha atrás de si a revolução de março, o de Hansemann tinha como seus bastidores “a *revolução de junho*”. Tratando-se aqui, como antes, de um evento externo (francês) impulsionando os acontecimentos alemães, cabe ressaltar que o seu sentido não é, como o anterior, revolucionário, mas equivalente ao momento histórico vivido pela burguesia francesa em meados de 1848. Discute-se, em resumo, o período em que a burguesia na França, já satisfeita com os resultados obtidos com sua revolução, passa à defesa do grau de avanços atingido. Caminhando na mesma direção, mas não com a mesma desenvoltura, a burguesia alemã opta por escancarar seu desprezo pelo apoio popular: “A burguesia prussiana explorou contra o povo a vitória sangrenta da burguesia de Paris sobre o proletariado parisiense” (MARX, 1993, p. 72).

O programa de Hansemann visava a um fortalecimento do poder estatal contra dois inimigos: de um lado, “a anarquia”, ou seja, “a classe trabalhadora e todas as frações da burguesia que não aderiram ao programa do sr. Hansemann”, de outro, “a reação, ou seja, (...) a Coroa e os interesses feudais, na medida em que tentassem se impor contra o bolso e ‘as condições mais essenciais’, isto é, as mais modestas pretensões políticas da burguesia” (MARX, 1993, pp. 76-7). Caracteriza-se, assim, como um ministério encarregado do fortalecimento do poder burguês, visando à garantia da

acusava de desrespeitar o decreto real de 8 de novembro, o qual ordenava sua transferência de Berlim para Brandemburgo (cf. MARX, 1993, p. 44).

¹² A queda do ministério Camphausen foi avaliada por Marx em artigo de mesmo nome, publicado no nº 23 da *Nova Gazeta Renana*, de 23/06/1848.

satisfação de suas necessidades, ainda que particularmente vacilante, como veremos.

No que tange ao alcance prático da perspectiva de ameaça do “poder estatal fortalecido” contra a “anarquia”, tudo foi arquitetado e levado a cabo mediante o reforço das velhas instituições do feudalismo. Daí Marx salientar que: “Sob o ministério de ação *‘fortaleceram-se’* por conseguinte a velha polícia prussiana, o judiciário, a burocracia, o exército – porque Hansemann acreditava que, estando estes a *soldo*, também estavam a *serviço* da burguesia. Bastando isso, eles se *‘fortaleceram’*” (MARX, 1993, pp. 78-9). Obviamente, uma conduta norteada por tal orientação repressora e conciliadora não poderia ter outro resultado que a repulsa daqueles que antes constituíam a força propulsora da revolução:

Aos olhos do proletariado e da democracia *urbana*, esse ministério e a Assembleia Ententista, cuja maioria era representada no ministério, e a burguesia prussiana, cuja maioria formava a maioria na Assembleia Ententista, não representava nada além do que o *velho estado policial e burocrático modernizado*. Rancor juntara-se contra a burguesia porque era a burguesia que governava e na *guarda cívica* havia-se tornado parte integrante da polícia. (MARX, 1993, p. 79)

Para Marx, o fato de ter sido apenas no interesse da burguesia que o ministério de ação empreendeu o fortalecimento e a incitação à ação da polícia prussiana não derivava de suas ações, mas sim de suas propostas de leis orgânicas. Nos termos do autor:

Nos projetos apresentados pelo ministério Hansemann sobre o *ordenamento comunal, as cortes de jurados, as leis sobre a guarda cívica*, é sempre a *propriedade* que é, sob uma ou outra forma, a fronteira entre o país *legal* e o país *ilegal*. Em todos esses projetos de lei, as mais servis concessões são feitas ao poder régio, porque deste lado o ministério burguês acreditava possuir um aliado do capital inócuo, mas em compensação o domínio do capital sobre o trabalho se afirma tanto mais rudemente. (MARX, 1993, p. 80)

Se suas propostas e ações contra a “anarquia” resultaram na ruptura com os setores que em outro momento constituíram força essencial no processo da revolução burguesa, aquilo que fez em relação à “reação” não teve efeitos menos devastadores para a configuração das relações necessárias ao planejamento e consecução de um desenvolvimento mais desembaraçado do historicamente velho. Marx assim o refere:

O ministério de ação teve a infelicidade de que todos seus ataques econômicos contra o partido feudal figuravam sob a égide do *empréstimo forçado*, e de que suas tentativas de reforma em geral apareciam, aos olhos do povo, como simples expedientes financeiros para encher os cofres do “poder estatal” fortalecido. Hansemann colheu assim o ódio de um partido, sem obter o reconhecimento do outro. (MARX, 1993, p. 81)

Neste diapasão está a iniciativa de aumentar o imposto sobre o açúcar de beterraba e a aguardente. Com ela, o ministério Hansemann realizou a façanha de desagradar um círculo de interesses tão amplo quanto possível, englobando proprietários fundiários industriais das velhas províncias prussianas, destiladores burgueses da província renana e parte da classe operária. Sua gravidade só é devidamente aquilatada, no entanto, quando se constata, com Marx, que essa “é a única ação do ministério de ação contra os feudais que *efetivamente* chegou à ação, o único projeto de lei nessa direção que efetivamente se tornou lei” (MARX, 1993, p. 82). Ainda nessa direção, o curso dispersivo em causa não foi desviado nem mesmo pela mais ambiciosa proposta do ministério Hansemann, a de suprimir as isenções do imposto fundiário, pois foi “paralisada pelos membros radicais da Assembleia Ententista”. Atinando para o significado geral do fortalecimento do poder estatal contra a “reação”, Marx assevera que:

toda a sua cruzada contra a feudalidade se esgotou num *aumento de impostos*, igualmente odioso para todas as classes, e toda sua perspicácia financeira abortou num *empréstimo forçado*. Duas medidas que, por fim, só forneceram *subsídios à campanha da contrarrevolução contra a própria burguesia* (MARX, 1993, p. 83).

Tendo afastado e colocado “contra si na mesma medida o proletariado urbano, a democracia burguesa e os feudais”, o ministério Auerswald-Hansemann, nisso apoiado pela Assembleia Ententista, havia de provocar ainda a ira da classe camponesa, já suficientemente oprimida pelo feudalismo. Sobre sua inépcia em perceber e aproveitar a energia camponesa no processo de fortalecimento da burguesia, são instrutivos, dentre outros episódios, o projeto de von Patow, referente à supressão dos encargos feudais mediante indenização por parte dos camponeses (cf. MARX, 2010, pp. 121-2), mas também o projeto de lei do ministro da Agricultura Gierke, cujo intuito era suprimir os encargos sem valor e manter os demais, resumidos na corveia (cf. MARX, 2010, pp. 177-81). De acordo com Marx, nessas ocasiões evidenciou-se uma incapacidade de consolidar na lei o que o movimento camponês já havia conquistado na prática, isto em função de essas iniciativas serem perpassadas pelo “desejo burguês mais impotente de suprimir os privilégios feudais” e pelo “medo burguês de atacar de modo revolucionário qualquer tipo de propriedade” (MARX, 1993, p. 84).

Esse era o contexto da queda do ministério Hansemann em 21 de setembro de 1848: a constituição de um cenário de isolamento por meio da ilusão de que a Coroa estava a seu lado, defendendo-o contra tudo e todos, quando, na verdade, o resultado prático de seu vacilo era o fortalecimento da contrarrevolução. Além disso, Marx chama ainda a atenção para os acordos envolvendo os agentes da reação no plano internacional: “o plano estratégico acertado com a Rússia e a Áustria exigia, à frente do gabinete, um general

nomeado pela camarilha, por fora da Assembleia Ententista” (MARX, 1993, p. 88). Após o curto período do ministério Pfuel, abreviado pela queda de Viena nas mãos da reação (cf. MARX, 2010, pp. 259-61), encontrava-se no conde von Brandenburg o “bigode” e o “sabre” necessários ao golpe final¹³. Sob o seu ministério, “a Assembleia Ententista foi ignominiosamente dispersada, escarnecida, ridicularizada, humilhada, perseguida e, no momento decisivo, o povo ficou *indiferente*” (MARX, 1993, p. 89). Essa sinuosa trajetória da burguesia alemã é sintetizada por Marx da seguinte maneira:

A dor da burguesia prussiana, depois do novembro austríaco, foi o *acerto de contas* pela dor do povo prussiano depois do junho francês. Em sua mesquinhez míope, os filisteus alemães confundiram a si mesmos com a burguesia francesa. Não haviam derrubado trono nenhum, não haviam eliminado a sociedade feudal, muito menos seus últimos vestígios, não tinham que manter nenhuma sociedade criada por eles próprios. Depois de junho como depois de fevereiro, como desde o início do século XVI, como no século XVIII, acreditaram, na sua inata e manhosa avidez por lucros, poder ficar com três-quartas partes do trabalho alheio. Não suspeitaram que detrás do junho francês espreitava o novembro austríaco, e detrás do novembro austríaco, o dezembro prussiano. Não suspeitaram que, se na França a burguesia, que demolira o trono, não via a não ser um único inimigo diante dela, o proletariado – a burguesia prussiana, em luta contra a Coroa, não tinha mais do que um único aliado – o povo. Não que ambos não tivessem interesses opostos e hostis entre si, mas porque o mesmo interesse ainda os ligava contra uma terceira força que igualmente os oprimia. (MARX, 1993, pp. 72-3)

Em suma, com o tracejamento dos perfis dos ministérios de Camphausen e Hansemann, o autor denuncia a “camphausenidade”¹⁴, postura cujo itinerário conciliador e vacilante só podia ter o fim a ela de fato dado pelo governo prussiano. No entanto, Marx trata, como já havia deixado claro em outros momentos, não da debilidade de caráter individual de Camphausen, Hansemann ou seus consortes, mas sim da incapacidade da classe que representavam:

Eles não foram nada além do que os órgãos de uma classe. Sua linguagem, seus atos não foram nada além do que o eco oficial de uma classe que os havia empuxado ao primeiro plano. Não foram mais do que a grande burguesia – no primeiro plano. (MARX, 1993, p. 49)

Ao ampliar o foco para as classes sociais e seus embates na trama da sociabilidade alemã, Marx começa a descortinar as raízes mais profundas do

¹³ O conde Brandenburg chefiou o ministério contrarrevolucionário de nov. 1849 a nov. 1850.

¹⁴ O “governo de ação” (25 jun. a 21 set. 1848), que sucedeu o de Camphausen, tinha em Auerswald seu chefe formal e novamente Hansemann como ministro das Finanças, este, o verdadeiro chefe do “ministério de ação” (cf. MARX, 1993, p. 48, nota).

quadro assinalado. Este tem origem em um duplo movimento. De um lado, o autor aponta para um processo de supressão das “antigas diferenças de classes” que opunham os capitalistas e os grandes proprietários fundiários representados na Dieta Unificada¹⁵. Trata-se, sinteticamente, do “desenvolvimento da sociedade burguesa na Prússia”. De outro lado, em conexão com esse mesmo desenvolvimento, o estado absolutista, vendo sua antiga base de sustentação ruir, torna-se óbice ao prosseguimento do processo, dada sua inadequação à “nova sociedade burguesa, com seu modo de produção modificado e suas necessidades alteradas”. Essa inadequação leva a burguesia a aspirar à subversão de toda ordem existente – principiando, é claro, pela reivindicação do “domínio político” –, haja vista que seu modo de produção exige uma série de liberdades e direitos que a velha ordem não comporta. De acordo com o autor, “antes de março de 1848 a burguesia estava no melhor dos caminhos para ver a efetivação de todos os seus desejos”. Indicando com precisão o quadro favorável, Marx aduz:

O estado prussiano encontrava-se em dificuldades financeiras. Seu crédito estava esgotado. Eis o segredo da convocação da Dieta Unificada. Por certo, o governo resistiu contra seu destino, dissolveu sem indulgência a Dieta “Unificada”, mas a falta de dinheiro e a falta de crédito o teriam irremediavelmente jogado, pouco a pouco, nos braços da burguesia. (MARX, 1993, pp. 50-1)

Antes de completar o mosaico, Marx aponta para um requisito para o sucesso da empreitada da oposição presente na Dieta Unificada, requisito este que na quadra em questão constituía, concomitantemente, uma *virtualidade*: “Face a face com o governo, não poderia naturalmente reivindicar os direitos e as liberdades que aspirava *para si*, a não ser que se apresentasse sob a razão social dos *direitos e liberdades do povo*.” Arrematando e já entreabrindo a porta de acesso à razão do insucesso da revolução alemã de 1848, o filósofo assinala: “Esta oposição se encontrava, como já foi dito, no melhor dos caminhos, quando estalou a *tempestade de fevereiro*.” (MARX, 1993, p. 52)

Os eventos de fevereiro em Paris precipitaram a *revolução de março* e colocaram a burguesia alemã diante de um enorme paradoxo: de um lado, abriu a possibilidade de alcançar o tão almejado poder político, de outro, a via de acesso aberta não havia sido construída ao seu modo, a saber, através de uma “*transação pacífica com a Coroa*”, mas por meio de uma revolução, de um “*movimento popular*”. A diferença entre os modos de transição assume sua verdadeira dimensão quando se observa, com Marx, que o caminho popular implicava a representação burguesa dos “*interesses do povo contra a Coroa*”,

¹⁵ A primeira Dieta Unificada se reuniu de 11 abr. a 26 jun. 1847, tendo sido suspensa pelo rei após se declarar incompetente para aprovar o empréstimo solicitado. Sua segunda convocação se deu em 2 abr. 1848, adotando, a 8 abr., a lei eleitoral para a formação da Assembleia Nacional Prussiana (cf. MARX, 1993, pp. 49-50, nota).

exatamente a parte com a qual planejava um acordo. O filósofo sintetiza da seguinte maneira a situação na qual se encontrava a burguesia:

se a revolução de fevereiro, inclusive suas dores alemãs do puerpério, foi bem-vinda para a burguesia alemã prussiana, pois jogou-lhe nas mãos a direção do estado, foi também para ela um embaraço, dado que seu domínio ficou ligado a condições que não queria, nem podia satisfazer (MARX, 1993, p. 54).

A captação e exposição de uma entificação *particular* no desdobramento desse episódio alemão ganha traços mais vigorosos quando Marx passa à comparação entre o “anacronismo” alemão apontado e as revoluções de “tipo europeu”. Esse último é constituído, na concepção do filósofo, pelos casos das revoluções inglesa de 1648 e francesa de 1789. Já apontando uma diferença fundamental entre essas e o caso prussiano de março, assevera:

A revolução de 1789 não tinha outro modelo (ao menos na Europa) que a revolução de 1648, e a revolução de 1648 somente a sublevação dos Países Baixos contra a Espanha. As duas revoluções estavam um século adiante dos seus modelos, não apenas no tempo, mas também no conteúdo.

Nas duas revoluções a burguesia era a classe que *efetivamente* estava na ponta [*Spitze*] do movimento. *O proletariado e as frações das classes médias não pertencentes à burguesia* ou não tinham ainda interesses distintos da burguesia, ou ainda não formavam classes ou frações de classe desenvolvidas de modo independente. (MARX, 1993, p. 55)

Marx evidencia assim que a identidade de interesses da burguesia e das camadas proletárias e médias ou a ausência de independência dessas duas últimas no tipo europeu possibilitam à primeira ser a cabeça do movimento, facultam sua liderança em uma empreitada conjunta. Creditando as divergências efetivamente ocorridas entre os líderes e os liderados nas revoluções do tipo em questão “*ao modo*” de imposição dos interesses da burguesia, Marx avança na determinação do quadro, contrastando a significação geral de cada variante da revolução burguesa. De acordo com o autor, as revoluções inglesa de 1648 e francesa de 1789:

Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para a nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi então o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincianismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha sobre o morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário através da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome de família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (MARX, 1993, p. 56)

Apontada a altura do empreendimento de uma “*revolução europeia*”, equivalente à instauração de uma nova sociabilidade em todas as suas esferas, o autor dimensiona, auxiliado pelo parâmetro exposto, a revolução prussiana de março:

A revolução de fevereiro *suprimira* a monarquia constitucional efetivamente e a dominação da burguesia na ideia. A revolução prussiana de março devia *criar* a monarquia constitucional na ideia e a dominação da burguesia na efetividade. Bem longe de ser uma *revolução europeia*, era apenas o retardado eco débil de uma revolução europeia num país atrasado. Ao invés de estar à frente de seu século, atrasara-se mais de meio século em relação a ele. (...) Não se tratava da instauração de uma nova sociedade, mas do renascimento berlinense da sociedade morta em Paris. A revolução prussiana de março não foi sequer *nacional*, alemã, era desde o princípio *provincial-prussiana*. (MARX, 1993, pp. 56-7)

Após evidenciar a distância que separa a revolução de tipo europeu do arremedo prussiano de março, Marx avalia o perfil da burguesia alemã, clarificando desse modo sua postura em tudo diferente de suas vizinhas europeias mais aguerridas e a resultante de sua ação vacilante e comedida. Segundo o autor:

A burguesia alemã tinha se desenvolvido com tanta indolência, covardia e lentidão que, em face do feudalismo e do absolutismo, percebeu diante dela o proletariado ameaçador, bem como todas as frações da burguesia cujas ideias e interesses são aparentados aos do proletariado. E tinha não apenas uma classe *detrás* de si, *diante* dela toda a Europa a olhava com hostilidade. A burguesia prussiana não era, como a burguesia francesa de 1789, a classe que, frente aos representantes da antiga sociedade, da monarquia e da nobreza, encarnava *toda* a sociedade moderna. Ela havia decaído ao nível de uma espécie de *casta*, tanto hostil à Coroa como ao povo, querelando contra ambos, mas indecisa contra cada adversário seu tomado singularmente, pois sempre via ambos diante ou *detrás* de si; estava disposta desde o início a trair o povo e ao compromisso com o representante coroado da velha sociedade, pois ela mesma já pertencia à velha sociedade; representando não os interesses de uma sociedade nova contra uma sociedade velha, mas interesses renovados no interior de uma sociedade envelhecida; ao leme da revolução não porque o povo estava atrás dela, mas porque o povo a empurrava à sua frente; (...) (MARX, 1993, pp. 57-58)

Como se pode facilmente depreender do texto marxiano, o atraso econômico e social em relação aos povos que haviam passado pela revolução de “tipo europeu”, a essa altura já constituídos sob a forma de *nação*, se converte em óbice à resolução da problemática da superação do historicamente velho. Projetando idealmente em seu próprio solo o que o proletariado já era na França, a burguesia alemã passa a temer seu embrião germânico, optando assim por uma aliança com as forças da velha sociedade feudal. Soma-se a isso,

ainda de acordo com a letra marxiana, o fato de toda a Europa, sob a vigilância da Rússia, viver um momento de reação, o que coloca o arremedo revolucionário alemão sob suspeita, ainda que seus agentes não tivessem envergadura suficiente para se alçar à condição de representante de “*toda a sociedade moderna*”, mas apenas à de “*casta*”, entificação atolada no velho.

O horizonte almejado pela burguesia alemã era, em sua mesquinhez, viver sob condições impróprias à essência de classe burguesa, isto é, enquanto coadjuvante em uma “monarquia constitucional”. Sintetizando o sonho dessa burguesia em todo o seu acanhamento, Marx afirma: “A Coroa sacrificaria a nobreza à burguesia, a burguesia sacrificaria o povo à Coroa. Nesta condição o reino seria burguês e a burguesia seria régia.” (MARX, 1993, p. 61) Desta forma, enquanto nos países constituídos pela revolução de “tipo europeu” a dominação política era afirmada de modo incontestado pela burguesia, seu arremedo germânico ansiava por uma dominação política amalgamada, *amistosamente*, com os interesses dos representantes do feudalismo.

Essa projeção burguesa é arrimada, no entanto, em uma interpretação equivocada das reais possibilidades de efetivação do domínio burguês na Alemanha. Nessa direção, entendia estar no terreno da constituinte, baseado na divisão de poderes entre a Assembleia Nacional Prussiana e a Coroa, objetivando desse modo a conversão da monarquia feudal em burguesa sob a forma de um acordo. No entanto, Marx assinala a inevitabilidade do conflito inerente a essa propositura, pois o terreno do embate não era de modo algum constitucional, mas revolucionário, e os contendores, em vez de poderes separados, duas sociedades distintas; de um lado, a “velha sociedade feudal-burocrática”, de outro, “a moderna sociedade burguesa”. Um conflito cuja natureza requeria, para uma sequência mais pujante do desenvolvimento, uma solução de mesmo talhe, isto é, radical. Diferente, portanto, da “resistência passiva” ou “meia revolução” praticada pela burguesia prussiana, estratégia que resultou na vitória da contrarrevolução. No entender de Marx, expresso em diversos artigos do periódico referido, a alternativa era a “escola preparatória da revolução plena”, isto é, uma prática que ditatorialmente suprimisse os restos do historicamente velho (cf. MARX, 2010, pp. 212-5; 264-6; 465-75). Uma conduta mais consequente e, portanto, firmemente articulada pela densidade da participação popular¹⁶, único remédio à incipiência e

¹⁶ A caracterização de uma possível prática revolucionária consequente à época é feita, retrospectivamente, por Engels, em seu Marx e a *Nova Gazeta Renana* – 1848/1849: “Para nós, Fevereiro e Março poderiam ter o significado de uma autêntica revolução: mas somente caso não fossem o coroamento, e sim o ponto de partida de um amplo movimento revolucionário, um movimento em que (como ocorrera na grande Revolução Francesa) o povo se fosse desenvolvendo através de suas próprias lutas, em que os partidos fossem marcando suas fronteiras de modo cada vez mais nítido até coincidirem inteiramente com as grandes classes – a burguesia, a pequena-burguesia e o proletariado; em que, numa série de batalhas, a classe operária fosse conquistando uma posição após outra.” (ENGELS, 1976, p. 175) Já

covardia da burguesia alemã. Daí Marx falar em uma “revolução social-republicana”. Não é outro o significado da lição geral que extraí:

A história da burguesia prussiana, como em geral da burguesia alemã de março a dezembro, demonstra [*beweist*] que na Alemanha uma *revolução* puramente *burguesa* e a fundação [*Gründung*] do *domínio burguês*, sob a forma da *monarquia constitucional*, são impossíveis; que apenas são possíveis a contrarrevolução absolutista ou a revolução *social-republicana*. (MARX, 1993, p. 90)

Dada a fundamentação histórica das causas do destino inglório da revolução de março em Berlim, a saber, atraso histórico no desenvolvimento econômico burguês e de sua classe condutora em um contexto de luta de classes já internacional, torna-se claro tratar-se de mais um capítulo da *miséria alemã*, fórmula que alude ao modo como Marx e Engels discutiram a trajetória particular daquele país, ou ainda, num registro mais atual e apoiado na retomada por Lênin da mesma temática, “o drama da Revolução Alemã de 48 é um ato da tragédia da *via prussiana*” (CHASIN, 1993, p. 34).

V

Em tom já conclusivo, pudemos observar que, no tratamento das mais diversas problemáticas, Marx sempre identifica no modo particular de constituição do capitalismo o núcleo estruturador das múltiplas configurações espirituais e práticas. Nesse sentido, o acerto de contas com a filosofia especulativa alemã e a constituição da própria posição teórica sempre se dão em contato com o exame crítico da realidade histórico-social. Daí a presença constante do tema da particularidade do capitalismo alemão, ainda que com níveis distintos de elaboração. Mesmo em sua formulação mais incipiente, a crítica marxiana deixa clara a complexidade do tema em questão, pois estabelece a coexistência, em solo alemão, de atraso social e político, de um lado, e modernidade teórica, de outro. De modo geral, as mazelas presentes no quadro do atraso alemão são denunciadas por Marx enquanto resultados da

quanto ao conteúdo efetivo da luta, isto é, seus objetivos, o mesmo autor assinala as alternativas e seus perigos, divisando a partir daí o caminho a ser seguido: “O interesse do proletariado opunha-se tanto à prussianização da Alemanha como à perpetuação de sua divisão em pequenos estados. Exigia imperiosamente a unificação definitiva da Alemanha em uma nação, única forma de limpar de todos os mesquinhos obstáculos herdados do passado a arena em que teriam de medir forças o proletariado e a burguesia. Entretanto, o interesse do proletariado opunha-se também a que essa unificação se realizasse sob a hegemonia da Prússia: o estado prussiano, com todas as suas instituições, suas tradições e sua dinastia, era precisamente o único inimigo interno sério que a revolução alemã tinha que derrubar; além disso, a Prússia só podia unificar a Alemanha desmembrando-a, deixando de fora a Áustria alemã. Dissolução do estado prussiano, desmoronamento do estado austríaco, unificação real da Alemanha, sob a forma de uma república: este, e só este, podia ser nosso programa revolucionário imediato. E esse programa podia ser posto em prática através da guerra contra a Rússia, e só por esse meio.” (ENGELS, 1976, p. 174)

ausência de emancipação política, não por mera falta de vontade de seus agentes, mas em função da carência de condições objetivas, de um processo histórico particular. No mesmo passo analítico em que assinala a grandeza e os limites da emancipação política, Marx observa que na Alemanha, dadas as condições particulares de seu desenvolvimento, a única via possível para a superação do historicamente velho é a da metapolítica, ou seja, a revolução radical ou emancipação humana.

Em nossa apreciação, não constatamos mudanças significativas na evolução da análise empreendida por Marx. De modo geral, seu diagnóstico ganha novos contornos ao longo do tempo, mas sempre na mesma linha interpretativa e propositiva. A denúncia da debilidade histórica da burguesia e o apontamento do caráter nefasto de uma política de conciliação entre o novo e o velho são mantidos ao longo dos textos marxianos dos anos 1840. O que ocorre é um adensamento da análise, isto é, são acrescidas novas determinações ao quadro do desenvolvimento tardio do capitalismo na Alemanha. Nesse sentido, pode-se destacar a afirmação exacerbada da figura do estado político, a aparente autonomia da intelectualidade em relação à burguesia, os efeitos do atraso no campo da consciência comunista e a rica análise da luta de classes em solo alemão. Mesmo o contraponto do anacronismo ganha novos contornos, com uma descrição mais nuançada do processo clássico de revolução burguesa. Marx chega até a distinguir no interior desse último a modalidade específica seguida nos estados norte-americanos. Em suma, de acordo com nossa avaliação, há uma conexão orgânica no conjunto dos textos selecionados.

Como fizemos questão de assinalar no início deste artigo, não temos a intenção de acompanhar a trajetória completa da transição alemã ao capitalismo na obra de Marx, mas apenas mostrar, com algumas passagens dos anos 1840, a preocupação do autor com a particularidade aí presente. Trata-se de tema constante na obra marxiana, ainda que não seja central. De fato, a especificidade da constituição do capitalismo alemão é uma problemática faceada por Marx no enfrentamento de questões as mais variadas, desde as configurações ideais até as formas de confrontação política. Assim, não estamos diante da mera descrição de um conjunto de idiosincrasias nacionais, mas sim do enfrentamento da questão fundamental acerca das objetivações particulares da constituição e da processualidade do capitalismo, as quais estabelecem a plataforma que possibilita os múltiplos modos de ser dos diversos momentos da totalidade social. Ao empreender o trabalho em questão, Marx foi pioneiro na visualização e investigação de transições não clássicas ao capitalismo, abrindo perspectivas importantes para aqueles que se inspiram em suas reflexões, as quais deram resultados particularmente

frutíferos nas obras de autores como Vladimir Lênin, György Lukács e Antonio Gramsci¹⁷.

Referências bibliográficas

CHASIN, J. Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

_____. Marx no tempo da *Nova Gazeta Renana* – Prefácio. In: MARX, Karl. *A burguesia e a contrarrevolução*. São Paulo: Ensaio, 1993, pp. 13-40.

COTRIM, Livia C. de A. *Marx: política e emancipação humana (1848-71)*. 517 f. Tese (Doutorado) defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2007.

ENGELS, Friedrich. Marx e a *Nova Gazeta Renana* 1848/1849. In: MARX, K.; ENGELS, Friedrich. *Textos* v. 2. São Paulo: Edições Sociais, 1976.

MARX, Karl. *A burguesia e a contrarrevolução*. Trad. J. Chasin, M. Dolores Prades e Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010a.

_____. *Sobre A questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

SILVA, Vladimir Luis da. O *risorgimento* italiano no universo conceitual de Antonio Gramsci. *Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências Humanas*, ano VI, n. 12, out. 2010.

_____. *A “imagem do Brasil” na obra de Carlos Nelson Coutinho: a hipótese da “via prussiana” e da “revolução passiva”*. S. l.: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

¹⁷ Em outra oportunidade, tratamos da teorização própria de Antonio Gramsci, sintetizada na fórmula da “revolução passiva” (cf. SILVA, 2010). As reflexões de Marx e de seus seguidores no que tange ao tema da particularidade da constituição do capitalismo também nortearam autores que trataram do caso brasileiro. Entre outros, podem ser mencionados nomes como os de Carlos Nelson Coutinho, J. Chasin e Luiz Werneck Vianna (cf. SILVA, 2015).

Como citar:

SILVA, Vladimir Luis da. A particularidade da constituição do capitalismo alemão em Marx: algumas passagens dos anos 1840. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 26, n. 1, pp. 353-84, jan./jun. 2020.

Data do envio: 3 jan. 2020
Data do aceite: 14 jun. 2020

