



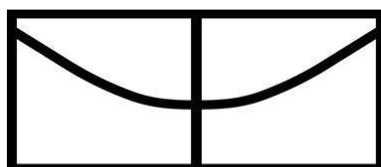
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA – FIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPG-FIL

Hander Andrés Henao

**MARX E BOLIVAR, O NACIONAL-POPULAR E O INACABAMENTO DA
DIALÉTICA: *ENCONTRO* COM HEGEL**

TESE DE MESTRADO

ORIENTADOR: PROF. DR. ERICK CALHEIROS DE LIMA



UnB



HANDER ANDRÉS HENAO

**MARX E BOLIVAR, O NACIONAL-POPULAR E O INACABAMENTO DA
DIALÉTICA: *ENCONTRO* COM HEGEL**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

BRASÍLIA

2025



Busto de Simón Bolívar 1983
Embaixada de Venezuela
Biblioteca Central Campus Darcy Ribeiro
Foto: Beatriz dos Santos Abreu

AGRADECIMENTOS

Gratidão aos espíritos que me acompanham, que, fundindo-se com nosso presente, direcionaram-me até as raízes de minha configuração nacional, trazendo a estela do libertador ao labirinto de minha reflexão filosófica, onde, pelo demais, já habitavam dois minotauros, Hegel e Max.

Agradeço à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)*, ao programa de pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da UnB, por incentivar minha formação e pesquisa ao conceder uma bolsa de estudos entre os períodos de maio de 2023 e janeiro de 2025, sem a qual eu não poderia ter avançado.

A meus amigos da universidade Lucas Cruz, Gabriel Araújo Pacheco e Joaquim Barbosa, com quem conversei inúmeras vezes sobre os rumos de minha dissertação e, sobretudo, da minha vida como pai

Ao meu orientador, Dr. Prof. Erick Calheiros de Lima, pela paciência e a abertura compreensiva que sempre teve diante de meus questionamentos e dúvidas no desenvolvimento do trabalho. Também ao “*Grupo Hegel*” do *Núcleo de Estudo de Pensamento Alemão (NEPA)*, onde limos semanalmente a *Ciência da Lógica* de Hegel com quem consegui desenvolver minhas interpretações à luz de um trabalho coletivo. Agradeço também ao professor Jorge Eduardo Fernández pelos Seminários de hermenêutica “*El concepto hegeliano de Eticidad*” e “*Problemas del método dialéctico en Hegel y Marx*”, ministrados na Universidade Nacional de San Martín (UNSM), que aportaram notavelmente na minha interpretação sobre Hegel. Agradeço aos companheiros e companheiras das diferentes plataformas políticas clandestinas, onde limos semanalmente o livro de “*O Capital*” de Marx, e consegui aprofundar, numa formação de quadros, na crítica da economia política. Cálido abraço aos Drs. Professores Fábio Mascarenhas Nolasco e Marcelo Starcenbaum, que como jurados da minha banca de defesa, realizaram uma série de comentários e orientações que qualificaram a organização final do texto. Agradeço muito estimadamente a Fernando Huesca Ramon e Ana Maria Rivadeo (in memoriam), dois referentes do pensamento crítico latino-americano, por seu trabalho e trajetória que soube inspirar em mim uma leitura latino-americana do pensamento de Hegel e do problema nacional-popular no marxismo.

Agradeço à vida por trazer especialmente à minha companheira de aventura, mãe e inspiração de meu trabalho, Beatriz dos Santos Abreu com quem passei noites inteiras escudrinhando os vínculos entre bolivarianismo e marxismo. E ao meu e a meu filho Hugo Amaru, porque sem o privilégio de ser seu pai, não houvesse sentido o pulsar do meu coração ao escrever esta dissertação.

*Con el bolivarianismo encendí el ímpetu revolucionario
de la dialéctica; sembré en las tierras fértiles de las
generaciones futura la esperanza de mis convicciones
éticas y; establecí en América Latina el hogar en el que
procreamos el amor a la humanidad.*

Para Bia, minha flor do cerrado.

RESUMO

HENAO, Hander Andrés. Bolívar e Marx, o Nacional-Popular e o Inacabamento da Dialética: *Encontro* com Hegel. 2024. (#pág.244). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2025.

Este trabalho realiza uma releitura das relações entre Hegel e Marx como motivo para responder à possibilidade de uma filosofia latino-americana, tendo como fio interpretativo o significado que têm a conquista e o processo de colonização na gênese da formação das relações entre o capitalismo e a modernidade, presentes no comentário enciclopédico de Marx sobre a figura histórica de Simón Bolívar e a experiência histórica da guerra insurrecional de independência hispano-americana. Se revisa a abundante interpretação na problematização da recepção/tradução do marxismo no horizonte filosófico-político da América Latina, não só desde as relações entre Marx e Bolívar, como também as de Hegel e Bolívar, para produzir assim uma outra abordagem que permita o *encontro* entre tradições revolucionárias e críticas. O ponto nodal para minha interpretação é o conteúdo *nacional popular* na experiência histórica bolivariana, demonstrando que os processos de libertação nacional na América Latina contra a dominação colonial das metrópoles europeias, consomem o método dialético em sua articulação com o material sistematizado e posto em execução para a abordagem da formação do capitalismo na periferia colonial e, desse modo, considerar os vínculos entre a dialética como método crítico de exposição e seu objeto como processo inacabado em suas dimensões econômica e política. Nesse sentido, é que se pode formular alguns elementos para uma hipótese de leitura das relações entre Hegel e Marx como uma articulação do marxismo com o projeto bolivariano, frisando como núcleo do *encontro*, o caráter *anticolonial* enquanto alicerce da crítica da objetividade do valor presente nas relações entre Estado e a sociedade civil vistas a partir de sua negatividade frente ao devir civilizatório na periferia colonial do capitalismo.

Palavras-chaves: Marx-Hegel, Bolivarianismo, Colonização, Nacional-Popular, dialética

RESUMEN

HENAO, Hander Andrés. Bolívar y Marx, lo *Nacional-Popular* y el Inacabamiento de la Dialéctica: *Encuentro* con Hegel. 2024. (#pág.244). Disertación (Maestría em Filosofía)– Programa de Posgraduación em Filosofía, Universidad de Brasilia. Brasilia. 2025.

Este Trabajo realiza una relectura de las relaciones entre Hegel y Marx como motivo para responder a las posibilidades de una filosofía latinoamericana, teniendo como hilo interpretativo el significado que tiene la conquista y el proceso de colonización en la génesis de la formación de las relaciones entre capitalismo y modernidad, presentes en el comentario enciclopédico de Marx sobre la figura histórica de Simón Bolívar y la experiencia histórica de la guerra insurreccional de independencia hispanoamericana. Se revisa la abundante interpretación en la problematización de la recepción/ traducción del marxismo en el horizonte filosófico-político de América Latina, no sólo desde las relaciones entre Marx y Bolívar, sino también las de Hegel y Bolívar, para producir así otro abordaje que permita el *encuentro* entre tradiciones revolucionarias y críticas. El punto nodal para mi interpretación es el contenido *nacional-popular* en la experiencia histórica bolivariana, demostrando que los procesos de liberación nacional en América Latina contra la dominación colonial de las metrópolis europeas, consuman el método dialéctico en su articulación con el material sistematizado y puesto en ejecución para el abordaje de la formación del capitalismo en la periferia colonial y, dese modo, considerar los vínculos entre la dialéctica como método de exposición crítica y su objeto como proceso inacabado en sus dimensiones económica y política. En ese sentido, es que se puede formular algunos elementos para una hipótesis de lectura de las relaciones entre Hegel y Marx como una articulación del marxismo con el proyecto bolivariano, subrayando, como núcleo del *encuentro*, el carácter anticolonial en cuanto pilar de la crítica de la objetividad del valor presente en las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, vistas a partir de su negatividad frente al devenir civilizatorio en la periferia colonial del capitalismo

Palabras Claves//: Hegel-Marx, Bolivarianismo, Colonización, Nacional-Popular, Dialéctica

ABSTRACT

HENAO, Hander Andrés. Bolivar and Marx, The National-Popular and the Incompletion of Dialectics:*Meeting* with Hegel. 2024. (#pág.244). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2024.

This work performs a rereading of the relations between Hegel and Marx as a reason to respond to the possibilities of a Latin American philosophy, having as an interpretative thread the meaning that conquest and colonization process have in the genesis of the formation of the relations between capitalism and modernity, present in Marx's encyclopedic commentary on the historical figure of Simón Bolívar and the historical experience of the Spanish-American Revolutionary War. It reviews the abundant interpretation in the problematization of the reception/ translation of Marxism on the philosophical-political horizon of Latin America, not only from the relations between Marx and Bolívar, but also those of Hegel and Bolívar, to produce another approach that allows the meeting between revolutionary and critical traditions. The nodal point for my interpretation is the national-popular content in the Bolivarian historical experience, demonstrating that the processes of national liberation in Latin America against the colonial domination of the European metropolises, consume the dialectical method in its articulation with systematized material and implemented for the approach to the formation of capitalism in the colonial periphery and, if possible, consider the links between dialectics as a method of critical exposition and its object as an unfinished process in its economic and political dimensions. . In this sense, it is possible to formulate some elements for a reading hypothesis of the relations between Hegel and Marx as an articulation of Marxism with the Bolivarian project, emphasizing, as the core of the encounter, the anti-colonial character as a pillar of criticism of the objectivity of the value present in relations between the State and civil society, seen from their negativity in front of the civilizational becoming on the colonial periphery of capitalism.

Keywords//: Hegel-Marx, Bolivarianism, Colonization, National-Popular, Dialectics

Sumário

AGRADECIMENTOS	3
RESUMO	6
LISTA DE ABREVIATURAS:	10
INTRODUÇÃO	12

1era PARTE:

BOLÍVAR DESDE MARX

CAPÍTULO 1: MARX ANTIBOLIVARIANO? OU SOBRE OS LÍMITES DA DIALÉTICA	30
1.1 O “ <i>Partisan Style</i> ”, a Imagem (Deturpada) de Bolívar e o Problema das Fontes de Marx	36
1.2 Bonapartismo, Estado e Desenvolvimento Desigual no Capitalismo: A Emergência do Político no “ <i>Bolívar & Ponte</i> ”	57
1.3 A insuficiência da Dialética e a Persistência dos “ <i>Povos Sem História</i> ” no Nacional-Popular em Marx	75
CAPÍTULO 2: O DEBATE EM TORNO AO BOLIVARIANISMO NO LATINOAMERICANISMO MARXISTA	90
2.1 A Escola Soviética e a Continuidade da Perspectiva de Marx sobre Bolívar	95
2.2 O Questionamento da Escola Soviética e o Início de uma Leitura Crítica da Perspectiva de Marx sobre Bolívar	103
2.3 Hall Draper e o Trotskismo contra o Bolivarianismo do Marxismo Soviético da Segunda Geração	110
2.4 Bolívar no Estudo Comparado das Revoluções Burguesas em América Latina de Manfred Kossok	116

2da PARTE:

ENCONTRO COM HEGEL

CAPÍTULO 3: O DEBATE ENTRE JOSÉ ARICÓ E ÁLVARO GARCÍA LINERA: HEGEL COMO MOTIVO DO DESENCONTRO ENTRE MARX E BOLÍVAR	131
3.1 Aricó e os Motivos do Desencontro entre Marx e America Latina	132
3.2. A Resposta de Garcia Linera a Pacho Aricó: Formas de sociabilidade originais	140
3.3. Balanço do Debate entre Aricó-Linera	147
CAPÍTULO 4: COLONIALISMO E HISTORICIDADE: HEGEL E O ENCONTRO COM O BOLIVARIANISMO	150
4.1 <i>Desencontro</i> entre Hegel e Bolívar na Filosofia Latino-americana	154
4.2 Eticidade, Crítica da Economia Política do Colonialismo e o Inacabamento da Dialética em Hegel	173
4.3 Hegel e Bolívar: O Nacional-Popular e os Elementos Racionais do Estado	201
CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
ANEXOS:	224
BIBLIOGRAFIA	228

LISTA DE ABREVIATURAS:

K. Marx

- MEW** = Marx-Engels Werke (Berlin: Dietz, 1956-)
- MEGA²** = Marx/Engels Gesamtausgabe 2
- MECW** = Marx-Engels Collected Works
- IML** = Institut für Marxismus-Leninismus
- IC** = Internacional Comunista
- 18 BLB** = *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* // O 18 Brumário de Luis Bonaparte. Trad. Nélio Schneider. Boitempo. São Paulo, 2011
- B&P** = *Bolívar & Ponte* // Simón Bolívar por Karl Marx. Trad. Vera Ribeiro. Ed. Martins Fontes. São Paulo. 2008
- BF** = *Der Bürgerkrieg in Frankreich* // La Lucha de Clases en Francia. Editorial Progreso, Moscu. 1979
- CEP** = Crítica da Economia Política
- DI** = *Die deutsche Ideologie* // A Ideologia Alemã. Trad. Rubens Enderle. Ed. Boitempo. São Paulo. 2007
- IML** = Institut Marxismo-Leninismo
- Grundrisse** = *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* // *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858-Esboços da Crítica da Economia Política*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2011a
- KF** = *Die Klassenkämpfe in Frankreich* // A Guerra Civil na Francia. Trad. Rubens Enderle. Ed. Boitempo. São Paulo. 2011
- ME** = *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* // Manuscritos económico-filosóficos. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ZCEP** = *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* // Contribuição à Crítica da Economia Política. Trad Florestan Fernandes. São Paulo. Expressão popular. 2013.
- MK** = Manifest der Kommunistischen Partei //
- NAC** = New America Cyclopaedia
- NYDT** = New York Daily Tribune
- O Capital** = Das Kapital //
- ZKHR** = *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie* // *Crítica da Filosofia do Direito*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. 2013

GWF Hegel

- WERKE** = Werke in 20 Bände. ed. E. Moldenhauer and K. M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).
- GW** = Gesammelte Werke (Hamburg: Meiner, 1989–)
- ENC** = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I-II-III* // Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial. 2005
- FE** = *Phänomenologie des Geistes* // Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1997
- LFHU** = *Vorlesugen über die philosophie der Weltgeschichte* // Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal. Trad. José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- LFFD** = *Grundlinien der Philosophie des Rechts* // Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Trad. Marcos L. Müller. Editora 34. São Paulo. 2022 // Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. Trad. Eduardo Vásquez, Madrid. Editorial Biblioteca Nueva, 2000
- SS** = *System der Sittlichkeit* // O Sistema da Vida Ética. Trad. Artur Morão. Edições 70. Lisboa. 2018
- WdL** = *Wissenschaft der Logik I -II* // Ciencia de la Lógica. Vol.1 e Lógica Objetiva e Vol. 2 Lógica Subjetiva. Trad. Félix Duque. Abada Editores. Madrid. 2011 e 2015
- RMS** = *Vorlesungen uber die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier* //
- PP** = *Philosophischen Propädeutik. Nürnberger Schriften* //

Simón Bolívar

- AdL Doc. N°** = Archivo Digital do Libertador

Kant

- KrV** = *Kritik der reinen Vernunft* // Crítica de la Razón Pura. México: Editorial Porrúa. 2012.

Antonio Gramsci

- Q** = *Quaderni del Carcere* // Cuadernos de la Carcel. Trad. Ana María Palos. Ediciones era. BUAP. Ciudad de Puebla. 1999

INTRODUÇÃO

«[...] Bolívar, lutando para tirar a América Latina do jugo espanhol, se perguntava que povo era aquele que se libertava [...]»

Darcy Ribeiro

«[...] No se trata de elegir entre Bolívar y Marx, sino, por el contrario, de conciliar a ambos para el logro de una meta que les es común, pese al equivocado juicio de Marx sobre el primero [...]»

Leopoldo Zea

«[...] Las diferencias entre Hegel y Marx son otras, están en otra parte. No me voy a detener ahora en ello, pero quiero sólo dejar dicho, a modo de anticipación: No existe contradicción radical entre la filosofía de Hegel y la de Marx; es una misma filosofía y sin embargo son también diferentes, aunque dentro de esa unidad [...] Marx ha sido quizá más hegeliano que Hegel en cierta dirección y Hegel más marxista que Marx en otra. Así hay que "marxistizar" a Hegel y "hegelianizar" a Marx [...]»

Héctor Raurich

Duas questões seguem abertas na apropriação do marxismo *desde* América Latina: de uma parte a interpretação do artigo de K. Marx (1818-1883) sobre Simón Bolívar (1783-1830) e de outra, as relações entre Hegel (1770-1831) e Marx no concernente ao método para a crítica da historicidade; dois aspetos onde seu carácter político se define pela vitalidade do seu sentido como dialética inacabada. Pese ao acaso pelo qual Marx elaboraria um comentário sobre a figura histórica de Simón Bolívar, prócer indiscutível da independência hispano-americana nas antigas colônias espanholas, a abordagem deste documento desencadeia um *encontro*¹ (não na mesma medida fortuito) com Hegel. Esse *encontro* impensado entre Marx, Hegel e Bolívar para pensar a especificidade histórica da política como sendo ao mesmo tempo insurreição e construção de sociabilidade *nacional-popular*² em América Latina.

¹ Sem parecer estapafúrdio, ao considerar o «*encontro*» pretendo continuar com aquela tradição subterrânea do materialismo espreitado pelo Althusser tardio, só que, em dois sentidos pelo menos no «avesso» do materialismo do encontro: o sujeito como a negatividade no interior dos processos e a relação recíproca [*Wechselwirkung*] como onde emerge a aleatoriedade da história pelo seu encontro com a política, recolocando a Hegel ao lado de Maquiavel ou Epicuro e por suposto de Marx. Cf. (ALTHUSSER, 2002, pp. 31-72).

² Este é um termo de matriz gramsciana, mas que tem servido no âmbito latino-americano para refletir sobre a articulação das forças sociais que desde “abaixo” constroem os mais complexos processos de configuração de Estatalidade. No meu uso, remonto-me às considerações do intelectual boliviano Rene Zavaleta Mercado, para quem o entendimento da questão nacional introduz no marxismo a dimensão de sua particular expressão que ressalta seu teor na disputa pelo poder social desde o nacional-popular, é dizer, no fato de aparecer com sua crise a potência de sua efetividade política, pois como ele mesmo diz «[...] a

Quando Aníbal Ponce (1898-1838) redescobriu o manuscrito “*Bolívar & Ponte*”³ revisando os arquivos de Marx e Engels em Moscou e fez circular sua tradução em espanhol no primeiro número da revista *Dialéctica* em 1936, o debate que se abriu no cenário político e intelectual latino-americano em torno da figura de Bolívar e seu projeto político permitiu que o bolivarianismo se tornasse combustível ideológico que acende a disputa real entre os setores oligárquicos e subalternos em torno do tipo de apropriação a ser feito do libertador. No entanto, as expressões do marxismo nas esquerdas revolucionárias na América Latina mantiveram uma atitude ambivalente frente ao bolivarianismo: de uma parte se continuou com a interpretação do próprio Marx contida em sua micro biografia do libertador, de tal modo que no máximo o processo político foi entendido como uma reação objetiva das transformações geradas pelo processo de transição de um modo de produção feudal para o modo de produção capitalista; enquanto que, por outra parte, avaliando as limitações do texto de Marx, se parte do conteúdo *nacional-popular* da revolução hispano-americana de independência, como um modo de ponderação das limitações da revolução Francesa na Europa e da racionalidade que se expande com a hegemonia inglesa no mercado mundial; de tal modo que se procurou por redefinir a luta política e a reapropriação metodológica do pensamento de Marx frente à especificidade das formações sociais e a luta de classes no capitalismo colonial.

Muita pena e fúsil tem se dedicado a desentranhar esta questão das relações entre marxismo e bolivarianismo no desenvolvimento fático das disputas políticas na formação do Estado-nação latino-americano, demonstrando o nexos incontornável entre teoria e práxis revolucionária no marxismo. Dessa maneira, esse debate, que continua aberto na esquerda revolucionária, vem definindo em grande parte o ponto de *encontro* ou *desencontro* entre Marx e América Latina. Logo, a proliferação de leitura e interpretação demonstra o caráter frutífero da querela tanto no que concerne aos problemas teóricos como práticos. Em todo caso, entre uma e outra posição têm se apresentado pelo menos três modos de abordagens do *B&P*:

política é o lugar onde se fundem as hipóteses teóricas e a factualidade da determinação de massa, o que define a forma de exploração do momento constitutivo [...] » (ZAVALETA MERCADO, 1990a, p. 88).

³ Utilizo como texto de referência a segunda edição de 1879 do original de Marx em inglês para o terceiro tomo da *New América Ciclopaedia*, organizada por Charles A. Dana e G. Ripley, tomando como apoio a edição feita por Hal Draper em 1969, a edição alemã da *MEW, Bd. 14* e as traduções do espanhol de apresentada precisamente por Anibal Ponce em 1936 e a edição brasileira na tradução de Vera Ribeiro de 2008. Citado em diante como *B&P*.

Quadro #1: Diferentes Modos de Abordagens da Relação entre Marxismo e Bolivarianismo que se tem apresentado ao longo do Debate sobre o texto de *B&P*

Contraposição Radical	Acercamento Mediado	Herança Hegeliana
<p>Não existe uma possibilidade de vincular o Bolivarianismo e o Marxismo</p> <p>Leitura esquerda └───┘ Bolívar → Aristocracia Crioula Marx → Proletariado</p> <p>Leitura Direita └───┘ Marx → Autoritário Bolívar → Republicano</p>	<p>É possível uma aproximação entre Bolivarianismo e Marxismo desde que se revisem conteúdo plebeu da insurreição bolivariana e os limites eurocêntricos de Marx</p> <p style="text-align: center;">└───┘</p> <p>Marx ↔ Bolívar</p>	<p>Existe uma limitação no método do marxismo na medida que continua a dialética da historicidade de Hegel, a qual impossibilita por sua vez considerar as especificidades nas formações sociais da América Latina; no entanto, isso é o ponto de partida para a reapropriação política do marxismo.</p> <p style="text-align: center;">└───┘</p> <p>Relações entre: Sociedade Civil ↔ Estado</p>
<p>Aníbal Ponce// V.M. Mirohévskii// Hal Draper = Esquerda</p> <p>Á. F. Brice // Madariaga = Direita</p>	<p>Pedro Scaron//Lavreskii// G. Vieira// G. Vargas Martinez// Roberto Arze, etc.</p>	<p>L. Zea//José Aricó//Álvaro G. Linera</p>

Fonte: Elaboração própria

Foi José Aricó (1931-1991) quem de alguma maneira acentuou esse fundo “hegeliano” do problemático artigo de Marx para a *The New American Cyclopaedia*, demonstrando com isso o fato de que não somente as relações entre Hegel e Marx tem sido uma pedra de torção no desenvolvimento do marxismo como tradição filosófico-política na América Latina (FILIPPI, 1982), senão também que o referido debate marca fortemente o modo de recepção e apropriação do *corpus teórico* de Marx em um caminho predominantemente “contra” Hegel como a origem de um filosofar propriamente eurocêntrico do qual o marxismo tem que se desfazer em sua apropriação *a partir da* América Latina. Foi bem apresentado nos estudos de José Aricó a necessidade de ir além das hipóteses de leitura que se fundamentam em más fontes selecionadas na elaboração de seu micro biografia de Simón Bolívar, os prejuízos pessoais ou políticos e a falta de conhecimento de Marx sobre as sociedades de América Latina para ponderar os “erros”

contidos em *B&P*. É nesse ímpeto de *apropriação/tradução*⁴ da tradição “forânea”, onde está a importância do modo como Aricó abordou a questão, porque ele propôs seguir o ritmo da ressonância semântica do projeto da *CEP* na densidade político-econômica presente na avaliação histórica de Bolívar feita por Marx, a fim de assumir uma apropriação de sua teoria para a conjuntura político-econômica própria a nossas sociabilidades nacionais.

Como é sabido a hipótese de Aricó em sua abordagem do *B&P* é que ocorreria com Marx algo análogo ao que sucedeu com a valoração que fez Hegel sobre os “*povos sem história*”, a qual paradoxalmente se manifesta no enraizamento da adversão de Marx pelo modelo hegeliano de relações entre Estado e sociedade civil ao avaliar os processos revolucionários na periferia colonial do capitalismo. O ponto de partida de Aricó é propiciar um *encontro* entre Marx e a América Latina a partir de uma *elevação*, que não é *superação*⁵, dos conteúdos hegelianos presentes ainda nas abordagens sobre a historicidade do político. O intuito de Aricó está em querer que na apropriação do marxismo na América Latina sobressaia sua potencialidade política, a qual só se consegue indo noutra direção que não seja uma filosofia da história. Como em Althusser o cerne da questão se encontra no modo como se estabelecem as relações entre o político e o econômico no marxismo, posto que precisamente nessa herança hegeliana o sentido teleológico do desenvolvimento do nexos de racionalidade entre a infraestrutura e a superestrutura se produz uma abordagem mecanicista e economicista sobre a historicidade do político. Para Aricó em seu artigo *B&P* Marx mostrou seus limites, se *fechou* num modelo unilateral de desenvolvimento histórico e cedeu às “*heranças hegelianas*” (ARICÓ, 2018, pp.515-519; ALTHUSSER, 2003, p.60). Assim se faz

⁴ Como é assinalado por Martín Cortes, especialista estudioso da obra de José Aricó, retomando a problemática gramsciana pela *tradutibilidade das línguas*, o intelectual cordobês empreendeu notavelmente um compromisso por *traduzir* grande quantidade dos trabalhos de Marx e Engels inéditos em castelhano, como foi exemplo o projeto dos *Cuadernos de Pasado y Presente*, mas também no mesmo sentido Aricó desdobrou um interesse por atualizar a interpretação do marxismo em termos de nossas peculiaridades histórico-sociais, no que seria uma *tradução* de tipo teórica do marxismo para nossas lutas latino-americanas. Não existe para Aricó uma apropriação do marxismo que desde a América Latina velha um *corpus teórico* originário, que teria que ser adaptado a nossas situações concretas, só se tem *traduções* (CORTES, 2023, pp. 107-109).

⁵ Althusser tinha chamado a atenção de que, para pensarmos as relações entre a *infra* e a *super*estrutura, teria que ser tomado em conta o modo como Marx apresenta seu *nexo*: « [...] Marx fala, se se quer, a partir de um Hegel ‘invertido’, como bom materialista, da ‘*Erhebung*’ no lugar de ‘*Aufhebung*’, introduzindo esta pequena diferença semântica: a elevação [*élèvement*], ou como se diria hoje, o levantamento [*enlèvement*] do direito e do Estado sobre a base não é uma “superação” que mantém no seu seio o superado (*Aufhebung*). O Direito e o Estado são uma constituição real, realmente levantados por cima da base, isto é, um mundo totalmente distinto da base, “mantida-conservada” em sua “superação” [...]» (ALTHUSSER, 2003, pp. 78-79).

necessária sua *apertura* desde sua dimensionalidade política diante do fechamento. Aricó apontou -segundo nisso inegavelmente a postura althusseriana⁶ - na leitura do *B&P* aos “pontos cegos” de Marx salientando que é a partir deles que pode se chegar a *abrir* uma compreensão *finita* e não universalizante do marxismo.

Agora, o modo como tem sido considerada a hipótese de Aricó tem configurado um ambiente hostil no momento de abordar as relações entre a dialética de Hegel e o projeto da *CEP*, de tal modo que todo intento por *traduzir* o marxismo *desde* América Latina sobre a base da leitura de *B&P* deve considerar que o caminho menos idôneo é precisamente o de aproximar Marx de Hegel, *causa* definitiva do antibolivarianismo do primeiro. Com isso, todavia, se a postura de Aricó não deve ser compreendida como um anti-marxismo, menos ainda o deve ser como um decidido “antihegelianismo”, já que foi ele mesmo que sublinhou esse “erro” de Marx frente ao modo como no próprio Hegel é entendida sua filosofia política em virtude do nexo entre os sujeitos sociais e a política institucional, além de suas próprias falhas contidas em sua filosofia da história, isto é, as potencialidades que existem na filosofia política de Hegel quanto à maneira como considera as relações entre a sociedade civil e o Estado (ARICÓ, 2018, p. 514)⁷. Nessa ordem de ideias, Aricó não traçou um caminho necessariamente “*contra*”, senão “*apesar de*” Hegel, questionando o modo de se entender as “*heranças hegelianas*” contidas no *B&P*. Mas o mesmo modo como Aricó problematizou as relações entre a filosofia da história e o espírito objetivo em Hegel, cria uma brecha por onde emerge a possibilidade do *encontro* entre Bolívar e Hegel, o que parece ser, todavia, mais *aleatório*. Ele diz:

«[...] mas, em que consiste, em termos institucionais, o Estado hegeliano? Basta citar a descrição feita por Eric Weil para perceber o quanto se aproximava dele o projeto bolivariano de um novo Estado a formar [...]» (ARICÓ, 2018, p.515).

Aricó mesmo não explora muito essas suas intuições sobre as possibilidades do *encontro* entre Bolívar e Hegel; se dedica muitas vezes apenas a assinalá-las, concentrando-se num aprofundamento da leitura gramsciana da questão do *Nacional-*

⁶ Este tipo de referência é recorrente em Althusser, sobretudo quando considerando as possibilidades que o marxismo alcança com sua própria crise, posto que o *encontro* com suas limitações certamente é a ubiquação desde onde se configura sua capacidade de revitalização ante a historicidade do presente histórico das disputas políticas e econômicas no interior da luta de classes em cada uma das conjunturas. Cf. (ALTHUSSER, 2003; ALTHUSSER, 1978).

⁷ É neste modo particular de cruzar Althusser e Gramsci que se desprendem as propostas do caráter finito do marxismo e a centralidade das relações entre sociedade política e Estado na apropriação do marxismo que propõe para a América Latina.

Popular. É nesse sentido que considero que não deve extrair-se de sua leitura a formulação de um “*antihegelianismo*”⁸; melhor é afirmar que questiona as “*heranças hegelianas*” em Marx sobre a problematização das relações que se apresentam em sua apropriação da filosofia da história e a filosofia política do pensador de Stuttgart. Aricó abre uma janela com duas paisagens interpretativas: uma onde o pensamento de Hegel se caracteriza pela sua abstração dos elementos singulares no movimento sistemático, com o que se fecha como saber absoluto; e noutra onde parece que teve maior sagacidade para entender a racionalidade do político. Na primeira paisagem prevalece o olhar althusseriano, enquanto noutra o gramsciano – isso é notável no clássico comentário ao *B&P*. Dessarte, Aricó revela seus próprios “pontos cegos” ainda que também mostre o grau de visibilidade possível quando se aborda (filosoficamente) o texto de *B&P* no que concerne ao *fundo hegeliano* da questão das relações entre Marx e a América Latina.

Certamente Aricó não foi um especialista na obra hegeliana, pelo menos não ao modo como hoje em dia se entende a *Hegelforschung* (como diria Perez Soto, não foi “*hegelólogo*”), não obstante, quando menciona a interpretação de Eric Weil⁹, demonstra estar ciente das discussões que em torno da edição crítica das obras completas de Hegel eram tecidas nesse âmbito especializado sobre todas as dimensões da filosofia especulativa, enfatizando a dimensão política que versa sobre *LFFD*¹⁰; contudo seus

⁸ Como considero que tem interpretado até agora, sobretudo pelos devaneios althusserianos de Aricó. Uma postura nesse sentido pode ver-se em (CRESPO, 2009, p. 30).

⁹ Se trata das conferências tituladas como livro “*Hegel et l’Etat*” onde se dedica a desmontar a imagem tradicionalmente aceita de um Hegel autoritário e defensor do estado prussiano, um verdadeiro representante filosófico da restauração. Mas contrário a isso, Hegel, ademais um dos mais custodiados pelo censor nos últimos momentos de sua atividade docente no que se dedica a temas sobre política, temos que considerar que em Hegel «[...] existe um conhecimento do Estado como ele é em si mesmo, ou seja, conhecimento de uma ideia do Estado, mas de uma ideia que difere da ideia platônica, dado que ela é histórica, e não é uma ideia fora do devir mas uma ideia do devir [...]» (WEIL, 1999, p. 45).

¹⁰ Desde que começou um primeiro projeto para editar as obras completas de Hegel, até a atualidade, transcorreram quase dois séculos. A edição dos “amigos do defunto” a *Werke Vollständige Ausgabe Druck Einen Verein Freuden des Verewigten* (WFV) de 1832, como era de esperar, os principais e mais queridos discípulos seriam aqueles que se encarregariam da primeira compilação e edição do que seria o “Sistema hegeliano” como um *corpus doutrinal* ao ser conservado e difundido para as gerações vindouras. Esta edição foi a que conheceu precisamente a geração imediatamente posterior a Hegel, na qual obviamente se encontra Marx. O problema era que, da boa intenção dos discípulos, se produzia a imagem de que a filosofia de Hegel era uma consolidação global, integrada e sistemática, de um *corpus doutrinal* acabado, linear e sem saltos evolutivos ou correções, fechando-se sobre si mesmo no sentido enciclopédico que o próprio Hegel advertira (FIGUEREDO NÚÑEZ, 2022, pp. 187). Este projeto seguiria seu desenvolvimento até a aparição de novos manuscritos, dando-se início a uma série de críticas históricas e filológicas dominada pela escola historicista de W. Dilthey, que a princípios do século passado começaram a questionar a WFV, porque ao abrir-se o círculo por diferentes arestas, apareciam uma série de saltos e temas que relativizavam as imagens de um Hegel hermeneuticamente blindado das novas interpretações (FIGUEREDO NÚÑEZ, 2022, pp.187). Foi um momento determinante, porque ao mesmo tempo que se abria um novo século, apareciam bases de um “novo Hegel”, num contexto de discussões do neokantismo e neohegelianismo. Em 1905, W. Dilthey publica “*Die Jugendgeschichte Hegels...*”, uma década depois seu discípulo Herman

comentários mais pontuais sobre o pensamento de Hegel estão dominados por essas duas paisagens (o da leitura de Althusser e de Gramsci) e, se submergimo-nos em seu arquivos, encontramos que nos dois manuscritos sobre “*Hegel y América*” predomina um eco do comentário de Ortega y Gasset homônimo ao manuscrito de Aricó, embora considere os princípios não explícitos de uma teoria do imperialismo em Hegel sobre a base do estudo da tendência expansionista do capital em sua perspectiva acerca da dinâmica colonial da Inglaterra, contida em *LFFD*, fora do ângulo puramente demográfico, a partir do qual é abordado o problema da colonização em Hegel no comentário de Ortega y Gasset¹¹. Pelo menos três prejuízos ou arestas simplificadoras da leitura de Hegel estão presentes nas aproximações de Aricó: a primeira diz respeito à filosofia da história de Hegel, que parece dominada por esse logicismo próprio da imagem do “arqui-intelectual” que necessariamente transcende os acontecimentos contingentes num princípio supra-histórico; a segunda, no nível epistemológico e metodológico, e como resultado do anterior, leva a considerar que a dialética (seja com Hegel *invertido* ou não) termina

Nohl publica “*Hegel Teologische Jungenschriften*”, antecedidas pelo trabalho de Kuno Fischer “*Hegels Leben, Werke und Lehre*” de 1901, que estimulou um ambiente de interpretações como as de R. Kroner (que aproxima em extremo o pensamento de Hegel com Kant, mas também a uma teologia protestante) ou as de Benedetto Croce na Itália (que faz de Hegel um místico historicista), declarariam na voz de Dilthey: «*O tempo da luta contra Hegel terminou, o de seu conhecimento histórico começa [...]*» [*Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntnis ist gekommen*] (DILTHEY, apud FIGUEREDO NÚÑEZ, 2022, p.188). Todos estes projetos editoriais e interpretações conjuntas vão sintetizar-se numa nova edição crítica das obras completas de Hegel, a *Sämtliche Werke* (WLH) de 1932, cujo editor principal foi G. Lasson e posteriormente J. Hoffmeister, empreendimento que se consolidaria com a fundação do *Hegel-Archiv* em 1958 e com o projeto da *Gesammelte Werke* (GW) iniciado no mesmo ano e que, ainda, hoje segue seu trabalho (FIGUEREDO NÚÑEZ, 2022, pp.188-190). Mas ante este projeto, responderam em seu momento Herman Glockner, quem reivindicava o WFV como o corpus originário, embora seguindo a mesma linha hermenêutica (neohegeliana e neokantiana), e preparou para 1927 a edição pelo centenário do nascimento de Hegel, onde pretendia terminar o labor dos “amigos do finado”, a *Sämtliche Werke Jubiläumsausgabe auf Grund des Originaldrucks*. (WJG), durou até 1940, 15 anos antes de se deter a WLH). Em 1954, G. Lukács no seu “*Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*” realiza uma crítica à tradição editorial inaugurada pelo Dilthey e seus discípulos, denunciando a parcialidade política com que eram “filologicamente” tratadas as fontes hegelianas, as quais ao serem aproximadas ao extremo ao irracionalismo e ao misticismo teológico, deixavam por fora seu caráter crítico e materialista, já que se tratava de uma crítica dos efeitos do capitalismo sobre os vínculos comunitários ante um paulatino aumento da abstração. Como ele falou: «[...] Dilthey tem falsificado a dialética de Hegel no sentido de abri-la para uma recepção do irracionalismo filosófico [...]» (LUKÁCS, 1970, p 21). Em 1955 seguindo uma linha de inspiração marxista, se consolida a *Hegel-Gesellschaft*, que decantaria no projeto editorial da *Werke in zwanzig Bänden* (WMM) a cargo de Eva Moldenhauer e Karl M. Michel. Certamente são dois tipos de edições que se têm construído até agora: as que mantêm a inspiração na WFV, como a WJG e a WMM, e as que mantêm uma linha de questionamento, a WLH e a GW (FIGUEREDO NÚÑEZ, 2022, p.195). Agora, desde um ponto político-filosófico, como temos mostrado, a WJM mantém uma linha de leitura como a WLH e, até certo ponto, a GW - atual canônica - parece querer reverter os intuídos de leitura iniciados pela WMM. Em todo caso, os mais de quatro mil manuscritos das conferências de Heidelberg de 1816-1818, encontradas recentemente tem demonstrado que, todavia, há muito Hegel por “*descobrir*”, permanecem materiais sem editar, inéditos que podem redefinir o modo tradicional de ser interpretado seu legado.

¹¹ Cf. comparativamente (ORTEGA Y GASSET, 1963, pp. 566-571) e (ARICÓ, 2009, pp. 192-198).

fechando-se sobre seus próprios pressupostos ontológicos; e terceiro, a concepção segundo a qual a negatividade, por se recolher sistematicamente em seus momentos, configura uma direção unilinear e teleológica porque se determina como *suspensão* [*Aufhebung*].

Contudo, é do limite que se tem que partir para pensar “outra vez” - então repensar-, as relações entre Hegel e Marx em termos do *encontro* com a América Latina, assim como sublinhando estes nuances no que tem a ver com o modo de leitura inaugurado por Aricó na abordagem do *B&P* de Marx. Proponho aqui uma aproximação contracorrente à do intelectual argentino, embora notadamente inspirada nestas outras intuições a propósito das possibilidades do *encontro* entre Hegel e Bolívar numa apropriação do marxismo *desde/para* a América Latina e em chave do *nacional-popular*. Gostaria de defender e apresentar nesta dissertação uma outra possível maneira de considerar essa problemática inscrita nas relações entre o marxismo e a América Latina que está contida no artigo *B&P* de 1858, mostrando que assim são pelo menos dois impasses de Marx:

- As incorreções históricas (propriamente deturpações) que faz em sua resenha biográfica sobre Bolívar e o movimento independentista hispano-americano
- O pouco aprofundamento nas relações entre as dimensões *lógica* e a filosofia política em suas primeiras aproximações juvenis a Hegel, e seu posterior aprofundamento na *WdL* na elaboração dos *Grundrisse* em 1857-1858, onde modifica sua concepção da dialética e a apropria como método de exposição

Faz-se mais patente que tanto Hegel como Marx se orientaram para uma compreensão da especificidade dos processos históricos diante da tendência de universalização da racionalidade da forma valor [*Wertform*], núcleo da civilização moderna, a partir da dinâmica interna da contradição de sua racionalidade imanente, como uma conexão de relações que se produzem numa totalidade; por isso, ao deparar-se com a América Latina, encontraram o resto da contradição que aparecia no movimento do teorizar, abrindo-se à historicidade como processo inacabável, porque sempre cria novas determinações [*Bestimmungen*], permanecendo sempre aberta. O ponto nodal para minha interpretação é o significado que tem a *conquista* e o processo de colonização¹² para o

¹² Ambos desenvolvem sua atividade político-intelectual num momento histórico em que, assim como a maneira como Hegel e Marx abordam a experiência histórica da colonização, permitem entender seu posicionamento frente à historicidade do nexo entre a modernidade e o capitalismo no marco da dinâmica colonial da *forma valor* como princípio universal de racionalidade.

diagnóstico que Hegel e Marx fazem no marco da formação do capitalismo e a modernidade, onde as sociedades não-ocidentais e pré-capitalistas são vistas a partir de sua negatividade frente ao devir civilizatório, de modo que os processos de libertação nacional na América contra a dominação colonial das metrópoles europeias perfazem o limite da dialética das relações entre o econômico e o político. Nesse sentido é que se pode formular então alguns elementos para uma hipótese de leitura das relações entre Hegel e Marx como uma articulação do marxismo com o projeto bolivariano, frisando como núcleo do *encontro* o caráter *anticolonial* enquanto alicerce da crítica da objetividade do valor [*Wertgegenständlichkeit*] que se desdobra na formação de um sistema de racionalidade em que a violência do processo colonial progride e subsume os modos singulares de sociabilidade comunal sob um nexo global [*Gesamtzusammenhang*] que opera como princípio civilizador.

Tratamos primeiramente de configurar o pivô hermenêutico a ser utilizado para produzir um registro do *encontro* entre marxismo e a América Latina. Por isso se faz interessante perguntar pelos modos como desde uma perspectiva dialética Hegel e Marx abordaram as sociedades não ocidentais no horizonte das críticas às dinâmicas de seu devir Estados-nação independentes e vislumbrar as proximidades com o bolivarianismo como projeto político anticolonial. Esta linha de leitura certamente vai a contrapelo dos modos tradicionais com que se interpreta *B&P*, mas o que se trata de discutir é a envergadura, os alcances e dimensões da obra de Marx ao considerar a historicidade; é dizer, o problema metodológico tem que ser resolvido desde a luta de classes e considerando a sociabilidade que emerge com a insurreição bolivariana que desencadeia a formação de Estados-nacionais na periferia sul-americana do capitalismo, ambas tradições como pensamento dialético e práxis política revolucionária. A óptica sobre o texto à luz da autonomia do político como a especificidade sócio-histórica da América Latina leva a que o marxismo seja apropriado como uma *teoria finita* inscrita no inacabamento dos processos e lutas pela libertação nacional, deixando assim o marxismo como tradição filosófica afastada de toda apropriação unilateral ou isolada de tipo dogmático.

O texto de *B&P* não é um manuscrito menor, tampouco podemos brindar-lhe uma centralidade que o próprio Marx não lhe outorgou. Embora por si mesmo sobrecarregado de interpretações, é lido de tal maneira que se incursiona numa hermenêutica mais sistemática, que permite considerar de modo global as implicações que este manuscrito

tem no conjunto da obra e, de modo específico, as incidências da elaboração do conjunto da obra na produção concreta do manuscrito *B&P*, avançando assim num rigor filológico em conexão com uma interpretação materialista das condições de possibilidade para a existência do documento lido. Quando se considera assim a historicidade das próprias fontes é que se capta o sentido de crítica histórica do presente com ênfase sobre a crítica da *economia política do colonialismo*¹³ na compreensão da dinâmica da historicidade, ponto onde parecem definir-se o *encontro* ou *desencontro* entre Marx e a América Latina e, ainda mais, de ambos com a filosofia da história universal [*Weltgeschichte*] de Hegel, para estabelecer um fio condutor a partir das *margens* e contradições que se apresentam entre a filosofia e o *nacional-popular* no presente das lutas de libertação no terceiro mundo¹⁴.

O “*retorno de Bolívar*” a partir de um “*marxismo hegeliano*”¹⁵ significa o *encontro* de duas posturas revolucionárias por princípio: a de um modo de considerar o exercício reflexivo da razão desde o movimento de suas tendências contraditórias e o ímpeto soberano de todo povo por edificar as instituições que considerem mais idôneas e próprias na existência coletiva e na apropriação social de suas riquezas naturais. Sem dúvida, *B&P* é um texto que descoloca a toda pessoa que desde *nossa América* pretenda apropriar-se do marxismo, pois ninguém que se tenha aproximado a esse registro do libertador e da experiência de insurreição independentista pode negar que sua interpretação mobilize as dimensões de uma teoria do valor em que se articulam

¹³ Esta linha de leitura procura traçar uma continuidade entre Hegel e Marx desde os estudos e aproximações em economia política e sobre a problemática colonial que se pode ver nos capítulos XXIII, XXIV e XXV do tomo primeiro do *O Capital* e nos §§240-249 da *LFFD*, mas o uso do termo “*Economia política do Colonialismo*” se dá no mesmo sentido do estudo de Ángel Nárvaez León *Hegel y la Economía Mundial: Crítica y Génesis de la Economía Política del Colonialismo* de 2019, onde é considerado como uma reflexão pela dimensão espacial do capital.

¹⁴ Continuamos nisso o intuito de Raya Dunayevskaya ao entrever na relação Hegel-Marx o lugar onde tem que ser pensada a resolução da dialética da organização e a revolução; o ponto de reflexão entre a dinâmica presente nas relações de organização política e exercício teórico. Como ela diz: «[...] ainda mais, eu acredito que o estado inacabado dos ensaios humanistas de Marx faz imprescindível que indaguemos Hegel, não por nenhuma razão escolástica, mas porque isto é essencial para a compreensão do presente [...]» (DUNAYEVSKAYA, 2009, p. 160). Também continuamos nisso a leitura de C. L. R. James, em sua apropriação da dialética, não como um instrumento suscetível de aplicação unilateral a qualquer conteúdo, porque o «[...] o conteúdo se move, desenvolve, muda e cria novas categorias de pensamento, e dá-lhes direção. É fácil ver isso, na superfície, quando dizemos sociedade burguesa, civilização capitalista [...]» (JAMES, 1966, p. 15).

¹⁵ Nisso, nossa leitura vai no mesmo sentido da interpretação e proposta do professor Carlos Pérez Soto (2017, pp. 9-10) na obra *Proposición de un Marxismo Hegeliano* (2017), onde, de uma parte, assegura que uma *leitura marxista* de Hegel seculariza o conflito que funda a sociabilidade humana como luta de classes e, de outro lado, uma *leitura hegeliana* de Marx mobiliza o historicismo absoluto, reconsiderando o papel da violência na história (PÉREZ SOTO, 2017, p. 21 e pp. 129-148).

concepções sobre o Estado e o político – problema central no marxismo como teoria e como posição ideológica na disputa pelo poder social.

O que antes foi mencionado é o que faz interessante *B&P* também para o debate no marxismo sobre as relações entre Hegel-Marx¹⁶ a propósito da recepção da dialética

¹⁶ Como mostra John Rosenthal (em sua obra *“The Myth of Dialectics: Reinterpreting The Hegel-Marx relation”* de 1998), assim como mais recentemente Norman Levine em diferentes estudos dedicados ao tema (em especial *“Hegel in Marxism and Engelsism”* de 2006), é possível ler toda a vasta história do “marxismo” sob a chave da relação Hegel-Marx e entre Engels-Hegel. Em contraste com esta situação, é possível uma introdução na filosofia hegeliana sem a necessidade de fazer uma referência às leituras tanto de Marx como às de Engels e, em geral, do “marxismo” como tradição, considerando inclusive como mais necessárias as leituras que procuram entender as influências que teve para Hegel toda a tradição mais próxima no momento de elaboração de sua teoria. Nesse sentido, há de notar-se que parece incidir de modo mais direto na tradição do “marxismo” que nos âmbitos da *Hegelforschung*, isso não por uma mera cronologia geracional no contexto intelectual alemão, senão porque o modo como é produzida uma interpretação da dialética hegeliana faz parte constitutiva da historiografia do “marxismo” como tradição. Já desde o “momento fundacional”, durante a elaboração viva dos escritos de Engels e de Marx, o vínculo com o pensamento de Hegel não é unívoco, mas tampouco parece-nos definitivamente oposto, mas bem é análogo, porque assim se mantêm momentos de diferença. A questão é que esta relação intrínseca na história do “marxismo” tem sido o ponto nodal para a construção de diferentes ramificações, pluralizando nesse sentido a corrente, mas também produzindo várias padronizações. Assim como pode-se ver um anti-hegelianismo nas leituras soviéticas, pode-se encontrar um anti-engelsianismo no marxismo hegeliano ocidental. A obra de Louis Althusser talvez seja a mais representativa no ponto de marcar as distâncias entre o Marx e o pensamento de Hegel frente ao qual responderam (positiva ou negativamente) um sem-número de interpretações. Segundo Althusser, Marx não é que somente “inverte” a dialética hegeliana, antes bem, rompe com ela, gerando um hiato entre ele e Hegel, equivalente ao de ideologia e ciência. Mas teríamos que aceitar que, ao renegar Hegel, ele deixou bem claro o fato de que a querela “filosófica” estava interna à luta de classes (ALTHUSSER, 1981, p. 64). O ponto para Althusser é entender como o trabalho teórico de Marx rompe epistemologicamente com Hegel. Esta interpretação tem um impacto positivo na corrente que, na Itália, vai tomar força com os escritos de Galvano Della Volpe e L. Colletti, que criticariam o sentido idealista da contradição na dialética hegeliana, considerando errado apropriar-se de seu pensamento como fundamento metodológico para o marxismo, pelo que defendem operações hipotético-dedutivas como fundamento da cientificidade. Impacto negativo teve na maioria dos “marxistas ocidentais” que planteiam uma leitura oposta. Esta reação ao rejeito do Hegel pretendeu ver como se constrói a “filosofia” do marxismo, considerando que para entender a contribuição enorme de Marx desde este campo e deixar de lado o “marxismo oficial”, há de ler-se a relação entre Marx-Hegel em seus sentidos contínuos e remar uma descontinuidade entre Marx e Engels (ROCKMORE, 2018, p.41). Figuras como G. Lukács, Th. W. Adorno, A. Schmidt, H. Marcuse procurou “desvelar” a filosofia de Marx, separando-a da leitura de Engels à luz dos novos manuscritos de juventude, nos quais prevalecem os temas da alienação, da liberdade e do reconhecimento. Para Rockmore, por exemplo, é necessário travar a imagem, difundida como “mito”, da inseparabilidade entre as perspectivas de Engels e de Marx, precisamente porque assim se logra enxergar um Marx além de seus discípulos, “os marxistas”, de modo que os componentes plenamente filosóficos dos aportes de Marx quedam libertados da bruma ideológica. Ele até afirma que «[...] a influência de Engels no marxismo impede uma correta compreensão da relação de Marx com Hegel [...]». (ROCKMORE, 2018, p. 41). Desde os anos 70 com a *Neue Marx-Lektüre* (Wolfgang Jahn, Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Michael Heinrich, etc.), às leituras de Kôzô Uno ou de H. Uchida, até chegar à obra de Christopher Arthur, o foco da leitura nas relações entre Hegel e Marx concentrou-se na dimensão metodológica existente, já não no jovem Marx e o jovem Hegel, senão que nas obras de maturidade e mais sistemáticas, *a Lógica e O Capital*. No âmbito latino-americano, podem ser mencionadas as obras de Ruy Fausto e de Mario Robles como continuadores desta tradição de leituras. Agora, outra perspectiva, parece-nos, é a de Raya Dunayevskaya, para quem é por uma leitura de Hegel que podem ser reavaliados a conexão entre a atividade filosófica e a organização partidária, incluso numa interpretação do conceito de espírito absoluto e a função da filosofia do espírito hegeliana. Como ela diz: «[...] Se Marx era necessário para colocar Hegel sobre seus pés, Hegel foi necessário para estabelecer os pré-requisitos do marxismo [...]» (DUNAYEVSKAYA, 2009, p. 123). Embora Dunayevskaya responda criticamente ante a padronização simplista de Hegel na visão stalinista e althusseriana e, até grande medida, também o que

no contexto de uma dominação cultural colonial que implicou uma imposição da modernidade como racionalidade civilizatória. O *acontecimento* da conquista implicou, como estrutura do *encontro*, o modo da invasão e colonização, um exercício primeiramente de assassinato, destruição e genocídio de um sem número de povos e culturas que se desenvolviam neste espaço; contudo, quem somos e quais são nossas origens como povo, ou seja, o horizonte de nossa história, é algo que se responde a partir da incursão de “*Nós-Outros*” na história universal [*Weltgeschichte*]¹⁷, porque não somos sociedades isoladas, pelo contrário, com a *conquista e independência* incursionamos no processo de universalização histórico próprio do capitalismo no mais profundo de sua racionalidade: como colonização e libertação nacional. Assim que o problema pela existência de um pensamento latino-americano contém como ponto de partida essa determinação [*Bestimmung*] histórica, que obriga a uma *retrospectiva* crítica no momento de se perguntar sobre a constituição desse *Nós-Outros*¹⁸. Por mais que tenha sido o processo de conquista e colonização que introduziu as obras de Hegel e de Marx na América Latina, esse mesmo *acontecimento* abre elementos para uma apropriação *latino-americana*, uma espécie de ponto de partida para *filosofar sobre Nós-Outros*, já que ambas as filosofias entram no cenário cultural latino-americano no momento de

para ela é a leitura de Engels, consegue resgatar a interpretação do último Lênin, tomando-a inclusive como um modelo de pesquisa para suas mesmas abordagens. Certamente são muitos os nomes dedicados a estes debates, assim que nisso é muito acertada a afirmação de Carlos Pérez Soto a propósito do problema filológico de conceber as relações de Hegel e de Marx como em estado de inacabamento interpretativo dadas as insuficiências documentais para estabelecer uma interpretação completa, assim que o caminho seria sempre uma hipótese de interpretação filosófico-política. Cf. (PÉREZ SOTO, 2018, p. 13). Para uma maior ilustração sobre o debate Marx-Hegel, veja-se (LEVINE, 2006) e (SCATTOLINI, 2016).

¹⁷ Bem crítica, Zea (1989) o fato de que, desde o início, o problema da humanidade dos ameríndios é um ponto de arranque que construiu a raiz da discussão pelo pensamento filosófico latino-americano, onde o ocidente estabeleceu pelo menos três arquétipos de "humanidade" e de modelo filosófico: 1). O helênico-romano; 2). O cristão; 3). O Europeu (hoje o norte-americano). Cf. (ZEA, 1989, pp. 20-22).

¹⁸ Partimos do dêitico “Nós”, que, sendo a primeira pessoa do plural, só toma sentido pleno no contexto do sujeito que enuncia, e “Outros”, que é pronome indefinido que indica os alheios em português, para indicar essa «unidade/diversidade» intrínseca e extrínseca. Em sua pronúncia conjunta, manifesta e junta, o que faz o continente latino-americano uma realidade singular: o acontecimento da colonização. Sobre a ótica de Arturo Andrés Roig, “tomar-se como valioso”, implica retomar a procura pelo “Nós” do pensamento hegeliano que demonstra a exigência da filosofia por um “povo”, assim que uso esta expressão para significar uma história que vincula a colonização da península ibérica sobre a formação de uma América Latina hispano falante e luso falante, no sentido proposto pelo filósofo argentino. Como: «[...] cuando hablamos de "nosotros" a propósito de una filosofía latinoamericana, queremos decir simplemente "nosotros los latinoamericanos" [...] la particular naturaleza del "nosotros" nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación [...]» (ROIG, 2004, p. 14). Esse «*Nós-Outros*» identifica aquele ente histórico-cultural em constante movimento de diversificação-unificação em relação a uma certa realidade circunstancial (ROING, 2004, p. 19).

questionamento pela originalidade do pensar (FILIPPI,1982; SANTOS HERCEG, 2010)¹⁹.

Apesar disso, a interpretação contemporânea tanto de Hegel como de Marx *a partir da* América Latina, negligência muitas vezes esse nexos na historicidade do *corpus* teórico, partindo de uma imagem estandardizada da dialética como simples método apologeta do capitalismo colonial e da sociabilidade moderna que por meio dele se configura. O método dialético, seja em sua versão hegeliana ou marxista, é visto como uma forma sofisticada de mecanismo de dominação do pensamento que reproduz a imagem de ocidente como protótipo de civilização, ou como falam na perspectiva contemporânea²⁰, trata-se de uma *colonização epistêmica*, dois autores e duas filosofias defensoras do processo colonial como um ajuste civilizatório, mecanismo pelo qual os “*povos sem história*” se “acomodam” às *formas racionais* de sociabilidade da modernidade ocidental. Em consequência, o modo como Hegel e Marx compreendem a ciência [*Wissenschaft*] contém princípios antropológicos que definem as possibilidades do conhecimento da verdade como parâmetros de humanização. A dialética produz um modelo prototípico de todo pensar racional na medida em que estabelece a forma excepcional de experiência humana no mundo com os outros, um esquema universal da direção do progresso da totalidade da cultura e da história. O eurocentrismo de Hegel e de Marx seria inseparável daquilo que os faz ser estandartes no desenvolvimento da tradição filosófica ocidental, e nisso inevitavelmente insuficiente para exprimir a

¹⁹ O processo se move em espiral, na medida em que integra tanto as construções na vida sociopolítica como a recepção, introdução, elaboração, interpretação e produção no cenário cultural e no desenvolvimento das ideias filosóficas; movendo-se em espiral, tem os seus pontos de corte e inflexão tanto para o desenvolvimento do mundo cultural e social europeu como para o latino-americano, forjando assim sobre a história um paralelismo que desdobra o desenvolvimento dos acontecimentos políticos, sociais e econômicos, já que se produziu uma busca constante de atualização do mundo atrasado para um mundo civilizado, estabelecendo-se uma relação hierárquica em que a tutela do domínio político e econômico da metrópole, via construção de *Formas Sociais* que refletissem o mundo europeu de tal maneira que se fossem introduzindo os conteúdos culturais para fazer da subjetividade adaptáveis a essas *Formas* modernas de sociabilidade. Ver [**Anexo #1**].

²⁰ A crítica latino-americana contemporânea assimila a Hegel e a Marx em extremo, convertendo-os em continuadores do eurocentrismo. São amplos os trabalhos que se têm dedicado a demonstrar tais *heranças coloniais*, muitos inumeráveis são os comentários soltos em volta da crítica ao eurocentrismo de Hegel e do marxismo que se apresenta nas obras dos e das intelectuais pertencentes a esta nova tradição crítica em Latinoamérica e o que se tem autodenominado pensamento *descolonial* nestas primeiras duas décadas do novo século. Certamente, a leitura mais sistemática tanto das obras de Hegel como a de Marx, dentre esta variedade de representantes, é a feita por E. Dussel (1934-2023), embora seja muitas vezes ambíguo na hora de sinalizar o conteúdo eminentemente eurocêntrico que tem que ser abandonado. Por um lado, mostra Hegel como um grande formulador do mito do progresso e da centralidade da Europa para atingir o desenvolvimento civilizatório. Já Dussel (1994), em suas conferências na Bolívia, nos mostra como, por nenhum lado, encontra uma dita expressão em Marx, no entanto, vai considerar uma continuação metodológica entre ambos.

dinâmica do desenvolvimento das sociedades da periferia ocidental – daí que, supõe-se, não possam fornecer respostas aos problemas fundamentais da luta pela libertação da dominação colonial. Por isso, a partir desse tipo de leituras, o caráter eurocêntrico de Marx e Hegel fundamenta seu *desencontro* com “*Nós-Outros*” latino-americanos ao avaliar os parâmetros de civilização que eles impuseram no desenvolvimento histórico.

Note-se que no contexto desse tipo de aproximação se começa colocando uma barreira no sentido da rejeição total do pensamento de Hegel e de Marx como ponto de partida para um “pensar próprio” a partir do sujeito latino-americano, em lugar de aprofundar as relações entre a historicidade e elaboração teórica tanto em Hegel como em Marx no momento de refletir sobre as sociedades não ocidentais da periferia do capitalismo moderno, por aí estarem inscritas, em sua gênese, à racionalidade do valor e sua realização efetiva. Por esse motivo, mais do que uma *colonização epistêmica*, suas filosofias exprimem os fundamentos pelos quais a racionalidade da forma valor se universaliza desde sua dinâmica colonial, inteligindo internamente a crise de nosso presente econômico e político. A rejeição da dialética é uma das armadilhas pelas quais o pensamento renega do exercício conceitual e se apega a posturas puramente espontaneístas (de certo modo irracionais).

Consideradas assim as coisas, posicionando-nos diretamente no debate filosófico latino-americano num *encontro* para refletir sobre nós mesmos sobre a base interpretativa das concepções de Hegel e Marx, partimos da premissa segundo a qual o pensamento de Hegel e de Marx não é *colonização epistêmica*, é talvez muito mais uma *crítica* da historicidade social; e é nesses termos que tem que ser visto seu caráter inacabado, aberto e finito, porque é desde aí que emana sua potencialidade como inteligibilidade do real que desencadeia uma atividade política de libertação nacional-popular.

A dialética é o conhecimento como esse advento da temporalidade imanente-presente, esse “absoluto-estar-passando” que nos leva a encarar o inteiramente atual como resultado posto [*Setzen*] e pressuposto [*Voraussetzen*], em cujo caráter processual se expressa a sua própria inteligibilidade. O cerne da dialética sempre tem sido a exposição categorial [*Darstellung*] das ‘*formas gerais do movimento*’ [*allgemeinen Bewegungsformen*] proveniente da racionalidade intrínseca à sociabilidade histórica, tratando-se muito mais de um modo de apresentação [*Darstellungsweise*] do exteriorizar-se [*sich Entäußern*], da articulação entre uma estrutura e suas figuras de interioridade na dinâmica de sua própria dissolução [*Auflösung*] e transição [*Übergang*]. Assim, embora

a dialética seja um movimento expositivo das categorias, seu resultado é unidade concreta que diferencia seus momentos particulares [*Einheit unterschiedener Bestimmungen ist*]²¹ e os apresenta sistematicamente em razão de sua conexão lógica [*logische Zusammenhang*] que desencadeia a ordem das determinações categoriais segundo sua necessidade lógica [*logische Notwendigkeit*], pelo que teríamos que falar de um trabalho “puro” com os conteúdos categoriais sistematizados previamente.

Note-se que, na relação entre o *lógico* e *histórico* que desencadeia a entrada de *nossa América* na história, constrói-se um «*nexo*» que permite um novo tipo de relação social no *encontro* dos dois mundos (o *velho* e o *novo*), fundando uma racionalidade (Global) erigida sobre a base de um desenvolvimento desigual gerado pela dinâmica da racionalidade moderna intrinsecamente colonialista, sendo o que precisamente produz esse paralelismo nas tradições de pensamento e nas sociabilidades como tais [Anexo #1]. É por isso que se apresenta uma unidade, porque existe um «*nexo*» (uma finalidade) que permite o desenvolvimento de todo um *novo mundo histórico*. Consequentemente, a dialética é o método de exposição [*Darstellungsmethode*] crítico da dimensão colonial na dinâmica espacial da *forma valor* [*Wertform*], que se realiza sobre a historicidade, a qual não deixa de ser uma infinidade de *formas sociais* que efetivam uma racionalidade determinada, em cuja dinâmica se produz o conflito próprio entre os povos e os modos de significação no cenário da história mundial como colonialismo:

Esquema #1: Estado e Sociedade Civil desde a Dinâmica Colonial da Forma Valor



Fonte: Elaboração própria

²¹ Cf. (HEGEL, *ENC §82, Werke, Bd.8, pp. 176-177 e WdL I, Werke Bd. 5, p.49*) e (MARX, *O Capital I, MEW, Bd.23, p. 129; MEW, Bd.29, pp.260-261 e MEW, Bd.31, p.132*). Do mesmo modo a linha interpretativa arduamente elaborada por Hans F. Fulda () e no Brasil pelo Marcos Lutz Müller (-2020) e Jorge Grespan () consideram que o debate sempre polêmico e frutífero das relações entre Hegel e Marx a propósito da dialética se entende melhor se se considera as relações do trabalho com um material previamente apresentado pelas ciências positivas e um modo de exposição/apresentação racional da ordem de suas categorias. Desse modo se entende mais da *virada do avesso* [*Umstülpung*] da dialética de Hegel feita por Marx que numa contraposição rotunda entre ambos, leitura da qual tomamos impulso para nossas ponderações. Cf. (FULDA,2017; GRESPAN, 2002; MÜLLER, 1982).

A centralidade do político está dada na dinâmica entre a dominação impessoal e abstrata, inscrita na lei do valor, e sua atualização concreta na luta de classes em cada uma das conjunturas, considerando então a “*differentia specifica*” do modo de produção capitalista, porém atravessado radicalmente pela historicidade de cada formação social. Nessa ordem de ideias, o momento materialista exprime a sociabilidade possível como unidade subjetiva de um grupo humano (particularidade geográfica e cultural), que se desenvolve conforme uma *lógica* de mobilidade e variabilidade, ante os modos de racionalização, em conjunto com a negatividade da luta de classes, na dinâmica da historicidade, precisamente porque, para que exista devir, a abstração não pode ser absoluta, embora o filósofo possa acompanhar a conexão progressiva [*Vorwärtsschreiten*] e regressiva [*Rückwärtsgehen*] das determinações categoriais.

Desse modo, a apropriação hermenêutica aqui pretendida é operada a partir de outro ponto na intenção de considerar o inacabamento da dialética frente o que seria uma proposta ontológica, posto que precisamente por se manter como exposição *lógica* na ordem de um conteúdo fornecido pelas ciências empíricas, a autocrítica categorial se define como uma crítica das formas de sua manifestação [*Erscheinungsformen*]²² e, à vista disso, tanto o assunto [*Sache*] como a lei histórica do objeto (a ordem *lógica* e *histórica*) da dialética, perduram numa determinação recíproca [*Wechselwirkung*] entre economia e política²³, produzida pela mesma dinâmica colonial da forma valor. Esse motivo preside a seleção do debate latino-americano em torno ao *B&P*, porque nele se manifestam o inacabamento da dialética como método de exposição crítica [*Kritische Darstellungsmethode*] e modo de investigação [*Forschungsweise*] ante uma realidade histórica que necessariamente se abre e se eleva como atividade política, como luta de classes no interior de uma formação social-nacional.

O encontro é com um «nexo» específico de racionalidade, aí radica a *contingência* de sua *aparição necessária*, porque a *forma social* geral e básica da sociedade burguesa está já configurada, nas próprias transições que põem [*Setzen*] seus pressupostos

²² Cf. Carta de Marx para Engels o 30 de abril de 1868 (*MEW, Bd. 32*, pp. 70-75).

²³ O próprio Engels faz menção a este respeito numa carta a Conrad Schmidt e diz «[...] Existe uma relação recíproca de duas forças desiguais do movimento econômico, por um lado, e por outro, da nova potência política que aspira à maior independência possível e que, uma vez constituída, é dotada também de um movimento próprio; o movimento econômico se impõe em termos gerais, mas é obrigado também a sofrer o contragolpe do movimento político que ele mesmo tem constituído e que é dotado de uma independência relativa, o contragolpe do movimento do poder do Estado por um lado, e por outro, da oposição que se forma ao próprio tempo que ele [...]» (ENGELS, *MEW, Bd. 37*, p. 490).

[*Voraussetzungen*], como sua realização efetiva. Em *B&P* se apresenta um nexos na obra de Marx entre o estudo do movimento das formas gerais da sociedade burguesa e uma análise concreta da conjuntura, uma verdadeira configuração *aleatória* de uma unidade de sentido que produz um *vazio*, um vácuo para o marxismo latino-americano, que só se preenche no *encontro* com a luta de classes anticolonial – presente, por exemplo, na insurreição bolivariana pela independência. *B&P* deixa ver que a insuficiência da teoria é o começo da facticidade da política, o salto mortal da abstração do pensamento puro [*reines Denken*] frente a historicidade, a ruptura entre a base e a superestrutura como a tensão permanente entre a sociedade civil e o Estado. Parece-me que neste assunto [*Sache*] vale *inverter* Marx e, frente a seu *desencontro* com Bolívar, procurar o *encontro* entre este último e a dialética, ou o que seria o marxismo como tradição, sendo então *marxistas “apesar”* dos entraves de Marx. Em *B&P* a falibilidade de Marx demonstra o inacabamento da dialética frente a seu material de trabalho, o fato de que todo processo de totalização seja absolutamente relativo às determinações concretas²⁴, sua *finitude* expressa assim mesmo sua inquietação sempre viva.

²⁴ Do modo como expressa Raya Dunayevskaya: «[...] a dialética não seria a dialética e Hegel não seria Hegel se o momento do encontro com a ideia absoluta fosse um momento de quietude. Desta forma, longe da unidade de ideia teórica e prática como um final ou pináculo de uma hierarquia, a ideia absoluta é um novo começo, um novo começo que é inevitável precisamente porque a ideia absoluta é uma "totalidade concreta" [...]» (DUNAYEVSKAYA, 2009, p. 196).

**PRIMEIRA PARTE:
BOLÍVAR DESDE MARX**

CAPÍTULO 1: MARX ANTIBOLIVARIANO? OU SOBRE OS LÍMITES DA DIALÉTICA

A intensidade da biografia de Marx é análoga ao ritmo das transformações históricas no tempo em que transcorre, por isso sua obra está marcada por um vertiginoso trabalho de elaboração. No entanto, apesar da vertigem produzida entre tanto material²⁵ processado quanto dos problemas considerados por Marx, não se pode negar que seus

²⁵ Após a morte de Marx em 1883, F. Engels foi o principal herdeiro do legado, isto porque ele mesmo foi um colaborador e cocriador (segundo caminho-violino) dos princípios da CEP, assim que continuou o trabalho teórico, organizando e recopilando os manuscritos inéditos de Marx, como é o caso das edições posteriores que preparou sobre as anotações de Marx que conformariam o tomo II e III de *Das Kapital*, aparecidos em 1885 e 1894, respectivamente. É por isso que, no debate sobre a construção da tradição do "marxismo", tem-se indicado que o pensamento de Marx não entrou no mundo como produto autêntico do próprio Marx, mas sim como foi concebido pelas edições de Engels, quem seria o "fundador" do "marxismo" (RUBEL, 2005) como um *corpus teórico* global e sistematicamente integrado na construção do socialismo científico, pelo que é fortemente questionado, embora seja uma das fontes fundacionais. Agora, na verdade, Engels não teve a intenção de publicar a totalidade dos manuscritos de Marx, mas bem continuou o trabalho que tinha adiantado desde 1844 em conjunto com Marx, assim que só depois da revolução bolchevique é que se dá início ao projeto da edição das obras completas de Marx e ao mesmo tempo de Engels, a *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA1), cujo editor-chefe é David Riazánov (1870-1938) e o conjunto de colaboradores, no contexto de apoio financeiro e logístico do recém Estado da URSS, constroem o *Instituto Marx-Engels* em Moscou (ANDERSON, 2019, p. 357). O nível de impacto gerado pela MEGA1 e os debates suscitados nas interpretações do "marxismo oficial" que vinha sendo configurado pelos dirigentes da URSS levaram a que terminassem sendo fortemente policiados o empreendimento histórico filológico à cabeça de Riazánov, quem começaria a sentir a "mão dura" do stalinismo (ANDERSON, 2019, p. 359), sendo despedido em 1931 como diretor do *Instituto Marx-Engels* e da (MEGA1), acusado de complô menchevique até ser executado finalmente em 1938. Em 1932, saíram, num material organizado pelo Riazánov, os "*Deutsche Ideologie*" (1845) e "*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*" (1844) que dinamizariam as discussões político-filosóficas até bifurcarem a tradição num "marxismo oriental" e "marxismo ocidental" (ANDERSON, 1976) pelo modo que são feitas as interpretações à luz das novas fontes. Precisamente Carl Grünberg – primeiro diretor do Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt – que teria colaborado com Riazánov, manteve um posicionamento questionador da MEGA1 que deixaria de ser publicada em 1935 (ANDERSON, 2019, pp. 359-360). O projeto de edições continuou sendo dirigido por Vladimir Adoratski que, no entanto, segue o trabalho sobre a base de um dos planos desenhados por Riazánov para uma compilação limitada em russo, que se converteu logo no ponto de partida para a *Marx-Engels Collected Works* (MECW) em inglês e da edição em alemão *Marx-Engels Werke* (MEW) de pós-guerra. O problema com estas edições é que estas não consideram outros textos, correções ou anotações que permitiriam ver o processo evolutivo da configuração de um "*corpus teórico*", pelo que estariam carregadas de omissões (ANDERSON, 2019, p. 360). O quase completo monopólio da URSS e da Alemanha Oriental sobre os escritos de Marx e Engels foi contestado por M. Rubel, quem começa em 1963 e até 1994 uma nova edição francesa, além do que considerou censura stalinista, a *OEuvres* de Marx. Além de não serem publicações no idioma original dos manuscritos, uma das maiores críticas que podem ser feitas ao trabalho editorial é que Rubel marcou uma linha anti-engelsiana e anti-hegeliana no modo do tratamento filológico dos manuscritos (ANDERSON, 2019, p. 361). Frente a esta iniciativa, destaca-se a retomada dos trabalhos da MEGA numa segunda versão (MEGA2), sobre a base de Moscou e Berlim oriental, até a queda do *socialismo real*, quando perde seu financiamento, sendo custeada e dirigida por instituições ocidentais, quedando o controle editorial num variado grupo de especialistas no pensamento de Marx e de Engels, nos que vale a pena mencionar Shlomo Avineri, Erick Hobsbawm e Immanuel Wallestein (ANDERSON, 2019, p. 362). Os trabalhos da MEGA2 continuam até hoje. Os originais repousam em Moscou no Arquivo Estatal Russo de História Sociopolítica (antigo instituto Marx-Engels-Lênin) e no Instituto de História Social de Amsterdã, demonstrando que as vicissitudes e os sentidos interpretativos que tomou o *corpus teórico* de Marx e Engels estão marcados pelos acontecimentos políticos. Hoje ainda há muitos inéditos que abrem o pensamento de Marx e Engels para este novo século XXI.

escritos tenham um sentido e unidade global; não são simplesmente um agregado de textos fragmentários, sem conexão alguma. Mesmo com saltos, uma variedade de temas e objetos de reflexão (tensões), Marx mantém um projeto geral (conexões) de problemas e horizontes de questionamentos no *movimento da elaboração categorial*. Pode-se assim dizer que na gestação das obras se fazem patentes as dificuldades em termos da organização do material com respeito à configuração de um pensamento sistematicamente articulado através do conjunto de textos (manuscritos organizados coerentemente numa unidade de sentido, anotações fragmentárias, comentários às margens dos estudos lidos, obras editorialmente publicadas, as modificações destas obras e seus comentários em edições posteriores, manuscritos organizados sem publicar, etc.)²⁶, porém em todos eles se dá como unidade um *posicionamento* estratégico ante questões tratadas que denominou *CEP* cujo *movimento de elaboração categorial* é a dialética.

Entre 1849 e 1859 Marx se deparava com um período de *crise* e, contudo, é o momento em que se intensifica notadamente sua criatividade e potência intelectual como política. Trata-se de seu último exílio em Londres durante uma década na que Marx logra desdobrar desde o *limite* material a potencialidade do sentido da existência enunciada já nos primeiros anos juvenis da vida, quando se punha a escolher uma profissão²⁷. Pelo menos neste período Marx teria atravessado concomitantemente, do ponto de vista biográfico, uma série de tragédias no seio de sua família (a morte de três de seus filhos: Henry Edward Guy e Jenny Eveline Frances, além de um filho seu que não chegou mesmo a receber um nome, em 1857)²⁸, uma intensificação de sua atividade política (não

²⁶ Carlos Perez Soto (2018, pp. 14-15) organiza o material segundo uma hierarquia em termos do modo como servem para entender o *corpus teórico* como uma totalidade unificada, distinguindo sete categorias enunciadas numa ordem decrescente de sua importância:

- a) Textos revisados e publicados;
- b) Manuscritos sistemáticos sem publicar;
- c) Manuscritos não sistemáticos, para desenvolvimentos posteriores;
- d) Cartas e outros gêneros pessoais;
- e) Anotações de leitura;
- f) Anotações fragmentárias;
- g) Apontes de ouvintes de seus pronunciamentos por discípulos;
- h) Testemunhas de pessoas que teriam escutado de suas ideias;

Agora, não consideramos que o “rigor” acadêmico – filológico deva reduzir-se aos tipos de materiais a-b-c, pois, se bem estes possuem um marco geral na produção de um sentido unitário da obra, nas fontes de tipo e-f, é possível explorar outros caminhos de elaboração do próprio sentido geral do *corpus teórico*, incluindo cisões e rupturas na abordagem dos problemas fundamentais. Consideramos que a organização hierárquica dos materiais permite um sentido mais aberto da leitura das relações internas entre eles.

²⁷ Trata-se do escrito do jovem Marx para os exames de conclusão da escola no Ginásio Real Frederick William III em Treveris em agosto de 1835. Nesse escrito, Marx já mostra sua sensibilidade e o sentido ético-político de sua atividade filosófica. Cf. (*MECW, Bd. 1*, pp. 3-10).

²⁸ Cf. (KONDER, 2015, pp. 81-104) e (ANDERSON, 2019, p.33-36).

somente por ser secretário da AIT, senão porque começa a trocar ideias com o maior número de revolucionários no mundo) e um refinamento cada vez mais profundo em seus estudos de economia política via aumento de base documental graças à facilidade de acesso no *British Museum* e seu grande acervo, sem contar as vantagens de um localização no coração do processo de industrialização – tudo isso forma um contexto em que se entrecruzam sua experiência de exílio e a atividade jornalística sob o signo de suas dificuldades econômicas. Há de ter-se em conta então que Marx começa a trabalhar como jornalista no *New York Daily Tribune* para ganhar a vida, mas também para incursionar no debate político internacional (colocando o movimento proletário nesse cenário de discussão). Acredito que aí esteja em jogo esse impulso vital de Marx ante a *crise* biográfica de abordar teoricamente o presente histórico. É nesse preciso momento de sua vida que termina fortuitamente deparando-se com a figura histórica de Simón Bolívar em 1857.

Como colaborador permanente no *NYDT* desde 1852, Marx lida com um conjunto de temas que não necessariamente pertencem ao foco de suas investigações mais sistemáticas e de envergadura teórica maior, assim que nesse período divide em parte seus labores intelectuais entre estas demandas mais imediatas e as adiáveis²⁹, que têm que ver com uma dedicação mais pausada e detalhada no projeto da *CEP* que podemos ver nos *Grundrisse* de 1857-59. Além disso, nesta mesma época da vida, Marx escreve um grupo de textos dedicados ao estudo dos acontecimentos políticos conjunturais à luz de seu método de pesquisa e exposição categorial, como são *KF* de 1850 e *18 BLB* de 1852. São tratadas dessa maneira as questões sobre a colonização e a expansão britânica no Oriente e Ásia, como o problema da escravidão e as guerras civis do radicalismo liberal de 1848 nos EUA e no centro da Europa, o processo de industrialização e a formação do *bonapartismo* como forma de Estado, em meio a uma abordagem cada vez mais decantada em torno à dinâmica material estabelecida entre o desenvolvimento das *forças produtivas* e as *relações de produção*, bem como os desafios criados pela contingência de sua manifestação como choque de forças sociais nas lutas de classes.

²⁹ Sobretudo no fato de Marx afirmar que é graças ao labor no *NYDT* que consegue boa quantidade de ingressos para se manter, pelo que dedicava tempo, não tanto como o que realmente precisa dedicar a “labores práticos”, já que perdeu essa fonte de ingressos pela guerra civil norte-americana, uma das razões que encontra Marx para o final de seu contrato. Cf. (*MEW, Bd. 28*, pp. 690-692).

Entre 1858 a 1863 George Ripley (1804-1880) e Charles Anderson Dana (1819-1897), conotados militantes e periodistas norte-americanos diretores do *NYDT*, decidem empreender a elaboração de uma enciclopédia (teriam sido feitos dezesseis volumes) e convidam Engels e Marx a serem colaboradores (no total convocam trezentas pessoas para o conjunto geral da enciclopédia) na seção dedicada a temas militares, onde também eram apresentadas resenhas biográficas de personagens de prestigiosa atividade político militar (DIAZ RANGEL, 2018, pp. 34-36; KOHAN, 2011, pp13-14; RIBAS,2013, p.52). Ambos aceitam, mas como Marx não manejava com inteira confiança temas militares³⁰, o grosso da elaboração dos artigos para a *New América Ciclopaedia* foi realizado por Engels³¹, sendo muitas vezes dividido o trabalho entre os dois de modo *aleatório*. No total, trabalharam nos verbetes começados pelas letras A sem ultrapassar a letra C, sendo elaborados um total de sessenta e sete (67) artigos, distribuídos da seguinte maneira: Engels escreve cinquenta e um (51) deles, e o restante ficou a cargo de Marx (16) (KOHAN, 2018, p. 14). Nesse contexto, ao final de 1857, Marx se vê com a necessidade de incursionar numa procura de materiais no *British Museum* para compor seu *B&P* como umas das entradas correspondentes e sob sua responsabilidade.

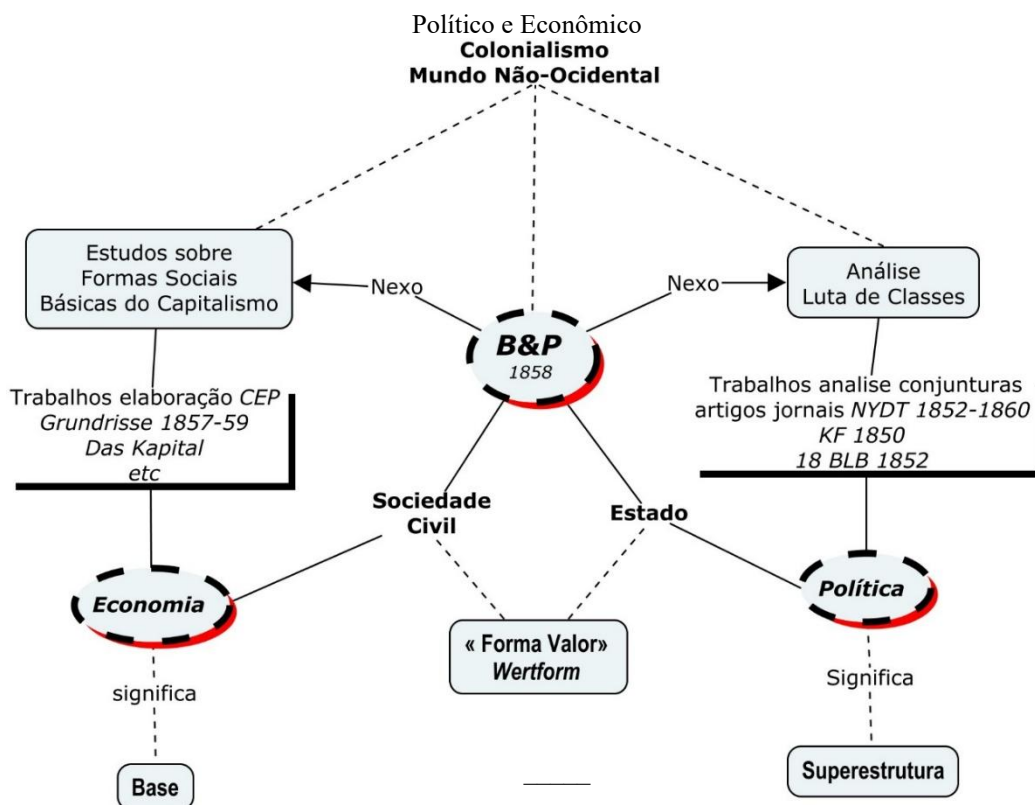
É um equívoco acreditar que, por serem escritos cuja motivação era primordialmente financeira, uma vez que eram incumbências pelas quais seriam depois pagos, neles não se encontraria uma das coisas que mais caracterizou Marx e Engels, que foi o manejo e trabalho analítico com as fontes. É em primeiro lugar acerca disso que se deve atestar a importância desses trabalhos como o *B&P*. Mas, e tentando resumir, *B&P* sendo um documento integrado a uma constelação de exercícios teóricos em elaboração, tem muito a revelar sobre a dialética entendida como método de exposição [*Darstellungsmethode*] (rigoroso) do material tratado no seu desenvolvimento objetivo, além de fazê-lo no interior mesmo das relações recíprocas entre economia e política, no contexto da abordagem da situação sociopolítica nas colônias hispano-americanas em seu processo de formação de estruturas estatais e revolução. Embora seja realmente um

³⁰ Refiro-me à carta de 08 de agosto de 1870, onde Marx enuncia: «[...] não entendo nada de assuntos militares [...]», para logo fazer uma interpretação sobre uma estratégia militar tomada por uma das campanhas de Badinguet, a qual qualifica claramente como fracassada. Mas esta referência inicial indica o grau de consideração e autoridade em matéria militar que Marx dava a Engels. Cf. (*MEW, Bd. 33*, p. 32).

³¹ Certamente, Marx teria feito pesquisa documental no acervo do *British Museum*, mas é claro que o “trabalho vivo” investido na elaboração dos artigos foi sobrecarregado para Engels. Numa carta de setembro de 1857 comentando sobre um dos artigos militares de Engels para a *NEC*, Marx diz-lhe: «[...] se eu soubesse que você iria trabalhar até tarde, eu teria mandado tudo ao demônio [...]». Cf. (*MEW, Bd. 29*, p. 192).

comentário verdadeiramente prosaico, seco e notadamente hostil para com a pessoa de Bolívar, o texto fecha e abre outras reflexões desse mesmo período, atravessando o impulso criativo que se decantará em *O Capital* que, como se sabe, permaneceu inacabado³². Consonantemente temos que enxergar neste comentário biográfico de Marx a elaboração implícita (latente) e explícita (manifesta) do *movimento de elaboração categorial* ante a especificidade da formação social latino-americana e a tendência de universalidade gerada na configuração do mercado mundial no seu processo de expansão colonial. É nesses dois registros e ressonâncias entre o manifesto conteúdo biográfico cujo fundo latente se vê marcado pela aplicação do método que o *B&P* adquire importância para entender as relações entre a dimensão política e econômica no estudo do capitalismo e seu desenvolvimento nas extremidades coloniais:

Esquema #2: Ubiquação de *B&P* no Conjunto Geral de Problematizações de Marx em torno ao



Fonte: Elaboração própria

O manuscrito se desdobra nestas duas ordens hermenêuticas, a de elaboração de um desenvolvimento categorial mais sistemático em torno das *formas gerais* da

³² Revise-se pelo menos as cartas de Marx onde resume a estrutura geral de sua pesquisa e ao mesmo tempo projeta a ordem de exposição à mesma. Cf. (*MEW, Bd. 13*, p.7; *MEW, Bd.29* pp.311-318 e pp. 544-552; *MEW Bd.31*, pp.131-133 e pp.520-521).

racionalidade do capitalismo moderno, e a da análise do aparecimento imediato da organização político-ideológica e institucional entre as classes. Sem observações ligeiras, o texto diz muito sobre Marx e sobre a dialética como exposição categorial, porque, de um lado, mostra o caráter de Marx ao contrapor-se a uma figura em cujo interior distingue todas as tendências políticas contra as que combateu toda sua vida e, em especial, neste momento de maturidade intelectual; e de outra parte, dá conta do *limite* da dialética ante a insuficiência do material considerado para a exposição categorial. Certamente em *B&P* está dado um posicionamento político teoricamente elaborado sobre a forma de exposição de um comentário biográfico e enciclopédico.

O interessante e importante está mais nos “erros”³³ que nos supostos “acertos” a propósito de Bolívar e o processo de independência, já que é aí que se detém o continuum da pressuposição [*Voraussetzen*] dialética de Marx (o momento externo da reflexão³⁴), e por isso não se pode negar a contraposição entre Marx e Bolívar que *deriva* do comentário do primeiro sobre o segundo. Marx nunca se retratou deste comentário (DIAZ RANGEL, 2018, pp. 61-69) e, bem ao contrário, parece reforçar esta posição em razão de sua rejeição do bonapartismo, a formação de mitos políticos (ROSENMANN, CUADRADO, 2008, p. 62) e sua rejeição combativa contra a vertente nacionalista italiana de Manzini (CELIS URIBE, 1983, pp. 92-94). Ante este posicionamento político tão decidido, surpreendem, pois, suas negligências historiográficas (ARZE, 2017; CELIS URIBE, 1983; DIAZ RANGEL, 2018).

Esta falibilidade de Marx (e do dialético), longe de desacreditar a dialética, confere-lhe vitalidade, já que ante a imagem petrificada de Bolívar produzida por Marx e da historicidade das formações sociais-nacionais de América Latina, ela (a dialética) se apresenta como o inacabamento do assunto [*Sache*] ante as insuficiências de seu movimento em razão da disponibilidade dos materiais que foram fornecidos em sua *elaboração categorial*. A imanente e contínua tensão entre objetividade (necessária) e imparcialidade política (impossível) patente em *B&P*, que condiciona esse imperceptível movimento categorial – que ao mesmo momento que apresenta um erro historiográfico,

³³ Se revisamos o estudo de Carlos Uribe Celis “*Marx contra Bolívar*” de finais do século passado, ele contrasta pelo menos sessenta e cinco erros historiográficos de Marx sobre a vida de Bolívar, suas batalhas, caráter e posicionamentos políticos. Cf. (CELIS URIBE, 1983, pp. 41-92).

³⁴ Esta é uma questão fundamental dentro da minha argumentação, me refiro à dinamização expositiva desde a negatividade da reflexão apresentada no *B&P*, a qual aprofundarei no que segue. Cf. (*WdL II, Werke, Bd. 6*. pp. 29-30).

exprime o rasgos nodais no processo (real) que abrange o desenvolvimento universal de uma tendência de racionalidade em sua particularização societária (natural); quer dizer, enquanto o manejo dos materiais biográficos sobre Bolívar, as colônias do *novo mundo* e os processos revolucionários de insurreição independentista falham no detalhe (Marx se equivoca de entrada quanto ao próprio nome de Bolívar, ao colocar-lhe o sobrenome do Pai e não Palácios, como de fato se chamava³⁵), porém, no movimento reflexivo de elaboração categorial, aproxima-se ao fundamento [*Grund*] do assunto³⁶.

1.1 O “*Partisan Style*”, a Imagem (Deturpada) de Bolívar e o Problema das Fontes de Marx

É inegável a hostilidade de Marx frente a Bolívar, no que poderia demonstrar uma posição não somente pessoal senão, no crucial, política. Pelo menos isso teria sido o que mais chamou a atenção de Charles A. Dana quando escreve para Marx, em janeiro de 1858, uma vez revisado o texto fornecido para sua publicação:

«[...] o artigo ‘Bolívar’ é, como você já o sabe, totalmente oposto à opinião geral sobre sua carreira e caráter. Em caso de o usarmos, necessitamos confirmá-lo com outras fontes. A que escritores poderíamos referir-nos que corroborem com testemunhas o dito? Também você cita a descrição de Bolívar por um de seus contemporâneos, mas não menciona o nome do escritor. Em geral o artigo está escrito em estilo tão partidário [*partisan style*] que temos que modificá-lo dando-lhe maior imparcialidade e menor emoção [...]» (DANA, 1984, p.6)³⁷.

Ch. A. Dana, que conhecera Marx logo que viajara a Europa para reportar de primeira mão os acontecimentos revolucionários, foi um fervoroso contraditor do escravismo e foi um dos principais periodistas revolucionários nos EEUU, criando um ambiente de opinião favorável ao internacionalismo socialista (DIAZ RANGEL, 2018, pp.34-35), de tendência *fourierista* (BUILES URIBE, 2003, p. 4), de modo que o

³⁵ O nome completo do libertador era Simón Antonio José de la Santísima Trinidad Bolívar Palacio y Blanco. Sobre este e outros erros biográficos e historiográficos de Marx, cf. (CELIS URIBE, 1983, p. 44) e (ARZE, 2017, p. 21).

³⁶ A este respeito, a posição do professor Carlos Celis Uribe nas conclusões de sua crítica historiográfica do *B&P* afirma: «[...] um está tentado a reconhecer - no final desta prolixa consideração - que Marx estava errado em todos os detalhes, mas não foi, como dito com leveza, tão distante da verdade em boa parte do fundo do assunto [...]» (CELIS URIBE, 1983, p. 114-115).

³⁷ Trata-se da carta datada de 23 de janeiro de 1858, que permaneceu inédita até 1984, quando é preparada sua edição e tradução espanhola por Robert Paris do manuscrito original que permanece no *Fonds Marx-Engels do Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* em Amsterdam (25-1-1858, Marx/Engels - Nachlass D 936). Anexamos sua tradução ao português com base na tradução espanhola. Ver [Anexo#2].

chamado de atenção sobre *B&P* se orientou diretamente no esclarecimento da posição de Marx frente as afirmações contrárias à estimação comum sobre o libertador, sobretudo no círculo afeito ao movimento do proletariado internacional. Dessa maneira, a solicitação das fontes procura fornecer um retorno objetivo do que para ele é uma clara tomada de posição adversa de Marx ante Bolívar e seu projeto político de independência hispano-americana. A questão pareceu redundar, portanto, numa orientação para o maior esclarecimento da posição de Marx, de forma que ele mantivesse o “tom enciclopédico” no comentário biográfico, permanecendo mais fiel aos fatos.

Marx menciona, numa carta a Engels datada do 14 de fevereiro de 1855, os reparos e a solicitação de Ch. A. Dana, aproveitando para deixar assentado de modo firme e veemente seu parecer sobre Bolívar:

«[...] além disso, Dana me rendeu problemas por causa de um artigo mais longo sobre "Bolívar", porque seria escrito em um estilo partidário [*partisan style*] e exige minhas *authorities*. Estes posso fornecer-lhes, naturalmente, embora a exigência seja estranha. No que diz respeito ao estilo partidário [*partisan style*], eu certamente saí um pouco do tom enciclopédico. Teria saído fora da linha querer apresentar como Napoleão I o canalha mais covarde, brutal e miserável. Bolívar é o verdadeiro Soulouque [...] » (*MEW, Bd.29*, p.280)

Sem deixar de aproveitar a oportunidade, introduz outro elemento no quadro geral de seu entendimento da figura histórica de Bolívar e reforça sua imagem como um exemplo de *bonapartismo* ao compará-lo com o ditador haitiano Faustin I Soulouque (1782-1867)³⁸. O âmago do *B&P* não se delineia a partir do que Marx leu como embasamento, embora seja o material do qual parte sua aproximação, senão a partir do posicionamento que tratou de ser – como todos seus escritos nessa época – ancorado nos últimos avanços de sua elaboração metodológica e teórica. Então há uma deliberação de

³⁸ Tratou-se de Faustin Soulouque, de origem nobre mandinga, foi um militar e político que se tornaria governante vitalício no Haiti entre 1847-1849, chegando a autoproclamar-se imperador entre 1849-1857 quando se constrói o segundo império do Haiti e forma a dinastia dos Soulouque, autodenominando-se Faustin I. É um período histórico importante do processo revolucionário dos *jacobinos negros*, que Marx entenderia muito similar ao modelo bonapartista, já que a trama de acontecimentos que permitiram a configuração do um Estado com características de império, surgido no interior do impulso revolucionário que logo se colocaria em crise quando o republicanismo originado da libertação do império Francês se demonstraria inoperante ante a necessidade do estabelecimento de um poder ditatorial, centralizador e com claras características militares, efeito que se logrou graças à personificação desse poder na figura carismática de Faustin I Soulouque, quem conquistou as massas populares por mérito do uso do cristianismo ortodoxo (LACHAUD, 2021, pp.2-3, p.9 e cap.2). Tratou-se de um exemplo de poder despótico e autoritário, que visto desde a Europa, consolidou a imagem de sociedades periféricas que nos processos de construção de Estados nacionais vão dando como resultado necessário este tipo de “aberrações políticas”.

Marx que expressa sua intenção reflexiva³⁹ sobre a temática considerada, assim como o “*partisan style*” manifesta esse impulso que dirige seu trabalho na seleção das fontes e na exposição nas linhas dentro da forma do comentário biográfico enciclopédico que lhe foi solicitado pelo mesmo Ch. A. Dana. Por isso parece para Marx estranho que se lhe exijam suas fontes, já que o medular é o mesmo “*partisan style*”, que significa a elaboração de uma resenha biográfico-militar-política a partir do ponto de vista de seu método de crítica histórica. Para Marx era desproporcional, como se lhe fossem solicitadas as fontes utilizadas em virtude de seu estilo partidário, manifestado no *18 BLB* ou ainda em outros artigos para o *NYDT*.

Sem delongas, Marx entrega a Ch. A. Dana as referências que sustentam suas afirmações de caráter mais biográfico e a propósito das campanhas militares. Sem outros reparos, Ch. A. Dana edita o texto e o integra ao terceiro tomo da *New American Cyclopaedia* tal como Marx o tinha escrito, vindo a lume assim uma imagem do libertador forjada pela pena do maior intelectual do comunismo internacional, ainda que o texto tenha aparecido de modo anônimo. Ao final de contas, Ch. A. Dana parece convalidar a interpretação de Marx e, com isso, dá por superado o impasse editorial (e político). Ao referir suas fontes, Marx deixa claro que estava plenamente consciente na seleção delas, além de que seu comentário era contrário ao generalizado. Não se tratou então de uma confusão bibliográfica, senão de um posicionamento político (TREJOS, 2010, p.109)⁴⁰ onde Marx dá conta de sua interpretação histórica de processos econômico-políticos sul-americanos.

A tematização de Bolívar que Marx empreende se matiza por vários aspetos que se integram ao marco do comentário biográfico enciclopédico, um balanço da figura histórica no contexto do processo de desenvolvimento muito concreto do capitalismo mundial em princípios do século XIX e no marco de sociabilidades caracterizadas pela experiência colonial, assim como discorre acerca do entendimento do processo político de independência das colônias espanholas e da formação de Estado-nação que daí se

³⁹ Em 1870, Marx vai definir de modo geral e no contexto de uma discussão a propósito da publicação do primeiro tomo de *O Capital* e os fundamentos metodológicos e epistemológicos aplicados, que um pouco a dialética pode ser entendida como essa «[...] ‘freie Bewegung im Stoff’ durchaus nichts andres als Paraphrase ist für die Methode, den Stoff zu behandeln - nämlich die dialektische Methode [...]» (MARX, *MEW, Bd. 32*, p.686). É a dita ‘liberdade de movimento do material’ à qual me refiro.

⁴⁰ Teríamos que matizar um pouco a afirmação de José Roberto Arze, para quem os “erros” de Marx em suas apreciações sobre Bolívar obedecem no fundamental à natureza das fontes historiográficas usadas. Cf. (ARZE, 2017, p. 22 e p.95).

desdobrou. O teor dos comentários na esfera do pessoal, militar, político e socioeconômico, retratam uma *imagem de Bolívar* no marco de uma aproximação à inclusão de América Latina no ciclo do capital e suas revoluções burguesas. Marx aborda o processo de independência bolivariano como efeito do nexo gerado pela interação recíproca entre forças produtivas e as relações de produção, avaliando o momento de desenvolvimento econômico na periferia do capitalismo. Em tal caso, a *imagem (dialética)* se dá como dois registros na ordem analítica: a da personagem e o da dinâmica de desenvolvimento da racionalidade moderna nos seus extremos, junto a sua definição nos contornos da *forma* expositiva de um comentário enciclopédico.

Marx procura fazer com que Bolívar seja identificado como um aristocrata nobre, um “*mantuano*” de sangue espanhol, grande proprietário de terras e escravos, diametralmente contraposto aos setores plebeus camponeses sem terra, pequenos proprietários crioulos, artesãos, e ainda mais, dos pardos, pretos e ameríndios:

«[...] Era filho de uma das famílias mantuanas que, no período da supremacia espanhola, constituía a nobreza crioula da Venezuela [...]» (B&P, p. 33)⁴¹

Ressaltando suas origens e linhagens familiares, Marx o distingue dentro de uma composição de classe bem definida em seus vínculos oligárquicos e estratos em termos da localização no processo econômico e político na formação social venezuelana. Como personagem histórico da vida política e militar, Bolívar é instalado na luta de classes como aristocrata e nobre de origem espanhola e grande possuidor de terras que são exploradas produtivamente sobre a base de força de trabalho escrava. O termo “*mantuano*” foi usado com comodidade na historiografia para referir-se às origens brancas e da alta classe dominante na Venezuela, que Marx toma, seguindo o tradicional modo de exposição que mantém alguns estrangeirismos quase intraduzíveis, porém, pela precisão socioeconômica que exprime para evidenciar o estrato e lugar concreto e efetivo de Bolívar na pirâmide social⁴².

O bolivarianismo seria a aventura militar de um ególatra e ambicioso caudilho que, pelo modo de organização material das forças sociais em que se desenvolveu, resultou na configuração de um poder autoritário e despótico da direção de um processo

⁴¹ (MEW, Bd. 14., p.217).

⁴² Então diferentemente de Arze (2017) considero que o uso do termo é contextual e ao mesmo tempo serve a Marx para acentuar em seu comentário biográfico o lugar de Bolívar dentro da luta de classes.

de transição política; em termos gerais, é um movimento político-militar conduzido por um caudilho da oligarquia crioula entregue à sua ambição de poder e fama. Bolívar não é nem uma pessoa virtuosa, nem um militar valente e audaz, tampouco um político de argúcia revolucionária, foi mais o tipo ideológico de *culto à personalidade* que poderia elevá-lo a tão nobres rasgos de caráter, porque desde a “óptica” historiográfica de Marx, Bolívar, além de ser um covarde egocêntrico, seria um mentiroso raivoso e traidor, um oportunista que pretendia concentrar o poder a partir de um governo ditatorial e autoritário que unificava o poder civil e militar, um tipo de pessoa capaz de desfazer-se de seus rivais com os métodos mais desonestos imagináveis. Frente a suas proezas atitudinais, políticas e militares, Marx apresenta uma pessoa fora de dignidade e admiração histórica, fazendo ressaltar que muitas das vitórias de Bolívar se deveram ao azar, sendo melhor descrito não como exitoso militar senão como um conspirador contra os antigos aliados ou pela sua sagacidade nas retiradas (Marx o chamou de “*Napoleão das retiradas*”, seguindo nisso um tratamento irônico de Piar⁴³), chegando a afirmar ainda sua não participação nos eventos do 19 de abril de 1810, que dão início à insurreição de independência de Venezuela:

«[...] em 1809, voltou para a casa e, apesar da importunação de José Félix Ribas, seu primo, recusou-se a participar da revolução que eclodiu em Caracas em 19 de abril de 1810 [...]» (B&P, p. 33)

«[...] às duas da madrugada, quando Miranda dormia um sono profundo, Casas, Peña e Bolívar introduziram-se em seu quarto com quatro soldados armados, apoderaram-se precavidamente de sua espada e sua pistola, acordaram-no e lhe ordenaram com rudeza que se levantasse e se vestisse, por fim o puseram a ferro e o entregaram a Monteverde [...]» (B&P, p. 35)

«[...] em 8 de agosto de 1814, Bolívar deixou secretamente suas tropas na mesma noite e servindo-se de atalhos, dirigiu-se às pressas para Cumaná, onde, apesar dos protestos irados de Ribas, embarcou de imediato no navio *Bianchi*, na companhia de Mariño e de alguns outros oficiais [...] Ali, para coonestar sua fuga, divulgaram um manifesto justificatório, redigido numa fraseologia pomposa [...]» (B&P, p. 39)

«[...] Bolívar deixou seu posto na noite do 5 de abril, informando ao coronel Freites, a quem transferiu o comando, que iria em busca de mais soldados e não tardaria a voltar. Confiando nessa promessa, Freites recusou uma oferta de capitulação e, depois do ataque, foi trucidado com toda a guarnição pelos espanhóis [...]» (B&P, p. 44)

⁴³ Cf (B&P, p. 45).

«[...] sob falsas acusações de ter conspirado contra os brancos, planejando um atentado contra a vida de Bolívar e aspirado ao poder supremo, Piar foi levado ao julgamento por um conselho de guerra presidido por Brion, condenado, sentenciado à morte e fuzilado em 16 de outubro de 1817 [...] (B&P, p. 3)

Este é o Bolívar que Marx retrata como um vil e pretensioso aristocrata militar que de maneira oportunista se aproveitou de uma situação para se posicionar como o dirigente que salvaria as massas do domínio da monarquia colonial. Marx se desfaz do mito e em seu comentário pretendia demonstrar que a unidade entre o nacional e as classes subalternas plebeias se fundamenta nesse *culto* a uma das personalidades que parece apresentar como das mais desprezíveis para o movimento proletário internacional. A agressividade no comentário crítico de Marx se dirigiu com potência expositiva à desmitologização do herói supremo que parecia elevar-se por sobre o céu eterno de glórias militares, a fim de fazê-lo retornar à sua terrena humanidade, colocando-o sobre o solo firme de suas vaidades (ROSENMAN, CUADRADO, 2008, p. 62).

O dilema é que muito do embasamento historiográfico de Marx está carregado de afirmações tendenciosas, falsas e que, em grande medida, são deturpações sobre a personalidade, os acontecimentos da vida de Bolívar, bem como acerca da guerra de independência hispano-americana. Revisemos só três que considero mais relevantes:

- No que se refere ao 19 de abril e à participação de Bolívar nos acontecimentos independentistas, temos que considerar inicialmente que o retorno de Bolívar teria acontecido em 1807 e não em 1809, também que Ribas não era seu primo senão que o esposo de sua tia María Josefa Palacios, o que faz dele seu tio político. O mais importante é que de 1807 a 1810 Bolívar conhecia os planos insurrecionais além de ser promotor deles entre os “*mantuanos*” e crioulos (LAVRETSKI, 1982, p. 29), formando a chamada *sociedade dos Patriotas*, sendo realmente uma das principais lideranças do setor mais radical junto a Miranda. A primeira coisa a se ter em conta foram duas posições que surgiram no interior dos independentistas crioulos, o setor que considerava necessária a formação de uma junta adscrita à outra central da Espanha organizada em Aranjuez como frente de resistência a José Bonaparte (Napoleão II), e o outro que considerava a formação de uma junta autônoma da qual era partidário Bolívar e que seria a que finalmente trinfou (CELIS URIBE, 1983, pp.45-46). Aquilo a que Marx possivelmente está se referindo talvez seja a rejeição de Bolívar em assinar uma carta de protesto onde Ribas e outro se declararam monarquistas quando Napoleão I impõe sua lei na Espanha em 1808, ao passo que, quando se desenrolam os acontecimentos do 19 de abril, Bolívar se refugiou em sua fazenda de Yare a fim de não ser arrestado e gerar suspeita de conspirações. Com as notícias sobre a derrota das tropas espanholas frente as francesas, os habitantes da capital venezuelana, liderados pelos mesmos jovens patriotas, revoltaram-se e derrubaram o Capitão-Geral, de modo que o poder passou para as mãos de uma junta patriótica, para que, após

aqueles acontecimentos insurrecionais, recebesse Bolívar do novo governo crioulo os graus militares que o habilitam para assumir a representação pela administração revolucionária ante o Império Britânico (CELIS URIBE, 1983, pp.45-46; LAVRETSKI, 1982, pp. 29-31).

- No que tem a ver com a suposta traição de Bolívar a Miranda em Puerto Cabello, são várias as imprecisões sobre os eventos acontecidos naquela ocasião e que a crítica histórica tem corretamente assinalado: em primeira medida, sobre a perda da guarnição no castelo de São Felipe, ali se sublevaram contra a República uma grande quantidade dos setores subalternos, conformando uma poderosa força de resistência antipatriótica e realista com uma postura extremamente violenta; assim, lograram a libertação dos prisioneiros realistas, que aproveitando as munições e armas no local abordaram a cidade que já se tinha manifestado em contraposição às disposições de Bolívar como autoridade político militar do porto, de modo que este organizou seus homens e solicitou apoio ao general Miranda, posto que era conhecido que as tropas realistas de Monteverde se aproximavam ao lugar, no entanto, os esforços de Bolívar por conter a sublevação em Porto Cabello foram em vão, posto que muitos de seus homens desertaram, e ele mesmo teve que embarcar para a Guaira, perdendo assim, em 05 de julho de 1812, uma das posições militares mais importantes estrategicamente (ARZE, 2017, pp. 33-34; CELIS URIBE, 1983, pp. 46-47). Assim que efetivamente, como Marx afirma, essa perda inclinou consideravelmente em favor dos realistas a confrontação bélica, no entanto, o pessimismo constou mais na atitude do próprio Miranda e não tanto assim em Bolívar, que se mostrou entusiasta, dada a correlação entre as forças, ainda com a derrota e perda da guarnição de Porto Cabello. Miranda observou como uma das maiores mostras da assimetria entre as forças realistas e as patrióticas precisamente nesta combinação do exército realista de suas forças e as do ódio e descontentamento das massas populares que se unificavam em suas filas numa verdadeira campanha de vingança contra a aristocracia crioula e seu exército patriótico (THIBAUD, 2017, pp.93-95). A confrontação bélica escalou a tal ponto que envolveu o conjunto da sociedade plebeia, generalizando-se num ambiente de violência. Surgiu então a posição da capitulação para evitar o derramamento de sangue, sustentada na autoridade de Miranda, que firmaria a rendição em 25 de julho de 1812, ao mesmo tempo em que manifestou seu desejo de emigrar num navio britânico após a capitulação; coisa que deixou muitos dos soldados desconfiados da posição de Miranda, entre eles Bolívar, quem propuseram capturar e desconhecer a capitulação, organizando uma ofensiva que marcharia até Caracas para enfrentar as forças realistas de Monteverde (ARZE, 2017, p. 34; CELIS URIBE, 1983, p.48; THIBAUD, 2017, p.93). O certo é que, como reconstruído por Victor Lacuna, nem Casas nem Peña ou outros mandos concretizaram o planejado, realmente o primeiro arrependeu-se, só Bolívar se manteve firme na sua palavra empenhada na noite anterior, assim que como resultado, todos juntos a Miranda foram aprendidos pelas tropas realistas ao comando de Monteverde, que nunca cumpriu sua palavra dada na firma da capitulação de Miranda, que morreria pouco depois preso em Cádiz. Então «[...] dizer que Bolívar entregou Miranda aos espanhóis, é uma difamação infame [...]» (LACUNA, Apud ARZE, 2017, pp.34-35). O tema do passaporte de Bolívar a que Marx se refere como uma espécie de “pagamento” por seus serviços como traidor, tem servido como prova histórica da covardia e maldade de sua personalidade. Mas este é outro dos erros históricos de Marx, porque o certo é que Bolívar obtém o

passaporte graças a Francisco Iturbe⁴⁴, amigo seu, espanhol de origem e estimado tanto pelas tropas realistas como pelas patriotas, que, sob ordens de Monteverde estavam decididos a executar a grande maioria dos patriotas comandados por Miranda. Com esse passaporte logra viajar a Curaçao e logo daí a Cartagena onde empreende o que será sua *campanha heroica*. Bolívar foi fortemente influenciado por Miranda, tanto no militar como no político, dele sempre manteve o ideal da unidade continental e da formação de uma só força anticolonial.

- O tema da execução de Manuel Piar (1774-1817) se mostra muito importante para Marx porque seria uma das maiores provas da ambição desmedida de Bolívar e sua capacidade na elaboração de intrigas contra seus inimigos ou competidores, sendo um reflexo dos métodos autoritários pelos quais acumulou poder e se converteu no grande caudilho da gesta independentista contra os espanhóis. Também porque este personagem foi central em muitas das campanhas vitoriosas do exército patriótico comandado pelo libertador, sendo apresentado por Marx como o grande estrategista militar que deixava a descoberto a incompetência de Bolívar nessa matéria, pelo que foi necessário um complô contra ele para garantir sua execução por meio de um julgamento fraudulento, e deixar passo ao pleno controle e autoridade de Bolívar. Este é um tema muito polêmico ainda hoje na crítica historiográfica; certamente tem servido como um dos argumentos mais usados nas narrativas antibolivarianas e à que o próprio Marx recorre como lugar comum de interpretação. Este é um problema complexo, porque além de implicar dois grandes heróis da guerra de independência, suas origens sociais e personalidades, haveria que ser pensado tudo isso no contexto da centralidade do fenômeno militar ao longo do processo de formação do Estado, já que é a partir daí que pode ser compreendido plenamente o evento histórico da execução do general Piar no contexto dos acontecimentos da campanha de Guiana e sobretudo da necessidade objetiva da guerra contra os realistas espanhóis no geral, isto é, a partir do fato do reordenamento dos antigos poderes desde a implantação dos critérios estabelecidos na mesma dinâmica de confrontação bélica (THIBAUD, 2017, p. 242). Marx não interpreta a partir desta perspectiva global, mas bem parece acentuar o contraste com Piar para demonstrar sua imagem deturpada de Bolívar. É inegável a importância de Piar e suas forças nas campanhas e expedições de Bolívar; já desde a expedição a Los Cayos, Piar demonstrou sua valentia, disciplina e capacidade na estratégia e preparação das diferentes missões e, certamente, com o passar dos anos entre 1812 e 1817, sua força militar se converteu numa das mais – senão na mais – disciplinada e equipada, possivelmente até chegaria a ser núcleo do exército libertador (THIBAUD, 2017, pp. 241-242); no entanto, este fato não pode levar a desconhecer os méritos militares e a participação de Bolívar no desenho, planificação, delegação ou execução das campanhas e batalhas, mesmo nas que Piar foi vitorioso. Também é verdade que em 1817 Bolívar não gozou de muita popularidade entre alguns redutos de suas próprias tropas pelo improvisado que apareceram algumas de suas decisões especialmente nos precipitados combates em Ocumare, que foram configurando um nível de animadversão que desencadeou uma apresentação de sua imagem militar como perdedor de batalhas e arquiteto das derrotas por suas más escolhas do pessoal do exército (GIL AMUNDARAIN, 2017, p. 96). Ainda assim, a questão se explica pela tendência que se instala no interior das tropas

⁴⁴ Isso pode comprovar-se no epistolário que manteve o libertador com Iturbe, mas sobretudo nas cartas imediatamente posteriores à capitulação, onde solicita ajuda logística e financeira. Cf. **Doc. N° 66** e **Doc. N° 5185 AdL**.

patrióticas como condição da combinação das táticas de guerra irregular e regular, que termina bifurcando em dois tipos de estratégia militar que em último termo representavam dois projetos políticos para as repúblicas vindouras após a vitória: uma cujo modelo foi civil-militar e afixava seu poder no território local, que foi se projetando na liderança de Piar, mas também em outros caudilhos, e outra cujo modelo foi de formação de um exército de tipo continental e centralizado com um plano de conjunto na formação de uma república, representado no comando supremo de Bolívar (GIL AMUNDARAIN, 2017, pp. 96-98). Realmente tratou-se de dois modos de conceber as operações táticas e estratégias na guerra que demonstrou a rivalidade entre os comandantes médios de origem mulato, pardo e mestiço sua maioria e, os exiliados notáveis mantuanos crioulos; no entanto, em qualquer dos dois casos operou a partir do mecanismo da ditadura provisória dos melhores ao comando de uma guerrilha baseada num tipo carismático de condução (THIBAUD, 2017, p.236). Não se tratou de simples disputas entre duas personalidades carismáticas e estrategistas militares, foi antes bem o desenvolvimento da dialética entre unidade e diversidade, que definiu o domínio da unidade por cima da fragmentação em poderes locais, precisamente porque «[...] houve uma perspectiva real de conformação de uma "nação americana" (ou hispano-americana) durante a independência, o que consiste na afirmação da existência de um sistema para o império colonial unitário [...]» (KOSSOK, 2010a, p.352). De modo que a campanha da Guiana entre 1816-1817 foi determinante para que a dinâmica interna terminasse na degradação das relações entre Piar e Bolívar e no destino trágico do primeiro e na glória histórica do segundo. Desde que partiu para Guiana em finais de 1816, Piar soube da conspiração de Bermúdez e Mariño contra Bolívar, manifestando uma rejeição e apoio ao comandante supremo das forças rebeldes, organizando uma junta de Guerra para ajudá-lo a seu regresso para Barcelona, mas ele continua sua viagem (ZAMBRANO, 2022, p. 37). Os impropérios começaram uma vez que Bolívar se viu sem muita força para conter o iminente ataque inimigo em Barcelona, solicitou o retorno de Piar, pois era indispensável salvar o armamento fornecido pelo Haiti e manter as posições na costa⁴⁵, recebendo uma negativa de Piar, terminando sendo salvo por um contingente de Bermúdez, que antigamente tinha conspirado contra ele, embora mais tarde terminam perdendo a posição no que se conhece como o massacre de La Casa Fuerte, em parte por causa do debilitamento pela empreendida de Piar a Guiana, aparecendo um conflito entre os dois à raiz de as interpretações que ambos tinham sobre as vantagens militares na tomada da Guiana (ZAMBRANO, 2022, p. 45 e pp. 53-54). Não é certo tampouco que Bolívar desconsiderasse o valor estratégico de Guiana e o Orinoco, muito ao contrário, uma vez consideradas as circunstâncias adversas, se reúne com Piar na Guiana entre o 3 e 5 de abril para conhecer os planos, dar beneplácito aos mesmos e retornar a Barcelona sabendo que posteriormente tomaria o controle da campanha (ZAMBRANO, 2022, p. 154). Piar vence heroicamente na *batalha de San Félix* em 11 de abril ante as tropas La Torre (ZAMBRANO, 2022, p. 64-66). Essa vitória inclina as forças a favor dos rebeldes patriotas que encontraram um centro de operações e as bases de um governo (THIBAUD, 2017, p. 280; ZAMBRANO, 2022, p. 156). Mas isso só seria possível pela atuação do próprio Bolívar, que toma o comando desde o 02 de maio consolidando por sua mesma atuação o assédio de Angostura iniciado por Piar, adicionando uma tática através

⁴⁵ Veja-se, por exemplo, uma das comunicações de Bolívar a Piar, dando instruções de caráter logístico, nos dias 10, 16 e 19 de janeiro de 1817, desde Barcelona. **Doc. N° 1770**, **Doc. N° 1741** e **Doc. N° 1782 AdL**.

de um domínio naval do rio Orinoco, para depois ele mesmo liderar segunda batalha de Angostura em 17 de julho, ganhando uma posição que o próprio Piar não conseguiu controlar na primeira batalha (ZAMBRANO, 2022, pp. 83-93). Depois disso, a relativa estabilidade alcançada com a trincheira de Angostura demonstra a fragilidade de mando do governo armado, pelo que surge um ambiente latente de insubordinação e conspiração, já que os diferentes caudilhos pretenderam cada um assumir o poder supremo que ostentava Bolívar (LAVRETSKI, 1982, p. 82). Além da predisposição para não reconhecer a autoridade de Bolívar no início da campanha da Guiana, Piar também foi mostrando muito descontentamento com a nomeação do padre José Félix Blanco como alto comissionado de missões, o que fez com que perdesse poder entre suas próprias tropas⁴⁶. A tal ponto que ele e muitos de seus homens se insubordinaram e desertaram, marcharam aos lhanos onde começaria uma conspiração contra a autoridade de Bolívar em particular, mas dos mantuanos e crioulos nobres em geral, pretendendo apoio de Mariño, mas não obteve apoio embora também tenha manifestado descontento com a chefia geral de Bolívar (LAVRETSKI, 1982, pp. 80-83; ZAMBRANO, 2022, pp. 97-100). A situação se faz insustentável a tal ponto que Bolívar tem que deter as empreitadas desestabilizadoras de Piar e ordena várias vezes sua apreensão para um conselho de guerra⁴⁷, sendo capturado em 25 de setembro em Maturín logo depois que sua própria força se voltara contra ele (ZAMBRANO, 2022, p.100-103). Os cargos traição e lesa pátria. Marx errou ao afirmar que foi Brion o designado por Bolívar para julgar a Piar, mas na verdade, Bolívar instalou um tribunal que em primer lugar designou como fiscal da causa ao general Carlos Soublette como secretario ao capitão José Ignacio Pulido, conforme regramento, assim que Piar teve um apoderado para sua defesa ao tenente coronel Fernando Galindo (ZAMBRANO, 2022, pp. 106-107). De nenhum modo se tratou de um julgamento acomodado aos interesses de Bolívar, foi muito mais um procedimento que demonstrou a validade jurídico-política da autoridade militar que se erigia em Angostura, pelo que significou a superposição dos interesses republicanos de unidade. Bolívar verdadeiramente valorizou a Piar como militar e político⁴⁸, mas sabia ainda da necessidade de sua execução para que não se perdesse a unidade e aplicabilidade da lei que pretendiam construir como base da república independente⁴⁹.

⁴⁶ Isso é evidente nos epistolários entre Bolívar e o padre Jospé Félix Blanco e o mesmo Manuel Piar. Cf. **Doc. N° 18764, Doc. N° 1866, Doc N° 1877 e Doc. N° 1879 AdL.**

⁴⁷ Cf. (**Doc. N° 2101, Doc. N° 2126 AdL**)

⁴⁸ Isso se consigna na proclamação um dia após a execução de Piar, quando diz «[...] ¡Soldados! Ontem foi um dia de dor para o meu coração. General Piar foi executado por seus crimes contra a pátria, conspiração e deserção. Um tribunal justo e legal pronunciou a sentença contra aquele infeliz cidadão, que, embriagado com os favores da fortuna, e para saciar sua fome, pretendeu enterrar sua pátria entre suas ruínas. General Piar, na verdade, tinha feito serviços importantes para a República e embora sua conduta sempre tenha sido a de um faccioso, seus serviços foram generosamente recompensados pelo governo da Venezuela [...]» (**Doc. N°2200 AdL**).

⁴⁹ Deixou dito no *Diário de Bucaramanga* sobre a execução de Piar: « [...] a morte do general Piar foi uma necessidade política e salvou o país, porque sem ela iria começar uma guerra civil entre as castas e, por conseguinte, o triunfo dos espanhóis [...] foi um golpe de estado que desconcertou e aterrorizou todos os rebeldes, confundiu Mariño e seu congresso de Cariaco, colocou todos sob minha obediência, colocou todos sobre minha autoridade, evitou a guerra civil e escravidão do país, me permitiu passar e realizar expedição da Nova Granada e criar depois a República da Colômbia; nunca houve uma morte mais útil e mais merecida [...]» (PERÚ DE LACROIX, 1994, pp. 154-155).

Sem dúvida alguma, já desde a redação de *B&P*, a figura de Bolívar era polêmica no contexto político cultural da Europa como foi no âmbito doméstico, mas como é ressaltado pelo próprio Ch. A. Dana, o posicionamento de Marx era bem contrário às opiniões comuns dos revolucionários dos EEUU sobre Bolívar, e parecera que em grande medida se devia a esses “detalhes” em que Marx literalmente deturpa os acontecimentos que descreve. É verdade até certo ponto que, no momento da redação do *B&P*, não se contava com um estudo sistemático sobre a independência hispano-americana e o papel de Bolívar como líder político militar. Sem dúvida, circulavam naquela época sobre a vida de Bolívar um conjunto de panegíricos, folhetos e até mesmo a coleção do *Times* que retratava os acontecimentos de América do sul, além de algumas obras historiográficas como *Travels through the interior Provinces of Colombia in the Years 1823 and 1824*, Londres 1827 de J.P. Hamilton, em Hamburgo se publicou a revista *Columbus: Amerikanische Miscellen*, 1825-27, e os trabalhos de E. J. Hauschild em especial *Bolívar und San Martín, oder der Befreiungskampf auf der südamerikanischen Halbinsel in den Jahren 1808-1825* em Leipzig 1844 (DIAZ RANGEL, 2018, pp. 65-71). Considerando que até então o modo de proceder para a elaboração dos artigos tanto para *NAC* e o *NYDT* consistia numa procura preliminar no acervo do *British Museum*, que servia como o material prévio sistematizado por outras áreas do saber sobre o assunto tratado, para logo depois empreender o momento da *exposição* [*Darstellung*], é claro que Marx teria revisado os materiais daquele acervo sobre Bolívar, o processo de independência e as sociedades latino-americanas que estavam disponíveis ali para sua consulta⁵⁰. O problema da fonte de Marx termina sendo relevante, embora o central na consideração seja o critério de seleção que se determina como um posicionamento político; de modo que não é pela insuficiência, senão pela seletividade, que as fontes determinam o escrito de Marx.

Embora Marx tenha pesquisado a *Encyclopaedia Americana*, a *Encyclopaedia Britânica*, a *Penny Encyclopédia du XIXe Siècle*, o *Dictionnaire de la Conversation*, o *Brockhaus Conversations-Lexikon*, os quais fazem uma valoração objetiva e não tanto em detrimento da pessoa de Bolívar (ARICÓ, 2018, pp. 510-511; DRAPER, 1968, p.301),

⁵⁰ Na pesquisa de Arze “*El Bolívar de Marx*” encontra-se na documentação em anexo, uma nota oficial do *British Museum* sobre o listado de obras sobre Bolívar que foi publicado em 1881 logo que se interrompera sua publicação em 1841, de maneira que a informação só oferece alguns dos títulos com os que contava para a data em que Marx esteve pesquisando para a elaboração do artigo *B&P*, onde se pode apreciar pelo menos que embora o número poderia ser ínfimo, o *British Museum* contava com mais fontes que foram selecionadas por Marx. Cf. (ARZE, 2017, pp. e 108-109 pp. 155-157).

deixa-se orientar por uma série de documentos de pouca especialização e elaborados ao calor da conjuntura geopolítica de três ex-combatentes europeus que descrevem sua experiência nos campos de batalha junto a Bolívar: o livro das *Memoirs of General Miller in The Service of Republic of Peru*, que não foi escrito pelo próprio William Miller (1795-1861), senão por seu irmão John em 1829; o trabalho do coronel britânico Gustav Mathias Hippisley, que escreve *A narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apure, in South America: which sailed from England in November 1817, and joined the patriotic forces in Venezuela and Caracas*, publicado em Londres em 1819, e a fonte que foi determinante na elaboração de Marx: *Memoirs of Simon Bolivar and of his principal generals* de 1828, escrito pelo franco-alemão Henri Louis Villaume Ducoudray Holstein (1772-1839). Essas são as fontes selecionadas por Marx e que fornece a Ch. A. Dana como material para justificar suas descrições históricas e, paradoxalmente, nelas *está posto* o limite objetivo para seu movimento reflexivo contido no *B&P*.

Foi recorrente e medular a participação de um sem número de tropas estrangeiras na campanha militar independentista, sendo especial a atuação de tropas inglesas e francesas, que no geral atuavam como mercenários contratados por agentes ao serviço da causa independentista, sendo muitas vezes motivados pelas promessas de ascensão na carreira militar e pagamentos com altas quantias, os quais nem sempre foram cumpridas (BUÍLLES URIBE, 2003, p.9), de modo que sua motivação para ingressar no exército libertador muitas vezes esteve definida pela procura de fama e fortuna: é aí que se encontra o sentido da inescrupulosidade de seus comportamentos e afirmações posteriores (ARZE, 2017, p. 96). Pois bem, essas três fontes de Marx provêm desses mercenários estrangeiros, que se convertiam em referentes testemunhais diretos, porém, da mesma maneira inscritos em polêmicas e debates em relação à veracidade da descrição em seus depoimentos. Vejamos a envergadura de cada uma dessas fontes testemunhais usadas por Marx:

William Miller foi um mercenário britânico, sendo talvez a fonte mais fidedigna frente aos eventos e batalhas militares, não tanto assim com respeito a Bolívar, já que, embora tenha servido nas tropas republicanas, atuando valentemente em campanhas militares como Junin e Ayacucho, comportando-se com lealdade para com a causa independentista, manteve certa hostilidade rancorosa para com Bolívar porque este não consentiu para promovê-lo na patente militar, entre outras solicitações (ARZE, 2017, p. 103). Seu texto foi amplamente difundido e traduzido para o espanhol tão logo saíram

suas primeiras edições, de modo que, de alguma maneira, era normal que Marx o tomasse como uma das fontes para sua sustentação historiográfica, citando-o na apresentação dos eventos da queda do Porto Cabello e a posterior (e suposta) entrega de Miranda a Monteverde (DIAZ RANGEL, 2018, p. 113), que como já comentamos, estão carregadas de imprecisões. Além das suspeitas possíveis nas narrações de W. Miller sobre Bolívar, o texto das *Memories...* possui a deficiência de ser escrito e editado por seu irmão John, que teria plasmado algumas impressões suas nas descrições e apresentação dos eventos e personagens sobre a base de suas experiências e viagens à América do Sul muito depois de sucedidos os eventos relatados da guerra pela independência (ARZE, 2017, p. 104).

Gustav M. Hippiisley era um militar com uma considerável fortuna que se vinculou à causa independentista tendo chegado com até trezentos homens armados (um deles seu filho), entrando em contato com Bolívar em 1818 quando este lhe enviou uma carta onde agradecia aos ingleses pelos serviços:

«[...] você estreitou a aliança que a América e, sobretudo, a Venezuela desejava formar com a Grã-Bretanha. O almirante Brion já teve que partir para essa ilha para facilitar o seu transporte e dos oficiais e tropas que vêm a ordens de você. [...]» (Doc. N° 2768 *AdL*)

Não passou muito tempo para que a relação se deteriorasse entre os dois, em grande parte porque não foram cumpridas as expectativas de remuneração econômica e de ascensão militar a general, mas também por desencontros com outros oficiais e generais crioulos (ARZE, 2017, pp. 101-102; BUÍLLES URIBE, 2003, pp. 17-19). O que sucedeu é que Bolívar, que tinha calculado os gastos necessários para a empreitada militar um ano antes, tinha dado a ordem para que se priorizasse o envio de armas e não tanto assim de tropas, as quais antes de chegarem tinham que contar com o aval de López Méndez, o emissário da Junta Republicana para os trabalhos diplomáticos em Europa, já que tinha suspenso e dissolvido a contratação de mercenários a este respeito, de modo que a expedição de Hippiisley chegou neste ínterim entre a assinatura da ordem em outubro de 1817 e março 1818 (BUÍLLES URIBE, 2003, p. 18), de modo que as coisas se complicam em Angostura, quando seus soldados se revoltaram contra o próprio Hippiisley, que também reclamava pelos juroes ao que fora investido em favor da causa independentista e tampouco soube que sua expedição deveria ser cancelada, sendo ele mesmo vítima das promessas incumpridas e, pior quando se deram conta das condições

de relativa precariedade das tropas independentistas de Bolívar, afirmando em suas memórias:

«[...]...os homens estavam literalmente famintos e naturalmente descontentes. Mesmo os oficiais que acabavam de chegar se expressavam livremente e alguns exigiram seus passaportes ou o pagamento que lhes fora prometido. [...]» (HIPPISEY, 1819. pp. 426-436).

O desconforto de Hippiisley foi evidente, porém, ainda tomado pelas aspirações com que tinha chegado, realizou uma série de solicitações esperando que todas fossem bem sucedidas devido às circunstâncias; duas foram-lhe sensíveis porque faziam menção de um suposto encontro pessoal que dava a entender uma resposta posteriormente positiva a suas petições em termos oficiais por parte de Bolívar, o que realmente não aconteceu⁵¹: em primeiro lugar solicitou as contas e, em segundo termo sua ascensão como general de brigada, ao que Bolívar responde:

«[...] Respondendo aos artigos contidos no ofício de V.S. de 7 do presente, digo ao primeiro: que os oficiais que faziam parte do regimento de Hussardos da Venezuela, passarão a outro. Segundo: em que V.S. pede o grau de General-de-Brigada, negado. Ao terceiro: que o governo da Venezuela está pronto para cumprir os contratos celebrados por seu deputado em Londres, após a análise das contas, e contratos que V.S. deverá apresentar, servindo esta resposta para o artigo 4o. Ao quinto: as tropas inglesas que sucessivamente vão chegando à Venezuela, serão destinadas segundo os contratos que primeiro celebrou nosso deputado em Londres. Sexto: os fundos do governo estão distribuídos, e não admitem inovações, e as rações são marcadas de acordo com as fileiras do exército. No sétimo: apresentando os documentos sobre o assunto para examiná-los, serão pagos conforme o resultado [...]» (Doc. N° 2821 AdL)

Hippiisley reiteradamente manifesta então seu desejo de retorno à Inglaterra, sendo-lhe negado por Bolívar até que este renunciasse ao comando como coronel do regimento de Húsares na Venezuela outorgado a ele por López Méndez, assegurando militarmente a posição que ele mesmo ocupava, concedendo-lhe o passaporte só até renunciar oficialmente⁵²; Bolívar até chegou a ser veemente, lembrando-lhe que a causa de independência hispano-americana era soberana em suas decisões e que não era menor ante a lealdade que Hippiisley tinha juramentado como militar Britânico, mostrando assim

⁵¹ Cf. (HIPPISEY, 1819. pp. 435; BUÍLLES URIBE, 2003, p. 19) e o Doc. N° 2823 AdL)

⁵² Cf. Doc. N° 2866 e N° 2875 AdL.

a incoerência com o compromisso para com a causa independentista que ele mesmo manifestou ao integrar-se a ela:

«[...] você deve conhecer muito bem o serviço inglês em que eu não sei se uma simples renúncia verbal é suficiente para deixar o serviço. Você deveria saber que não é assim entre nós, e se você não sabe, deve saber: o major Hippisley do exército S.M. britânico nada tem a ver com o coronel Hippisley da Venezuela, único que conheço e com quem tenho que lidar. Não negarei a justiça que você merece, porque tenho dignidade suficiente para reconhecê-la, mas não por causa de suas ridículas ameaças, que desprezo... Se os atos do governo da Venezuela não têm força na Inglaterra, o mesmo acontece na Venezuela com os da Inglaterra [...]» (Doc. Nº2871 AdL)

Em 30 de junho do mesmo 1818 Bolívar outorga o passaporte a Hippisley⁵³, que não espera e imediatamente dá a conhecer suas experiências na campanha independentistas hispano-americana do *novo mundo*, nas quais, como era de esperar, se dedicou a exprimir todo o rancor que tinha acumulado contra Bolívar, produzindo um verdadeiro retrato desfigurado, que apenas poderia ter sido desenhado por uma pessoa carregada de muito ressentimento:

« [...] coragem pessoal com a qual é dotado, até mesmo em excesso [...] não tem talento nem habilidades para um general, e especialmente para um comandante-em-chefe. Os numerosos erros que cometeu ao longo de suas campanhas nos últimos oito anos quase devastaram as províncias e aniquilaram a população [...]» (HIPPISELEY, 1819, p. 462)

« [...] Bolívar imitaria de bom grado o grande homem. Ele aspira a ser um segundo Bonaparte na América do Sul, sem possuir um único talento para os deveres de campo ou de gabinete [...]» (ibid. p. 464)

« [...] Bolívar demonstrou, em alguns casos, uma propensão à retaliação, refinada além de qualquer tipo de crueldade atribuída ao chefe monarquista. Testemunhem os oitocentos homens que ele matou no início de suas campanhas em Ocumare [...]» (ibid. p. 465)

Marx vai tomar quase que literalmente esta apresentação de Bolívar e aproveita essa descrição de Hippisley como testemunha e documento de referência histórica para aproximar Bolívar de Napoleão o “pequeno”, apresentando em seu comentário biográfico a deturpação feita por Hippisley. Porém, o mesmo Hippisley volta atrás de suas

⁵³ Cf. Doc. Nº 2891 AdL.

afirmações e admite seu erro numa carta dirigida ao próprio Bolívar em 1826, para terminar aproximando-o de Napoleão o *Grande*:

«[...] No ano de 1818 propaguei o que era então minha opinião de sua excelência. Bem se entende que eu não conhecia o suficiente a sua excelência para me permitir arriscar a dar uma opinião semelhante. E como agora eu o conheço melhor estou ansioso para retratar esses sentimentos reconhecendo solene e sinceramente meu erro, a partir do qual e como eu já fiz vou tornar pública a retratação [...] (HIPPISEY Aput DIAZ RANGEL, 2018, p.69)

[...] apoio V.E, meus elogios, por pouco tempo mais, para acrescentar que assim como ele se levanta sozinho sem nenhum rival ou igual, assim deve V.E. conformar-se em usar o manto que a aprovação universal lança sobre seus ombros, sem reclamar de seu peso! Alguns têm comparado V.E. com Washington! Mas a Washington faltava a grandeza e firmeza de alma, a verdadeira independência de espírito, a liberalidade de sentimentos e a constância com que Bolívar immortalizou seu nome e se tornou ímpar nos anais da história [...]

[...] todos sabiam que V.E. finalmente venceria, que sua perseverança, juízo e discrição, julgamento amadurecido pela reflexão e experiência: discrição ensinada por um conhecimento mais íntimo e profundo da arte da guerra; e cada uma dessas qualidades adquiridas, como as do Grande Napoleão, na escola da adversidade e da experiência [...]

(HIPPISEY Aput BUÍLLES URIBE, 2003, pp.20-21).

Se compreende o teor das relações entre Hippiisley e Bolívar desde que este chegou à América do Sul e voltou para Europa, de modo que no máximo se devia considerar como uma fonte objetiva para outros acontecimentos, por exemplo, suas descrições sobre a geografia venezuelana ou alguma narração dos eventos militares; mas no que respeita à pessoa de Bolívar e sua destreza político-militar, se teria no mínimo que suspeitar e duvidar da objetividade do narrado. O contraste entre a sua primeira apresentação de Bolívar e sua posterior retratação é demonstração do oportunismo do próprio Hippiisley e só reafirma que Bolívar ganhou muitos inimigos pela causa independentista, entre eles muitos de legiões estrangeiras, que divulgariam o pessimismo e a inevitabilidade de sua derrota, difundindo toda sorte de mentiras com respeito à causa da libertação e soberania das novas repúblicas sul-americanas, que seriam derrubadas pela vitória militar, como aconteceu no caso de Hippiisley. Certamente Hippiisley está apto a dar uma opinião sobre sua curta experiência no exército libertador, mas há de se considerar como o que de fato é: uma visualização subjetiva, repleta de conteúdos que exprimem mais o sentimento individual ante um evento determinado que uma visão objetiva dos mesmos, sobretudo quando se trata de dar a conhecer uma pessoa com quem se teve algumas “dificuldades” em situações adversas (conjunto de batalhas perdidas e condições logísticas precárias

para as tropas) no campo de combate. Ante a adversidade, foi Hippisleay que fugiu e desertou do exército libertador, Bolívar se manteve firme na sua convicção e sempre se referiu a Hippisleay em tom diplomático.

Henri Louis Villaume Ducoudray Holstein foi a fonte mais importante para Marx, tanto assim que transcreve muitas de suas passagens em seu próprio comentário. Era um veterano militar franco-prussiano que tinha participado como oficial do exército francês durante a invasão napoleônica em Espanha, mas despedido do mesmo em 1811, posteriormente seria detido em Cádiz e, com a ajuda de conspiradores espanhóis, consegue fugir até a Filadélfia, de onde posteriormente também tem que sair diante da negativa a seu ingresso no exército confederado dos EEUU, até chegar à América do Sul, onde serve à causa independentista em duas ocasiões: logo em sua chegada, foi comandante em 1814 do forte Bocachica em Cartagena sob ordens do general neogranadino Manuel Castillo, sem muita pena nem relevância (BUÍLLES URIBE, 2003, p. 8) e formou parte do Estado maior da expedição independentista organizada por Bolívar a Los Cayos e ao Haiti (ARZE, 2017, pp. 95-97), fazendo parte dos assinantes que na ilha de Margarita reconhecem Bolívar como presidente e chefe supremo da República da Venezuela e do exército libertador⁵⁴. À vista disso, é claro que Ducoudray Holstein serviu ao exército libertador, foi partícipe, e como tal seu depoimento e memória são fontes para conhecer em primeira mão os acontecimentos revolucionários. Apesar disso, e como a grande maioria de mercenários estrangeiros, chegou a servir por motivações relacionadas com ascensão militar, embora tenha se esforçado em suas memórias por manifestar os nobres sentimentos que o impulsaram a unir-se à luta pela libertação das colônias espanholas, a realidade é que tais aspirações foram-lhe esquivas – nem sequer chegou à patente de general- de modo que, uma vez retirado do exército libertador, se encarregou de configurar uma imagem negativa do processo em termos militares e políticos, mas sobretudo de delinear uma caricatura de Bolívar como um déspota, autoritário e medíocre militar. Como o próprio Vicente Lecuna esclarece em sua já clássica obra *Catálogo de Errores y Calumnias en la Historia de Bolívar*: «[...] sua narrativa é um relato tecido de eventos mal expostos, misturados com calúnias e observações em desacordo com a realidade [...]» (LECUNA, 2017, p. 190).

⁵⁴ Cf. (Doc. N° 1472 AdL).

O episódio marcante foi precisamente a expedição a Los Cayos, onde como o próprio Bolívar retratou, foi aceito como muitos outros estrangeiros, não tanto pela sua expertise militar ou entrega à causa política, senão porque era preciso aumentar forças em homens, armas e posições, mas nunca contou com a inteira confiança dele⁵⁵, assim que uma vez empreendida a expedição a Margarita, ele fez parte como muitos outros estrangeiros refugiados na primeira República negra, mas não ocupou um papel preponderante e menos ainda de proximidade como para logo escrever umas memórias dos “segredos ocultos” do libertador e seu grupo de oficiais de maior estima e confiança. Nesta expedição então, sucede que Ducoudray Holstein não foi promovido posteriormente à batalha contra os buques de guerra espanhóis encontrados no rodeio pelo islã de Margarita no intento de sair despercebidos (exatamente no ponto dos “Frailes”), como muitos outros que como ele acompanhavam Bolívar (LACUNA, 2017, pp.94-95; BUÍLLES URIBE,2003, p.11). Em parte, isso se deveu ao tratamento diferenciado que Bolívar dispensava a seus conterrâneos em comparação com os estrangeiros, reforçando a visão de Bolívar como alguém hostil aos estrangeiros ao lembrar sua reiterada rejeição à chegada de novas brigadas, toda vez que ele teria realizado uma proposta formal que Bolívar tinha aceitado, logo de modo irritado manifesta a sua desconfiança para com a chegada de mais forâneos⁵⁶; assim que na descrição desta batalha, Ducoudray Holstein se esforçou então em mostrar um Bolívar extremamente covarde⁵⁷, quando na realidade como contrasta V. Lecuna (2017, p. 195) foi a ele que: «[...] se deveu exclusivamente a coragem e o impulso heroico lançado pela tripulação, espada em punho sobre o brigue espanhol, como os atracados dois navios através do ferro de garra [...]».

É notório que este tipo de esboço de Bolívar como um “*napoleão das retiradas*” recorrente a Ducoudray Holstein, é apropriado por Marx e serviu-lhe em grande parte para sustentar o estilo oportunista de tirar proveito do azar e a sorte, de modo que é daí que extrai a afirmação sobre a não participação de Bolívar nos eventos que dão lugar à independência (19 de abril):

«[...] Eu vejo na lista que foi formada em 19 de abril, entre nomes caros para os amigos de liberdade, os de Miranda, Gual, o do encarregado da Espanha, Mariño, Zea [...] mas em vão se procuraria o de Bolívar (...) Bolívar não teve parte neste grande evento. Retirado em sua fazenda, resistiu a todas as instâncias de seu primo José Félix Ribas que lhe solicitava para

⁵⁵Cf. (PERÚ DE LACROIX, 1924, pp. 83-84).

⁵⁶ Cf. (DUCOUDRAY HOLSTEIN, 1831, Vol.1 p.315 e p.330).

⁵⁷ Ibid. (pp. 305-312).

vir servir a causa de sua pátria [...]» (DUCOUDRAY HOLSTEIN, 1831, Vol. 1, pp. 12-13).

Também é do mesmo Ducoudray Holstein que Marx extrai a afirmação difamatória da traição de Bolívar a Miranda e sua entrega a Monteverde⁵⁸, entre muitas outras difamações como a entrada de Bolívar a Caracas o 6 de agosto de 1813, onde o apresenta como um verdadeiro megalômano estapafúrdio⁵⁹. Em todo caso, suas memórias sobre Bolívar e seus generais (o lado oculto destes) teria duas edições em inglês, uma em Boston, de 1828, e outra em Londres, de 1830, sendo publicada uma tradução ao francês em 1831⁶⁰, de modo que foi amplamente difundida; por isso, de certo modo, Marx estaria inserido num contexto em que a obra de Ducoudray Holstein era um dos referentes no debate sobre Bolívar e sua campanha de independência sul-americana. Mas isso não exprime o seu critério de seleção e menos ainda sua não comparação com outras versões, é dizer, o fato de que Marx o tomasse como testemunha objetiva dos acontecimentos.

Na verdade, aquelas testemunhas não se revelaram nobres para com a causa da emancipação nacional das antigas colônias da monarquia espanhola, já que Ducoudray Holstein manifestou seu desejo de sair das tropas⁶¹, e assim, não contente com o desconhecimento dos graus militares, participa em conspirações e intrigas (ARZE, 2017, pp. 97-98; LECUNA, 2017, p. 189)⁶², pelo que é expulso do Estado maior e tem de sair do território onde as tropas libertadoras tinham controle, de modo que pouco depois relata, acerca dessa experiência, como até pode ser compreensível, tendenciosamente contra Bolívar e sua causa, coisas como as seguintes:

«[...] Se Bolívar tivesse tido apenas um mínimo de conhecimento da arte militar, ele reuniria suas tropas e as de Paez com aquelas de Marinno e teria destruído de uma vez as forças de Morillo [...] » (DUCOUDRAY HOLSTEIN, 1831, Vol.2, p.158).

«[...] um número considerável de oficiais franceses, alemães, poloneses e outros, se dirigiram a Angostura e Margarita para oferecer seus serviços, atraídos pela esperança de progresso e fortuna e pelo desejo generoso de comprometer suas forças para lutar pela causa sagrada de liberdade e independência [...] o General Bolívar fez-lhes uma boa

⁵⁸ Ibid. (pp. 101-102)

⁵⁹ Ibid., pp. 121-122. E para ver em detalhe a crítica a esta apresentação estapafúrdia cf. (ARZE, 2017, pp. 42-43; LECUNA, 2017, pp. 190-191).

⁶⁰ Somente até 2010 se traduz ao espanhol esta obra. Cf. (DIAZ RANGEL, 2018, p. 21).

⁶¹ Cf. **Doc. N° 1637** e **N° 1638 AdL**

⁶² Por mais que, ante uma explicação não solicitada a ele, manifeste certa “culpabilidade de intriga”, quando no seu escrito manifesta estar orientado a dizer nada mais que a verdade. Cf. (DUCOUDRAY HOLSTEIN, 1831, Vol. 1, p. 6).

recepção. Seus modos educados e graciosa afabilidade seduziu muitos milhares desses estrangeiros que não sabiam por que tipo de ciúmes ele estava animado contra todos aqueles que não eram parte de sua nação. No entanto, quando estes estrangeiros perceberam que não recebiam qualquer salário, nem boas ações, e que as tropas indígenas olhavam com um olho ciumento, que eles eram obrigados atravessar continuamente as planícies pantanosas ou áridas, seu zelo se transformou em abatimento; muitos se retiraram num estado deplorável [...] » (DUCOUDRAY HOLSTEIN, 1831, Vol.2, pp. 148-149).

Este veterano militar franco-prussiano certamente consegue dar a conhecer por meio de seu depoimento escrito a modo de memória, o conjunto de suas impressões sobre sua experiência no exército libertador, no entanto, considerado o tom e a ideia de “revelação dos segredos” não contados de seus protagonistas, evidenciam uma intencionalidade partidária e diretamente hostil para Bolívar e sua causa. Pelo menos o desentendimento de Ducoudray Holstein a Bolívar e à causa independentista se define nestas três ordens: de um lado, sua frustração pela patente militar não concedida, de outra porque considerou que Bolívar era hostil aos estrangeiros e, em último termo, pelo episódio de sua expulsão por traição (BUÍLLES URIBE, 2003, p.16). Este depoimento decididamente adverso à figura de Bolívar se converteria num verdadeiro referente *antibolivariano*, uma tendência que é certamente inaugurada em parte pelo Ducoudray Holstein e que se expandirá logo dos EEUU para Europa, convertendo-se na fonte primária de Marx, da que extrai até sua descrição física de Bolívar (*B&P*, pp.55-56).

Em resumo, como podemos ver, Miller, Hippiisley e Ducoudray Holstein efetivamente participaram e serviram no exército libertador, cada um teve sua experiência e vivenciaram os acontecimentos, no entanto, é inegável que como estrangeiros se sentiram pouco recompensados e reconhecidos por suas façanhas e heroísmo no campo de batalha, assim que muitas de suas narrações estavam modeladas a partir de uma certa catarse, expondo realmente muitas das emoções que os atravessam nas lembranças de suas frustrações, no lugar dos quadros objetivos dos eventos, sobretudo no que tem a ver com a pessoa e caráter de Bolívar, pois os três tiveram desentendimentos com ele. Mas também tem que ser sublinhado que além da possível “emotividade” com que estão carregadas as descrições desses oficiais estrangeiros que serviram à causa de libertação nacional, se encarregaram de deturpar muitos dos eventos, batalhas e caráter dos acontecimentos, não de maneira descuidada e espontânea, senão como uma leitura política que procurou a destruição do mito libertador de Simón Bolívar. Como a crítica

histórica tem demonstrado, os três depoimentos dos militares mercenários estrangeiros representam uma visão de rivais e inimigos pessoais de Bolívar, e na verdade de oficiais muito distantes da confiança dele, de modo que qualquer retrato esboçado por eles estava determinado por essa ordem de inimizade e distância interpessoal. Ainda assim, esses oficiais são selecionados por Marx como as testemunhas de apoio histórico na elaboração de seu comentário biográfico sobre Bolívar.

A afinidade entre o “*partisan style*” de Marx e animadversão de suas fontes em relação a Bolívar é inegável, até muitas vezes pelo jeito mesmo na escrita do comentário, parecem justapor-se sobre a base da criação de uma *imagem* degradada de Bolívar e do processo político de independência sul-americano. Porém, considero que o tipo de relação entre as fontes e o “*partisan style*” de modo algum é genealógico, o que quer dizer que não se trata de que o preconceito antibolivariano de Marx seja criado sobre a base da leitura das deturpações desses veteranos militares europeus, tampouco que tal inclinação seja anterior, senão que o problema é *lógico*, está determinado pela relação entre o movimento *reflexivo*⁶³ de Marx e o material que o dinamiza, o que indica que esse modo de *resolução* na *forma expositiva* [*Darstellungsweise*] de um comentário biográfico enciclopédico do hiato existente entre um juízo subjetivo-político e o trabalho racional sobre um material empírico sistematizado (nesse caso o fornecido pelas fontes que usou Marx para conhecer a vida de Simón Bolívar) é o que gera esse resultado tosco e dissonante, que contrapõem as figuras de dois grandes revolucionários. A seleção desses depoimentos como material é demonstração de sua limitação na ordem do reflexivo, mas nem por isso causa de seu posicionamento. O “*partisan style*” de Marx tem a ver muito mais com o modo como até a escrita de seu comentário biográfico entendia as relações entre a sociedade civil e o Estado, e não tanto com a pessoa de Bolívar, nisso existe uma grande diferença entre o ponto de partida de Marx e suas fontes, embora o resultado seja uma aparente homologia na animadversão a Bolívar. O “*partisan style*” é um resultado do próprio método sobre a *forma* resolutiva de um comentário enciclopédico.

Dessarte, longe do que parece ser mais evidente, o movimento de investigação [*Forschungsweise*] e o expositivo [*Darstellungsweise*] (de redação e laboração do texto) não são de modo algum transparente um no outro. Bem ao contrário: no impulso do

⁶³ Neste ponto me refiro à apropriação da dialética como método de exposição e o modo como a liberdade e reflexividade definem a dinâmica do material considerado para o pensar. Cf. (*MEW, Bd., 32*, p. 686; *ENC §§21-24, Werke, Bd. 8*, pp. 76-91).

primeiro (relacionado mais diretamente com os interesses mais teóricos) se indica uma visada orientada ao desenvolvimento desigual na racionalidade contida nas formas sociais do capitalismo moderno, no segundo (delimitado à forma enciclopédica e ao tratamento de uma temática fortuita), se põe em jogo a seletividade das fontes de Marx em seu comentário enciclopédico como uma espécie de incursão direta no plano político determinada precisamente pela interpretação teórica, aí radica todo o episódio em relação ao estilo partidário de Marx. O anterior quer dizer que Marx no seu *B&P* “*está-pensando*” um problema maior que tem a ver com a formação do Estado sobre a base de sua degradação *bonapartista* no processo de luta de classes, para o qual a individualidade social na pessoa histórica de Bolívar serviu-lhe de *modelo* fortuito para refletir sobre esse processo no contexto colonial. Podemos considerar os “pontos cegos”, mas eles são manifestações do que acredito ser mais próprio e interno ao *B&P*, que é seu modo próprio de *resolução expositiva* contida na objetividade mesma do documento, isto é, o fato de ser uma resenha político-militar.

1.2 Bonapartismo, Estado e Desenvolvimento Desigual no Capitalismo: A Emergência do Político no “*Bolívar & Ponte*”

Cinco anos antes da elaboração de seu comentário biográfico sobre Simón Bolívar, Marx havia se deparado com a emergência do político como *luta de classes* no contexto do desenvolvimento das regularidades próprias ao modo de produção capitalista, de modo que a análise da conjuntura política na França do período 1848-1851 contido em *KF* e no *18 BLB*, manifestam esse dinamismo próprio do método de exposição categorial onde permanecem em tensão os momentos *lógico* e *histórico*, porque Marx está pensando a interconexão entre o *necessário* e o *contingente* no marco na vitalidade imanente da historicidade, e nesse sentido, com a abordagem do fenômeno do *Bonapartismo*, Marx reflete tanto sobre a regularidade como sobre a exceção da *forma Estado* no capitalismo. Então quando Marx se depara com a tarefa de realizar seu comentário enciclopédico sobre a biografia do personagem histórico de Bolívar, vai «pressupor» [*Voraussetzen*] as determinações do *Bonapartismo* no entendimento do processo histórico sul-americano, levando o problema da temporalidade a uma dimensão espacial, pois se trataria do desenvolvimento desigual das tendências universais próprias à sociabilidade burguesa no

interior de sociedades onde todavia não se haviam sedimentado as *formas* básicas de sua racionalidade.

Nesse momento, Marx já concebe a economia capitalista como funcionando, precisamente por ser uma particularização histórica de determinados desenvolvimentos técnicos⁶⁴, como uma totalidade, que no seu movimento integra o simultâneo, sucessivo e não-simultâneo e interrompido no seu fluxo, metamorfoseando-se sob figuras coisificadas de realidade objetiva e, no entanto, esconde-se em seu aparecer sensível imediato (se esconde em sua manifestação). A troca de mercadorias mais simples entre um comprador e um vendedor (**M-D** e **M-D**), em um determinado território, pressupõe a circulação global do capital (pois este é um sistema do capital mundial, que integra organicamente todos os países do globo). Essa estrutura que dá base ao capitalismo, tem como pressuposto a interconexão entre esses espaços diferenciados, construindo uma rede nas relações sociais que necessariamente deveriam refletir. A universalização do princípio de relação do valor como racionalidade civilizadora, que se generaliza como a abertura dos mercados, na articulação de uma grande rede de construção do capital, em sua expansão da forma de circulação das mercadorias ao redor do mundo, iniciado com o processo de “abertura para o Atlântico”⁶⁵, consiste na condição de possibilidade para a aparição de todos os povos do mundo no mercado internacional. Embora Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra já tivessem penetrado em terras africanas, foi com a incursão do reino espanhol na América em 1492 que se tornou possível a consolidação de um «sistema-mundo», um sistema de intercâmbio econômico a nível mundial, e sobre o qual se desenvolve uma estrutura de dependência entre espaço geográficos

⁶⁴ Entre a grande quantidade de desenvolvimentos técnicos, os meios de transporte, como uma necessidade imanente à produção de objetos para ser trocados como mercadorias num espaço que se propõe em uma ampliação em direção do mundial. A utilização de novos combustíveis interconecta diretamente a dimensão da produção e da circulação, expressa isto em um desenvolvimento técnico paulatino, que define a extensão e limites da espacialidade global construída como um grande mercado abstrato. Marx diz no *Manifesto*: « [...] a burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais [...] pela exploração do mercado mundial, a burguesia impõe um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países [...]». (*KM, MEW, Bd. 4*, p.465).

⁶⁵ O empreendimento português para África começa em 1483, enquanto o espanhol na América em 1492. As fortes motivações religiosas e econômicas da expansão ultramarina sobre o atlântico da Europa (península Ibérica), dão mostra de como o projeto de C. Colombo é a busca de elementos comerciais e culturais que estabelecem uma hegemonia geopolítica. Colombo pretendia ir para o "Oriente", para a Índia, em busca de uma rota comercial fora do contato com o império turco-otomano e, desse modo, libertar-se das cargas aduaneiras e dos altos custos de transporte.

diferenciados pelo seu papel no comércio e produção internacional, estabelecendo assim espaços periféricos e centrais⁶⁶.

Quando Ch. A. Dana solicita as fontes que sustentem historiograficamente o “*partisan style*” de Marx sobre Bolívar, os termos *bonapartista* e *bonapartismo* já se tinham estendido no uso retórico da disputa política⁶⁷, mas foi Marx quem o levou a status de categoria política crítica. Assim o embasamento testemunhal que Marx forneceu ao editor de seu texto não fazia senão assinalar um elemento dissecado da reflexão contida em seu comentário, porque o resultado – embora não explicitamente enunciado – estava diretamente determinado pelo modo de elaboração, é dizer, por seu método dialético de desenvolvimento [*dialektische Entwicklungsmethode*]⁶⁸. De modo que, o movimento categorial [*Begriffsbewegung*], que se dispõe e opera no comentário biográfico enciclopédico de *B&P*, está inscrito nas considerações sobre o *Bonapartismo*, e a partir daí se “origina” a seletividade de suas fontes e o tom partidário resultante. Logo, a conexão que se estabelece entre suas fontes e o “*partisan style*” é definido nos contornos do que é “posto” [*Setzen*] nos depoimentos dos veteranos mercenários europeus, mas sobre o “pressuposto” [*Voraussetzung*] do desenvolvimento das condições sociais⁶⁹ próprias do *Bonapartismo*; assim Marx avança sobre a base de materiais históricos de índole diversa e não redutíveis *per se* a um denominador comum, de uma parte, os testemunhos de ver Miller, Hippius e Ducoudray Holstein, e de outra, os materiais concernentes aos acontecimentos políticos da Europa durante as revoluções burguesas e contrarrevoluções entre 1848-1871, conectando os contextos sobre a consideração do processo geral de universalização das relações próprias ao modo de produção capitalista como uma tendência objetiva geral:

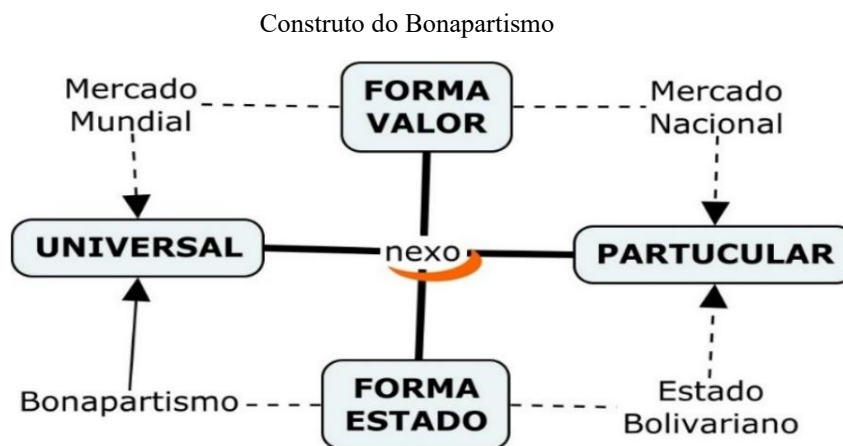
⁶⁶ Cf. (DUSSEL, 1995).

⁶⁷ O termo como adjetivo “bonapartista” surge logo após a revolução francesa no contexto das ações políticas de Napoleão I já em 1798 para designar o período do Consulado e o posterior império, enquanto o substantivo “bonapartismo” se difunde uma vez se restaura a monarquia depois da derrota de Napoleão I e, só até o golpe de Estado de Louis Napoleão Bonaparte (*le petite Napoleão*) que restauraria o segundo Império francês (ÁZARA, ALIAGA, 2022, p. 5). Considero que com a incursão de Marx no debate deste fenômeno político, decanta uma construção categorial própria da emergência do político, muito diferente do que até agora se considerava ser um mero uso terminológico sem profundidade categorial.

⁶⁸ Cf. (*MEW, Bd. 31*, p. 313).

⁶⁹ Estas condições sociais gerais, são as que Marx considera como portador de totalidade em termos do mercado mundial. Cf. (*Grundrisse, MEW, Bd. 42*, p. 154).

Esquema #3: Subsunção categorial da Historicidade Sul-americana do Bolívarianismo



Fonte: Elaboração própria

No *Bonapartismo* Marx estuda a conjuntura em termos da conexão entre a regularidade própria da base econômica e a contingência permanente da *superestrutura* que, contudo, manifesta essa regularidade latente no próprio fenômeno do Estado como *forma*, estabelecendo assim uma não simultaneidade relativa e sua simultaneidade “posta” na análise de uma temporalidade *particular*, e a captação de uma outra temporalidade *universal* característica da racionalidade do modo de produção⁷⁰ e sua *forma* nuclear. Emerge então a *imagem de Bolívar* elaborada por Marx como sendo determinada pela formação de uma individualidade de classe conectada em seu desenvolvimento biográfico com a particularidade histórica própria da formação do caráter estatal do *bonapartismo* que ele também estava analisando para o momento de degradação na dominação burguesa na Europa e constatou, sobretudo para o caso francês no *18 BLB*; de modo que o “*bonapartismo de Bolívar*” significa a consideração de Marx sobre a *particularização* dessa dinâmica *universalizada* da sociabilidade burguesa e, por conseguinte, no *B&P* se coloca o problema da *fenomenalização* do Estado no movimento

⁷⁰ Ou como o exprime R. Zavaleta Mercado (2006, p.37): «[...] o modelo de regularidade que chamamos modo de produção é o que expressa a unidade da história do mundo (o comparável) enquanto as superestruturas estão apontando sua heterogeneidade estrutural [...]». Sobre este problema Marx vai se voltar mais adiante em 1875 no “*Crítica do Programa de Gotha*” nos seguintes termos: «[...] os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas. É o que confere a eles certas características comuns essenciais [...]» (*MEW, Bd.19*, p.42). É muito interessante o modo como J. Chasin (1999, pp.620-652) se refere a esta questão para pensar o modo *particular* para devir sociedades capitalistas nos extremos coloniais da totalidade do modo de produção e, por isso ele a denomina como “via colonial”, e também a abordagem de Antônio Carlos Mazzeo (1999, pp.108-124) que cunha o conceito de *colonial-bonapartismo* na caracterização da *forma-Estado* na formação social brasileira.

desigual entre o centro e a periferia do capitalismo. Se a pauta para a compreensão da dinâmica histórica é que o segredo da *estrutura de variabilidade* para o estágio menos desenvolvido é sua concreção consolidada, seu estágio mais desenvolvido⁷¹, “*le petite Napoleão*” seria a anatomia do bolivarianismo, Bolívar um remedo de Louis Napoleão Bonaparte, nas circunstâncias históricas ainda não consolidadas em sua potencialidade de racionalidade, pelo que a dita degradação se exprime até com a própria figura de Napoleão III sendo mais próximo, geográfica e culturalmente a Faustino I de Haiti.

Nesse sentido, considerando uma aproximação às ideias políticas de Bolívar, Marx se refere à constituição elaborada por ele na formação do Estado de Bolívia como o *código bolivariano*, que seria a imitação do *código napoleônico* deformado por suas inclinações arbitrarias para o poder despótico:

«[...] ali, onde as baionetas de Sucre imperaram, Bolívar deu livre curso a suas inclinações para o poder arbitrário, e introduziu o *Código Napoleônico*. Seu projeto era transplantar esse código da Bolívia para o Peru e deste para Colômbia, a fim de manter estes Estados submetidos às forças colombianas, e manter a Colômbia submetida mediante legião estrangeira e os soldados peruanos [...] (B&P, p. 52).

Ademais agrega, por exemplo, a propósito do projeto da grande integração latino-americana:

«[...] No ano de 1826, que marcou o início de seu declínio, ele conseguiu reunir um congresso no Panamá com o objetivo aparente de criar um novo código democrático internacional. Lá estiveram plenipotenciários de Colômbia, Brasil, La Plata, Bolívia, México, Guatemala, etc. O que Bolívar realmente almejava era erigir toda a América do Sul como uma única república federativa, tendo nele próprio seu ditador. Enquanto, dessa maneira, dava plena vazão a seus sonhos de ligar meio mundo a seu nome, o poder efetivo lhe escapou rapidamente das mãos [...] » (B&P, p.53)⁷²

A personalidade de Bolívar é descrita em sua degradação como psicologia de classe, representando uma similaridade com a figura de Louis Napoleão Bonaparte, um *lumpem mantuano* idolatrado fantasiosamente pelas massas, que como fruto da contingência e o acaso condensa forças políticas das classes oligárquicas crioulas, cujo caudilho mais representativo foi o próprio Bolívar, que serviu então de herói carismático na mobilização destas massas, edificando a configuração do *culto à personalidade* como sustentáculo da convocatória insurrecional dos setores subalternos plebeus na guerra de independência

⁷¹ Cf. (*Grundrisse, MEW, Bd.42*, p.39).

⁷² (*MEW, Bd. 14*, p. 229).

contra a coroa espanhola; de modo que a figura histórica de Bolívar é um exemplo de *Bonapartismo* e, conseqüentemente, o processo de independência hispano-americano não significa uma revolução, senão uma dinâmica onde a disputa pelo poder entre as classes formou as condições para que um personagem medíocre e mesquinho se tornasse um herói⁷³ e garantisse o desenvolvimento das condições próprias à exploração do *trabalho* pelo *capital*, graças ao desenvolvimento do aparato de Estado que articulou os elementos estruturais do processo de trabalho social⁷⁴ sobre a base da configuração nacional. Em resumo, o modo de articulação entre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado, que Marx vê no processo político liderado por Bolívar, está inscrito nessa dinâmica geral (regularidade) da configuração da *Forma-Estado bonapartista*, já que manifesta o encaixe das massas populares ao serviço de um caudilho, de tal maneira que sobre uma ditadura burocrático-militar se produzem as condições necessárias da sociedade nacional.

Assim Marx projeta uma conjuntura histórico-social própria da dinâmica da luta de classes na França, pela *subsunção* [*subsumtio*]⁷⁵ do processo de independência bolivariano à categoria do *bonapartismo*. A base foi a regularidade de uma anomalia: a consistência da *forma* Estado sobre o caráter fortuito do herói Bolívar, que integra as formações sociais outrora coloniais da monarquia espanhola no civilizado mundo das relações comerciais entre os Estados. Marx considera, pois, Simón Bolívar como a personalização das tendências na organização estrutural que no interior das formações econômico-sociais coloniais da monarquia espanhola se decantaram na direção carismática da gestão governamental da produção social. Sucede para ele, no contexto colonial, uma direção dos acontecimentos como na França: a autonomia relativa do Estado [*Selbständigkeit des Staats*]⁷⁶ se exprime desde uma organização da sociabilidade

⁷³ Assim pelo menos o exprime Marx no *18BLB* para o caso francês e o que vai determinar o conteúdo essencial da categoria política. Cf. (*MEW, Bd. 8*, p.560).

⁷⁴ Me refiro aos que são exprimidos por Marx no Cap. V do Tomo I de *O Capital*, objeto, médio e atividade do trabalho, condições estruturais abstratas e universais próprias da natureza genérica do ser humano que se atualiza como forma histórica. Cf. (*MEW, Bd.23*, pp.192-200).

⁷⁵ Aqui refiro ao sentido kantiano apresentado na *Kritik der reine Vernunft* e não tanto ao sentido que o próprio Marx vai dar ao termo *subsumtio-subsumieren* do qual tratarei mais à frente. Neste ponto, me interessa destacar que, tal como é descrito pelo Kant no esquematismo dos conceitos puros do entendimento [*Schematismus de reine Verstandesbegriffe*], a categoria opera como *a priori* que se aplica aos fenômenos e representações, de tal maneira que atua como uma regularidade de sínteses, uma unidade na determinação da sensibilidade, configurando-se como um *universal* que integra, como seus momentos, o conjunto diverso de entificações *particulares* que reproduzem seu esquema racional, ou como afirma o mesmo Kant: «[...] o conceito deve conter aquilo que é representado no objeto a subsumir nele [...]» (*KrV, A137 / B176*, p. 2 36).

⁷⁶ Cf. (*18 BLB, MEW, Bd.8*, p. 197).

onde os antigos estamentos feudais ainda não têm cabal desenvolvimento como classes burguesa e proletária, é dizer, onde não existe plenamente a separação da ordem política e econômica:

«[...] 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, nesses países, nenhuma parcela da população pode chegar à dominação sobre as outras. Este é especialmente o caso da Alemanha [...]» (*DI, MEW, Bd.3, p.62*).

Marx identifica essa tendência à autonomia do Estado no processo de independência bolivariano, no entanto, precisamente sobre a recorrente malversação da dominação parlamentar convertida numa ditadura burocrático-militar orientada pela articulação das massas e estamentos sociais no suporte messiânico de um líder carismático. É nesse sentido que escreve em 1860 a Engels, no contexto de seu debate com Vogt e a interpretação *bonapartista* da política, que:

«[...] a força criadora de mitos, característica da fantasia popular, em todas as épocas provou sua eficácia inventando grandes homens. O exemplo mais notável deste tipo é, sem dúvida, o de Simón Bolívar. [...]» (*MEW, Bd.14, p.685*)

A *fantasia popular* [*Volkphantasie*⁷⁷] é uma expressão usada para definir o tipo de relação que se estabelece entre as classes e sua ligação como comunidade nacional no ordenamento jurídico institucional do Estado enquanto instrumento de dominação de classe que parece se autonomizar. Nesse sentido, Marx identifica no projeto bolivariano de formação de Estado nacional certo atavismo societário que enuncia a coexistência de relações sociais atrasadas e desenvolvidas numa amálgama de temporalidades, que para a perspectiva de Marx no que tem a ver com a figura de Bolívar, significava um resultado que, embora não idêntico, ao menos similar em sua tendência de produção de Estado ao *bonapartismo*. Ainda assim, o *bonapartismo* significa uma fetichização ideológica da burguesia que instala no Estado a conservação dos pressupostos eficazes para a reprodução de sua dominação, sendo uma idolatria religiosa⁷⁸ que se superpõe em todas

⁷⁷ Esta é uma consideração curiosa porque no escrito para o *NYDT* a propósito da figura histórica de Espartero na revolução espanhola, Marx parece indicar este mesmo fenômeno da *Volkphantasie*, mas aí a consideração não parece levar ao mesmo desenlace que na revolução bolivariana, já que embora Marx aceitou a existência desse atavismo, Espartero pareceu-lhe permitir uma articulação mais orgânica entre a direção do movimento político e a base popular. Cf. (*MEW, Bd.10, p. 381*).

⁷⁸ Carta de Engels a Marx o 13 de abril de 1861. Cf. (*MEW, Bd.31, p. 208*).

as suas representações e formulações sobre a forma republicana de sua dominação política. Se precisa essas duas modalidades em que o *bonapartismo* é vivenciado pelas classes sobre a articulação da organização do processo produtivo e o conjunto geral de representações concernentes à legitimação do poder político. A realidade das classes é integrada a uma unidade contraditória, cuja polarização antagônica entre proletários e burgueses se dispersa em múltiplas contradições complexas, incluindo dentro da análise as diferentes frações de classes e suas formas de articulação ideológica na mitologia política da nação e o *culto à personalidade* dentro da configuração do Estado como máquina fundamentalmente burocrático-militar.

As classes sociais não existem por si mesmas⁷⁹, mas são definidas pelas relações que se estabelecem entre elas, o que significa que são “algo” [*Etwas*] como *espaços objetivos* onde os agentes se distribuem fundamentalmente pela *forma específica* em que se relacionam com os meios de produção, de modo que é a *especificidade* na *luta de classes*⁸⁰ que determina a existência das mesmas classes sociais. A «*luta de classes*» é motor da história porque o antagonismo entre os grupos sociais sintetiza o processo contraditório da construção das fontes do poder social (religioso, econômico, político, etc.) e se articula ao processo geral de trabalho social que sustenta um processo civilizatório que é o objeto de crítica, não sendo assim uma “metafísica da história” e sim uma crítica da historicidade social. Então, a combinação do *culto da personalidade* e o *culto da Estatalidade* no entrave entre a *forma* da dominação (político) e o *conteúdo* social (econômico) que demarca as possibilidades revolucionárias do regime parlamentar autocrático da burguesia⁸¹, instala-se num quadro ideológico que facilita a elevação do Estado como instrumento defensivo e conservador da ordem própria da acumulação,

⁷⁹ Marx já no *KM* enunciava que a existência das classes sociais obedece à dinâmica interna da historicidade, não é uma categoria ontológica, senão *lógica* que permite entender a condensação das tensões entre a conexão produzida num momento dado do desenvolvimento entre as forças produtivas e as relações de produção, ele indica que: «[...] a burguesia moderna é ela mesma o produto de um longo processo de desenvolvimento, uma série de mudanças no modo de produção e transporte [...]» (*MEW, Bd. 4*, p.464).

⁸⁰ Cf. (*MEW, Bd. 28*, pp. 507-508)

⁸¹ Cf. (*MEW, Bd. 8*, p. 30). Num comentário H. Marcuse (2011, p.10) se refere a esta consideração de Marx no *18 BLB* do seguinte modo: «[...] essa inversão é manifestação do conflito entre a forma política e o conteúdo social da dominação da burguesia. A forma de dominação política é a república parlamentarista, mas em países “com estrutura de classes evoluída” e modernas condições de produção, a República “só pode representar a forma de revolução política da sociedade burguesa e não a sua forma de vida conservadora” [...]». Também as considerações de Domenico Losurdo (2004) indicam este giro conservador inerente as possibilidades revolucionárias do regime republicano-democrático da burguesia: « [...] a burguesia liberal termina por se ver diante de um dilema: por um lado, adere ao regime representativo em função antiabsolutista e antifeudal; por outro, deve impedir que a representação política confira uma excessiva influência às massas populares [...]».

configurando-se como *forma política* cujo conteúdo emaranhado à luta de classes é o *bonapartismo*. O conflito entre as classes e suas frações é estimulado ao estabelecimento do equilíbrio pela (e graças à) ação repressiva e violenta da máquina Estatal, assim que o fenômeno do *Bonapartismo* demonstra a separação da dominação econômica e da dominação política, o que faz do Estado uma *forma particular* de relacionamento social, cuja racionalidade se autonomiza ante a dinâmica das próprias classes; por isso, Marx vai considerar que essa fenomenalidade que adota o Estado capitalista significa o modo “*puro*” do nexos de racionalidade intrínseco à oposição entre o Estado e a sociedade civil:

« [...] Enquanto a dominação da classe burguesa não se organizasse totalmente, enquanto não adquirisse a sua expressão política pura, o antagonismo em relação às demais classes tampouco podia aparecer de **forma pura** [...]» (18 BLB, MEW, Bd.8, p.154)

« [...] Na condição de Poder Executivo que se tornou independente, Bonaparte sente-se chamado a assegurar a “ordem burguesa” [...]» (18 BLB, MEW, Bd.8, p.204)

« [...] Louis Bonaparte, em frente à Assembleia Constituinte, não era um poder constitucional unilateral contra outro, não era o poder executivo contra o legislativo; era a própria República Burguesa já construída contra os instrumentos de sua constituição, frente às intrigas ambiciosas e às reivindicações ideológicas do Partido Revolucionário burguês que a fundou e que via com admiração que sua república, uma vez constituída, parecia muito com uma monarquia restaurada. E agora essa fração queria prolongar à força o período constituinte, com suas condições, suas ilusões, sua linguagem e suas pessoas, ou impedir a república burguesa já madura de revelar-se em sua forma acabada e peculiar. E da mesma forma que a Assembleia Nacional Constituinte representou o Cavaignac de volta a seu seno, Bonaparte, representando a Assembleia Nacional legislativa, todavia não divorciada dele, ou seja, para Assembleia Nacional da república burguesa constituída [...]» (KF, MEW, Bd.7 p. 49-sublinhado nosso)

Essa oposição, que produz a reificação do abstrato (do Estado e do direito) e a abstração do concreto (as relações entre os seres humanos), gera um distanciamento em relação a uma entidade global apresentada como a responsável por regulamentar e dirigir toda a sociedade civil, moldando as relações de produção, as relações jurídicas e políticas acima dos diferentes agentes sociais (grupos e indivíduos) e mediando a relação entre os interesses destes, constituindo então a superestrutura da reprodução da *forma* específica de sociabilidade capitalista baseada na troca de mercadorias (MASCARO, 2013, p. 34), ou seja, que pressupõe, e sobretudo (re)produz « [...] a separação do trabalho de suas condições objetivas [...]» (*Grundrisse*, MEW, Bd. 42, p. 417). Nesse sentido, para Marx o Estado é um órgão parasitário (18 BLB, MEW, Bd. 8, p.196), porque determina os rumos

da sociedade em conveniência a um grupo que se constrói pela expropriação dos *meios de subsistência* e com isso tem início o pressuposto histórico para a consolidação no mercado mundial⁸² de dois “agentes sociais” que *personificam* dois tipos de mercadorias: de uma parte a classe trabalhadora e de outra o capitalista, o primeiro, apresenta-se como despossuído de *meios de vida* e ao mesmo tempo possuidor de sua própria *força de trabalho*, de maneira que o poder político encontra-se com o poder econômico no fundamento da *divisão social do trabalho*, que determina a uns como possuidores da mercadoria *dinheiro* e a outros como possuidores da capacidade de trabalho, da energia que ainda tenha seu corpo (*força de trabalho*), construindo-se a relação historicamente determinada de «*classe*» entre diferentes grupos humanos de uma mesma formação *social* e com uma clara tendência à universalização.

Em consequência, com os próprios fatos da conjuntura condensados no fenômeno do *bonapartismo*, constata-se para Marx que o Estado é o lugar onde a classe com maior disposição econômica reúne seus representantes para defender seus interesses, entrelaçando intimamente a conservação dessa maquinaria Estatal extensa e ramificada com a reprodução de sua situação hegemônica. Então as relações entre a *forma econômica* e a *forma política* deixam claro para Marx que o Estado não é somente uma máquina que serve como instrumento de dominação de uma classe sobre outra, ao invés, este se constitui como tal graças ao fato de que cumpre uma função no processo de reprodução do metabolismo social:

«[...] a burguesia, por ser uma classe, não mais um estamento, é forçada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente, e a dar a seu interesse médio uma **forma geral** [...]» (DI, MEW, Bd.3, p. 62)

«[...] como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma **forma política**. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [realen], na vontade livre. Do mesmo

⁸² Lê-se:«[...] esta expropriação é realizada pelo jogo das leis imanentes da própria produção capitalista, a centralização dos capitais [...] paralelamente a esta centralização do capital, ou pela apropriação de muitos capitalistas por poucos, desenvolve-se em escala crescente a forma [...] do processo de trabalho, a aplicação técnica consciente da ciência, a exploração sistemática e organizada da terra, a transformação dos meios de trabalho só utilizáveis coletivamente [...] a absorção de todos os países pela rede de mercado mundial e, como consequência, o caráter internacional do regime capitalista [...]» (O Capital I, MEW, Bd. 23, p. 790) e completa no Tomo II com que «[...] as distâncias encurtam com o desenvolvimento dos meios de transporte [...]» (O Capital II, MEW, Bd. 24, p.130).

modo, o direito é reduzido novamente à lei [...]» (DI, p.90, MEW, Bd.3, p.62).

Para Marx o surgimento de uma organização do *poder social* (MK, MEW, Bd.4, pp.664-666) onde prevalece a mercantilização do trabalho produz uma *forma* de dominação impessoal (BF, MEGA² I.22, p.36-37), como independente das disputas internas da comunidade política e, ao mesmo tempo, participe delas. O Estado é a abstração da *dominação de classe* que garante a imposição de uma *relação social* de exploração do trabalho ao construir um *modo de vida* onde se unificam «[...] a *relação de dominação como relação fundamental da apropriação* [...]» do *Processo de Trabalho Social* (Grundrisse, MEW, Bd. 42, p.408), emergindo então o sistema completo de dominação de classe por meio do *circuito de rotação de capital* enquanto um processo de *exploração do trabalho* na produção da *plusvalor* [Mehrwert] (Reprodução social = Circulação + Produção)⁸³. O modo de produção capitalista separa como uma *inversão* o econômico e o político, e assegura o processo de *valorização do valor* (a produção da ganância) e sua reprodução contante, de tal modo que *inverte*, na apresentação do real, o conteúdo concreto da desigualdade e da luta de classes, na aparência de liberdade e igualdade jurídica⁸⁴. A metamorfose que opera sobre o trabalho ao construir-se como mercadoria que se intercambia como equivalente por uma quantidade de dinheiro que concebe como *Salário*⁸⁵, é a garantia da “liberdade” e da “igualdade” entre os indivíduos em uma sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] regulada pelo Estado. Sobre a aparência [*Schein*] de “cidadania política” a vida se converte em um meio para produção e reprodução da lei da *valorização do valor*; do aumento da taxa de lucro (D-M-D’= D-[M...P..M’]-D’)⁸⁶, graças à existência da vida mesma do trabalhador como mercadoria

⁸³ Isso é claro sobretudo quando Marx adverte o ponto de vista da *reprodução ampliada* [*erweiterte Reproduktion*] como a dinâmica que unifica o processo como reprodução de suas condições iniciais de existência, nesse sentido uma tautologia que desdobra seus pressupostos operacionais como as diferenças dos diversos capitais individuais postos, como a multiplicidade sobre a que se ergue o crescimento constante da mais valia como realização de sua própria finalidade imanente. Cf. (*O Capital II*, MEW, Bd. 24, p. 485).

⁸⁴ O caráter histórico do Estado está imanentemente unido com o surgimento da *forma valor*, já que localiza sua emergência em uníssono com o surgimento da modernidade e sua correlata forma de organizar o trabalho na economia de intercambio de mercadorias; por isso é ainda mais uma identidade histórica que articula capitalismo e Estado, submergindo-os na marcha do processo de racionalização: «[...] uma instalação de uma forma de estado político que deve ser pensada, como tal para consolidar a forma da moeda e dar reprodução capitalista, como um processo [...]» (MASCARO, 2013, p. 56).

⁸⁵ A construção da mercadoria equivalente geral pressupõe de entrada a desvalorização do *trabalho vivo*, sendo manifesta a contradição entre os grupos sociais que se constituem como classes contrapostas: «[...] O salário é determinado pela oposição hostil entre capitalista e trabalhador. A necessidade de vitória do capitalista. O capitalista pode viver mais tempo sem o trabalhador do que ele sem o primeiro. A aliança entre os capitalistas é habitual e produz efeitos; a dos trabalhadores é proibida e tem consequências terríveis [...]» (MEW, Bd. 40, p. 471).

⁸⁶ Como é assignado pelo próprio Marx a cada uma da nomenclatura da formalização algébrica:
M= Mercadoria

(T). Ambas as fórmulas da produção e da circulação ($M = [P = Mp + T]$ e $D - M - D' = D - [M \dots P \dots M'] - D'$) pressupõem a expropriação paulatina dos *meios de vida*, a pobreza de massas, cada vez mais abrangente e em escala internacional⁸⁷.

Nesse sentido, a «forma política» é compreendida desde o marco da produção geral de «formas sociais» sobre o núcleo de uma racionalidade concreta (historicamente determinada) como é a «forma valor». O *poder social* se traduz sobre a aparição [*Erscheinung*] da *forma Valor* [*Wertform*] como fonte de sua racionalidade autonomizada que, no entanto, se inclina necessariamente a favor de quem possui os meios de produção, estabelecendo o entramado jurídico-normativo próprio do antagonismo entre o *capital* e o *trabalho*, ao mesmo tempo que *funciona* como aparato-instrumento de uma classe que encobre seus interesses privados como comuns ou gerais⁸⁸, particularizando-se ao ampliar seus territórios de administração como Estado-nacional. O Estado é instrumento da classe dominante como também é uma *forma derivada* (logicamente)⁸⁹ da *base* econômica, de modo que é independente das próprias classes e possui uma finalidade definida pela

D = Dinheiro

D' = Dinheiro aumentado pelo mais valor

P = Figura do capital produtivo que sintetiza a inversão de dinheiro em mercadorias para a produção de mercadorias próprio da transformação do dinheiro em capital

M' = mercadorias aumentadas pela mais valia

MP = Meios de produção

T = Força de Trabalho

A exposição detalhada de Marx de todo este processo se encontra no tomo I e II de *Das Kapital* onde se pode ver a conexão imanente entre a produção e a circulação como momentos particulares da realização da reprodução ampliada do capital [*Einfache Reproduktion*], que significa propriamente a dinâmica constante de colocar e assegurar seus pressupostos de existência, descrevendo analiticamente as diferentes roupagens pelas quais o capital transita em seu movimento de autovalorização. Cf. (*O Capital I*, *MEW*, *Bd.23*, p. 161 y ss e *O Capital II*, *MEW*, *Bd.24*, p.31 y ss).


⁸⁷É por isso que Marx em 1871, uma vez já chegado o ocaso do processo histórico, considerou o imperialismo como a *forma* mais acabada do Estado capitalista e ao mesmo tempo o modo mais próprio à degeneração da dominação burguesa: «[...] O imperialismo é a forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, a forma acabada do poder estatal que a sociedade burguesa nascente havia começado a criar como meio de sua própria emancipação do feudalismo, e que a sociedade burguesa madura acabou transformando em meio para a escravização do trabalho pelo capital [...]» (*BF*, *MEW*, *Bd.17*, p.338).

⁸⁸«[...] As condições históricas de existência deste [o capital] não se dão, muito pelo contrário, com a circulação do dinheiro e a mercadoria. O capital só surge ali onde o possuidor de meios de produção e de vida encontra no mercado o trabalhador livre como vendedor da sua força de trabalho, e esta condição histórica envolve toda uma história universal, por isso, o capital marca, desde sua aparição, uma época no processo da produção social [...]» (*O Capital I*, *MEW*, *Bd. 23*, p. 123).

⁸⁹Engels o enuncia da seguinte maneira: «[...] falta apenas ainda um ponto que nas considerações de Marx e minhas que não foi regularmente destacado de modo suficiente e em relação ao qual recai sobre todos nós a mesma culpa. Nós todos colocamos inicialmente — e *tínhamos de fazê-lo* — a ênfase principal, antes de mais nada, em *derivar* [*Ableitung*] dos fatos econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados através delas. Com isso, negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como essas concepções, etc., surgem [...]» (*MEW*, *Bd. 39*, p. 96 - ênfase do autor).

racionalidade do *plus-valor* [*Mehrwert*], embora o conteúdo esteja definido pela própria luta de classes:

Quadro #2: Articulação entre a Regularidade do Modo de Produção e a Contingência da Luta de Classes

Especificidade do Modo de Produção	Especificidade da Luta de Classes
Exploração	Dominação
Lei do Valor	Estado
«Forma valor»	«Forma Política»
	
« Plus-valor [<i>Mehrwert</i>] »	

Fonte: Elaboração própria

Do movimento da historicidade emerge a inteligibilidade da «situação concreta» como uma concatenação entre as «formas sociais» dirigidas por uma racionalidade civilizatória que se ampara na reprodução da vida social; de modo que esse descompasso entre o lógico (transições nas categorias) e o histórico (concatenação nos acontecimentos), fruto da articulação feita por Marx de seu projeto de crítica da economia política e suas abordagens da conjuntura política revolucionária e contrarrevolucionária neste período, permite indicar que é por meio da categoria política de *bonapartismo* que se consegue entender a negatividade que se cria entre a regularidade típica de um modo de produção e a irrupção *do político* como efetivação [*Verwirklichung*] da *luta de classes*, permitindo com isso que sua concepção da historicidade permaneça numa tensão constante entre o *necessário* e o *contingente*⁹⁰, que coloca numa unidade dinâmica o nexo de racionalidade que viabiliza a situação da confrontação política entre as classes num momento determinado.

A *forma Estado-bonapartista* é certamente uma condensação das forças internas ao desenvolvimento do Estado capitalista, mas o é no sentido de exteriorizar a tensão entre as forças políticas em direção das necessidades objetivas da acumulação do capital em

⁹⁰Marx enuncia a Kugelmann numa carta do 17 de abril de 1871:«[...]a história mundial seria, sem dúvida, feita de modo muito cômodo se a luta fosse travada apenas sob condições infalivelmente favoráveis. Ela teria, por outro lado, uma natureza bastante mística se nela as “contingências” não desempenhassem nenhum papel. Essas contingências se colocam, naturalmente, no curso geral do desenvolvimento e são novamente compensadas com outras contingências. Mas aceleração e hesitação dependem muito de tais “contingências” – entre as quais figura, também, o “acaso” do caráter das pessoas que, no primeiro momento, encontram-se na liderança do movimento [...]» (*MEW, Bd.33*, p.209).

circunstâncias onde, não obstante, não tem ainda desdobrado a totalidade de suas possibilidades de racionalização no processo de produção. A personalização da dominação impessoal, o instrumento militar-burocrático por sobre o parlamentar, num autoritarismo que possibilita controlar o proletariado na sua ascensão revolucionária e manter a unificação e centralização numa crescente escalada bélica. Trata-se de um desdobramento interno e externo enraizado no princípio da soberania nacional. A configuração do poder bonapartista como um despotismo personalista facilita a inclinação expansionista de tal modo que a guerra externa permite perpetuar-se como poder autoritário internamente (PISTONE, 1998, p. 119). A ação imperialista no *bonapartismo* é a mostra de um padrão na conexão do político e do econômico nas formações sociais onde a burguesia ainda não tem instalada uma base industrial, sendo por isso o “ajuste político” para a via da modernização. Em consequência, a regularidade no interior da *superestrutura* que significaria o *bonapartismo* articula duas especificidades: a do modo de produção e a da *luta de classes*, sendo um ajuste particular entre o Estado e a sociedade civil (ZAVALETA MERCADO, p. 34), que facilita a produção e realização do *plus-valor* [*Mehrwert*].

Marx pensa a *contingência* dos eventos sobre a base de seu conhecimento *necessário*, por isso começa considerando a historicidade desde um processo cíclico, tendencial, no sentido da “*repetição*” [*Wiederholung*] que ligaria assim o passado e o presente, é dizer, as condições de existência como a objetividade e sua atualização na práxis no interior das tensões das forças políticas e, por isso, o *bonapartismo* é uma *necessidade contingente* que se produz durante os momentos de crise. Marx concebe a historicidade desde seu devir cíclico como uma semelhança entre *passado* e *presente* sobre a qual aflora um padrão de *regularidade* que manifesta a *estrutura de repetição* (KARATANI, 2010, pp. 11-13) que vincula o Estado como *forma* de dominação de classe e configurador do antagonismo entre o *capital* e o *trabalho*. O ponto de partida é a afirmação de Hegel na terceira parte de suas *LFHU* dedicada ao império romano onde, tendo em consideração César e Napoleão, declara que na história fatos e personagens sucedem duas vezes como a expressão do *nexo* que gera uma direção – teleologia – na dinâmica das transições, referindo-se ao movimento *lógico* (da essência) de saída (ida) e de retorno (volta) em que o espírito se nega para afirmar-se:

«[...] Uma revolução do estado só é aceita na opinião dos homens quando se repete. Assim, Napoleão é derrotado duas vezes, e as duas vezes os Bourbons foram expulsos. Através

da repetição o que no início parecia apenas como acaso e possível torna-se real efetivo e confirmado [...]» (LHFU, *Werke, Bd.12*, p. 380)⁹¹

Nesse sentido quando Marx, seguindo Engels⁹², adiciona à afirmação hegeliana que os eventos e acontecimentos se dão como *tragedia* e, logo em seguida, na segunda ocorrência como *farsa*, quer enunciar que na repetição [*Wiederholung*] ainda existe o *aberto*, que é precisamente a emergência do político. Ao usar estas figuras literárias para exprimir o caráter cíclico ou a *estrutura repetitiva* da historicidade, Marx (e Engels) manifesta que no *continuum* temporal a *regularidade* (que se apresenta de modo diferencial, mas conectado entre a *base* e a *superestrutura*) tem por consequência que, sobre determinadas condições objetivas, irrompem tendências cujas potencialidades foram sedimentadas no passado já percorrido pela disputa entre as classes. O ponto é que a temporalidade não é linear, mas sim se define pelos condicionamentos internos a sua racionalidade particularizada pelo tipo de relações imanentes às *formas* pelas quais o modo de produção capitalista se articula à estrutura da luta de classes. Não é que os eventos sejam iguais: certamente nem Cesar nem Napoleão I são os mesmos, menos ainda este último e seu sobrinho, porém, a racionalidade que personificam os unifica numa totalidade histórica como a decantação de suas tendências imanentes. Por isso Hegel considera a repetição [*Wiederholung*] como confirmação [*Bestätigung*], porque o que parecia ser possível [*möglich*] se torna efetivo [*wirklich*], enquanto para Marx a transição da *tragedia* à *farsa* significa que o que se efetiva é uma degradação na reconfiguração que reacomoda a extensão das relações mercantis e a transformação do trabalho em mercadoria *força de trabalho* sob a confirmação violenta.

Não obstante, este método utilizado⁹³ de modo eficaz por Marx para assistir à realidade material de França e Europa entre 1848-1852, vai embotar a vitalidade do acontecimento político bolivariano, pois Marx não irrompe no interior da historicidade das formações sociais hispano-americanas para descobrir as diferentes relações de produção e suas devidas representações políticas e sociais, como acontece no *18 BLB*, senão que extrapola a efetividade da luta de classes de um contexto a outro sem mais consideração além do recurso ao caráter universalizante do modo de produção capitalista

⁹¹ Se poderia adicionar também LHFU, *Werke, Bd.12*, p. 222 e p. 303, onde Hegel mostra essa negatividade intrínseca ao espírito em seu desdobramento como duplo nascimento.

⁹² Cf. Carta de Engels a Marx, 03 de dezembro de 1851, um dia após o golpe de Louis Napoleão Bonaparte em França (*MEW, Bd. 27*, p. 321).

⁹³ Cf. (*MEW, Bd.8*, p.562)

e o que para ele é uma *repetição* da modalidade bonapartista num contexto da periferia colonial.

Marx já tinha abordado o *nexo* entre a colonização da América e o desenvolvimento do capitalismo, ou seja, já neste momento é claro para ele que a «acumulação primitiva do capital» [*ursprüngliche Akkumulation*]⁹⁴ tem como pressuposto [*Voraussetzung*] a colonização⁹⁵, de modo que considera agora os resultados *desiguais* sobre a base das regularidades imanentes da racionalidade da *forma valor* [*Wertform*], pelo que Bolívar e a independência hispano-americana significariam precisamente uma realização da configuração Estatal nacional própria à expansão da modernidade política. Em síntese, quando Marx avalia o conteúdo bolivariano das campanhas independentistas hispano-americanas, não demonstra tão só uma postura política, mas antes deixa ver sua avaliação mais abrangente sobre o desenvolvimento da historicidade do capitalismo e a modernidade, o que o leva a uma reflexão sobre o lugar ocupado pelas sociedades não ocidentais submetidas a uma integração pela via da dominação colonial das potências ocidentais. Bolívar foi uma *confirmação* da autonomia relativa do político como uma condição estrutural do capitalismo, assim como o “bolivarianismo” um desenvolvimento periférico do “*bonapartismo*”.

Também para a *NYDT* Marx escreveu um conjunto de artigos relacionados com a revolução espanhola em 1854 que certamente serve como material de fundo ao seu *B&P*, porque ele conecta os acontecimentos e as personagens no contexto de uma perspectiva comparativa⁹⁶ do ciclo de revoluções burguesas, em cuja dinâmica interna se mobilizam elementos similares como a centralidade da convulsão militar e o problema da articulação entre direção e base no movimento revolucionário, conectando assim a metrópole e a

⁹⁴ O processo de acumulação primitiva do capital produz dispersão e concentração ao mesmo tempo; vive de construir, como marca mais própria, espaços desiguais no marco de uma plataforma única de relações assimétricas. Marx aprofunda este tema no final do livro I do *Capital* (Cap. XIV e XVI), mas nos referiremos detalhadamente a este respeito mais adiante neste trabalho.

⁹⁵ Este é um problema que Marx concebeu como estando no centro do capitalismo, como uma racionalidade que se expande como projeto civilizador através do colonialismo e a paulatina mercantilização das relações mercantis. Ponto nodal onde pode ser ver este interesse é o conjunto de anotações no caderno N° XIV de Londres de setembro de 1851, mas também considerações já centrais na *MF* e no *KM*, tudo que se apresenta condensado no último capítulo XXV do *O Capital I*. Cf. (*MEW Bd. 4*, p. 151 e pp. 463-465; *MEGA2 IV*, 9; *MEW, Bd. 23*, pp. 792-802).

⁹⁶ Trata-se de um conjunto de escritos entre agosto e dezembro nos quais Marx vai se ver na necessidade de se aprofundar na história da formação econômico-social de Espanha e, por isso mesmo, de suas colônias, deixando uma série de cadernos e anotações no que pode ser considerado uma abordagem de Marx dos processos revolucionários fora da centralidade do desenvolvimento do capitalismo e nos quais já deixa vislumbrar a unidade entre o problema colonial, nacional e da revolução socialista. Revise-se conjuntamente a *MEW, Bd. 10*, onde foi sistematizado grande parte destes escritos.

periferia colonial. Esta “questão espanhola” permitiu a Marx uma avaliação dos componentes nacional-populares no interior de um ciclo revolucionário burguês em condições desfavoráveis em relação ao modelo clássico, já que se tratou do levantamento dos redutos sociais plebeus ante o avanço absolutista em Europa (KOSSOK, 1989, p. 36). A acumulação das forças sociais na Espanha após uma situação de crise produto da invasão napoleônica configura para Marx as possibilidades de uma articulação entre uma insurreição militar e uma popular no novo momento do ciclo revolucionário (*MEW, Bd.10*, p.350). O interessante é que toda esta conexão entre revolução social e insurreição militar, vai ser negado para a “periferia da periferia” no caso das colônias hispano-americanas, onde para ele a nascente burguesia crioula aproveitaria na sua empreitada separatista para criar esse cenário favorável à instauração de uma ditadura militar que se assegura a vitória no campo de batalha e embarca na edificação da república nacional, dando via livre para o surgimento de um tipo deformado de bonapartismo. Para Marx é neste processo de criação de Estado nacional que se realizam os momentos necessários para a configuração de um mercado interno, é o que unifica todos os processos revolucionários que cumprem os mesmos ciclos, porém em ritmos diferentes; assim como para Marx o impulso independentista bolivariano estaria atrelado à incursão no mercado mundial desde uma consolidação de sua dependência em relação às potências ocidentais espanhola, inglesa, francesa e, nessa ordem de ideias, se construí a relação de dependência entre os processos políticos do *bonapartismo* e do *bolivarianismo* pela falta de maturação nas condições internas.

Da mesma maneira, em 1858 Marx se debatia sobre o caráter progressivo do modo de produção capitalista e seus impulsos regressivos na sua abordagem das consequências do processo de colonização no estabelecimento dos rudimentos da racionalidade moderna. A expansão mundial do capitalismo expressa uma regularidade particular desse modo de temporalidade no fato mesmo de sua fenomenalidade *desigual* (RIVADEO, 1994, pp. 32-33). A questão *nacional-colonial* se converteu numa problemática estratégica na atividade militante de Marx, os desdobramentos de suas considerações sobre a Irlanda entre 1843-1859 deixam ver já um entrelaçamento entre a revolução nacional e a revolução social no sentido de uma empreitada anticolonial dos povos submetidos por uma potência imperialista, mas com um trânsito em 1853 nos seus artigos para o *NYDT The British Rule in Indian* e *The East India Company its History and Results*⁹⁷, onde vê o caráter

⁹⁷ Cf. (*MEW, Bd.9*, pp.127-133 e pp.148-156).

civilizador da dominação colonial. Mas para essa mesma coletânea escreve um artigo, *The future results of British domination in India*⁹⁸, onde deixa já marcadas posições sobre o caráter ambivalente do progresso da modernidade, embora prevaleça aí uma clara crítica aos métodos e efeitos da dominação colonial.

A escritura do *B&P* se inscreve então num momento de transição de perspectiva ao redor do problema colonial e o sentido unilinear na historicidade, pois vai se despojando da concepção segundo a qual as sociedades não ocidentais seriam direcionadas pelo princípio civilizador das potências ao serem colonizadas, para configurar a análise complexa e global da temporalidade multilinear posterior (ANDERSON, 2019, p. 35-36). Seguindo Demetrio Boersner (1983, p. 86) entre 1846 até 1856 prevaleceria em Marx uma visão eurocêntrica e etnocêntrica sobre o desenvolvimento da historicidade, mas ao revisar mais profundamente as rebeliões anticolonialistas nos territórios dominados pelo império britânico e as outras potências ocidentais, consolidará uma perspectiva anticolonial. Kevin Anderson (2019) tem frisado da mesma maneira que o circunlóquio de Marx sobre o impacto da colonização no mundo não ocidental rompe ao final de contas com uma visão progressiva da modernidade e os efeitos civilizatórios da colonização para superar as relações sociais feudais e pré-capitalistas. Contudo, no *B&P* a interconexão entre as tarefas objetivas da revolução social e as limitações das forças sociais capazes de efetivar o que meramente se determina como possível se definem como insuficientes na campanha bolivariana independentista, assim como o *nacional-colonial* neste comentário enciclopédico sobre Bolívar pode ser resumido quando Marx diz que:

«[...] como a maioria de seus compatriotas, ele era avesso a qualquer esforço prolongado, e sua ditadura não tardou em degenerar numa anarquia militar, na qual os assuntos mais importantes eram deixados nas mãos de favoritos que arruinavam as finanças públicas e depois recorriam a meios odiosos para reorganizá-las [...]» (*B&P*, p. 37)

O conteúdo da empreitada insurrecional contra o exército colonial obedeceu à negatividade interna à própria sistemática do capitalismo como *especificidade* histórica, portanto é o *continuum* do modo de produção que se instala no interior do processo independentista, realizando sua finalidade imanente, o que se exterioriza fenomenalmente como o relacionamento dependente determinado pelo desdobramento nos centros industriais. A irrupção do político no processo de insurreição independentista desde a consideração de Marx, parece que mecanicamente serve como meio de realização da

⁹⁸ Ibid. (pp. 220-226).

racionalidade ampliada da acumulação capitalista, sua iniciativa não é própria, senão que se aproxima, por assim dizer, desde *fora*, a partir dos centros industriais. O messianismo histórico de Bolívar, ao momento em que se configura como um tipo colonial de bonapartismo, assegura uma dominação da aristocracia terratenente crioula sobre o conjunto dos setores plebeus desde a máquina Estatal, que funciona principalmente desde sua atividade militar e a partir daí edifica a administração pública, criando a unificação territorial como a produção duma identidade nacional. Então, não foi a sociedade civil quem sustentou a criação do Estado desde as relações mercantis que se generalizavam, foi antes a produção personalista de um aparato de Estado militar que sobrepôs uma ordem nacional *subsumindo* formalmente⁹⁹ o conjunto de relações que lhes são anacrônicas, a sua racionalidade, mas que graças à intervenção do Estado militar sedimenta a formação da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] interna. O *nacional* foi produzido a partir da Estatalidade e significou para Marx um tipo singular de articulação entre a *fantasia popular* [*Volkphantasie*] e a maquinaria do Estado como gerência da classe aristocrática crioula dominante sobre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], por isso contém a prevalência desse resíduo das relações pré-capitalistas que vão sofrendo um paulatino processo de abstração.

1.3 A insuficiência da Dialética e a Persistência dos “Povos Sem História” no Nacional-Popular em Marx

Surpreende que Marx, que sempre cuidou zelosamente do rigor no tratamento detalhado das fontes, autores e temáticas no momento de refletir sobre algum assunto [*Sache*]¹⁰⁰, tenha errado tão grosseiramente no tratamento da figura histórica de Bolívar.

⁹⁹ Esta é uma das considerações de Marx que se encontram em seus manuscritos de 1863-1867, nos quais se complementam as discussões correspondentes ao problema da produção do plus-valor [*Mehrwert*] em suas formas relativa [*relative Wertform*] e geral [*Allgemeine Wertform*] do *O Capital*, tomo I, configurando materiais preparatórios, mas nos quais se elaboram as categorias mais abstratas e gerais do movimento e dinâmica das transições de forma do capital. A noção de *Subsumtion* quer enunciar aqui como todas as modalidades particulares do trabalho se submetem ao princípio geral do plus-valor [*Mehrwert*], expressando a essência do capitalismo como racionalidade autorreferenciada, no sentido de que se automatiza em suas finalidades operativas. Nessa ordem, subsunção formal [*Formelle Subsumtion*] aqui quer enunciar esse fato do amoldamento das formas de relações de produção em modos de exploração assalariada, inscrevendo-as no circuito da circulação e reprodução do plus-valor [*Mehrwert*], mostrando assim, o modo diferencial e ritmos em que os fatores de produção (terra, capital e trabalho) se convertem em capital. Cf. (MEGA2 II, 4.1, pp. 91-95).

¹⁰⁰ Um par de referências sobre o rigor e o adentramento objetivo nos problemas considerados se encontra numa carta de Marx a Engels durante a publicação do tomo I de *O Capital*, na qual assinala que uma das complicações para a censura de seu pensamento é que está rigorosamente elaborado e não é um simples

Como tratamos de mostrar anteriormente, o “*partisan style*” é resultado tanto do tipo de fonte historiográfica usada como também do tratamento destes materiais sob o pressuposto do conceito de bonapartismo. Os erros de Marx frente a Bolívar foram as insuficiências da dialética frente a seu objeto [*Objekt*], porque se manteve numa *reflexão exterior* [*äußere Reflexion*] ao subsumir o real movimento histórico presente na figura de Bolívar à sua compreensão do fenômeno do bonapartismo no ciclo das revoluções burguesas nas extremidades coloniais do capitalismo. O método de exposição [*Darstellungsmethode*] encontrou, no próprio material selecionado para o trabalho categorial, o *limite* que impossibilitou o trânsito até o conceito [*Begriff*], permanecendo então ao nível da representação [*Vorstellung*] da historicidade em que persiste ainda uma imagem dos “*povos sem história*”.

Sem dúvida, essa falibilidade não é da dialética enquanto tal, senão demonstra antes que não se trata da elaboração fechada de uma cosmovisão ou uma filosofia da história, pelo contrário, deixa claro que Marx adota a dialética como um método de exposição [*Darstellungsmethode*] que só adquire dinamismo na conexão com um material sistematizado previamente, e por isso mesmo se tratou para Marx de uma execução crítica no movimento conceitual [*Begriffsbewegung*], diferenciado da pesquisa [*Forschungsweise*] e imersão na variedade de materiais fornecidos pelas ciências particulares. Em 1858 Marx diz para Engels que “olhou” a *WdL* de Hegel¹⁰¹, concomitantemente à redação do *B&P* e no programa para a redação de suas notas de estudo sobre economia política nos *Grundrisse*. É já relativamente consolidado pelo comentário especializado (THEUNISSEN, 1978, pp.61-95; MÜLLER, 1982, p. 2; GRESPAN, 2002, p.28; FULDA, 2017, pp.114-116; REICHEL, 2011, p. 68) que nesse momento Marx incorporou a dialética como forma de exposição crítico-sistemática [*Form systematisch-kritischer Darstellung*] dos desenvolvimentos de uma ciência social como a economia política, mas esse “giro” na apropriação da dialética não fica tão explícito no comentário enciclopédico sobre Bolívar. Pode um comentário biográfico estar ajustado a este método de exposição [*Darstellungsmethode*]?

“panfleto” eleitoral ou partidário e, numa das resenhas de Engels para este tomo I, onde clarifica que Marx nunca modelou nenhum fato à medida de sua teoria, e seus embasamentos obedeceram ao movimento histórico, assim que as fontes selecionadas sempre deveram a esse critério. Cf. (*MEW, Bd. 31*, p. 338 e *MEW, Bd. 16*, p. 229).

¹⁰¹ Lê-se na carta que «[...] no método de tratamento, o fato de que, por mero acidente, eu voltasse a folhear a Lógica de Hegel, me foi de grande utilidade [...]» (*MEW, Bd. 29*, p. 260).

É claro que não são a mesma coisa a preparação de uma obra sistemática sobre as formas gerais do movimento [*allgemeinen Bewegungsformen*] das relações sociais próprias ao capitalismo e uma resenha biográfica para uma enciclopédia. No entanto, a exposição [*Darstellung*] obedece a sua *forma* [*Weise*], o que quer dizer que, acomodando-se ao estilo do comentário enciclopédico, explicita um conteúdo sobre o pressuposto [*Voraussetzung*] da dinâmica e ordem imanente do conceito (a ordem de exposição segue a articulação *lógica* do conceito)¹⁰², assim como a *forma* [*Weise*] enciclopédica coloca seus limites de exposição [*Darstellung*] na superficialidade manifesta do comentário biográfico, mas nunca reduz suas possibilidades de reflexão, ponto em que precisamente radica a atividade do pensar inscrito no fundo latente do *B&P*¹⁰³. Mesmo que não tenha a mesma envergadura, o momento de investigação [*Forschungsweise*] não é distinto, a diferença se dá no método de exposição [*Darstellungsmethode*] que se ajusta conforme o estilo [*Darstellungsweise*] de comentário enciclopédico. Consequentemente, no *B&P* está em jogo o procedimento dialético de modo implícito, já que a organização do material pesquisado se apresenta na exposição da biografia político-militar de Bolívar segundo os momentos necessários do conceito de Estado bonapartista. Nessa determinação [*Bestimmung*] que articula os materiais com o modo de exposição [*Darstellungsweise*] de seus resultados se encontram os acertos e erros do artigo de Marx para a *NAC* e os limites e potencialidades heurísticas para pensar a experiência histórica do bolivarianismo.

Já indicamos que no *B&P* se cruzam os problemas da elaboração conceitual das dimensões econômicas e políticas inscritas na racionalidade civilizatória do capitalismo, que vão se desenvolvendo em múltiplos materiais e trabalhos de diversas índoles produzidos por Marx, como artigos jornalísticos, obras preparadas, cartas e anotações de leitura; esse fato, parece-me, mostra precisamente o momento de transição [*Übergang*] e aprofundamento na interpretação da dialética de Hegel desde sua conotação *lógica*, o que vai permitindo a concatenação entre cada um dos materiais em razão às temáticas comuns. Assim, um dos pontos centrais do *B&P* é que nele Marx condiciona sua interpretação desde o caráter universal das regularidades da *forma valor* [*Wertform*], sua impessoalidade abstrata nas relações sociais capitalistas, para conceber sua

¹⁰² Cf. (*LFFD, Werke, Bd. 7*, §31, pp. 84-85)

¹⁰³ Hegel vai a afirmar que: «[...] o método é a alma e substância, de modo que algo, seja o que seja, não é concebido nem conhecido em sua verdade, mas como submetido perfeitamente ao método [...]» (*WdL II, Werke, Bd.6*, pp.551-552).

personalização nas realidades adjacentes das sociabilidades periféricas e coloniais; o que denota que a totalidade pressuposta e que se desdobra na exposição dialética [*Darstellungsweise*] do comentário enciclopédico é o nexo global [*Gesamtzusammenhang*] comum entre centro e periferia colonial. A crítica da objetividade do valor [*Wertgegenständlichkeit*] que se desdobra no comentário enciclopédico se justapõe à crítica da figura histórica de Bolívar.

O ajuste entre o implícito e o explícito, que articularia a apresentação biográfica sobre um fundo da crítica da objetividade do valor [*Wertgegenständlichkeit*] em sua dimensão colonial, se produz precisamente na conexão que estabelece Marx entre sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado quando identifica o processo histórico de independência hispano-americana com a formação de um Estado bonapartista representado na figura histórica de Bolívar. A anatomia do bolivarianismo, Marx a procurou no bonapartismo e com isso extrapolou o desenvolvimento de um *modelo* de articulação entre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado que deixou passar o momento nacional-popular do exército libertador bolivariano. O anterior é evidente porque a crítica da figura histórica de Bolívar significou uma afirmação do conteúdo dos materiais historiográficos, já que esses últimos não tiveram uma apresentação crítica, senão que Marx se limitou a sua reprodução “sem mais”, porque retratavam Bolívar conforme a uma proximidade com a personalidade de Louis Bonaparte e ainda mais, à de Souluque. As fontes utilizadas por Marx para a elaboração de seu comentário enciclopédico, sem dúvida fontes testemunhais da experiência pessoal de três veteranos europeus ex-combatentes da guerra de independência hispano-americana, não significam da mesma maneira uma completa sustentação para compreender a complexidade da sociabilidade colonial e as distintas forças político-sociais implicadas na revolução de independência.

A limitação anterior, claro que está relacionada com a demarcação de um comentário biográfico de estilo enciclopédico, que de certo modo impôs à seleção de um tipo de fonte histórica, contudo, este caráter não impede que no método de pesquisa [*Forschungsweise*] se considerem uma outra qualidade de fontes mais sistemáticas e especializadas. Mas esse não foi o caso. Marx vai permanecer numa generalidade abstrata desde a *forma Estado-nação* e na consideração que o desenvolvimento do capitalismo unifica as sociabilidades em uma regularidade universal comandada pelo progresso das forças produtivas (RIVADEO, 1994, p. 83). Em virtude disso, um aprofundamento do

desenvolvimento da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e na formação da Estatalidade produto da gesta independentista não se apresenta no comentário enciclopédico sobre Bolívar, antes, as fontes que foram selecionadas se caracterizaram no fundamental (como já mostramos mais atrás) por sua parcialidade e falta de sistematicidade. O conceito de bonapartismo serviu de espelho onde se refletiram as fontes que Marx selecionou. O ajuste entre o *lógico* e o *histórico* se dá precisamente pelo modo do reflexo entre as fontes e as determinações do conceito de bonapartismo e, é dessa maneira que Marx articula o modo de pesquisa [*Forschungsweise*] e a exposição do material analisado [*Darstellungsweise*] amoldando-se à forma enciclopédica.

Embora Marx tenha manifestado nos *Grundrisse* que na exposição dialética [*dialektische Darstellung*] não se reconstrói a formação histórica das relações de produção capitalistas (*MEW, Bd. 42*, p.19 e p.373), no *B&P* me parece acontecer o inverso, a delimitação enciclopédica do comentário biográfico exige a reconstrução histórica. O manifesto conteúdo biográfico na apresentação [*Darstellung*] de Marx se ordenou conforme a reconstrução genética de um poder autoritário e personalista advindo do interior de um processo de insurreição militar; nesse sentido é que Marx parte da indicação da determinação [*Bestimmung*] da origem classista de Bolívar até sua descrição física, tendo como momentos intermediários a exposição dos acontecimentos e batalhas em que participou e se dedica a detalhar os traços de personalidade. O desdobramento do conceito não é completo, no entanto se eleva como a unidade resultante entre os materiais historiográficos e a realidade apresentada sob os requisitos do bonapartismo, fundo temático que articula organicamente os três momentos da apresentação [*Darstellung*] biográfica de Bolívar. Nestes três movimentos expositivos a crítica da figura histórica de Bolívar deve realizar o bonapartismo como fenômeno político e, por isso, Marx se assegurou de que a concatenação entre eles mantivesse a espontaneidade da biografia, mas também a determinação [*Bestimmung*] objetiva da personalidade oportunista, soberba, covarde e ruim de acordo com a degradação psicológica e social que descreve como *fantasia popular* [*Volkphantasie*]. Assim, como sucede com as determinações *lógicas*, a exposição [*Darstellung*] biográfica menciona os fatos biográficos e faz referências a outras dimensões da personalidade que delimitam a função desses enquanto produto de uma generalização da pessoa como fenômeno político-social. A reconstrução histórica pressupõe [*voraussetzt*] a totalidade do Estado bonapartista, o que explica por que reproduz o material sistematizado no processo de pesquisa [*Forschungsweise*] em

lugar de submetê-lo à crítica. As ressonâncias entre a explícita reconstrução biográfico-histórica e o latente movimento das determinações [*Bestimmungen*] do conceito de bonapartismo é o que define o “*partisan style*” que envolve o *B&P* como um movimento de autopoisição reflexiva da subjetividade ante o objeto [*Gegenstand*] configurado por ela mesma [*ens rationis*], que neste caso é a figura histórica de Bolívar submetida a crítica.

Esta é precisamente a principal insuficiência que apresentou a dialética executada no *B&P* e o que também explica os enormes equívocos de Marx no intento de reconstrução histórica do bolivarianismo. A ruptura entre a universalidade abstrata da objetividade do valor [*Wertgegenständlichkeit*] e o material histórico sistematizado por Marx sobre Bolívar distorce a concatenação lógica [*logische Zusammenhang*] entre a análise do bonapartismo e o comentário enciclopédico sobre a biografia político militar de Bolívar; dissonância que se traduz como “*partisan style*”, porque é figura subjetiva do conceito na sua posição imediata ante seu objeto [*Gegenstand*]¹⁰⁴. O tratamento do material histórico impôs sobre o modo de exposição [*Darstellungsweise*] a necessária direcionalidade no desenvolvimento da racionalidade civilizatória da forma valor como bonapartismo.

Os testemunhos de Miller, Hippisley e Ducoudray Holstein significam o *ser posto* [*Gesetzein*], “a figura histórica de Bolívar”, de modo que no comentário de Marx se apresenta a pressuposição [*Voraussetzung*] disso posto [*gesetzt*] como assumido, como uma reflexão que se contrapõe, embora como identidade imediata, pensamento do ser ou hegelianamente falando, como uma referência negativa suspensa como negativa [*daß dieses Negative als Negatives aufgehoben ist*]¹⁰⁵. O ponto de partida na redação do *B&P* é a pressuposição [*Voraussetzung*] imediata do bonapartismo na figura histórica de Bolívar, tratou-se assim de uma *reflexão exterior* [*äußere Reflexion*] que não assume que a identidade imediata entre esse seu assumir e aquilo que é assumido não admite a exterioridade do bonapartismo na “figura histórica de Bolívar” e com isto não logra elevar-se a uma *reflexão determinante* [*bestimmende Reflexion*]. Ao predicar sobre Bolívar, Marx se insere na figura do juízo [*Urteil*] e o silogismo [*Schluß*], nessa medida,

¹⁰⁴ Cf. (*WdL II, Werke, Bd.6*, pp. 270-271).

¹⁰⁵ Esta é uma questão interessante quando se pensa que a forma lógica de exposição toma a dinâmica da essência como nome do movimento reflexivo em escritos que não se aplicaram à forma sistemática de elaboração categorial, embora em seu interior se coloque uma apresentação dialética. Sobre os pontos que ressaltam da reflexão exterior [*äußere Reflexion*], ver (*WdL II, Werke, Bd.6*, pp. 28-32).

permanece conteúdo determinado subjetivamente¹⁰⁶. Dessa maneira, o caráter subjetivo do elemento *lógico* de *B&P* se define pela apresentação do conceito completamente como o posto [*Gesetzt*] e dado pelas fontes historiográficas selecionadas. O entrelaçamento entre o objetivo e o subjetivo do elemento *lógico* contido no *B&P* se dá na mesma forma de exposição [*Darstellungsweise*] enciclopédica ao ir colocando as descrições conforme a figura do silogismo de reflexão [*Schluß der Reflexion*] cujo esquema abstrato é o da analogia¹⁰⁷:

S → Bolívar edificou uma ditadura político militar

U → O Bonapartismo é um regime sustentado na ditadura militar de um caudilho

P → Bolívar edificou um regime bonapartista

O termo médio é um universal de um concreto, por isso mesmo é um *singular* de acordo a sua natureza *universal*, razão pela qual o *gênero* [*Gattung*] se dá como imediatez¹⁰⁸ e como o que garante a analogia que conecta a dimensão *lógica* e o comentário enciclopédico com o tratamento do Estado bonapartista: a formação histórica do capitalismo em suas extremidades coloniais. O terceiro que subsome é o elemento de ditadura político militar, e por isso o primeiro singular e o terceiro termo particular (**S-P**) se vêem absorvidos nele como sua universalidade (**U**), só que como pressuposição imediata [*unmittelbare Voraussetzung*]. A premissa maior (**U**) de Marx pressupõe [*voraussetzt*] a conclusão como uma proposição imediatamente posta [*Satz*]¹⁰⁹, é dizer que suas próprias considerações sobre o bonapartismo são princípio e fim da comparação. O transcurso e transição [*Übergang*] *lógica* do conceito de Estado bonapartista se desdobra nos três momentos expositivos do comentário enciclopédico (determinação de classe, descrição de batalhas e traços da personalidade, descrição física), precisamente como a configuração da objetividade [*Objektivität*] da realidade histórica de S. Bolívar. A analogia entre a realidade da sociabilidade hispano-americana e o regime edificado por Louis Bonaparte na França é o problemático do movimento *lógico* na reflexão de Marx sobre Bolívar, porque a partir daí se pretendeu a reconstrução histórica do desenvolvimento do capitalismo na centralidade industrial e o ritmo seguido pelas formações sociais submetidas à dominação colonial.

¹⁰⁶ Cf. (*ENC* §§167-168 e §§181-192, *Werke*, **Bd.8**, pp. 318-319 e pp.345; *WdL II*, *Werke*, **Bd.6**, pp.301-398).

¹⁰⁷ Conforme a Hegel S=Singular, P= Particular e U= Universal. Cf. (*WdL II*, *Werke*, **Bd.6**, p.387).

¹⁰⁸ *ibid.* (pp.389-390).

¹⁰⁹ Cf. (*ENC* § 190, *Werke*, **Bd.8**, pp. 341-342).

O *B&P* manifesta as insuficiências da apropriação da dialética como método crítico de exposição [*Kritische Darstellungsmethode*], mistura abruptamente o material histórico e a elaboração de uma crítica imanente dos materiais obtidos no processo de pesquisa, demonstrando um dos obstáculos epistemológicos de Marx frente ao modo de articulação estabelecida entre Estado e sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] durante a formação das repúblicas independentes sob a perspectiva do bolivarianismo, mas agora desde o ponto de vista do conteúdo, o modo extrínseco como considerou o entrelaçamento da formação das classes e a formação nacional (RIVADEO, 1994, pp. 126-127). Como os materiais utilizados por Marx não foram especializados nesse tema, senão foram antes relativamente mais concordes com a elaboração de um comentário biográfico, extrapolou-se as considerações que estão presentes nos desenvolvimentos mais sistemáticos contidos nos *Grundrisse*, sobretudo no tocante à relação entre o político e o econômico, precisamente como desvelamento da anatomia da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], com a crítica das categorias da ciência da economia política¹¹⁰, portanto, a partir de uma recusa à nação como um instrumento ideológico compatível com a dominação da burguesia no capitalismo.

No *MK* (*MEW, Bd.4*, p.473) Marx já tinha enunciado que para o proletariado a luta se determina [*bestimmt*] enquanto *forma* como uma disputa nacional, mas não no *conteúdo*, o qual indica a orientação internacionalista da revolução; por isso, se apresenta como pré-requisito a formação da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], que exprime plenamente a contradição do modo de produção capitalista como antagonismo entre burgueses e proletários; nesse sentido, dez anos depois no *B&P* considera que a partir do ponto de vista da *forma*, Bolívar teria edificado um Estado ditatorial fundado no poder militar, cujo *conteúdo* seguiu os contornos do que denominou *fantasia popular* [*Volkphantasie*]. O nacional ficou subscrito à formação de uma burguesia ou a sua degradação sob forma autoritária no bonapartismo, um mecanismo pelo qual o Estado (seja na forma parlamentar ou ditatorial) assegura as condições necessárias à configuração do antagonismo entre *capital* e o *trabalho*, pelo que a relação entre a

¹¹⁰ É paradigmático como Marx enuncia isso ali onde se lê: « [...] a sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco [...]» (*Grundrisse, MEW, Bd. 42*, p. 39).

revolução de independência bolivariana e a revolução burguesa é interpretada desde o caráter atrasado das formações econômico-sociais das colônias hispano-americanas e a origem de classe de Bolívar.

Não é considerado por Marx o resíduo da sociedade pré-capitalista e suas formas originais [*Urforme*] de vínculos comunitários, menos ainda a formação de uma força social plebeia desde o exército bolivariano, já que para ele nesses pontos sobressairia a determinação da *base* sobre a *superestrutura*, a autonomia relativa do político não é considerada (RIVADEO, 1994, p.83) porque a formação do Estado teria obedecido ao modelo europeu, e não à concreção da historicidade inscrita na guerra de independência e na composição societal do exército bolivariano. A dinâmica que move o processo de transformação político-econômica estaria dada na regularidade proveniente das forças extrínsecas à sociabilidade hispano-americana e, por isso, é um tipo colonial de bonapartismo. Dado o atraso, a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] foi produzida desde a força do Estado, que servindo de catalizador da ambição de um grande caudilho, que ao mesmo tempo foi o meio na realização dos fins civilizatórios da racionalidade da forma valor [*Wertform*]; a qual doa, em “última instância”, a vitalidade do processo histórico às sociabilidades periféricas do capitalismo. Para Marx não houve uma formação política dos setores subalternos, antes pelo contrário, estes foram tão incapazes como o próprio Bolívar (*B&P*, p. 37)¹¹¹ de estabelecer-se como eixo central no processo de transformação histórica, atuando como simples autômatos das circunstâncias desdobradas de uma confrontação militar em escala continental, pelo que só a “astúcia da razão” poderia explicar o fato de ter erigido Bolívar como grande liderança dos Estados independentes e instar-se no sistema internacional.

Marx se representou um modelo de fundo em seu comentário enciclopédico: da forma como via as coisas, Bolívar pertenceu a uma classe aristocrática, personificaria por isso um projeto nacional oligárquico cuja empreitada militar viabilizou o encaminhamento das massas plebeias (camponeses, ameríndios e negros escravos) até a identificação de seus vínculos com o projeto de independência e soberania nacional. Nesse sentido Bolívar como o mediador entre as massas e as oligarquias representa uma dupla distância que o singulariza: de uma parte, estaria distanciado da própria aristocracia crioula, mas de outra ele o estaria também das massas pela sua origem mantuana; agora,

¹¹¹ (*MEW, Bd. 14*, p. 219).

tudo parece indicar que para Marx o ponto onde as massas e Bolívar se *encontram* é no tipo de caráter, na sua potencialidade societal.

Por isso, para José Aricó, Marx terminou aderindo ao menosprezo europeu¹¹² pela formação do Estado bolivariano, com isso ele mesmo começa a demonstrar seu *desencontro* com nossa realidade latino-americana, substituindo na pessoa de Bolívar o que na verdade considerava das sociedades na hispano-americana (ARICÓ, 2018, pp. 635-645). Para Aricó não é que Marx retira a América Latina da história mundial, como o faz expressamente Hegel nas suas “*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*” [Lições sobre a Filosofia da História Mundial]¹¹³, mas antes a negligência ou solapa, porque, incluindo-as, deixa-as por fora de suas historicidades específicas¹¹⁴. O bonapartismo que Marx identificou em Bolívar e que justificou por meio de suas fontes documentais implica esse movimento em sua consideração para com a emergência do político nas sociedades não ocidentais, onde o projeto de formação do caráter estatal obedece ao padrão de comportamento desigual e anômalo determinado pela situação de atraso civilizatório; em outros termos, a formação do caráter estatal do bolivarianismo na insurreição de independência hispano-americana, porta de entrada à história mundial [*Weltgeschichte*]¹¹⁵, marcaria um caminho de degradação da racionalidade moderna, assim o nacional não somente seria uma *comunidade ilusória*¹¹⁶, senão também uma *fantasia popular* [*Volkphantasie*] cuja realidade se define pela força da produção de uma máquina autoritária de administração.

Na reconstrução histórica do nexos que liga o Estado bolivariano e o Estado bonapartista, Marx avança sobre uma visão que necessariamente exclui da luta de classes o momento «nacional», revelando-se assim o artigo de *B&P* como uma continuação de

¹¹² Cf. (ARICÓ, 2018, pp. 510-511).

¹¹³ Os manuscritos de Hegel sobre as *LFHU* são talvez o elemento material probatório que condena sua filosofia como aquela que expulsou a América da história mundial [*Weltgeschichte*] e, em cuja narrativa, o *novo mundo* [*Neue Welt*] - com ele África - se caracteriza fundamentalmente pelo fato de que sua natureza e sua vida cultural são constitutivamente inferiores nas suas configurações racionais (nas suas instituições político-econômicas, em suas produções artísticas, religiosas e filosóficas), de tal modo que é pela tutela do continente europeu (do *velho mundo* [*Alte Welt*]) que pode chegar efetivamente à civilização. Afirmações nesses manuscritos como: « [...] América tem se revelado sempre, e segue revelando-se, impotente no físico como no cultural [...]» e « [...] tudo que em América sucede tem suas origens em Europa [...]». (*LFHU, Werke, Bd. 12*, pp. 108-109).

¹¹⁴ Como ele mesmo diz: « [...] Mais que um prejuízo “europeísta” o solapamento era um resultado até certo ponto inevitável de limitações subjacentes na própria teoria por ele elaborada [...] ao privilegiar o caráter arbitrário e absurdo, irracionais, de tais processos na América Latina, Marx conclui fazendo um racoamento semelhante ao de Hegel e com conseqüências similares [...]» (ARICÓ, 2018, p. 592).

¹¹⁵ Cf. (*LFFD, Werke, 7*, §344, p.505).

¹¹⁶ Cf. (*DI, MEW, Bd. 3*, pp. 33-34).

sua perspectiva segundo a qual faz falta um acoplamento da sociedade central com a extremidade periférica durante o processo de desenvolvimento das tendências imanentes na formação do capitalismo. Marx não notou, então, na insurreição de independência, um momento de constituição do social capaz de edificar um sistema hegemônico na mesma direção da territorialização de uma ordem jurídica soberana de um povo. É por isso que para ele o fenômeno político do bolivarianismo foi mais uma articulação autoritária da produção delimitada territorialmente como nação vinda desde a criação do Estado, apresentando-se um dos pontos de sua crítica juvenil ao Estado hegeliano, um verdadeiro aparato que permite a abstração geral que produz o controle generalizado dos ritmos da produção e circulação de mercadorias. Põe-se a descoberto assim um impasse que se faz patente na redação de *B&P* relacionado à compreensão do conceito hegeliano de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] como *inversão* ideológica da dominação capitalista desde sua forma de manifestação (aparente) [*Erscheinungsform*] de racionalidade.

Ao incursionar então no chamado “*manuscrito de Kreuznach*”¹¹⁷ de Marx (1843), deparamo-nos com certo nível de incompreensão das dimensões críticas no pensamento de Hegel, pelo modo como a filosofia política de Hegel vinha sendo interpretada após sua morte. Trata-se de um manuscrito que se propõe comentar detalhadamente os §§261-231 das *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito], o correspondente à terceira parte da obra onde Hegel expõe o terceiro momento da Eticidade [*Sittlichkeit*], mas que não o abarca completamente, já que não só falta o comentário aos parágrafos (§§257-260), senão também tudo o que diz respeito à seção “*B do Direito Externo*”, concentrando-se na parte “*A do Direito Interno*”, sem mencionar o restante da obra. O texto que o jovem Marx leu foi a edição feita por E. Gans de 1833¹¹⁸, de quem ele mesmo foi aluno, e em meio a um contexto de crítica à filosofia hegeliana como expressão de uma metafísica panlogicista distante do acontecer histórico concreto, pelo que seu pressuposto era a assim chamada *inversão* do sujeito e do predicado no objeto¹¹⁹. Assim no “*manuscrito de Kreuznach*” encontramos uma visão estandardizada

¹¹⁷ Se trata do também conjunto de notas inconclusas e fragmentarias, das quais muitas foram perdidas, mas onde o jovem Marx preparava um estudo das *LFFD* de Hegel, conhecido como “*Kritik des hegelischen Staatsrecht*” e publicado por D. Riazánov em 1927. Se denomina como “*manuscrito de Kreuznach*” porque foi naquela cidade onde foi redigido por Marx no momento que preparava seu exílio em Paris ante a perseguição do Estado prussiano. Cf. (MORENO TONDA, 2021).

¹¹⁸ Que faz parte da edição dos amigos do defunto a WFV.

¹¹⁹ Vale a pena recordar os seminários de Schelling que já tinham começado a difundir esta imagem de Hegel. Mas fundamentalmente as influências de Marx tinham que ver com as críticas de Trendelenburg, A.

de Hegel como apologeta do Estado prussiano. Como leitor de Hegel, o jovem Marx questiona profundamente a identificação do político e do social sobre uma *representação invertida* da sua separação, de modo que os estamentos [*Ständen*] (divisões no interior da sociedade civil) se unificam na razão de Estado e, por isso, a separação, enquanto momento necessário da *ideia absoluta*, é, na sua face oculta, uma situação irracional da modernidade (ZKHR, *MEW Bd. 1*, p. 277). Afirma o jovem Marx:

«[...] o mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*. Mas o que há de falso é que ele se contenta com a *aparência* dessa solução e a faz passar pela coisa mesma, enquanto as “tais teorias”, por ele desprezadas, exigem a “*separação*” entre estamentos sociais e políticos, e com razão, pois elas exprimem uma *consequência* da sociedade moderna: nesta, o elemento *político-estamental* não é precisamente, outra coisa senão a expressão fática da relação real de Estado e sociedade civil, a sua *separação*[...]» (ZKHR, *MEW Bd. 1*, p. 279)

Os interesses particulares dos estamentos aparecem como o interesse comum, universal; a mentira da dimensão formal se revelaria com seu conteúdo material, por isso o jovem Marx sentencia que «[...]o elemento estamental é a ilusão política da sociedade civil [...]» (ZKHR, *MEW Bd. 1*, p.265). Hegel, para o jovem Marx, tinha concebido a base natural do Estado na família, no entanto, considera a mediação da sociedade civil como uma necessidade *lógica* que se transpõe racionalmente como a realização do direito da subjetividade e que no Estado se unifica ao recuperar o sentido comunitário enquanto níveis formalmente representados nas funções governamentais e no parlamento. Aí é justamente onde, para o jovem Marx, manifesta-se o “*lado mistificador*” da dialética hegeliana, quando esta transpõe como igualdade jurídica o que é uma desigualdade social, na qual o Estado funciona hierarquicamente como realização racional de suas figuras finitas.

Ruge e L. Feuerbach, cuja compreensão da filosofia de Hegel o vincula diretamente com uma metafísica abstrata e da qual tudo é derivado da forma silogística do conceito, que em última expressam uma teologia que afirma Deus sobre a existência concreta humana. Assim o Estado é uma derivação lógica, uma afirmação do sujeito frente ao objeto. Mas no plano jurídico político, o manuscrito de Marx demonstra uma influência da interpretação de A Ruge em seu artigo “*A filosofia do direito de Hegel e política atual*” de 1842 para os *Deutsch Jahrbücher*, onde afirma que: «[...] O defeito geral de toda a filosofia do Hegel, de estar em um ponto de vista teórico, à margem da história concreta, é também o da sua Filosofia do Direito. Não se pode considerar o Estado em si e separá-lo da história, porque toda concepção do Estado e, de uma maneira mais geral, toda filosofia, é o produto da história. Por essa mesma razão, não se pode considerar a Constituição, ou seja, uma forma determinada do Estado, como uma instituição eterna e absoluta, porque um Estado determinado só constitui um momento da existência do Espírito, que se realiza nele no plano da história [...]» (RUGE apud MORENO TONDA, 2021).

Tais passagens das considerações do jovem Marx fariam de Hegel uns dos maiores configuradores de uma “imagem deturpada” do político, já que detrás da racionalidade do Estado se inverte o caráter material da exploração do trabalho, aproximando assim a figura do Estado hegeliano com o bonapartismo e, por essa mesma via, com o bolivarianismo. Este é um ponto que foi bem advertido por Aricó (2018, p.560), quando assegura que a animadversão contra Bolívar presente no *B&P* se elucida como uma projeção da crítica radical ao Estado hegeliano feita na juventude, que tomou corpo histórico definitivo na emergência do bonapartismo na Europa, instalando-se paradoxalmente em Marx uma continuidade e ruptura com Hegel na sua reflexão sobre Bolívar em seu comentário enciclopédico: Rejeição das consequências políticas do pensamento de Hegel, que o leva a continuar com a visão progressista da filosofia da história em conformidade com ele. Apesar do anterior e como já dizemos, Marx começa a enfatizar o “lado racional” da dialética hegeliana durante sua crítica à sociedade civil burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] uma vez incursionado numa leitura da *WdL* consolidada em suas elaborações dos *Grundrisse* em 1857-58 (GRESPLAN, 2024, p. 38). É evidente que a transição [*Übergang*] na apropriação da dialética como exposição articulada [*dialektisch Geglidertes*] revelou que o impasse frente o “*partisan style*” está determinado [*Bestimmt*] pela resolução [*Entschluss*] metodológica, na articulação dos materiais de pesquisa e a forma de exposição enciclopédica.

Por consequência, o problema da “herança hegeliana” traz no interior um hiato na apropriação do *conteúdo* e *forma* da filosofia especulativa, já que ao se aprofundar na dimensão *lógica*, mantêm uma incorreção interpretativa na filosofia real [*Realphilosophie*] e, em específico, com a filosofia do espírito objetivo [*Objektive Geist*]¹²⁰, uma contradição patente e decisiva no *B&P*, porque aí se explica a conexão racional entre os momentos expositivos e as determinações do conceito de bonapartismo como modo de articulação entre o Estado [*Staat*] e sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*]. Temos, no entanto, que esses “erros” de Marx no interior do comentário enciclopédico sobre Bolívar apresentam as mesmas limitações da filosofia da história de Hegel; aí os dois erram na articulação entre a ordem expositiva e a ordem do conceito, dada a precariedade dos materiais empíricos e sistematizados pelas ciências que foram

¹²⁰ Saliento o fato de que Marx não conheceu muitas das obras de Hegel em Jena, relacionadas com o pensamento político, como o “*System der Sittlichkeit*” ou “*Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...*”, a “*Realphilosophie*”, entre outras, publicadas logo após a morte de Marx. Cf. (AVINERI, 1972, p.90).

considerados no movimento reflexivo¹²¹, reproduzindo muitas das insuficiências presentes nesses materiais apesar da potencialidade crítica da dialética.

No limite da dialética frente a realidade histórica de Bolívar, o conceito foi a expressão viva da personalidade¹²² e seletividade de Marx ante suas fontes, bem como da subsunção [*Subsumtion*] da dinâmica política da insurreição de independência hispano-americana sob suas análises do bonapartismo, porém isso não foi um erro como tal do método, já que este é diferenciado do conceito [*Begriff*], que neste caso se dá deficitariamente e como *reflexão exterior* [*äußere Reflexion*]. Marx ficou no nível da representação [*Vorstellung*] porque sua aproximação ao problema nacional foi externo ao conteúdo no bolivarianismo como organização da vontade coletiva num momento de insurreição político-militar, um projeto de consolidação de hegemonia no espaço do Estado a partir das massas plebeias. A luta contra o nacionalismo que exaltou a figura de Bolívar (CELIS URIBE, 1983, p. 103) direcionou a seleção e a ordem da exposição, o que poderia ser corrigido se tivesse centrado sua pesquisa no estudo dos componentes sociais e das formas intrínsecas ao movimento bolivariano, e mais ainda, se tivesse abordado a forma nacional como a capacidade de articulação da constituição social, como criação de bloco histórico (RIVADEO, 1994, p. 160). A nação não é concebida como a unidade contraditória precisamente entre a sociedade burguesa e o Estado político, ponto onde emerge seu impasse interpretativo frente à filosofia social e política de Hegel, então foi-lhe imanente uma tensão na elaboração do *B&P* entre sua aproximação ao problema nacional e o aprofundamento no “núcleo racional” da dialética. O antibolivarianismo de Marx define os limites de sua dialética, de sua apropriação e desenvolvimento racional de um assunto [*Sache*] sobre um estilo expositivo determinado.

Sobre a base do anterior, se demonstra que a dialética não se trata de uma “mágica especulativa”, senão da conexão racional entre desenvolvimentos das ciências

¹²¹ Este é um ponto muito importante e que foi ressaltado pelo professor Fábio Mascarenhas Nolasco no último de seus artigos “*Processo da Terra e História do Mundo: Um Esboço*”, já que Hegel mantém uma contradição interna em seu pensamento que, no entanto, demonstraria a mesma vitalidade do pensamento especulativo para criticar seus próprios resultados sobre a base de seus mesmos princípios metodológicos. Ocorre que Hegel, em suas considerações sobre os processos da terra e o desenvolvimento histórico das culturas e sociedades do mundo, reproduz o conteúdo ideológico racista do colonialismo europeu, precisamente na combinatória dos elementos empíricos e categorias sistematizadas pelas ciências geológicas, geografia e a antropologia de sua época, e, sem embargo, ao distanciar-se criticamente da visão dos schellinguanos sobre a *combinatória* na filosofia da natureza, permitiria criticar as bases conceituais e empíricas de suas fontes. Sobre isso, ver: (NOLASCO, 2024, p. 2-23).

¹²²É a colocação subjetiva que vincula objeto e método no trabalho efetivo com fontes sistematizadas .Cf. (*WdL II, Werke, Bd.6*, p.549; *ENC*, §21, *Werke, Bd.8*, pp.71-72).

particulares e a organização articulada das categorias que exprimem as formas gerais de organização inteligível de uma formação histórico social. E, essa sua falibilidade significa que não é uma dogmática sistemática, um corpus de categorias fechado sobre seus próprios pressupostos; contrariamente, é imanente ao sentido de sua argumentação autocrítica desses pressupostos como postos pelo movimento reflexivo (MÜLLER, 2024b, p.228; THEUNISSEN, 2019, p.190). Como movimento reflexivo significa também a individualização do pressuposto [*Voraussetzung*] na ideia, o que corresponde ao desdobramento de suas determinidades [*Bestimmtheiten*], e por isso para Marx aí está o “núcleo racional” presente na *WdL*, em que o método é resultado da vinculação entre o momento da pesquisa [*Forschungsweise*] e a exposição dialética [*Darstellungsmethode*], de tal maneira que se medeiam reciprocamente no devir como conteúdo *lógico* presente na ideia captada como o uno em todo. O inacabamento é autodeterminação do método sobre si mesmo, o começo [*Anfang*], o pensamento que se autodetermina pela sua própria atividade do pensar, no permanente “*outra vez*” o “*encontro*” com sua determinidade [*Bestimmtheit*], um *reencontro* da ideia absoluta no reino das sombras do pensamento puro [*reinen Denkens*], que, no entanto, nunca se *reencontra* em sua exteriorização (NOLASCO, 2024, p. 2). O sistema cresce e avança com os novos processos de determinação [*Bestimmung*], por isso é aberto¹²³ e não fechado, já que embora se universalize, o caráter *lógico* da realidade está integrado junto ao movimento histórico, motivo pelo qual a unidade do conceito é imanente à sociabilidade.

¹²³Sobre isso, Raya Dunayevskaya afirma que: «[...] Hegel argumenta que só quando se consideram os universais, não como abstrações, mas como totalidades concretas de todo o movimento histórico, é que a lógica merece se transformar em uma Filosofia universal [...]» (DUNAYEVSKAYA, 2009, p.71).

CAPÍTULO 2: O DEBATE EM TORNO AO BOLIVARIANISMO NO LATINOAMERICANISMO MARXISTA

Na primeira metade do século XX a relação entre Marx e Bolívar foi objeto de um debate intenso no cenário da opinião pública e serviu de referente ideológico na disputa política entre as classes na América Sul-hispânica. Tratou-se de uma querela pela apropriação da figura histórica de Simon Bolívar, que enfrentou a oligarquia organizada no bipartidarismo liberal-conservador e os setores plebeus que recentemente se tomaram sua organização política a partir do modelo do marxismo-leninismo, num momento de intensificação dos antagonismos entre as classes que originaram a manifestação armada do conflito político. Nesse sentido, o debate em torno ao bolivarianismo na configuração de movimentos políticos revolucionários de inspiração marxista se converteu em tópico iniludível. A mirada sobre o *B&P*, um pequeno escrito de Marx confeccionado afanosamente e quase sem conexão aparente com o resto da obra de caráter mais sistemático, começou a ser mais considerado pela crítica ideológico-política, de modo que a cada vez mais incisiva consideração no debate sobre as relações entre o marxismo e as lutas políticas sul-americanas o convertiam em material de referência, abrindo-se um horizonte interpretativo onde convergiam e divergiam tanto a interpretação de direita como a manifestadamente marxista-leninista. O comentário enciclopédico se tornou uma peça-chave para a interpretação histórica dos processos de independência latino-americana como precedente das experiências revolucionárias de meados do século passado, sobretudo o caso da revolução cubana de 1959, que inspirou muitos dos movimentos armados.

O debate foi também impulsionado a partir da embaixada dos EEUU, que incentivou uma contraposição radical aos interesses de soberania nacional na Venezuela e na Colômbia ante a proliferação das guerrilhas comunistas, colocando em questão as críticas de Marx em seu *B&P* como provas materiais da intransigência do comunismo frente os símbolos nacionais e o projeto de soberania nacional. Em fevereiro de 1944, circulou no jornal o *Heraldo* de Caracas o artigo polêmico do historiador venezuelano J. A. Cova, *El Bolívar de los comunistas*, no qual se dedica a rebater a pesquisa soviética em torno do libertador e da campanha de independência bolivariana, que começou a ter

incursão nos círculos marxistas latino-americanos (DIAZ RANGEL, 2018, p. 13). O que estava sendo trazido à consideração pelas oligarquias foi o caráter antinacional da ideologia comunista em meio à configuração do discurso do inimigo interno, precedente da posterior bipolaridade da guerra fria que se estaria configurando já nesta época e mesmo antes do final da segunda guerra mundial. Como resumiu o jornalista Eleazar Diaz Rangel (2018, p. 15) em seu estudo *Marx no Rectifica: por qué Marx no se rectificó de sus mentiras e infâmias sobre Bolívar?*, a série de intervenções de Cova se concentraram em demonstrar que de uma perspectiva marxista o propósito da aproximação com Bolívar obedecia à necessidade dos comunistas de criar uma rejeição dos referentes nacionais para introduzir a ideologia soviética (1), em consequência se procura destruir o projeto nacional e o espírito patriótico ao tentar trocá-lo por um cosmopolitismo de classe (2), por isso o comunismo procuraria no fundo degenerar as instituições republicanas (3), enfraquecendo as bases do tecido social e econômico (4) e, tudo isso a partir da destruição da reputação do herói nacional (5). A estratégia das oligarquias não somente se dirigiu à apropriação de Bolívar a partir do *culto ao herói nacional*, mas também fundamentalmente a configurar um antimarxismo a partir de um bolivarianismo fetichizado. Paradoxalmente, Marx começou a ser referência das oligarquias latino-americanas, já que seu *B&P* para alguns era material de apoio para o anti-bolivarianismo, caracterizado quase sempre pelas oligarquias de corte conservador e afins aos interesses diretamente imperialistas dos EEUU, sendo um documento seletivo da literatura anti-bolivariana, mas também das frações liberais republicanas que recuperaram a imagem de Bolívar a partir de uma defesa do centralismo institucional e da soberania nacional, que foram configurando uma retórica antimarxista. Por isso a proximidade que se foi forjando entre obras como a de Salvador Madariaga (em seu *Simón Bolívar* de 1951), anti-bolivariano canonizado, e o comentário de Marx são demonstração do uso desse tópico para ignorar qualquer vínculo entre os dois revolucionários¹²⁴, ao mesmo tempo que uma deturpação na apropriação seja do marxismo ou do bolivarianismo.

Para o bicentenário de Bolívar em 1983, na Colômbia também eclodiu, difundida no jornal *El Tiempo*, a polêmica a partir dos setores oligárquicos, liderados pelo historiador Germán Arciniegas (1900-1999), que se dedicou a criticar a recuperação

¹²⁴ Um exemplo deste tipo de abordagens é o de Dr. Angel Francisco Brice *El Bolívar de Marx Ampliado por Madariaga* de 1951 e seu escrito de dez anos mais tarde *Bolívar Visto por Carlos Marx* Cf. (ARZE, 2017, pp. 122-131).

soviética que pretendia unificar numa só bandeira Marx e Bolívar, levando a obscurecer o teor revolucionário do movimento bolivariano com um claro teor antimarxista em cada uma de suas publicações (VINOKUROV, 1987, p. 277). Começou um atrito entre comunistas e a oligarquia pela representação de Simón Bolívar, a chave era estabelecer uma narrativa que ajudasse a retratar Bolívar conforme o antibolivarismo tinha sustentado, como oportunista e autoritário, um simples chefe militar e não um político, tudo para apagar a chama dos movimentos inspirados nas ideias bolivarianas e que intensificavam a confrontação política até o levantamento militar (VINOKUROV, 1987, p. 277). Arciniegas se propôs uma desfiguração do bolivarianismo marxista porque assim a estratégia contra o insurgente tomava corpo no debate público-político sobre a legitimidade do levantamento armado, por isso reconhece seu valor militar, mas sob o imperativo de difamar seu conteúdo político, posto que para ele se tratou mais de uma concentração de poder que paulatinamente mantinha o conjunto de relações de dominação sedimentadas pela ordem colonial (VINOKUROV, 1987, p. 277). Bolívar é um ditador, a continuação de suas ideias políticas só pode terminar em regimes autoritários. Para Arciniegas o *latinoamericanismo* marxista soviético (de segunda geração) realiza a exaltação da figura de um ditador, expande essa perspectiva como ideário político (VOLSKII, 1987, p.281).

Nessa ordem de ideias, o marxismo latino-americano se encontrou impelido a várias direções no debate de ideias: de uma parte, tinha que se posicionar diante do questionamento imposto pelas oligarquias frente as críticas de Marx ao projeto bolivariano e, de outra, devia responder ao conjunto de estudos que a pesquisa soviética realizara em torno ao processo político revolucionário de independência e a formação dos Estados nacionais, pois certamente daí se desprendia o caráter colonial ou anticolonial da influência soviética na formação dos movimentos armados e partidários de índole comunista no subcontinente. A discussão não foi puramente biográfica ou histórica, tratou-se sim de uma confrontação pelos referentes da memória coletiva e da apropriação de um legado político que significou a origem dos projetos republicanos e ainda mais o sono-utopia da integração latino-americana como referente ideológico das guerrilhas marxista-leninistas e *bolivarianas* sul-americanas. Desde sua própria vida até a atualidade, Bolívar é objeto de discussões, mas quando se tratou do debate no interior do marxismo em nosso subcontinente, houve um momento de intenso desenvolvimento político e programático, levando o marxismo como tradição política a se defrontar

precisamente com a emergência do político como paralisia da teoria e salto à luta de classes *in nuce*. Por isso o posicionamento de muitos dos revolucionários de nosso subcontinente ante o *B&P* definiu muitos dos contornos da *latinoamericanização* do marxismo ou sua repetição mecânica.

Na Colômbia, o secretário geral do partido comunista (PCC) Gilberto Viera (1911-2000) envidou um esforço considerável de sua atividade política e intelectual, para demonstrar a falibilidade de Marx como teórico e político ante a figura histórica de Bolívar, esforçando-se em atestar a apropriação marxista do legado bolivariano na construção de um movimento comunista revolucionário conforme a especificidade de nossas circunstâncias histórico-sociais. Seu artigo *Sobre la Estela del Libertador: Criterios Marxistas Acerca de Bolívar* de 1942, foi talvez um dos principais pronunciamentos em torno a uma posição crítica frente a abordagens de Marx e que, apesar de suas lacunas, reivindicou uma unidade política ideológica entre o bolivarianismo e o marxismo. Na Venezuela, o historiador bolivariano Vicente Lecuna (1870-1954), reinstalou um ressurgimento do “debate bolivariano” ao empreender uma restauração da obra e arquivo completo do libertador, incursionando no debate historiográfico ao combater os relatos “antibolivarianos” criados em vida e na posterior morte de Simón Bolívar, publicando um sem número de escritos, nos que se destaca *El Catalogo de Errores y Calumnias em la História de Bolívar*, que saiu postumamente em 1956-1958 (três tomos) e que avivou a revisão de um conjunto de intelectuais revolucionários e militantes do Partido comunista (PCV) para que entrassem no debate e responderam às críticas de Cova e outros, como foi o caso de Ernesto Silva Tellería (), de Carlos Irazábal (), Francisco Javier Yáñez (), Juan Bautista Fuenmayor (), etc, entre um total de 52 intelectuais mais que firmariam um comunicado a circular nos jornais, onde manifestariam sua identificação com o ideário bolivariano, o pensamento republicano e de integração regional anticolonial, explicando que Marx teria uma fonte documental demasiado limitada para entender o legado político bolivariano (DIAZ RANGEL, 2018, pp. 13-17).

A intensificação da confrontação político militar das insurgências e das oligarquias nacionais facilitou o clima ideológico de disputa pela apropriação da figura histórica de Bolívar em pleno início da crise do marxismo e quando pareciam muito mais fortes os regimes ditatoriais na América Latina, logo depois da década de 1970, o que permitiu a reinterpretação das relações entre bolivarianismo e marxismo que se expandiu

nas bases dos partidos e no interior das diferentes expressões rebeldes ao longo do continente: em 1974 surge o M-19 na Colômbia a partir de uma ação militar em que roubam a espada de Bolívar, simbolismo que manifesta sua apropriação do ideário bolivariano; as FARC-EP começaram a explicitar um programa bolivariano após a 7a conferência em 1982, em que posteriormente o comandante ideológico projeta a reunião bolivariana do povo, para que em 1987 se configure a Coordenadora Guerrilheira Nacional Simón Bolívar (CGNSB), que aglutinará as organizações de guerrilheiros na Colômbia, além dos dois grupos já mencionados, participam o ELN, a Guerrilha Manuel Quintín Lame e o EPL (MERA ACOSTA, 2010, p. 51). Na Venezuela, essa recuperação do ideário bolivariano foi explícita em 1964 durante a 5a conferência do Partido Comunista da Venezuela (PCV), na qual se adotou um caráter marxista-leninista-bolivariano, sendo Douglas Bravo, Alí Rodríguez e José Esteban Ruiz Guevara, alguns dos seus principais expoentes ideológicos. Essas ideias vão se expandir em muitas das academias militares, através de diferentes núcleos de estudo de formação política entre os cadetes, levando assim, em 1982, à fundação do Movimento Bolivariano Revolucionário 200 (MBR200) por Hugo Rafael Chávez Frías e outros companheiros, significando o início de uma ruptura radical com a imposição do "fim da história" feito pelo neoliberalismo e o começo de um novo ciclo dentro das lutas de libertação de nosso terceiro mundo latino-americano, que segue até hoje com o projeto político do socialismo do século XXI e a formação do Estado bolivariano como via da comunalização do poder institucional.

As relações entre bolivarianismo e marxismo certamente fazem parte dos tópicos de *encontro e desencontro* entre marxismo e América Latina, já que o debate no plano político ajudou à acentuação do *B&P* como um escrito que redefine o modo de interpretar e ler o marxismo e seus fundamentos teórico-metodológicos na sua apropriação a partir dos contornos de nossas historicidades. O debate ampliou em grande medida os horizontes ideológicos na práxis política, mas também na pesquisa social de orientação marxista, pois além das linhas abertas na pesquisa filológica no interior do marxismo, repôs antigos questionamentos à tradição como as implicações do colonialismo no desenvolvimento do movimento revolucionário na periferia do capitalismo, o vínculo entre luta de classes e formação econômico nacional, assim como o problema do Estado e a *forma social* na visão geral da dinâmica de transformação histórica da modernidade. O bolivarianismo também se vê afetado pelas discussões no interior do marxismo latino-

americano e na disputa com as oligarquias, deixando de ser uma mera relíquia da memória patriótica, se configurou numa corrente política muito diversa, pelo que se faz necessário matizar sempre o caráter do resgate do legado de Simon Bolívar para poder identificar sua índole ideológica de direita ou de esquerda, sendo equívoco referir-se a um bolivarianismo “sem mais”. Em todo caso, o “resgate marxista” de Bolívar passa por uma dinâmica a que inicialmente se deu continuidade com a ponderação de Marx até que se exacerbou a dimensão anti-imperialista de seu pensamento, impactando diretamente no questionamento da legitimidade da ordem autocrática das oligarquias ligadas ao poder norte-americano na região, quando a discussão escalou a luta insurgente ao final do século XX. Comunismo e bolivarianismo se converteram em nós centrais na apropriação latino-americana das ideias de Marx e Engels, modos concretos de estabelecer uma *tradução* de seu legado em termos das necessidades específicas da situação, é dizer, na formulação da organização revolucionária.

2.1 A Escola Soviética e a Continuidade da Perspectiva de Marx sobre Bolívar

Em 1934 o projeto da MEGA¹, que tinha passado à direção de Vladimir Adorastki (1878-1945), editou o conjunto de escritos para a *NYDT* e para a *NAC* numa tradução russa em que *B&P* apareceria no volume onze, num momento no qual os interesses do Estado soviético estavam dirigidos ao continente latino-americano, no marco do debate sobre o colonialismo e o papel das sociedades não ocidentais na revolução mundial no contexto da III Internacional Comunista¹²⁵. A equipe de historiadores de Adorastki manteve o espírito do trabalho de David Riezanov, cuidou da precisão filológica até onde o controle do partido permitiu, fornecendo muitos dos materiais que mobilizaram a crítica marxista pró e contra a orientação soviética, brindando muitos dos documentos que facilitaram a recepção do marxismo nos países do terceiro mundo. A iniciativa e o interesse pela América Latina na URSS foram cruciais no auge e no declínio da política do Comintern, até seu desaparecimento em 1943, mas se intensificou posteriormente consolidando-se como uma linha de pesquisa social na Academia das Ciências da URSS,

¹²⁵ Refiro-me ao II congresso do Comintern em 1920, onde se discutiu abertamente o caráter das sociedades colonizadas no desenvolvimento do capitalismo em sua fase imperialista e se colocaram várias posturas referentes à importância da revolução de libertação nacional nestas sociedades nas tarefas para o comunismo internacional, adotando claramente a centralidade das teses de V. Lenin a este respeito. Cf. (EIFETS, JEIFETS, 2016; SCHELCHKOV, 2017).

dedicada ao estudo das peculiaridades da história das formações sociais latino-americanas. No projeto de formação dos quadros políticos foi de vital importância o VI congresso da Comintern que, teve lugar em 1928 em Moscou e no qual não somente se deu total relevância aos processos de libertação nacional dos países coloniais e semicoloniais¹²⁶, senão que se deu também início à criação de núcleos de trabalho encarregados de aprofundar as tarefas necessárias para o conhecimento concreto dessas formações sociais, de modo que já no início da década de 1930 se configura um grupo soviético de estudos marxistas para temas latino-americanos liderado por Vladimir Mijáilovich Miroshchikov (1900-1942), mas que também contou com a participação de Anna Markovna e Aleksandrova-Itkina, Víktor Volskii, Nikolái Lavrov, Lev Ospovát, entre outros (JEIFETS, JEIFETS, 2016, p. 143; JIMÉNEZ TOVAR, KOZEL 2017, p. 15). O esforço paralelo entre o projeto MEGA¹ do Instituto Marx-Engels e da academia de Ciências da URSS, de uma parte por editar e difundir o estudo sobre os manuscritos de Marx e Engels dedicados a temas relacionados com o colonialismo e as sociedades não ocidentais e, de outra, em aprofundar em pesquisa de caráter histórico e empírico à luz do materialismo dialético acerca dessas sociedades das extremidades do capitalismo, terminou criando uma tradição que bem tem sido denominada de *latino americanismo soviético* (JIMÉNEZ TOVAR, 2006; JIMÉNEZ TOVAR, KOZEL 2017; TOBAR, 2017).

O que primeiramente pareceu uma região distante dos interesses vitais, sobretudo durante a época czarista e o período pré-revolucionário, logo começou a adquirir importância no período revolucionário e durante o Estado socialista soviético, porque de uma parte significava uma zona de influência estratégica na disputa pela hegemonia no sistema internacional, mas sobretudo porque se tratava de resolver a diáspora entre revolução social e libertação nacional num momento em que o capitalismo degenerava numa guerra imperialista, e o comunismo significava um projeto político que disputava a hegemonia mundial. Passou-se da produção de documentos isolados e de caráter descritivo, crônicas e escritos de índole literária, para uma sistemática documental, orientada a brindar uma leitura desde o materialismo histórico das sociedades latino-americanas, fundando-se instituições dedicadas ao estudo das sociedades e sua história como foi o *Instituto de Estudos Latino-americanos* (ILA) fundado em 1961 e seu

¹²⁶ No documento final deste congresso, se pode ver as *teses do movimento revolucionário nas colônias e semicolônias*, onde se lê após a ratificação das teses leninistas do II congresso: «[...] o enorme mundo das colônias e semicolônias se tem convertido num foco inextinguível do movimento revolucionário de massas [...]» (IC, 1977, p. 188).

posterior órgão de difusão científica a revista *América Latina*, fundada oito anos depois, o que demonstrou a consolidação de uma tradição que a partir da URSS interpretou América Latina com o objetivo de promover e instruir o movimento comunista internacional acerca da aplicabilidade do marxismo (TOBAR, 2017, pp. 106-108; VOLSKII, 1967, p.77;).

O grupo de trabalho liderado por Vladimir Mijáilovich Miroshevskii veria seus primeiros esforços se tornarem a mais sistemática visão soviética dos países periféricos com a publicação do estudo coletivo *Nueva História de los Países Coloniales y Dependientes*” em 1941, que seria pioneiro e colocaria ao mesmo Miroshevki como referente da pesquisa posterior inspirada em seu trabalho. Sendo publicado em 1946 logo depois da morte de Miroshevskii no campo de combate durante a segunda guerra mundial, o estudo específico sobre o período de independência *Movimientos de liberación en las colonias americanas de España. De su conquista hasta la guerra por la independencia (1492-1810)*, onde começaria uma interpretação mais detalhada da insurreição de independência e o caráter da formação dos Estados hispano-americanos, convertendo-se realmente em tópico fundamental na concepção soviética, assim por exemplo, a perspectiva de Marx esboçada no conjunto de textos sobre a revolução espanhola e a insurreição crioula de independência hispano-americano, nos quais certamente se encontra seu comentário enciclopédico sobre Bolívar, tornam-se fonte indiscutível de interpretação, cujas teses centrais terminam sendo enriquecidas pela nova elaboração no trabalho historiográfico desse grupo de pesquisadores soviéticos formados sobre a inspiração de Miroshevskii (KOSSOK, 2018a, p.55).

A maturação destes estudos se deu sobretudo depois da publicação dessas duas coletâneas e quando se consolida a unificação da pesquisa oficial com a ideologia do partido, o marxismo-leninismo com a política externa do Estado soviético (SCHELCHKOV, 2017, pp. 157-161), o que foi abrindo a perspectiva no campo da pesquisa sociológica, antropológica e econômica, estudando-se o desenvolvimento das formações sociais latino-americanas na esquemática etapista dos modos de produção (SCHELCHKOV, 2017, p. 157; VOLSKII, 1967, pp.79-81) e com uma clara intencionalidade na atuação política revolucionária (JIMÉNEZ TOVAR, 2006, pp.25-28) acelerado logo da segunda guerra mundial e no posterior contexto da guerra fria (KOSSOK, 2018a, p.51).

Metodologicamente se respaldam na doutrina do *DIAMAT*, o que levou a um questionamento de todos os métodos e propostas da ciência de conteúdo e forma burguesa, produzindo um ancilosoamento doutrinal sob a égide da confrontação ideológica no plano da pesquisa social. Um dos principais âmbitos de discussão com a historiografia conservadora oligárquica foi o período colonial, que começou a ser engrandecido pelos setores extremistas que idealizaram a conquista e a colonização como um acontecimento que desencadeia a entrada na civilização dos povos primitivos, sendo amplamente difundida a ideia de “*lenda preta*” para aquelas interpretações que demonstrassem o grau de violência e barbarismo com que foram cometidos os impulsos do progresso civilizatório na empreitada colonial Iberoamericana, configurando-se como ideologia do *hispanismo*:

« [...] o esforço para idealizar o período do domínio espanhol, que em substância é apresentado como a idade de ouro da América Latina, encontra-se atualmente nas mãos do círculo reacionário das repúblicas latino-americanas, e representa muitas vezes um elemento importante na luta contra as forças democráticas nacionais. Ao sinal do hispânico "retorno à mãe Espanha", que durante a Segunda Guerra Mundial tem sido frequentemente repetido pelos elementos fascistas, representa a manutenção de uma propaganda extrema, reacionária e clerical, que até hoje não perdeu seu perigoso significado [...]» (GUBER Aput KOSSOK, 2108a, p. 53).

O marxismo soviético incursionou nesse âmbito historiográfico e questionou diretamente essa interpretação sobre o período colonial, mas também rejeitou a “história oficial” das nascentes burguesias adscritas aos interesses norte-americanos do panamericanismo, retomando o processo de independência e formação do Estado nacional, que estavam sendo introduzidas como o único horizonte de desenvolvimento para uma organização política (KOSSOK, 2018a, pp. 63-67). O que se buscou determinar era precisamente a conexão entre ambos períodos e processos sociais concatenados causalmente pela dinâmica da historicidade estrutural do desenvolvimento capitalista. O período colonial e a guerra de independência se tornam temática predileta e prisma pelo qual se aproximou às realidades presentes das sociedades coloniais e semicoloniais na América Latina, porque de uma ou outra maneira o sentido do processo contemporâneo dessas sociabilidades estava marcado por esse momento genético de entrada na direção da história do progresso. Em termos gerais:

«[...] o estudo da história do movimento democrático e libertador na América Latina, da luta revolucionária de seus

povos pela sua liberdade e independência nacional contra o colonialismo, o imperialismo estrangeiro e as forças de reação feudal, constituem uma das principais tarefas da historiografia soviética latino-americana [...]» (ALPERÓVICH apud TOBAR, 2017, p. 109)

O sentido da maturação desses estudos soviéticos sobre América Latina se determinou pelo modo como se entrelaçou o interesse concreto da URSS nas lutas de libertação nacional com os objetivos do conhecimento acabado das particularidades histórico-sociais desses países, unificando a indagação pelos problemas e atividades político-econômicas do presente com a revisão das etapas e processos sociais anteriores. O apego doutrinal ao marxismo-leninismo dinamizou a pesquisa que se enriqueceu com o impulso político da contribuição da libertação dos povos (JIMÉNEZ TOVAR, 2006, p.26).

Contudo, esta escola soviética de marxismo levou a considerar a historicidade das sociedades latino-americanas como num estado permanente de “ainda não” desenvolvimento. Assim, a avaliação que se fez da insurreição bolivariana estava atrelada à perspectiva segundo a qual o processo revolucionário está inscrito na historicidade do progresso das forças produtivas, de tal modo que a guerra de independência significaria esse caminho prévio da revolução burguesa no processo de modernização, de tal maneira que a campanha bolivariana e a historicidade das formações sociais se organizaram conforme ao modelo teórico de mudança da transição do feudalismo ao capitalismo (SCHELCHKOV, 2017, pp. 158-159). Este pressuposto metodológico (nada dialético) fez com que muito do entusiasmo por conhecer a especificidade histórico-social terminasse fortalecendo o esquematismo geral traçado pelo mesmo corpus do *DIAMAT* no entendimento da historicidade e a conexão entre o desenvolvimento do centro com o da periferia colonial.

O artigo de Miroshchinskii (2017, p.29 e ss) “*Los Separatistas Hispano-americanos y la Búsqueda de la Ayuda Extranjera (1783-1789)*” se proporia demonstrar uma das considerações de Marx sobre a revolução de independência hispano-americana concernente a sua dimensão “separatista”, por isso um dos sentidos nodais era atestar que o impulso objetivo para o desenvolvimento dos levantes anticoloniais tinha a ver com os interesses do czarismo e da coroa britânica por debilitar o poderio da monarquia espanhola, considerando que a força política do movimento de independência obedecia à audácia dos crioulos por estender seus privilégios ao consolidar uma administração à

margem da metrópole peninsular ibérica, em vez de provir das massas plebeias dominadas. A caracterização do movimento de independência hispano-americano e de Bolívar, em particular, estabeleceu continuidade com a perspectiva que Marx tinha esboçado: em primeiro lugar, identificar a composição de classe do movimento insurrecional, perceber nele o impulso da agudização das contradições imanentes de suas condições objetivas (desenvolvimento forças produtivas e relações de produção), para determinar sua ubiquação na dinâmica da totalidade do mercado mundial e assim proceder a sua comparação com o modelo da revolução burguesa:

«[...] Bolívar era o representante típico do grupo líder dos terratenentes separatistas crioulos [...] aspirava a separar a América Espanhola da metrópole, e, neste sentido, sua atividade teve um caráter progressista. Mas nunca foi democrata [...] os fundamentos reais de suas visões políticas eram a desconfiança e o ódio ao povo. Pretendia usar as massas populares para a elevação política dos proprietários crioulos e para a sua própria carreira. Seu talento militar era escasso: depois dos primeiros fracassos perdeu a cabeça e abandonou o exército para sua própria sorte [...]» (MIROSHEVSKII, Aput ARZE, 2017, p. 133)

Embora tais pesquisas não tenham se aprofundado numa exegese do *B&P*, o marco de suas problemáticas engloba o comentário enciclopédico de Marx sobre Bolívar, formando-se um modo de abordagem próprio desse marxismo soviético, que contrapõe ambas figuras como representantes da revolução proletária e social própria do comunismo no caso do alemão, enquanto que o prócer hispano-americano seria exemplo da degeneração autoritária do inconcluso intento por realizar uma revolução burguesa na América do Sul. Para essa primeira mirada soviética, o movimento “separatista crioulo” não se propôs uma transformação da divisão e desigualdade entre os setores sociais; antes pelo contrário: a estrutura de estratificação social e seus modos tradicionais de representação política foram o que menos se procurou modificar por parte dos líderes insurrecionais, que tinham sobretudo como objetivo o traslado da máquina burocrática que se edificou durante o período colonial para seu controle. O retrato de Miranda elaborado por Miroshevskii (2017) durante sua estadia na Rússia e sua proximidade com Catalina II (a grande) é análogo ao que elaborou Marx de Bolívar, um audaz sedutor militar, hábil nos bailes e na intriga (ele o apresenta como uma espécie de espião do czarismo), mas covarde e torpe para as heroicas empreitadas militares; o que demonstra a

continuidade metodológica com Marx, mas também com os resultados políticos (*partisan style*) que este estabeleceu a partir da indagação teórica¹²⁷.

Essa etapa de formação se caracteriza por um aguçado interesse, porém, sobre uma limitação metodológica relacionada diretamente com a consolidação de uma dogmática ideológica que, a partir do imperativo da ortodoxia, protegeu o *partisan style* de qualquer possível questionamento. A apuração incisiva dos materiais empíricos e historiográficos para conhecer a profundidade e devir das formações sociais latino-americanas contrastou-se com o turvamento de sua singularidade histórica devido aos compromissos com os pressupostos de Marx e Engels, que advertiam que a historicidade dos processos sociais na periferia do capitalismo se definia pelo desenvolvimento no centro industrial. Vai-se difundindo nos diferentes círculos de formação de quadros uma “dogmática latino-americana” em concordância com a ortodoxia com que era lido o marxismo por parte da tradição soviética e seus seguidores na América Latina, por isso o sentido crítico com o que se começou a interpretar as raízes republicanas e o traço “inconcluso” com que foram finalmente avaliadas (JIMÉNEZ TOVAR, KOZEL 2017, pp.13-16). O discípulo de Miroshevskii, Moisés Alperóvich () sustentou essa hipótese sobre uma base que colocou a dinâmica da contradição no terreno interno, porém enraizou muito mais a imagem da incapacidade endógena das aristocracias crioulas hispano-americanas para cumprir as tarefas necessárias para a realização de uma revolução burguesa; também essa foi a visão de grandes segmentos das pesquisas de N. Iliana () e de Grigulevich (), que se centraram nos casos de Colômbia e Argentina respectivamente, e não do México como fez Alperóvich (SCHELCHKOV, 2017,p. 158). A abundância de fontes e dados serviu então para constatar no período colonial e na guerra da independência aquilo que na teoria aparecia como relações sociais feudais e a procura das relações mercantis de tipo moderno capitalista, sendo precisamente esse processo histórico o que determina os contornos da campanha militar como projeto político das elites. Assim a crítica soviética se dedicou a discutir o tipo de via a ser seguida, tratando de definir o caráter *americano* ou *prussiano* do caminho de desenvolvimento percorrido por cada uma das formações sociais latino-americanas (SCHELCHKOV, 2017, p.159).

¹²⁷ Como M. Alperóvich considerou posteriormente esta orientação na pesquisa inicial dos soviéticos: «[...] tomando como dogma o julgamento negativo da figura e o desempenho do representante da América do Sul da Guerra da Independência, Simon Bolívar, que em seu tempo formulara Carlos Marx [...] alguns historiadores soviéticos não se satisfaziam com reproduzir maquinalmente a referida apreciação incompleta, mas procederam a aplicá-la mesmo com outras pessoas do movimento de libertação (San Martin, O'Higgins) e até com o movimento mesmo [...] » (ALPERÓVICH apud ARZE, 2017, p. 136).

O modo como foram estabelecidas as relações entre colonização e independência nessa mirada soviética, fez do bolivarianismo um fenômeno histórico vinculado com o período colonial na medida que a partir daí se desprendem suas condições de possibilidade, o conjunto de relações que são anacrônicas já a seu princípio modernizador, e nessa índole o “separatista crioulo” foi um abandono do passado para ingressar na nova dinâmica das relações internacionais do mercado mundial. Essa historiografia soviética viu no bolivarianismo como ideologia política o resultado da adequação dos ideais iluministas e ilustrados às condições das sociedades coloniais cujo princípio de inteligibilidade estava determinado pelo modo imanente em que se definiam para cada uma das circunstâncias a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, isso é, as condições econômicas (KOSSOK, 2018a, p. 63). O anterior quer dizer que para os latinoamericanistas soviéticos o comentário de Marx sobre Bolívar já teria marcado a insuficiência política de seu movimento para ser caracterizado como uma revolução social, pois como movimento *separatista* estava adscrito às aristocracias crioulas e distante das massas populares (ARZE, 2017, p. 133).

Esta linha vai ser continuada pelo comentário que Anibal Ponce propôs no mesmo número da revista *Dialéctica* onde fez circular a versão em espanhol do artigo de Marx sobre Bolívar, que recebeu de V. Adorastki em 1935. De maneira irrestrita, Ponce redescobre no texto de Marx um documento de suprema atualidade na luta contra o populismo e o autoritarismo militarista, que então crescia como poder político em muitos dos países latino-americanos. Para Ponce (1983, pp. 225-226) os comentários de Marx sobre Bolívar não somente se corroboram historiograficamente pelos biógrafos amigos do Bolívar, senão em grande medida no caráter bonapartista de sua política, o fato de estar completamente longe dos interesses das massas populares e deter o processo de insurreição até obter o controle da maquinaria administrativa colonial. A leitura de Ponce e com seu comentário *Marx y Bolívar* viria a impor uma interpretação generalizada que a partir do marxismo na América Latina se deveria fazer sobre o bolivarianismo; tradição na qual a abordagem soviética se difundia como canônica. Marx é contrário ao pensamento bolivariano em forma e conteúdo político, porque produz um pensamento ligado às classes proletárias e oprimidas e porque seu horizonte é o comunismo e não uma república liberal ou despotismo militar bonapartista.

Não se tratou de uma limitação de fontes biográficas ou históricas. Para Ponce a posição de Marx sobre Bolívar se deveu a uma colocação política de princípios

contrapostos, a manifestação do postulados políticos do setor mantuano venezuelano, uma deriva aristocrática e conservadora que assentava seu poder na posse da terra e em seu vínculo com as instituições do exército, pelo que não somente era a representação de um poder da aristocracia crioula, senão que também se contrapôs como tal à pequena burguesia comerciante e às massas populares, nesse sentido é que se realizou como regime ditatorial militar de tipo bonapartista. O alvo de Ponce é o conjunto de apropriações que desde Colômbia ou Venezuela e em outros países latino-americanos se fizeram de Bolívar e do movimento bolivariano como uma tradição democrática e anti-imperialista, já que para ele além de defender sua vaidade e os interesses dos mantuanos e da aristocracia crioula proprietária de terra, se consolidou uma aliança com Inglaterra que significava pouco menos que uma troca de metrópole colonial, nunca um processo real de libertação (PONCE, 1983, p. 226). Considerando as outras fontes e referências epistolares de Marx sobre Bolívar, Ponce lembra a analogia com Souluque para mostrar a culminação autoritária e cheia de todo tipo de arbitrariedade que seria uma política bolivariana. E não contente conclui identificando o culto à personalidade de Bolívar feito pelos setores da oligarquia com o conteúdo e forma do movimento bolivariano (PONCE, 1983, p. 227).

Para Ponce, Bolívar é todo o contrário do que o marxismo na América Latina é como tradição política, por início representam cosmovisões políticas contrárias desde seus conteúdos de classe e métodos políticos. Se os déspotas lhe rendem homenagem, merece o desprezo da classe popular. Longe de uma limitação, o *B&P* demonstra uma vez mais a qualidade da análise política de Marx, reforçando desde a recepção e apropriação do marxismo latino-americano a leitura do latinoamericanismo marxista soviético da escola de Miroshevskii.

2.2 O Questionamento da Escola Soviética e o Início de uma Leitura Crítica da Perspectiva de Marx sobre Bolívar

O aprofundamento das lutas de libertação nacional depois da revolução cubana na América Latina trouxe um giro no interior da discussão proposta pelos próprios historiadores soviéticos. O primeiro ponto que começou a ser questionado foi a interpretação da luta de independência como epifenômeno de uma causalidade externa, pois os acontecimentos revolucionários de Cuba demonstraram a força interna das

sociabilidades latino-americanas para produzir acontecimentos inéditos sobre a base das tendências imanentes de sua historicidade, de modo que muitos dos enfoques nas pesquisas do marxismo soviético sobre o período colonial e a guerra de independência começaram a definir-se pela crítica de algumas das premissas contidas nas interpretações canônicas do marxismo sobre essas sociedades coloniais e o processo de formação do Estado nação. Esse giro necessitou ainda mais uma especialização temática e geográfica e por isso é característico de um momento de auge do latinoamericanismo marxista soviético. A produção escrita se intensifica e por isso a vertiginosa difusão se adscreeveu aos contornos da luta ideológica entre 1950 e 1980 e, nesse sentido, decanta-se na formação de instituições, posto que já não se tratou tanto de formar uma perspectiva soviética sobre as sociedades latino-americanas, senão de revisar a “visão” canonizada à luz dos acontecimentos revolucionários.

Em 1959 se edita novamente o *B&P* no volume onze da segunda edição da MEGA¹ e também na Alemanha oriental aparece no volume 14 do *MEW* em 1961, ambas com um comentário crítico dos editores que questionou a linha de desenvolvimento traçada por Marx para América Latina (DRAPER, 1968, p. 300). Marx não conseguiu aprofundar em materiais empíricos mais precisos sobre América Latina, por isso muitas das imprecisões históricas e até o mesmo tom tendencioso obedece ao tipo de fonte utilizada, o que marcaria uma transparência e assimetria entre o que seriam as obras dos mercenários europeus e uma aproximação inicial, a partir da dialética materialista, do processo histórico da guerra de independência hispano-americana; por isso se reconsiderou o caráter revolucionário do bolivarianismo na guerra de independência, aproximando-o aos princípios da revolução social comunista. Porém, o comentário crítico dos editores comunistas soviéticos – e alemães – advertiram que o relato de Marx sobre Bolívar não foi uma postura fielmente política, senão o resultado de uma série de informações errôneas e da escassez de outras fontes (DRAPER, 1968, p. 300; *IML, MEW, Bd.14*, p. XVII). Deve ter-se em conta que a continuidade entre a independência hispano-americana e a experiência revolucionária cubana ajudou a que os marcos interpretativos da esquemática etapista sobre as transformações sociais fosse rebatida e direcionou muitos dos pesquisadores soviéticos a reconsiderarem as teses defendidas sobre os próceres da independência e, em especial, sobre Bolívar, que já tinha entrado numa disputa ideológica a propósito de sua interpretação comunista e o *culto da personalidade* da apropriação das oligarquias (SHULGOVSKI, 1987, pp. 39-44; KOSSOK, 2018a, p.

64). O novo intuito da historiografia soviética marxista se centrou então em redefinir o estudo sobre a sociedade colonial desde a incursão na caracterização das relações sociais de produção e as configurações classistas, para poder assim avaliar com maior precisão o desencadeamento da guerra de independência a partir de uma causalidade objetiva mais própria, logrando-se identificar o movimento da luta de classes que dá contorno ao movimento bolivariano.

A obras de Iosif Romualdovich Lavretskii *Simon Bolívar*, de 1966, e a do Anatoli Shulgovski *El Proyecto Político del Libertador*, de 1983, são talvez os mais representativos nesta virada na interpretação soviética sobre a figura histórica de Bolívar. Em traços mais amplos, podemos dizer que nos dois trabalhos se enfatizou a relação do projeto bolivariano com as massas populares e o modo como os interesses dos setores plebeus foram catalisados na guerra de independência, vinculando ideologicamente Bolívar com o pensamento mais avançado do iluminismo francês, como em J. J. Rousseau (1712-1778) (LAVRETSKI, 1982) ou até com ideais protosocialistas (SHULGOVSKI, 1987, pp.79-83), na medida em que foi intrinsecamente ligado com as forças de resistência ameríndia e africana que foram se consolidando desde a época colonial. O movimento bolivariano de independência deixou de ser considerado como uma empreitada *separatista* de um grupo de crioulos sem escrúpulos, para representar uma força histórica intrínseca das sociedades latino-americanas por sua libertação nacional (KOSSOK, 2018a, p. 64). A dimensão anticolonial e de integração latino-americana começou a contrastar com a imagem do Bolívar bonapartista herdada desde o comentário enciclopédico de Marx, que por sua vez foi questionado pela superficialidade de suas observações e a limitação das fontes históricas que utilizou. Shulgovski (1987, p.47) a esse respeito afirmou que:

«[...] uma marca indelével deixou na alma do jovem caraquenho na sua estadia na Europa. Em Roma (1805), nas colinas de Monte Sacro, jurou com Rodríguez combater pela libertação de Sudamérica. Em terras do velho mundo foi testemunha da coroação de Napoleão e isso comoveu seus sentimentos. Desde então Bonaparte se converteu para ele na personificação do despotismo que afoga a liberdade. Reconhecendo ao general francês seu talento militar ao longo de sua vida, Bolívar afirmou reiteradamente não querer imitá-lo e com maior razão em suas aspirações de coroar-se imperador [...]

A abordagem do processo de transformação histórica se manteve relativamente nos termos da revolução burguesa como impulso político que se determinava objetivamente pelo desenvolvimento da base material; porém, ao aprofundar-se o conhecimento histórico da guerra de independência e a posterior edificação do Estado republicano, o pensamento e atividade política bolivarianas, diferenciou-se do resto dos crioulos precisamente no seu impulso transformador e revolucionário, já que não se deteve no momento de suprimir seus próprios privilégios como aristocracia crioula, sendo realmente este conflito o que o distancia politicamente de muitos dos generais com os que ganhou a guerra contra a coroa espanhola e que o traíram posteriormente, como pode constatar-se na disputa com Santander (SHULGOVSKI, 1987, p. 71; MEDINA GALLEGO, 1987, p.273). Bolívar continuou a causa social, seu exército libertador se conformou fortemente pelos setores subalternos que se somaram à luta revolucionária contra o domínio colonial porque entendiam que a ordem social advinda da insurreição de independência significaria o final da antiga estrutura de dominação social. Novos traços de sua personalidade são enaltecidos no lugar das antigas ponderações vaidosas e soberbas, Bolívar foi revitalizado como um verdadeiro revolucionário entregue à causa da emancipação dos povos oprimidos, a tal ponto que significou a única força da insurreição de independência hispano-americana na América do Sul que quis levar até suas últimas consequências o processo de libertação nacional, vendo-se assim pressionado a um desgaste na disputa com sua própria classe como uma luta contra-oligárquica (VARGAS,2004, p. 26).

Para Lavretskii (1982, pp. 178-179) o mérito de Bolívar como figura histórica reside em que foi a personificação da emergência do político plebeu em contraposição à direção oligárquica no momento da consolidação da organização militar e civil anticolonial, mobilizando as aspirações desses setores em comunhão com um horizonte unificador da libertação nacional. E são esses componentes popular- nacionais que fazem do projeto bolivariano uma ideologia das mais avançadas dentro do conjunto de ideias que justificaram a insurreição de independência entre os crioulos ilustrados, porque Bolívar conseguiu *traduzir* essas aspirações em ativadores das potencialidades políticas das massas populares, convertendo-se num *republicanismo radical plebeu*. Para Lavretskii é inegável a potencialidade disruptiva da ordem oligárquica que significou o bolivarianismo, e por isso incursionou diretamente na disputa pela apropriação de sua imagem e legado feitos pelas oligarquias liberais e conservadoras que procuraram

encobrir esses elementos exacerbando o *culto da personalidade* como manifestação da ordem irrestrita das instituições do Estado configuradas por eles depois da morte do libertador (LAVRETSKII, 1982, p. 182). Ante o uso contínuo da autoridade do próprio Marx, foi inevitável para Lavretskii – e para a posterior orientação soviética- reavaliar o *B&P*, o que implicava não se fixar nos “erros” de Marx, como seria precisamente a escandalosa difusão dos setores oligárquicos, mas antes ponderar o caráter limitado das fontes usadas na realização do comentário enciclopédico para demonstrar, à luz da pesquisa soviética detalhada, a profunda proximidade entre marxismo e bolivarianismo, de modo que o teor do comentário de Marx (o *partisan style*) a partir da leitura de Lavrestkii, foi o que trouxe o retrato tendencioso que o aproximou do despotismo autoritário do bonapartismo. Contudo, a recusa não impediu Marx de avaliar outras dimensões anticoloniais presentes no bolivarianismo (LAVRETSKII, 1982, pp. 184-185).

A valoração mais equânime da figura histórica de Bolívar e o caráter de revolução social da guerra de independência consolidaram uma perspectiva marxista soviética em que se matizaram as afirmações de Marx em seu *B&P*, de modo que se realizou afinal uma aproximação medida pela crítica historiográfica. A tradição marxista soviética ficou mais coerentemente articulada com a reapropriação do bolivarianismo realizado pelos movimentos insurgentes na América Latina, de tal maneira que a proposta de uma *segunda independência* chegava da mão de um comunismo bolivariano¹²⁸. A falibilidade de Marx em seu comentário enciclopédico sobre Bolívar pareceu indicar que a dialética materialista aplicada à história de América Latina e, em especial, ao entendimento do bolivarianismo como evento revolucionário, estava *inacabada*, é dizer, a limitação dos materiais históricos usados por Marx indicavam que era preciso aumentar a base documental e continuar com a inquietação dialética. Epistemologicamente se sustentou então que Marx, após corrigidos os erros de suas fontes, segue sendo o ponto de partida

¹²⁸ Até certo ponto, poderíamos dizer que se formou um *bolivarianismo* soviético à luz da combinação do marxismo e o bolivarianismo à hora de resolver os problemas da organização política e o tipo de via revolucionária definida à luz do anti-imperialismo nas lutas pela libertação nacional nos movimentos insurgentes como as FARC, M-19 e MBR200. Frente a este resgate, diz Lavrestkii: «[...] avança com sucesso o processo revolucionário em outros países da América Latina, pela liberdade e independência pelos quais Bolívar lutou. Os povos defendem valentemente seus interesses nacionais, lutam pela realização de profundas transformações sociais. Nesta luta participam hoje também os representantes de outras camadas sociais: militares, religiosos, estudantes, etc. Muitos deles têm qualificado esta luta como a ‘segunda guerra pela independência’ na esperança de que traga os povos do continente à libertação social, da qual Bolívar foi o precursor [...]» (LAVRESTKII, 1982, pp. 85-86).

metodológico para a compreensão da guerra de independência e da historicidade do desenvolvimento latino-americano.

A força interna que articulou os setores populares num propósito comum foi o projeto bolivariano de soberania nacional, em cujo fundamento se colocaram as aspirações por uma comunidade política que, ao mesmo tempo que liberta do jugo da escravidão, produz as instituições jurídico-políticas capazes de manter uma ordem social em que prevaleça o imperativo da libertação social que dá origem ao levante armado das massas plebeias. O nacional foi no bolivarianismo um processo de unificação política que organizou um movimento armado pela libertação, e por isso uma força criadora entre os setores oprimidos, que experimentaram um momento revolucionário no qual construíram um modelo de sublevação armada irregular no horizonte de uma luta anticolonial (SHULGOVSKI, 1987. P. 57). Mas também o momento da ditadura do proletariado foi identificado com o projeto bolivariano, no sentido da configuração de uma arquitetura republicana e constitucional pela qual os setores oprimidos se assegurassem da manutenção do processo de transformação social e enfrentassem a tendência contrarrevolucionária dos setores oligárquicos. Assim para Shulgovski (1987, p.), por exemplo, o objetivo estratégico de Bolívar com a constituição de Bolívia foi a realização jurídica dos interesses das massas populares conforme um procedimento que organiza a erradicação das desigualdades sociais por meio de mecanismos de efetivação da *vontade popular*, consolidando assim uma ordem social justa (SHULGOVSKI, 1987, pp. 73- 74). A articulação orgânica das massas com o ideário político bolivariano é o que justifica a *ditadura revolucionária temporal*, o que fazia da transformação política na mesma medida econômica (SHULGOVSKI, 1987, p. 96). É por isso que sobressai, junto com o elemento da reivindicação de soberania nacional, a defesa dos recursos naturais (da integridade territorial) e a substantivação da cidadania para os setores plebeus (SHULGOVSKI, 1987, p. 102).

Considerado o elemento anterior, entendeu-se desde o marxismo soviético que a oposição às mudanças sociais que se propuseram efetivar depois do triunfo militar, deviam ser contidas, de modo que tanto a proposta de uma constituição como a *ditadura revolucionária temporal* foram uma clara manifestação de uma emergência do político propriamente latino-americano, e que, embora em clara referência à tradição das ideias

políticas da ilustração, o bolivarianismo não é uma cópia de modelos estrangeiros¹²⁹, embora seja contextual seu debate e referência a tais ideias: o que procurou o setor que se manteve fiel a Bolívar foi a gestação de uma soberania intrinsecamente ligada à força social-comunal dos setores plebeus, que se entendeu como emergência da originalidade nacional latino-americana (SHULGOVSKI, 1987, p. 100). O contraste entre Santander e Bolívar, como concretização da bifurcação no interior do movimento emancipatório hispano-americano entre um setor oligárquico e outro plebeu, demonstraria por que os marxistas soviéticos enxergaram no bolivarianismo o setor mais radical dentro da guerra, pois abertamente aí se exprimia o impulso político que desde a base da sociedade propugna uma nova ordem nas relações sociais em contraposição ao outro setor, que procurou o horizonte de manutenção da antiga estrutura social (MEDINA GALLEGOS, 1987, p. 273).

Assim sendo, para essa nova leitura soviética, a estratégia da *ditadura revolucionária temporal* foi chave nos momentos de crise na formação do Estado bolivariano, e sobretudo levando em consideração que no interior das próprias forças de insurreição de independência estavam os setores crioulos que resistiam a deixar seus privilégios aristocráticos e se formaram como bloco antibolivariano (SHULGOVSKI, 1987, p. 99). Tratou-se de um certo jacobinismo bolivariano que colocou a legitimidade dos povos por irromper na ordem histórica e criar as possibilidades de sua realização como vontade popular soberana. De modo que o paralelismo entre a comuna de Paris e a insurreição bolivariana de independência hispano-americana esteve em parte muito na alça de mira dos marxistas soviéticos desde a formação de uma milícia popular na composição revolucionária de um processo de transição erigido sobre a base da unidade cívico-militar (SHULGOVSKI, 1987, p. 97). O bolivarianismo se distanciou do bonapartismo, mesmo conservando o reconhecimento da centralidade do militarismo, no entanto, agora era entendido como legítima *insurreição* violenta dos setores plebeus que constroem uma organização político-militar similar à proposta de ditadura do proletariado, presente no mesmo marxismo com a interpretação da forma de organização na comuna de Paris.

¹²⁹ Embora o mesmo Shulgovski mostre alguns paralelismos com as ideias defendidas no *contrato social* de Rousseau, ele o faz para indicar a originalidade da proposta bolivariana ainda com as influências das concepções de vontade popular e ditadura. Cf. (SHULGOVSKI, 1987, pp. 95-109).

Conjuntamente, a nova leitura soviética enfatizava a contradição existente entre o liberalismo e a proposta político-econômica do bolivarianismo, muito embora no exército libertador se vissem em contraposição uma defesa da livre troca e a proposta protecionista do bolivarianismo, que visou, em primeiro lugar, um posicionamento estratégico da produção nacional ante a nova participação no mercado internacional, de modo que o contraste claramente estabelecido entre a figura histórica de Bolívar e a de George Washington demonstrou ao mesmo tempo que na reavaliação dos marxistas soviéticos o anti-imperialismo bolivariano era já uma ideologia que se deixa assimilar ao anti-imperialismo comunista e até como uma ideologia em consonância com a disputa contra o globalismo neoliberal contemporâneo (SHULGOVSKI, 1987, pp.104-106). O bolivarianismo se *encontrou* como corpus ideológico em um nível mais radical que muitas das ideologias burguesas dominantes em Europa, de modo que se mostrou compatível com uma herança política adequada à luta dos marxistas latino-americanos que deviam disputar a reapropriação de sua figura histórica (GRUIGULÉVICH, 1987, p. 256).

2.3 Hall Draper e o Trotskismo contra o Bolivarianismo do Marxismo Soviético da Segunda Geração

Em 1966 o marxista norte-americano de orientação trotskista Hall Draper (1900-1990) se propôs revitalizar a crítica materialista nos EEUU, quando entre outros trabalhos que produziu, compilou e editou os escritos para a *NAC* e comentou em específico o *B&P* em seu artigo *Karl Marx and Simon Bolívar: A Note on Authoritarian Leadership in a National-Liberation Movement*”, no qual primeiramente se volta diretamente contra a tese segundo a qual o problema do *partisan style* de Marx é fruto de suas fontes tendenciosas e da falta de outros materiais, afirmando que a atitude generalizada sobre Bolívar era favorável e positiva, pois a existência de outros materiais e a mesma queixa do editor Dana o demonstram (DRAPER, 1968, p.301). Com efeito, o objetivo do comentário crítico de Draper se centrou em derrubar a pretensão do novo enfoque soviético, que supôs superado, com seu aprofundamento empírico e historiográfico, o retrato do Bolívar autoritário e bonapartista (DRAPER, 1968, p.301). Segundo Draper, a “reapropriação” do marxismo soviético de Bolívar estava diretamente relacionada com a tendência do stalinismo de instalar um culto à personalidade edificado sobre um poder burocrático, de modo que se tratou da transferência dos antigos proprietários de terras

para novas lideranças autoritárias que se reproduzem na maquinaria burocrática Estatal que se formou depois da vitória militar de independência.

Segundo Draper, o ponto de partida é o texto de *B&P* porque, ainda com as possíveis parcialidades nos relatos dos mercenários estrangeiros, os questionamentos de Marx ante a desconexão existente entre uma força social subalterna no movimento de crioulos, que queriam adquirir controle administrativo total das colônias, são uma típica formação nacional a partir da violência repressiva do exército e o endeusamento do grande militar. Quando Marx afirma que o governo de Bolívar foi um exemplo de bonapartismo, para Draper de nenhum modo isso obedece a uma orientação tendenciosa das fontes usadas, mas segue antes uma incursão no movimento real do processo político de independência hispano-americano, onde relegou a autoemancipação pela ditadura do grande caudilho, as forças democráticas feneceram ante a força autoritária de Bolívar (DRAPER, 1968, p. 310). Seu juízo a respeito é conclusivo: «[...] as aspirações de Bolívar eram bonapartistas, como Marx o viu; não deveria ser anacrônico [...]» (DRAPER, 1968, p. 308).

Draper não desconsiderou as imprecisões históricas de Marx, mas sim reforça antes a tese política que esboça um Bolívar bonapartista a partir da crítica historiográfica antibolivariana das biografias de Gerhard Masur (1901-1975) e S. Madariaga. Nesse sentido, dá-se uma correção em duas vias:

(1^a) → a partir das duas biografias sentencia a correção dos materiais imprecisos usados por Marx, atacando a pesquisa empírica historiográfica que pretendeu forjar como a maior fortaleza na reapropriação do legado de Bolívar na segunda geração de latino americanistas marxistas soviéticos, corroborando as teses políticas sustentadas por Marx sobre o bolivarianismo e a guerra de independência

(2^a) → ante as críticas sucessivas ao *B&P* em suas bases documentais, mas sobretudo em suas conclusões, Draper quer deixar claro que a genialidade de Marx nesse comentário é que seu movimento crítico-reflexivo, além da “limitação nas fontes”, expressou a dinâmica material da guerra de independência hispano-americana e indicou certamente o tipo de política autoritária do movimento bolivariano, pelo que fica clara a contraposição da concepção revolucionária de Marx e a empreitada

despótica e ditatorial de Bolívar, que os marxistas soviéticos se obstinam em deturpações tentando unificar ambas orientações políticas.

Esta dupla correção permite entender outras dimensões não tidas em consideração pela perspectiva marxista soviética ao ler *B&P*, já que a consequência inevitável é a diferenciação entre o impulso político ditatorial de Bolívar e a força histórica do processo de independência como tal, tendências que para o próprio Marx se apresentam como contrapostas (DRAPER, 1968, p. 298). O problema de Marx com Bolívar foi precisamente que ele e seu movimento significavam uma força regressiva no processo de emancipação e, desde a leitura de Draper, o conteúdo revolucionário vinculado com a libertação nacional se debilitou com o personalismo e autoritarismo de Bolívar (ibid.). A diátribe entre democracia e autoritarismo poderia resumir as relações entre luta de libertação pela independência e bolivarianismo, já que na interpretação de Draper a posição política que parece notar-se no comentário enciclopédico de Marx para a *NAC* extrai daí seus contornos antibolivarianos.

Seguindo Masur¹³⁰, para Draper, Bolívar efetivamente - e além das narrativas do marxismo soviético - configurou um sistema político ditatorial, embora se possa definir o projeto político como um *cesarismo democrático* (MASUR, 2008, p. 555) cujo desenvolvimento tem que ser visto nos matizes de dois momentos de suas campanhas políticas, o das batalhas e o ímpeto insurgente, e o giro conservador após a vitória militar em 1825 (DRAPER, 1968, p. 303). Draper se serve do manejo historiográfico feito por Masur, onde querendo ou não se reconhece o sentido histórico do caráter e liderança militar de Bolívar e seus seguidores, mas com certo traçado da personalidade e ambição de Bolívar que mostraria, em última instância, seu autoritarismo intrínseco à admiração juvenil por Napoleão I, pois aí fica explícito, ainda que com suas ressalvas posteriores ante o imperador francês, seu desejo por ser aclamado e adorado pelas massas, assim como seu anseio por glória e fama se serviu das causas ilustradas da emancipação, então a finalidade da empreitada político-militar era conseguir sua honra exaltada graças à libertação das nações oprimidas pelo colonialismo (MASUR, 2008, pp.558-563). A ambição pessoal de Bolívar pelo poder, narrada no comentário de Marx para a *NAC*, não

¹³⁰ Embora Draper questione no modo expositivo de Masur o fato de maquiar muitas vezes as tendências autoritárias com dualidades internas na personalidade de Bolívar, entre sua herança napoleônica e a que seguiria a Simón Rodríguez (Robinson), que o adentrariam no republicanismo ilustrado, apresentando-o como uma espécie de “democrata autoritário”, no entanto, Draper se serve de tais descrições para apontar as claras tendências personalistas de Bolívar. Cf. (DRAPER, 1968, p. 307).

foi exagero das testemunhas dos mercenários europeus, antes pelo contrário: o estudo de Masur o corrobora (DRAPER, 1968, p. 306). De fato, as condições objetivas produziram um governo de transição sobre o qual Marx teria dado as bases explicativas com a análise do Estado bonapartista, posto que se deram em relação de recíproca afinidade a mobilização das aspirações democráticas e o princípio autoritário, num momento em que era vital a manutenção da unidade nacional para as oligarquias (DRAPER, 1968, pp. 307-309).

Draper quer extrapolar, sobre a base de sua interpretação do *B&P*, a continuidade existente no bolivarianismo entre os regimes bonapartista e fascistas junto com o burocratismo autoritário do stalinismo. No comentário, sobressaem alguns dos pressupostos formulados por L. Trotsky em seus artigos da década do 30's, *Bonapartism and Fascism*, de 1934, e *The Workers' State, Thermidor and Bonapartism*, de 1935, onde a configuração de um tipo de governo autoritário como o bonapartismo está intimamente ligada com a autonomização do poder burocrático graças à eficaz força militar que logra controlar os rumos dos conflitos entre as classes e facções em favor da unificação interna que facilita os ciclos de acumulação (TROTSKI, 1934). Enquanto Trotsky centrou seus esforços em mostrar as diferenciações entre *bonapartismo* e *fascismo* para logo deixar claros os modos de continuidade e especificidade conjuntural nas *transições* de um para o outro, pois aí suas dimensões e direções se determinam pela própria crise gerada pela luta entre as classes¹³¹; Draper pretendeu fazer o mesmo colocando o bolivarianismo nessa linha de desenvolvimento das tendências contrarrevolucionárias e autoritárias no interior do processo de insurreição hispano-americana, já que para ele foi Marx que indicou o fato de que, pela contraposição entre os setores oligárquicos e os subalternos, a ditadura bolivariana assegurava a manutenção da ordem em consonância com os interesses da aristocracia crioula e impossibilitava o aprofundamento das transformações sociais da anterior estrutura de dominação. A ditadura de Bolívar é próxima à ditadura burocrática (TROTSKI, 1935) e não à do proletário, pois mantém os privilégios da classe aristocrática crioula reforçando a máquina político-militar do Estado. O Estado proletário

¹³¹ Ele diz da seguinte maneira: «[...] a passagem de um sistema para outro significa a crise política que, com o concurso da atividade do proletariado revolucionário, pode se transformar em um perigo social para a burguesia. A passagem da democracia parlamentar ao bonapartismo foi acompanhada na França por uma efervescência de guerra civil [...] a questão de "fascismo ou bonapartismo?" Provocou entre nossos camaradas poloneses certas diferenças em torno do regime de Pilsudski. A mera possibilidade de tais diferenças é o melhor testemunho de que não se trata de categorias lógicas inflexíveis, mas de formações sociais vivas que apresentam peculiaridades muito marcadas nos diferentes países e nas diferentes etapas [...]» (TROTSKI, 1934).

está longe do modelo de Estado bolivariano: enquanto o primeiro visa à autoemancipação do proletário, o outro configura um culto personalista que mantém uma administração autoritária no governo.

A inclinação final do artigo de Draper para a narrativa de Madariaga, que exacerba a apresentação autoritária de Bolívar ao ponto de afirmar que sua proposta era em grande medida a busca por uma monarquia que, devido à forte recusa que recebeu tanto de parte das oligarquias crioulas como dos setores plebeus, viu-se obrigado a defender como mecanismo de manutenção dos interesses da unidade nacional (DRAPER, 1968, p. 308). Todos esses truques pseudodemocráticos de Bolívar são máscaras pelas quais encobre seu anseio de coroar-se imperador de América do Sul¹³². O Estado bolivariano foi então um momento de transição, no auge da crise e transformação do capitalismo mundial, onde o setor com maior capacidade de hegemonizar o controle das transformações, cedeu sua influência e entregou-a na figura do líder carismático capaz de assegurar a reprodução dessa hegemonia. A centralidade do elemento de insurreição militar somente confirmava uma das tendências objetivas próprias do bonapartismo: a produção de conflito bélico permanente com o ânimo de expansão territorial que garante a inevitabilidade do governo ditatorial (DRAPER, 1968, pp. 306-309). O interessante é que, com sua inclinação pelas teses historiográficas de Madariaga, para Draper Marx estaria mais próximo politicamente do processo revolucionário da independência nos EEUU do que do bolivarianismo:

«[...] assim, Marx é hoje um dos defensores mais poderosos das aspirações democráticas pelas quais os sul-americanos do Norte lutaram contra seu "Libertador". Não aceita racionalizações para justificar a ditadura, elas não mudaram significativamente em um século. Não aceita racionalizações para justificar a ditadura, eles não mudaram significativamente em um século [...]» (DRAPER, 1968, p. 309).

O retrato do *Bonaparte americano* desenhado na narração da biografia de Madariaga (MADARIAGA, 1975, p. 126; RIBAS, 2013, p. 58), ao coincidir com o feito por Marx em 1858, praticamente com cem anos de diferença, deixava a descoberto a “verdade histórica” sobre Bolívar, sua determinação bonapartista como a formação de uma ditadura militar-burocrática, sustentada ideologicamente a partir do culto à personalidade. Para Draper, Marx como defensor da autoemancipação não podia ver em

¹³² Salvador Madariaga o diz de modo irônico e com um claro *partisan style*: «[...] Bolívar já era o ditador mascarado, o César disfarçado de democrata que será toda a sua vida [...]» (MADARIAGA, 1975, Tomo I, p.386).

Bolívar um líder político revolucionário, antes pelo contrário, ele é a verdadeira degeneração do poder despótico das classes aristocráticas e separatistas crioulas.

Como pode se ver, a interpretação de Draper toma como autoridade temática o comentário de Marx (RIBAS, 2013, p.61), em conjunção com a literatura antibolivariana, o que paradoxalmente reforça a interpretação oligárquica da figura histórica de Bolívar e ampliava a narrativa anticomunista frente alguns dos movimentos que se declararam marxistas-leninistas-bolivarianos e seguiam as teses do marxismo soviético sobre Bolívar. Draper questionou então a dimensão nacional-popular presente no movimento bolivariano, assim como pretendeu deixar claro que a proposta de um Estado bolivariano só podia ser uma *transição* a algum tipo de regime totalitário e despótico, nunca ao socialismo democrático, e sim a algum tipo de socialismo burocrático que se pretende ser a fim ao socialismo. É claro que na abordagem de Draper está como fundo a querela política no interior do comunismo internacional entre a fração trotskista e a stalinista, sem considerar que nem todos os pesquisadores latino-americanistas soviéticos da primeira ou segunda geração estiveram ligados a alguma das duas vertentes, embora certamente tenham estado mais associados aos parâmetros da política externa do Estado soviético. Em todo caso, e seguindo as considerações de Pedro Ribas (2013, p. 62), o estudo histórico de Bolívar é já um labirinto cheio de incertezas e muito complexo, pelo que não podemos projetar debates como o de stalinismo-trotskismo para tratá-lo, porque assim projetamos tendências objetivas em fenômenos histórico-políticos muito diferentes como são o stalinismo e o bolivarianismo, e ainda mais, como também enfatiza Ribas (ibid.), o uso da categoria política de bonapartismo não se aplica no caso do bolivarianismo, de modo que Marx não é um referencial histórico neste ponto.

Resumindo, o quadro geral da abordagem de Draper estipula um verdadeiro *desencontro* entre Bolívar e Marx, tanto nos conteúdos de classe como na proposta de Estado e, sobretudo, aproximou o bolivarianismo como experiência política não somente ao bonapartismo, senão também do stalinismo e do fascismo. Semelhante despropósito de Draper obedece, me parece, a seu anacronismo no momento de ler o *B&P*, sobretudo porque no *partisan style* de Draper se defendem as narrações de G. Masur e S. Madariaga que estão tão rigorosamente sustentadas como as testemunhas de Miller, Hippisley e Ducoudray Holstein.

2.4 Bolívar no Estudo Comparado das Revoluções Burguesas em América Latina de Manfred Kossok

A edição da *MEW* na Alemanha oriental incentivou a pesquisa de caráter filológico ao redor da obra de Marx e Engels, mas também mostrou a necessidade do aprofundamento em materiais de caráter empírico e historiográfico, de tal modo que a orientação no marxismo não decaísse em esquematismos abstratos ou citações isoladas de mera autoridade doutrinal. Esse intuito se converteu em programa e inspirou toda uma escola de estudiosos marxistas em Leipzig, onde se formou um verdadeiro centro de pesquisa (a divisão de Estudos latino-americanos da Universidade de Leipzig) que concentrou boa parte do debate historiográfico e mostrou a diversidade de correntes do leste socialista (MIDDELL, 2015, p.47). O projeto foi repensar o marxismo a partir da renovação na pesquisa historiográfica, considerando a abordagem das tendências universais estudadas por Marx e Engels a partir de sua *entificação* em fenômenos históricos concretos, fixados numa geografia específica. Nesse sentido, o estudo comparado das revoluções burguesas visou produzir um conhecimento dos contextos singulares em sua conexão com as transformações gerais do modo de produção no momento de transição. A extensão quantitativa dos materiais e a diversidade geográfico-cultural e cronológica das sociedades e fenômenos históricos considerados (ROURA AULINAS, 2010, p. 11), atingiu o subcontinente latino-americano¹³³ de tal modo que o atrito sobre a complexidade das transformações e os múltiplos elementos que intervêm foram novamente colocados sob a ótica de um marxismo centrado na metodologia comparativa (FONTANA, 1983, p.8). O grupo esteve integrado inicialmente por Richard Koentzke, Karl Lamprecht, Walter Goetz, Hans Freyer, Walter Markov, Manfred Kossok (1930-1993), Günter Kahle, entre outros, que se dedicaram ao estudo empírico e teórico do desenvolvimento e transição na complexidade das formações sociais latino-americanas sob a perspectiva do entendimento de sua estrutura econômico-social na mudança da época colonial ao processo de guerra de independência e formação de Estado Nação, num programa de pesquisa que reposicionou o marxismo novamente nas

¹³³ As pesquisas deste grupo de marxistas alemães não somente ficaram na comparação entre os processos históricos Europeus e Latino-americanos, abrangeram também os contextos asiático e africano. Cf. (ROURA AULINAS, 2010, p. 25; FONTANA, 1983, p.8).

discussões historiográficas para além da orientação ideológica e centrado sobretudo na riqueza do novo material (GUERRA VILABOY, 1994, p. 361)¹³⁴.

O nexo entre o global e o local, nas determinações criadas no desenvolvimento histórico mundial, foi quiçá a problemática fundamental para que se desse o *encontro* entre os estudos da história político social e econômica da América Latina e esse grupo de pesquisadores alemães. A historicidade foi então o ponto de partida que demonstrava o inacabamento do método esboçado por Marx e Engels em razão da vitalidade intrínseca à historicidade das formações sociais latino-americanas. A escola de estudos latino-americanos de Leipzig reposicionou o marxismo nas discussões mais avançadas que se sucederam na Alemanha sobre o método nas ciências histórico-sociais [*Methodenstreit*] a propósito da causa dos fenômenos históricos, mas mobilizou do mesmo jeito a crítica histórica latino-americana que remonta aos trabalhos clássicos de Caio Prado Junior (GUERRA VILABOY, 1994, p. 362) e José Carlos Mariategüi na tradição do marxismo latino-americano. Para esta escola não bastou tão só uma recompilação detalhada dos trabalhos clássicos, tampouco a resignação a meros operadores metodológicos dos quais se extrai, *ex post facto*, a reconstrução *lógica* e *histórica* dos acontecimentos de acordo com as leis teóricas estabelecidas; prevaleceu, bem antes, uma crítica constante ao mecanicismo e uma posição do marxismo como método histórico comparativo que superava qualquer tentativa por fazer da dialética uma especulação sem a vitalidade advinda do movimento concreto do objeto¹³⁵.

Têm especial destaque, nesse grupo de pesquisadores marxistas da escola de Leipzig, a obra de Manfred Kossok que esteve orientada ao estudo da interconexão dos elementos objetivos estruturais que definem a transição do feudalismo ao capitalismo (nível global) e o conteúdo particular e dinâmica política da luta de classes, que se cria ao nível local (KOSSOK, 1983, p. 13 e p. 17; KOSSOK, 2010d), que o levam a uma reinterpretação marxista da figura histórica de Bolívar e da guerra de independência

¹³⁴ Em sentido estrito: «[...] os documentos sobre a América Latina são, antes de tudo, estudos empíricos baseados em inúmeras fontes históricas dos arquivos e reflexões teóricas em sua relação com a história política e social [...]» (MIDDELL, 2010, p. 46).

¹³⁵ Este foi um problema chave na definição dos postulados teórico metodológicos na orientação das pesquisas desta escola de estudos históricos latino-americanos. A relação entre a dimensão *lógica* e *histórica* se resolveu via articulação com uma sistemática comparativa sobre a base dos materiais empíricos coletados e analisados. Com diz Kossok (1983, p.14): «[...] A fixação teórico-metodológica da história comparativa da revolução está sempre intimamente ligada ao material empírico, o que, por sua vez, não significa que se reduza simplesmente a relação entre história de eventos e investigação comparativa, a uma relação unilateral de causa-efeito [...]».

hispano-americana (ZEUSKE, 2010, p. 79). Em 1959 foi traduzida sua dissertação *El Virreinato del Rio de la Plata: Su Estructura Económica y Social*” que dá a conhecer sua obra ao público hispano que traduziu seus artigos *História de la Santa Alianza y la Emancipación de América* de 1968, *Feudalismo y Capitalismo en la Historia Colonial de América* de 1973 e também, da década dos 70’s, *La Revolución y la Formación de las Naciones en Hispanoamérica: Sobre la Relación Dialéctica entre Elementos Continentales y Regionales en la Independencia*; até que em 1983, com motivo do bicentenário do nascimento de S. Bolívar, realiza uma série de conferências dedicadas especificamente a colocar esta figura histórica no conjunto geral de sua interpretação do *ciclo de revoluções burguesas*, intitulada *Simón Bolívar, der erste Bonapartist von Amerika?*¹³⁶ e *Simón Bolívar und das historische Schicksal Spaniens* de 1985, orientando assim mesmo uma série de estudos dedicados à figura do libertador hispano-americano que foram compilados e publicados em 1989 sob o título *Heroische Illusion und Antiillusion bei Simon Bolivar. Überlegungen zum Ideologiekomplex in der Independencia 1810-1830* (KOSSOK, 2018a, pp. 31-36; ZEUSKE; 2010, p. 93)¹³⁷ pouco antes da queda da República Democrática de Alemanha (RDA).

São muitas as referências e alusões de Kossok sobre a figura de Bolívar, elas sempre estão emolduradas pelos desenvolvimentos do método comparativo, que estava mais interessado no modo como Bolívar *personifica* uma tendência objetiva do que em personificar a interpretação histórica centrando-se nos eventos e acontecimentos biográficos ou psicológicos do prócer da independência hispano-americana (KOSSOK, 1971, p.214). Sua intenção era entender o bolivarianismo como potência social inscrita num fenômeno político que podia classificar-se como revolução *burguesa*¹³⁸. Sendo sua crítica dirigida contra todo modelo a-histórico e mecanicista (KOSSOK, 1983, p. 15),

¹³⁶ Existem tanto uma tradução em espanhol como em português desta conferência, ambas com uma relativa distância temporal (década dos oitenta no caso do primeiro e 2018 no segundo). É claro que o debate está mais concentrado no terreno da tradição hispano-falante; no entanto, há de ter-se em vista que a obra de Kossok também teve acolhida no Brasil e que muitos dos estudos da escola de Leipzig versaram sobre a formação social brasileira.

¹³⁷ O aprofundamento de Kossok e o grupo de seus orientandos na história de Espanha e América Latina é motivada desde a cátedra *Weltgeschichte der Neuzeit Geschichte Spaniens und Lateinamerika, Kolonialgeschichte* na universidade de Leipzig e desde o *Abteilung für Iberische und Lateinamerikanische Geschichte* do instituto de História da universidade de Colônia. Cf. (ZEUSKE, 2010, p. 90-100).

¹³⁸ O grande modelo para pensar a revolução burguesa como fenômeno histórico representativo na dinâmica da transformação global na civilização moderna é a revolução francesa de 1789 e, isso para Kossok, se constata desde o caráter político que tomou o termo latino *revolutio*, mas sobretudo porque é um processo que significa a hegemonização e unificação das forças sociais com interesses contrapostos sobre a base da configuração da soberania nacional exercida desde a construção do aparato de Estado (KOSSOK, 2010b, p. 213; KOSSOK, 2010c, pp. 201-203).

Kossok se propõe seguir os mesmos postulados de Marx sobre o desenvolvimento da *revolução burguesa*, e, isso porque na abordagem diferenciada do fenômeno por parte do próprio Marx se demonstra a conexão existente entre seus escritos sobre a conjuntura política revolucionária francesa e espanhola. Marx se serve do método comparativo para articular o processo de transformação histórica que apresentava uma vertiginosa causalidade recíproca entre as dimensões política e econômica no surgimento da modernidade; de modo que, de uma forma ou de outra, o contraste dos ciclos revolucionário francês e espanhol põe em marcha as dinâmicas de *entificação-particular* na dimensão superestrutural das regularidades imanentes do modo de produção capitalista (dimensão da base); em outras palavras, Marx teria construído uma categoria de *revolução* ao estudar as formas pelas quais os processos políticos se articulam às transformações econômicas que se exteriorizam como formação Estatal-nacional (KOSSOK, 2010b, p. 212 e p. 214).

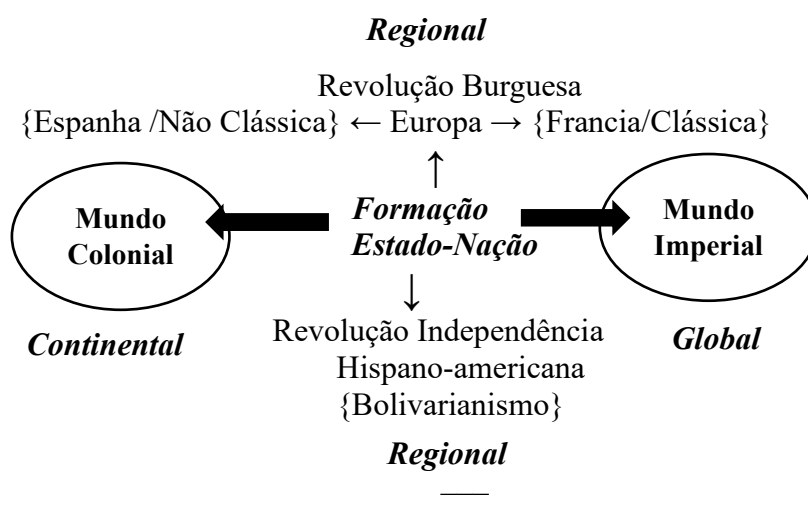
A proximidade de Kossok em relação aos projetos editoriais da *MEW* e da *MEGA*, que editaram o conjunto de escritos para o *NYDT*¹³⁹ sobre a revolução liberal-republicana espanhola de 1854, levaram-no a um conhecimento muito detalhado dessas abordagens de Marx em relação ao que tinha feito para a conjuntura política francesa em *KF* e *18 BLB* originalmente. Tratando-se de uma questão eminentemente política, Kossok (1983, p.18) considera que Marx esquadrinha suas profundezas teórico-metodológicas ao apresentar [*Darstellung*] os níveis de abstração no movimento real dos objetos históricos estudados. O categorial na consideração histórica para Kossok (1983, p. 18; 1989, p.69) se determina pelo exercício comparativo, já que o conceito unívoco de *revolução* que elaborou Marx se desdobra na articulação dos componentes globais-locais, de modo que a regularidade que emerge do processo de transformação histórica que se produz na transição, define-se ao mesmo tempo de modo sincrônico e diacrônico, ocorrendo simetrias ou assimetrias na dinâmica de cada um dos seus planos essenciais. Isso quer dizer que a partir da interpretação de Kossok, Marx haveria estudado comparativamente as revoluções burguesas francesas e espanholas, diferenciando internamente os elementos populares e burgueses na força que cria unidade nacional, de maneira que a articulação entre o político e o econômico na abordagem de ambos ciclos de revoluções seria o que daria o caráter de revolução acabada ou inacabada, posto que a distinção entre as classes e seus meios de hegemonização nacional de seus interesses, era o que determinava em

¹³⁹ Seriam o tomo 10 da *MEW* e o tomo I, 13.1 da *MEGA*. Cf. (KOSSOK, 1989, pp.65-95).

grande medida a libertação das potências revolucionárias ou sua contenção contrarrevolucionária (KOSSOK, 1989, p. 83; KOSSOK, 1974, p. 187).

A grandiosidade da abordagem de Kossok reside precisamente em que sua perspectiva comparativa entende como uma correlação genética os processos revolucionários, a formação do Estado e a configuração da nação que vinculam a dinâmica diferencial nos contextos do mundo colonial e o mundo imperial, nos quais contrastam as revoluções clássicas e as não clássicas com o desenvolvimento do processo histórico político da formação de Estado no bolivarianismo (KOSSOK, 2010e, p.285). E nessa ordem de ideias, o entendimento da figura histórica de Bolívar se inscreve em meio à análise comparativa do ciclo de revoluções burguesas da Europa (a francesa e a espanhola) e a independência hispano-americana do território colonial:

Esquema #4: O Análise Comparativo do ciclo de Revoluções Burguesas de Manfred Kossok



Fonte: Elaboração própria baseado em (KOSSOK, 2010e; KOSSOK, 2010; KOSSOK, 1971; KOSSOK, 1974, p. 288).

Os Estados-nação surgiram em meio de um processo de transição da sociedade feudal para a sociedade burguesa, a conquista e a colonização impuseram então essa dinâmica na América Latina sob a *forma* de um *feudalismo colonial* (KOSSOK, 2010, p.291; KOSSOK, 2010e, p. 171-172) caracterizado em grande medida por três fatores: as forças motrizes da expansão que atuam desde o centro imperial (componente A), as condições endógenas da zona e sociedade conquistada (componente B) e o sistema colonial que resulta destes dois fatores (resultante C), pelo que se criou um nexos que configurou relações de dependência e de desenvolvimento desigual, porque enquanto no

centro se desdobravam as relações de tipo capitalista, na zonas de colonização ibérica essas mesmas relações se bloqueavam, de modo que para Kossok (2010f, pp. 236- 238) o regime colonial se fez sobre a forma feudal, mas com uma teleologia capitalista que apresentou um descompasso entre a base e superestrutura, entre as dimensões econômicas e as políticas.

Esse complexo comparativo o leva a compreender a guerra de independência desde um amálgama de tensões dialéticas imanentes que articula o processo colonial e a modernização, precisamente nonexo existente entre a dimensão global e continental, entre esta última e a regional, que finalmente se concretiza como problema político estratégico na guerra de independência entre os impulsos de unidade e diversidade na formação de Estados nacionais, para terminar precisamente na tensão definitiva entre a coordenação crioula da revolução e a adesão das massas populares (KOSSOK, 1974, p.304). Distinguir entre revolução e uma revolta (KOSSOK, 1989, p.65 e p.84; KOSSOK, 1974, p. 299) é o que permite captar no interior de um mesmo ciclo de revolução os conteúdos que liberam as forças econômicas e as que os contraem no político (por isso pode-se comparar a revolução de 1789 as de 1848 na França como o faz Marx), porque o que marca os saltos e retrocessos seriam as possibilidades que uma certa classe tem para traduzir seu interesse de hegemonizar o processo social e construir-se como poder nos termos da necessidade do capital para centralizar-se na *forma política* nacional-Estatal. Kossok vê a totalidade desde a especificação, por isso entende que o processo de onde emerge a modernidade significou um conjunto de mudanças que se desdobraram sincrônica e diacronicamente, conectando diferenciadamente as dinâmicas histórico-sociais nos contextos colonial e metropolitano¹⁴⁰.

Ao abordar o bolivarianismo como força política inscrita na guerra de independência hispano-americana, Kossok incursionou em três debates que marcam a historiografia e a política na América Latina: de uma parte questiona conjuntamente o revisionismo histórico das oligarquias conservadoras *hispanistas* e sua apologética

¹⁴⁰ «[...] o colonialismo moderno, fruto da transição da sociedade feudal (e/ou outras sociedades de estrutura pré-capitalista) para a sociedade burguesa, tinha um caráter e uma função fundamentalmente diferentes: as diferenças e desigualdades do desenvolvimento histórico entre continentes e regiões -a existência paralela de "tempos históricos" diferentes e até mesmo imensuráveis- se transformaram em um desenvolvimento do "subdesenvolvimento institucionalizado [...] o desenvolvimento da sociedade moderna passou por diferentes estágios genéticos e de maturação: protocapitalismo, capitalismo precoce, período manufatureiro, revolução industrial, capitalismo de livre concorrência, imperialismo. Em correlação com a mudança socioeconômica, estrutural e político-institucional das metrópoles, houve uma mudança tipológica nos sistemas coloniais [...]» (KOSSOK,2010f, pp.168-169).

colonial, e a liberal apropriação de Bolívar a partir do culto à personalidade, de outra; ambas por deformar os verdadeiros componentes políticos do bolivarianismo ao apresentá-lo como o ideólogo de uma *democracia-conservadora* (KOSSOK, 2010g, p.159); também entra na discussão sobre o modo de produção na América Latina e as dinâmicas de transição entre os tipos coloniais no processo de modernização e, em último termo, critica a interpretação bonapartista do bolivarianismo. Nesses três focos de discussão, Kossok configura uma interpretação de Bolívar como resultado de seu método comparativo aplicado ao ciclo de revoluções burguesas em Iberoamérica (KOSSOK, 1971, p. 210). Kossok reconhece o sentido revolucionário do bolivarianismo, mas conclui com sua limitação histórica, pois inconcluso ficou a concretização de sua *ilusão heroica*¹⁴¹, que o define nos seus componentes no interior do ciclo de revoluções burguesas (KOSSOK, 2010b, p. 215; KOSSOK, 1974, p. 299; KOSSOK, 2010, p.293). Em Bolívar, no bolivarianismo como fenômeno político revolucionário, Kossok identificou o sentido de uma época a partir de suas forças sociais motrizes:

«[...] as condições com as que se desenvolvem o período aludido, confirmaram em grande medida as conjecturas políticas de Bolívar acerca do destino que seguirá cada uma dessas subáreas transformadas em Estados nação. Este, a partir das condições geográficas, culturais, históricas e políticas, previu com um grande sentido visionário as formas de governo pelas quais se regeriam estas sociedades uma vez lograda a independência e as dificuldades que isso teria [...]» (KOSSOK, 1974, p. 308).

Manfred Kossok dá continuidade à perspectiva de Marx no geral, sobretudo na concepção de revolução que permite a análise histórico comparativa, no entanto, questionou os alcances de suas afirmações no que tem a ver com seu comentário enciclopédico sobre Bolívar. Este distanciamento não se dá de modo abrupto, antes pelo contrário: é o resultado da apropriação teórico-metodológica de Marx e não tanto assim da totalidade de suas conclusões frente a objetos históricos específicos, já que de algum modo para Kossok, Marx terminou cedendo frente as limitações que o marco de sua própria temporalidade lhe outorgou, o que significa que sua falibilidade frente o fenômeno histórico do bolivarianismo não anulou sua metodologia proposta, mas sim o

¹⁴¹ Por *ilusão heroica*, M. Kossok vai confeccionar a interconexão dos componentes objetivos próprios da base com os subjetivos ideológicos da superestrutura, pois com ele quer mostrar o modo em que o nexo entre as ideias da ilustração e as forças sociais que as encarnam na disputa política determina necessariamente os limites intrínsecos a toda revolução burguesa por impor como ideais comuns e gerais o que são seus interesses particulares como classe. Cf. (KOSSOK, 2010b, p. 215-216; KOSSOK, 2010a, p. 360).

“*partisan style*” de algumas de suas afirmações sobre Bolívar indicam o inacabamento de seu contraste científico por médio dos materiais empíricos. Por isso diz que:

«[...] o esboço biográfico de Karl Marx sobre Bolívar, apesar dos erros que contém, não oferece uma base para definir Bolívar como bonapartista, ainda que a argumentação de Marx esteja profundamente impregnada pela confrontação contemporânea com Napoleão III e o culto à personalidade que o rodeava [...]» (KOSSOK, 2018a, p. 36).

Marx teria acertado no que respeita à regularidade no tipo de revolução, mas careceu de uma boa descrição das forças sociais motrizes implicadas na independência hispano-americana como para caracterizar Bolívar e seu exército bolivariano enquanto bonapartismo. Kossok acrescenta à hipótese de Marx para o ciclo das revoluções burguesas espanhola (KOSSOK, 1989, p.75) segundo a qual a debilidade da força social popular em sua dimensão nacional e a prevalência da direção aristocrática leva a uma *inconclusão* da revolução burguesa, essas seriam as especificações do carácter de sociabilidade colonial e a composição classista que se configura com o início do ciclo de revolução hispano-americana (KOSSOK, 1974, p. 293). Na forma e nos pressupostos metodológicos comparativos, Kossok segue Marx, mas a diversidade de materiais com que trabalhou o conduz para outras conclusões e ponderações sobre Bolívar que o distanciam do bonapartismo.

Desde o simplismo tradicional, só o fato de se apresentar certa tendência à autocracia e à centralização do componente militar, apoiadas em descrições tendenciosas sobre a personalidade de Bolívar, é suficiente para homologar a categoria de bonapartismo como a explicação da emergência do político e do nacional-popular presente na guerra de independência hispano-americana. O primeiro para Kossok (2018a, pp.31-32) é descartar a ênfase feita pela interpretação tradicional na admiração de Bolívar por Napoleão I, uma coisa que é certa, mas que o próprio Bolívar matizou afirmando que na sua juventude o impressionou a capacidade de Napoleão I para ganhar a simpatia das massas populares, mas que rejeitaria toda sua vida sua coroação como imperador, renegando-se a qualquer comparação sua com a política de Bonaparte *o grande*. O anterior deve deixar claro a prevalência de sua leitura objetiva da personagem histórica, posto que para Kossok o central é a prática política concreta de Bolívar inscrita no desenvolvimento de uma historicidade interna à sociabilidade colonial hispano-americana, de forma que, tendo em conta que a maturação do fenômeno bonapartista surge muito depois da morte do mesmo Bolívar, trata-se de uma comparação abstrata,

porque os elementos que delinham o bonapartismo¹⁴² e a colocação histórica do bolivarianismo marcam sua distância como fenômenos políticos inscritos na luta de classes no ciclo revolucionário burguês. Os elementos endógenos (componente B) combinam a centralidade do exército e a ditadura de modo tal que conferem *singularidade* ao bolivarianismo ao contrapor-se à tendência bonapartista; por esse motivo Kossok (2018a, p. 35) considera que: «[...] tendo poderes ditatoriais, Bolívar os exercia **pela e para** a revolução; o bonapartismo, muito pelo contrário, representa uma ditadura **contra** a revolução [...]».

A sociedade que desenvolveu a guerra de independência não apresentava a consolidação de uma indústria mais ou menos acabada e, por isso, não aparecia o antagonismo entre capital e trabalho como fundamento da conflitividade social, basicamente porque não existiam classes no sentido moderno, mas sim que se a diferenciação socioeconômica se definia numa identidade e justaposição no sistema de etnias e castas, já que se tratou de uma sociedade periférica onde a formação de Estado e nação surge desde o interior de um *feudalismo colonial* (KOSSOK, 2010e, pp. 236-237 e p. 242; KOSSOK, 2010d, p.174). Trata-se de uma sociabilidade em que convivem conjuntamente um processo de circulação mercantil das matérias-primas no nível exterior e determinado pela apropriação colonial da metrópole, com uma estrutura de produção interna em que existem métodos de dominação extraeconômicos como no escravismo e noutras relações de tipo feudal e pré-capitalistas¹⁴³, o que dá uma condição estrutural ao seu ciclo de revolução burguesa e às forças político-sociais que a integram, que por isso mesmo não realizam cabalmente (como no caso Espanhol) as potências antif feudais jacobinas, é dizer que não houve um interesse para modificar a produção e o sistema de diferenciação social feudal desde a direção crioula (KOSSOK, 2010f, p. 174). Sob essas

¹⁴² Kossok realiza uma definição do bonapartismo a partir de cinco rasgos essenciais: 1. o poder político se faz idêntico ao poder da classe no momento de maior desenvolvimento da sociedade industrial; 2. a existência do desenvolvimento do antagonismo entre capital e trabalho; 3. deve apresentar-se a situação de crise para que a burguesia não consiga dominar com os “médios normais” de tipo parlamentar; 4. o exercício do poder tem que tomar a forma de ditadura e por último, 5. deve existir uma base de massas. Cf. (KOSSOK, 2010a, p. 33).

¹⁴³ E este é um ponto interessante em sua problemática sobre os modos de produção em América Latina, porque critica a perspectiva de tipo circulacionista e se centra no que concerne à estrutura da produção para definir a tipologia de *feudalismo colonial*. Ele afirma o seguinte: «[...] Quando falamos de um "feudalismo colonial", integrado no sistema capitalista internacional de trabalho (formação do mercado mundial), é preciso enfatizar o papel chave da "coerção extraeconômica". A coerção extraeconômica sem dúvida pertence aos aspectos estruturais típicos da sociedade feudal [...]» (KOSSOK, 2010f, p. 174).

condições históricas, Kossok não vê a possibilidade de um bonapartismo no interior do ciclo revolucionário de independência hispano-americano.

Assim, a partir da interpretação de Kossok, Bolívar como líder político-militar foi a consciência da aristocracia crioula da necessidade de uma disputa ao nível continental na guerra de libertação anticolonial, mas também soube mobilizar os setores plebeus na direção da realização dos princípios da ilustração através da organização armada, de maneira que sob a perspectiva da personalidade e psicologia política de Bolívar, este cumpre com o modelo da *ilusão heroica* próprio da ideologia no ciclo burguês de revolução (KOSSOK, 2010a, p. 360). Então, Kossok parte do “conteúdo burguês”, mas a tendência que Bolívar e seu movimento político-militar representam a força já das massas populares por configurar a república nacional, o que, devido à origem de classe mantuano de Bolívar, o levaria a seu próprio fracasso (KOSSOK, 2018a, p. 35)¹⁴⁴. O interesse histórico por Bolívar e seu movimento político-militar vem dado para Kossok nesse sentido “trágico” do bolivarianismo, pois suas potencialidades se apresentam como choque entre os dois interesses que sua liderança político-militar desenvolve de modo desigual. É esse desequilíbrio nas tendências político-sociais que Bolívar representava (a da independência da potência colonial para exercer o controle do comércio exterior, interesse fundamental da aristocracia crioula e a procura por desestruturar a ordem econômico-social feudal com a formação de democracias republicanas de pleno direito e igualdade jurídico-política, anelo fundamental das massas plebeias) o que permite o paralelismo comparativo com o ciclo revolucionário espanhol, unificando a totalidade do processo como ciclo de revolução burguesa ibérica (KOSSOK, 1971, p.210 e p.212).

Pelo menos três processos concomitantes caracterizam o ciclo espanhol e o vinculam diretamente com a dinâmica colonial (KOSSOK, 1989, p.89): de uma parte, a dupla função do exército (a) como substituto das possibilidades de direção entre a aristocracia crioula e o movimento popular, que por outra parte se apresenta como resultado da dialética dos componentes regionais e os continentais da insurreição militar anticolonial (b), em cuja dinâmica se define também o papel e a possibilidade do movimento popular (c) para hegemonizar a produção do nacional (KOSSOK, 1989, pp.

¹⁴⁴ Uma das consequências que extrai Kossok disso é que, seguindo o modelo clássico de revolução burguesa herdada da Revolução Francesa de 1789, certamente muito poucos povos teriam alcançado o desenvolvimento de uma *nação burguesa* completamente acabada e, por isso, se definem diversas vias de desenvolvimento que se determinam por seus contornos singulares e suas deformações devido à sua dependência do centro. Cf. (KOSSOK, 2010, p. 233; KOSSOK, 1971, p. 211).

72-83). Nesses processos, Kossok recoloca o bolivarianismo como resultado precisamente do cruzamento de suas temporalidades singulares, o que destacou o problema nacional como projeto de formação de Estado de um modo simultâneo diferentemente como se apresentou na Espanha e em Portugal¹⁴⁵.

A autonomia relativa do militar expressou a necessidade objetiva que significava uma campanha anticolonial contra a Espanha ante a diversidade dos poderes locais em cada uma das capitanias coloniais, isto é, a formação de um exército continental representou a melhor maneira de produzir uma unidade de ação, já que a luta anticolonial só podia ser conseguida por via militar (KOSSOK, 2010, p.245 e p. 251), de tal modo que a guerra e o movimento de libertação no ciclo revolucionário hispano-americano forjou um nexos específico desde o poder militar insurrecional que articulou o nacional e um projeto de libertação continental (b). Kossok clarifica que o componente continental foi identificado de modo exclusivo pelo bolivarianismo (KOSSOK, 2010a, p. 359), de maneira que o projeto bolivariano da *grande Colômbia e a integração latino-americana* sintetizou os interesses das elites crioulas regionais (que seriam direcionados como interesse comum nacional) e uma ação tática continental (determinada estrategicamente pelas condições da guerra anticolonial) materializado num exército revolucionário (combinação dos processos a e b)¹⁴⁶. A base social de um exército libertador como princípio motor na formação do Estado produziu como componente endógeno (B) um desequilíbrio entre o poder político e o militar (KOSSOK, 2010, p. 245), sendo por isso o que determinou o caráter duplo do exército (a) como instrumento da aristocracia crioula ou (b) como momento de articulação das demandas das bases populares, que se veriam

¹⁴⁵ Kossok falou de um processo revolucionário duplo para o caso Iberoamericano, indicando que os ciclos na metrópole, como na periferia colonial, estão conectados em sua racionalidade imanente; mas agora isso não quer dizer que dito nexos seja unidirecional, de reflexo ou de repetição, antes bem, sua relação recíproca é o que os mantém singulares um com respeito ao outro. Como afirma: «[...] fora da linha de frente anticolonial da Revolução Latino-Americana, o aspecto nacional ganhou uma relação desigual com a Espanha ou Portugal, maior ponderação devido à estreita relação histórica de construção do Estado e Nacionalização [...]» (KOSSOK, 1971, p. 217). Outro ponto é a relação que se estabelece entre o político e o militar que define o duplo caráter do exército como um *continuum* entre as metrópoles ibéricas e as colônias hispano-americanas: «[...] A primazia do poder político sobre o poder militar, que caracterizou a Revolução Francesa de 1789 a 1795 (ou antes da Revolução da Independência dos Estados Unidos de 1775 a 1783), não estava presente na independência (semelhante ao ciclo de revoluções espanholas do século XIX). A situação instável de hegemonia (o papel dirigente de setores da aristocracia e dos intelectuais crioulos, a fraqueza do elemento burguês, a discrepância entre o movimento popular e a direção da revolução) e a guerra de dimensões continentais favoreceram o peso predominante do fator militar [...]» (KOSSOK, 2010, p. 245).

¹⁴⁶ Nesse sentido afirma:«[...] Bolívar defendeu [...] o primado da revolução continental e sua direção militar enquanto não tivesse assegurado a independência de todo o continente. Bolívar finalmente alcançou este objetivo com a libertação do Peru, e com a batalha decisiva de Ayacucho [...]» (KOSSOK, 2010, p. 233).

unidas em termos do inimigo colonial comum (componente exógeno A), mas contrapostas no projeto nacional, de modo que o ciclo dividido em duas fases, uma prévia à vitória militar e outra posterior à vitória que manifestou a debilidade do bloco bolivariano que significou possibilidades políticas dos setores plebeus (processo c e componente resultante C da sociabilidade colonial), além da disputa militar.

Por suas condições de surgimento em suas raízes históricas, o exército hispano-americano remonta ao momento colonial, sobretudo no momento das reformas dos Bourbons que consolidaram uma base de poder regional concentrado nas milícias, construindo-se num mecanismo para a ascensão política para muitos crioulos em sua disputa com os espanhóis europeus, outorgando amplos privilégios, o que reforçava a justaposição (KOSSOK, 2010, pp. 245-246). A própria família Bolívar é um exemplo desse mecanismo inscrito no exército, contudo, para Kossok (ibid.) durante a liderança de Bolívar na formação do exército anticolonial, esse mecanismo de privilégios se converteu numa instituição de democratização, como ficou claro com a incorporação das massas plebeias e a abolição da escravidão, a libertação dos ameríndios, além da modificação da estrutura agrária¹⁴⁷, o que facilitou a incorporação massiva desses setores subalternos ao exército libertador, significando o momento onde emergem como potencialidade política dos setores plebeus. Nesse sentido é a partir da interpretação comparativa de Kossok que se mostra a homologação das condições histórico-sociais do exército no bonapartismo e estas singularidades históricas do exército hispano-americano e, todavia, mais do exército anticolonial bolivariano. O exército realmente foi um cenário de disputa política entre os diferentes segmentos sociais, do qual realmente o

¹⁴⁷ Este é um ponto muito importante salientado por M. Kossok é que tem sido muito negligenciado por parte da crítica histórica ao momento de tratar o problema agrário e o problema militar na América Latina na gênese de seus Estados nacionais. Bolívar haveria iniciado uma reorganização da estrutura agrária como promessa a muitos camponeses sem terras, pardos, mestiços e antigos escravos negros, redistribuição da propriedade da terra que se iria institucionalizando com o estabelecimento do poder local centrado no exército libertador, processo que não se consolidou e na segunda fase seria detido com a derrota do bolivarianismo. Como afirmou: «[...] o Exército de Libertação de Bolívar tornou-se o símbolo não só da crescente incorporação de mestiços na direção do Exército, mas também de sua integração na classe dominante (pelo menos no norte da América do Sul). Além do salário (na maioria dos casos, precário), oficiais e soldados recebiam, como regra geral, terras pertencentes ao fundo de bens nacionais. Esta distribuição de terras, no entanto, não foi realizada à custa dos latifúndios tradicionais, mas eram terras provenientes da propriedade estatal e municipal. Em vez de produzir uma diversificação das estruturas de propriedade agrícola, foi reconcentrado tendencialmente, através do qual foi bloqueado o caminho para uma constituição democrática para o agronegócio, e o problema agrário manteve-se sem solução. Os germes potenciais para um caminho revolucionário de substituição do regime colonial se desvaneceram, em benefício da estrada conservador-reformista dominante posteriormente [...]» (KOSSOK, 2010, p. 247).

bolivarianismo representou uma fração radical republicana que aprofundou a contradição social no interior da instituição do exército e abriu a revolução às massas plebeias:

«[...] independentemente de suas ações progressistas ou retrógradas, o exército não foi apenas um instrumento militar, mas também um instrumento político que participou abertamente nas lutas da época e que, em suas ações, estava claramente ligado aos interesses das frações e grupos litigantes. Característico do perfil de um oficial crioulo não era a qualidade do militar profissional -este surgiu apenas no decorrer do século XIX-, mas o político comprometido militarmente [...]» (KOSSOK, 2010, p. 251).

A combinação de tática regular e irregular na guerra de independência permitiu a Bolívar a formação de uma força política-militar que se enraizou no regional como guerrilhas e no continental como regimentos regulares, que por isso mesmo combinou um projeto de libertação continental sobre a base da produção de soberania nacional, de tal maneira que a ditadura militar bolivariana representou a insurreição espontânea dos setores populares frente às elites crioulas no momento da vitória militar ante o império espanhol, pelo que o antimilitarismo e o civilismo liberal curiosamente representou a reação das aristocracias crioulas para manter a estrutura social feudal e conservar seus privilégios ante as demandas de igualdade social, econômica e jurídica, pois reduzir o sustento militar na configuração das instituições republicanas era idêntico ao isolamento do bolivarianismo e sua base social. O anterior quer dizer que para Kossok o nacional-popular no bolivarianismo se forjou como poder político-militar que expressou seu sentido de racionalidade no ciclo da revolução burguesa em hispano-americana na disputa anticolonial no externo e na luta dos setores subalternos para derrubar o antigo regime social do *feudalismo colonial* na configuração do Estado bolivariano:

«[...] o papel dominante do exército como espinha dorsal do poder estatal conduzia a uma ditadura revolucionária, ainda que transitória. Essa ditadura foi resultado da guerra permanente, a correlação instável das forças político-sociais e a luta em diferentes frentes (para fora e para dentro) [...]» (KOSSOK, 2010, p. 293).

Recapitulando, o resultado da análise comparativa do ciclo de revoluções burguesas hispano-americano demonstrou para Kossok o bolivarianismo como uma fração política dentro do movimento independentista que aglutinou os setores plebeus numa força armada regular e irregular que encarnou quase uma vertente jacobina, sendo um radicalismo republicano que procurou a formação de Estados na configuração de um bloco continental anticolonial, embora a realização de sua missão histórica no âmbito

militar não tenha conseguido, no político-social e econômico, em razão de suas limitações históricas, arrematar sua revolução, deixando-a *inconclusa* (KOSSOK, 2010, pp. 239-240). O caráter progressivo do movimento político-militar bolivariano contrastou com o regressivo de suas circunstâncias histórico sociais e das aristocracias crioulas, o que precisamente explica por que «[...] na medida em que Bolívar, obrigado pelas circunstâncias, cruzou o estreito horizonte da maioria crioula, essa tentou se livrar dele, custasse o que custasse [...]» (KOSSOK, 2010, p.236). A origem mantuana de Bolívar não impossibilitou que este se convertesse no articulador da emergência político-militar das massas populares ante o poder oligárquico da aristocracia crioula e ante o invasor colonial, de modo que para Kossok (2018a, p.35), contrário à perspectiva simplista, «[...] Bolívar não é nem precursor nem representante da tradição ditatorial na América Latina [...]».

**SEGUNDA PARTE:
ENCONTRO COM HEGEL**

CAPÍTULO 3: O DEBATE ENTRE JOSÉ ARICÓ E ÁLVARO GARCÍA LINERA: HEGEL COMO MOTIVO DO DESENCONTRO ENTRE MARX E BOLÍVAR

As discussões em torno ao *B&P* no marxismo latino-americano vão dar lugar a um debate implícito entre dois intelectuais militantes que se propuseram, cada um a sua maneira, uma reapropriação e tradução do marxismo à luz das lutas e formações histórico sociais sul-americanas, de tal modo que o pensamento de Marx e de Engels deixaria de ser um dogma estéril e se converteria assim numa teoria política capaz de definir as condições de luta contra o capitalismo numa dada formação socioeconômica. O problema da historicidade, do modo de produção e do processo revolucionário em formações sociais nacionais levou à configuração de um dos episódios mais eloquentes e enriquecedores na história da interpretação das relações entre Marx e América Latina, embora não tenha se tratado de um debate aberto, mas sim de uma discussão no interior de uma tradição e que marca um giro geracional. José Aricó (1931-1991) e Álvaro Garcia Linera (1962) se veriam atravessados desde suas biografias e obras pelos dilemas da incorporação do marxismo na América Latina desde sua dimensão política, como um elemento vital que intervém na história (BOSTELLS, 2013, p. 11; PARODI, 2019, pp.31-32; PATRIGLIA, 2020, p. 118).

Tratou-se de uns dos debates mais frutíferos no cenário do marxismo latino-americano, posto que os dois vão se concentrar em mostrar caminhos possíveis na apropriação de Marx para as lutas do nosso terceiro mundo latino-americano e com ênfase no caráter conflitivo entre a sociedade e o Estado. A particularidade desse debate entre o intelectual argentino e o boliviano é que neles a problemática interpretação do *B&P* ultrapassa o âmbito historiográfico e se transfere ao filosófico e metodológico, que decantariam por sua vez no questionamento das “heranças hegelianas” de Marx, que o teriam mantido no escopo do eurocentrismo em suas abordagens sobre América Latina e as sociedades não ocidentais. Isso quer dizer que o debate entre Aricó e Linera, ainda que esteja emoldurado sobre a ótica da interpretação de Marx sobre a América Latina, contém um fundo nos *encontros* e *desencontros* com a teoria da história e a teoria política de Hegel. De uma ou outra maneira, o diálogo crítico entre Aricó e Linera inaugurou uma exegese do comentário enciclopédico de Marx sobre Bolívar que permitiu refletir

conjuntamente sobre a ausência de uma teoria política no marxismo e sobre as relações de sua recepção no contexto latino-americano, a partir da indicação das continuidades e rupturas entre Marx e a filosofia de Hegel, tratando de mostrar o horizonte dos *encontros* ou *desencontros* entre Marx e a América Latina. A querela foi uma resposta à crise do marxismo de finais do século passado, que mostrou que o ponto de convergência de ambos os intelectuais marxistas latino-americanos foi o fato de considerar que a história do *desencontro* entre Marx e Bolívar explica a particular maneira em que se dão as relações entre o econômico e o político na modernidade; um processo geral que confere destaque à emergência da formação nacional-popular do poder político como a questão central no inacabamento da dialética.

3.1 Aricó e os Motivos do Desencontro entre Marx e América Latina

Segundo a leitura de José Aricó, os preconceitos de Marx acerca de S. Bolívar (a dimensão subjetiva) estão acompanhados de uma consideração a partir da totalidade (dimensão objetiva)¹⁴⁸ do processo histórico do capitalismo e da modernidade. Desde a publicação de *Marx y América Latina* em 1980, Aricó teria se proposto um aprofundamento na problemática pelos contornos eurocêntricos na obra de Marx e, embora saiba dos descentramentos e descontinuidades em muitas das afirmações de Marx em relação ao desenvolvimento histórico e a configuração nacional na periferia do capitalismo, no *B&P* se apresenta para ele a persistência dos “*povos sem história*”, o limite da dialética para entender a historicidade singular de nossas formações econômico-sociais e, em última instância, o eurocentrismo em sua perspectiva. Igualmente Aricó soube dos inconvenientes de recorrer ao termo eurocentrismo para abordar o *desencontro* de Marx e Bolívar, que significaria seu definitivo desconhecimento da historicidade singular de nossas realidades social e geográfica (STARCENBAUM, 2024, p. 30). A pergunta de Aricó pela atualização do marxismo na sua recepção ativa no subcontinente latino-americano é o que o leva ao debate historiográfico em torno ao bolivarianismo e o caráter nacional popular nas guerras de independência hispano-americana, bem como os vínculos existentes entre a dinâmica de racionalidade no centro e na periferia na expansão

¹⁴⁸ Por isso, para Aricó, as tradicionais justificativas das incompreensões de Marx sobre Bolívar, a superficialidade do escrito jornalístico, o desconhecimento histórico, os limites metodológicos e seu eurocentrismo, não dão conta da verdadeira dimensão do problema. Cf. (ARICÓ, 2018, pp. 635-640).

do capitalismo (CRESPO, 2009, p 10), fez com que Aricó explorasse outros caminhos hermenêuticos além do eurocentrismo para entender as abordagens de Marx sobre América Latina, e por isso se concentrou no comentário enciclopédico sobre a biografia político militar do libertador hispano-americano.

A formação dos estados nacionais na América Latina foi um tópico chave no momento de pensar os modos de produção e a revolução anticolonial hispano-americana, em cuja reflexão o marxismo devia muito mais que indicar que se tratava da transição de modo de produção feudal ao capitalista, ou de uma revolução burguesa; para Aricó essas temáticas desafiavam o marxismo como teoria universal capaz de exprimir as realidades vivas nos seus movimentos singulares, fato que a tradicional esquemática do marxismo dogmático não conseguiu captar. O artigo de *B&P* foi a demonstração desse inacabamento, dessa necessidade de redefinir o marxismo para que pudesse dar conta da historicidade de cada formação socioeconômica a partir da dinâmica de sua especificidade política, já que para Aricó os “erros” e vícios eurocêntricos de Marx se mostram como o acabamento da teoria a partir de uma explicação universal do processo de trabalho social e as *formas* que historicamente se apresentam em sua atualização concreta. O *B&P* mostrou um “ponto de fuga” que pareceu constituir um momento de começo para um pensar próprio e a partir do marxismo, porque a tradutibilidade de uma tradição forânea só se faz possível se se mantém como uma organização conceptual finita, é dizer, como uma estrutura de regularidade que estoura como bolha de sabão ante a historicidade do político em cada uma das formações econômico sociais.

O inacabado na concepção de Marx foi, segundo a leitura de Aricó, algo recorrente que, longe de desacreditar, dava impulsos constantes à apropriação categorial, por isso, pode explicar-se as reversões frente a concepções antigamente defendidas, como a da visão da modernidade enquanto progresso e a resultante defesa da colonização pelas potências industriais, para novas considerações sobre o caráter regressivo da colonização e a crítica radical da racionalidade moderna a partir de um aprofundamento nas sociedades não ocidentais. A persistência de uma certa concepção geral contida no comentário sobre Bolívar tornou claro a Aricó precisamente que há falta de uma elaboração sistemática sobre o problema da nação e de sua relação com a revolução social nas formações sociais da periferia do desenvolvimento capitalista (CRESPO, 2009, p. 19; STARCENBAUM, 2024, p. 31). O texto de *B&P* mostrou essa ambivalência de Marx, que transitava de uma visão puramente eurocêntrica a outra questionadora da expansão colonial do capitalismo

que, sem embargo, manifestou um *continuum* com a perspectiva moderna no que tem que ver com uma filosofia da história e a avaliação dos marcos das experiências políticas na configuração dos Estados nacionais (STARCENBAUM, 2024, p. 35; BOSTELLS, 2013, p.15).

Em consequência com o anterior, Aricó se aproximou do debate em torno da autonomia do político e, desde essa ótica, entende que um dos modos para interpretar e abordar as indicações de Marx sobre América Latina e sua posição ante Bolívar e o movimento de independência era o conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], o que o dirige precisamente a Hegel (e à leitura gramsciana e althusseriana do mesmo) como a chave de sua preocupação (CRESPO, 2009, p. 15). Aricó redescobre no jovem Marx e o da década do 1850-1860, o projeto da crítica da economia política como um estudo crítico da filosofia política de Hegel e, por isso, já desde 1841-1843 Marx haver-se-ia proposto reorganizar a anatomia [*Anatomie*] (Cf. ZCEP, *MEW*, *Bd. 13*, p.8) do capitalismo desde a de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], visando superar em grande medida a representação invertida e transfigurada que, desde a metafísica ideológica, Hegel produz da realidade (ARICÓ, 2012, pp. 13-16). Isto mostra que desde a juventude e como momento genético do projeto da *CEP*, Marx ter-se-ia proposto uma crítica do conceito de Estado em Hegel, em cujo interior visualizou as categorias da economia política passadas pelo filtro da dialética especulativa contida no conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], de modo que este sintetiza o conjunto de relações materiais e condições concretas de existência, só que de modo invertido e mistificado, pelo que aparecem como desenvolvimento do espírito universal em suas figuras históricas (ARICÓ, 2012, p. 14).

Aricó se esforçou por demonstrar que *a partir* de Hegel, Marx haveria chegado às categorias da economia política, já que o pensador de Stuttgart teria introduzido essa série de sistematizações atravessando-as pelos diferentes momentos no desenvolvimento *lógico* do conceito especulativo, o que lhes daria um outro contorno ao serem integradas como parte da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] em suas *LFFD*¹⁴⁹. Tendo em conta esse viés hegeliano na origem do projeto da crítica da economia política, pode ser mais clara a centralidade da política, já que para Aricó Marx se empenhou numa crítica

¹⁴⁹ Aricó se refere as passagens dos §§189-266 da *LFFD* e a pequena nota que inicia *os manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Cf. (*LFFD*, *Werke*, *Bd. 7*, pp.346-412 e *ME*, *MEW*, *Bd. 40*, pp. 467-4 70 e *ZCEP*, *MEW*, *Bd. 13*, p.8).

da concepção de Estado, que pareceu fundamentar o desdobramento da racionalidade histórica, demonstrando sua *anatomia* [*Anatomie*] como o conjunto de relações sociais econômicas que se sintetizam nos diversos momentos do desenvolvimento da forma valor. Como diz o filósofo argentino:«[...] por meio dessa crítica, dessa recuperação do conceito de sociedade civil que retomava de Hegel, Marx incorpora então as grandes pesquisas do século anterior, do século XVIII, que começaram já a analisar a sociedade burguesa [...]» (ARICÓ, 2012, p. 15).

Nessa ordem de ideias, o modo como a leitura de Aricó estabelece as relações entre Hegel e Marx e as consequências que trazem na visão da historicidade de formações sociais latino-americanas, permite ver que o foco da questão radica nos modos como estão pensadas as relações entre economia e política. Por isso o *quid* do problema está na interconexão do processo revolucionário de independência mestiço do Estado bolivariano nas colônias hispano-americanas. Marx teria visto nesse processo uma deficiência da racionalidade política, de modo que a configuração das instituições próprias da vida social moderna está dominada pelo arbítrio, visto que a derivação autoritária é-lhes conatural. A junção apresenta-se na comparação que faz Marx de Bolívar e o bonapartismo de Napoleão III, que no fundo seria indireta, uma vez que a aproximação entre Bolívar e o regime bonapartista está mediada pela figura de Souluque do Haiti. O fato de que se substitua o movimento real de massa pela figura mítica do líder demonstra a irracionalidade e os limites na construção da nação no modo como foi se gestando o Estado nas formações sociais latino-americanas (ARICÓ, 2018, p. 646). Por esta razão para Aricó:

«[...] Esta oposição teórica está por sua vez sobredeterminada pelo tipo de Estado proposto por Hegel e realizado após o fracasso da revolução de 1848 na Europa. A identificação de Bolívar com Souluque, que tinha sido por sua vez comparado com Napoleão III, não é por isso casual, já que este último era uma espécie de corporificação sintetizadora da sua oposição teórica ao conceito estatal hegeliano e da sua oposição política ao bonapartismo [...] » (ARICÓ, 2018, p. 517).

Marx não compreende o movimento da totalidade precisamente porque o modo como quis captar a dinâmica universal o cegou ante a particularidade desse desenvolvimento universal nas formações sociais latino-americanas, que ele mesmo solapou ao reduzir o movimento bolivariano de independência a mero bonapartismo autoritário (ARICÓ, 2018, pp. 518-519). Nesse sentido, Marx cairia inevitavelmente

numa crítica da política como instância autonomizada da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], pelo que negaria que o Estado possa ser centro produtor das dinâmicas no interior da sociedade, não pode ser seu produtor, e por isso não capta a dinâmica real da luta de classes na América Latina inscrita na luta de independência hispano-americana (LINERA, 2015, p57). O Antihegelianismo se projeta como antibonapartismo, naquilo que será então para Aricó o fundamento da persistência paradoxal das heranças hegelianas com duas qualidades diferenciais. Dois prejuízos de Marx são fundamentais para demonstrar o motivo do *desencontro* entre Marx e América Latina: um positivo que conserva a visão teleológica e determinista no desenvolvimento do progresso histórico, e outro negativo que questiona a ideia do Estado como uma racionalidade que está acima dos agentes e da contraposição de seus interesses sociais, que Aricó identifica como precisamente a posição contrária à de Hegel e que sustentaria filosoficamente sua animadversão ante todo estatismo, que teria seu máximo expoente no regime bonapartista. De uma parte, a teoria da história mantém um caráter hegeliano e, de outra, o pronunciado antihegelianismo na teoria política.

Em suma, para Aricó são as insuficiências do método dialético, sua herança hegeliana, o que explica as origens dos limites do Marx para o entendimento da especificidade nas formações sociais latino-americanas e os processos revolucionários que ali se constituem; é dizer que é sua relação com Hegel que faz com que Marx não enxergue a heterogeneidade do mundo¹⁵⁰, e por esse motivo a originalidade da sociabilidade nas formações sociais latino-americanas aparece solapada (ARICÓ, 2018, pp. 632-635). Acabaram por ficar distanciados por um hiato insondável entre a análise conceitual das formações econômico sociais e a ação política que procura modificá-las, porque no caso de Bolívar e seu movimento Marx definitivamente subsumiu a ação política à análise global, na qual explica que considera que devido ao déficit no desenvolvimento das forças produtivas e da consolidação de uma estrutura de classes conforme à maquinaria e grande indústria, gera-se a impossibilidade do desenvolvimento

¹⁵⁰ Como enunciamos na introdução, esta linha de leitura de Aricó está fortemente inspirada em Althusser a propósito das relações entre Hegel e Marx, procurando, igual que o francês, uma ruptura entre estes com o fim de encontrar os verdadeiros fundamentos científicos do marxismo para pensar a originalidade da sociabilidade em Latinoamérica; nesse sentido, vê nas continuidades com Hegel a origem dos problemas de mecanicismo e idealismo do *B&P*, como também pelo apego tão forte à primazia da teoria política que se concretiza na orientação do alcance finito das categorias.

de um Estado moderno de acordo com uma sociabilidade nacional, entendida essa última na imagem da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*].

Há uma negação da criatividade histórica dos processos de libertação nacional, pois, para Aricó (2018, pp. 517-520), Marx adverte uma incapacidade dos povos latino-americanos para se tornarem Estados conforme o modelo hegeliano, ou vê neles uma malformação desta racionalidade da política que deriva numa espécie de bonapartismo de tipo colonial¹⁵¹. Existe uma carência intrínseca à sociabilidade formada na América Latina, que se exprime como uma assimetria entre o econômico e o político, de tal modo que suas potências revolucionárias na configuração política na luta de classes internacional tomam a direção do arbítrio subjetivo da liderança e não dos interesses das classes exploradas, pelo que esse limite da *superestrutura* só pode ser corrigido com a superação de seu subdesenvolvimento econômico. A *base* definiu o destino histórico da América Latina, selou o movimento bolivariano e a insurreição de independência como um “*ainda não*” capaz só de espelhar os traços de desenvolvimento que desde a metrópole se configuram como o modelo. A regularidade inscrita nos resultados da análise teórica das formações econômico sociais gera um *paralelismo*, uma *temporalidade* que vai homogeneizando as distintas espacialidades, no sentido em que diferencia a realização cronológica de seus momentos. Este fato é o que caracteriza a sintomática infertilidade política do marxismo em América Latina, já que para Aricó, como pode inferir-se do *B&P*, Marx parece ter esboçado – e com ele seus seguidores posteriores no subcontinente – uma filosofia positiva da história que pareceu invalidar uma apropriação para a análise de uma conjuntura concreta (CORTES, 2023, p. 111).

A “*herança hegeliana*” de Marx é para Aricó aquilo pelo qual teve uma pretensão de universalidade que subsume a *descontinuidade* presente na particularidade das sociedades latino-americanas nas suas configurações como Estados-Nação independentes. Essa extensão do *continuum* temporal está atravessada por uma interpretação política (CORTES, 2023, p. 113) que vê como insuficiente as possibilidades de emergência do nacional desde as classes subalternas (desde baixo), e isso precisamente

¹⁵¹ Aricó vai afirmar isso de maneira expressa: «[...] A rejeição da concepção hegeliana do Estado teve o efeito contraditório de obnubilar sua visão de um processo caracterizado por uma relação assimétrica entre economia e política, de tal modo que, não podendo individualizar o "núcleo racional" fundante do processo - a "lei de movimento" da sociedade -, Marx reduziu a "política" a puro arbítrio, sem poder compreender que era precisamente nessa instância onde o processo de construção estatal tendia a coagular-se. Recordemos que a negação do Estado como centro produtor da sociedade civil é um princípio constitutivo do pensamento de Marx [...]» (ARICÓ, 2018, p. 515).

era para Marx a maior mostra do caudilhismo da insurreição hispano-americana, um verdadeiro separatismo que obedecia aos interesses da aristocracia crioula, degenerando em bonapartismo na figura de Bolívar. Marx foi obtuso ante a emergência do elemento político do bolivarianismo a partir do Estado e na produção do nacional; nesse sentido, para Aricó não se conseguiu perceber a presença de uma luta de classes definidora no seu movimento real da guerra de independência e, portanto, não existia uma força política fundante da sua sistematização lógico-histórica (CRESPO, 2009, p. 24). Aricó permite com a discussão anterior que a revolução se configure como um critério de civilização e é precisamente aí que aparece o erro de Marx segundo a perspectiva de Aricó, porque procurando uma *continuidade* com a formação do Estado hegeliano, perde de vista a *descontinuidade* das formações sociais na América Latina e permanece sob o esquema do bonapartismo para entender o bolivarianismo (ARICÓ, 2018, p. 517). Assim, sob uma perspectiva desde um nível internacional, Marx apropria um tempo-espaço linear, enquanto ao nível particular, no exame dos casos nacionais, não enxerga o espaço-tempo multilinear.

Aricó explora no paralelismo as possibilidades da *temporalidade diferencial* a partir da temática da nação, porque sob essa perspectiva o desenvolvimento desigual da tendência universal do capitalismo mostra o anulamento da *temporalidade idêntica* da regularidade econômica com a emergência do político como amálgama de temporalidades implicadas em cada uma das conjunturas na luta de classes interna a uma formação econômico social que fenomeniza a racionalidade do capital (CORTES, 2023, p. 120). A política é o momento da temporalidade *descontínua* já que abre a práxis política numa época determinada, procurando superar qualquer esquematismo possível entre teoria e organização política. Como ele mesmo diz:

«[...] a teoria de Marx não é um modelo; se o definimos como a análise das contradições internas de um modo de produção determinado, deixa-se um campo aberto à permanente verificação histórica através da análise de todas as variáveis que vão se introduzindo neste corpo de pensamento [...]» (ARICÓ, 2012, p. 185).

É precisamente nesse ponto limite de onde se pode extrair o elemento crítico de Marx, e onde demonstra ser uma *teoria finita, inacabada*, suscetível de uma reinterpretação

de acordo com a conjuntura¹⁵². O finito numa teoria para Aricó é que mesmo conseguindo explicar uma regularidade histórica desde a organização conceitual no pensamento da concatenação de seus processos de mudança e transformação, não se torna esquematismo duro e abstrato. É este o ponto que os marxistas desde a II e III internacional não têm compreendido ao fazer do pensamento de Marx uma espécie de escolástica do partido (ARICÓ, 2012, pp. 45-82). Por isso se trata para Aricó de contrapor à universalidade inscrita na teoria do valor (e com ela a teoria do colapso do capitalismo) o inacabamento da política que abre a história ao possível e efetivo da luta de classes em cada formação econômico social.

Em último instância, para Aricó em *B&P* Marx cedeu espaço a um acabamento da visão da totalidade, subsumindo a experiência histórica das formações latino-americanas sob o marco da experiência ocidental, e por isso prevaleceu em sua avaliação da revolução hispano-americana o prisma do bonapartismo para aproximar-se das dimensões político-militares do bolivarianismo. Marx para Aricó cedeu aos vícios hegelianos na filosofia da história, e daí sua incompreensão e a cegueira para entender a particularidade da formação dos Estados-Nação durante o processo de libertação nacional. Aqueles povos sul-americanos não possuíam uma negatividade interna, de modo que para instar-se ao movimento da história universal, recebem como dada uma dinâmica que garante o cumprimento dos fins da racionalidade do capital como totalidade mundial. Já a interpretação de Aricó propõe um resgate de Marx além de sua herança hegeliana, assim como além da catequese do “marxismo oficial”, pois só dessa forma pode-se pensar *a*

¹⁵² Temos que aclarar que o interesse de José Aricó em nenhum momento é relativizar a potência revolucionária do marxismo para as lutas concretas das sociedades latino-americanas. Sobretudo, ele quer mostrar que, como tradição intrinsecamente ligada ao movimento da história, seu momento de verdade se encontra no caráter finito com que demonstra captar a dinâmica real da conjuntura político-econômica do presente. Por isso, Aricó, quando avalia a aproximação que faz Marx à figura de S. Bolívar, mostra que é nesses pontos limites da categorização marxista de onde tem que se partir para escutar o que ainda hoje segue dizendo (ARICÓ, 2018, pp. 645-647). Aricó sempre defendeu o fato de que a teoria de Marx está indiscutivelmente fundida com o movimento da historicidade, por isso, sua apropriação revolucionária teria de dissolver suas categorias no rio dos eventos que conformam seu caráter de tradição político-cultural na história das lutas revolucionárias. A autocrítica não só é uma exigência política, senão que o é na medida em que opera como princípio epistemológico. Como ele mesmo falava: «[...] o marxismo deixa de ser assim uma mitologia de redenção social para se tornar um instrumento a partir de cuja reinterpretção pode ser pensada e transformada uma realidade inédita [...]» (ARICÓ, 2018, p. 684). O problema com o uso do termo *eurocentrismo* para qualificar o pensamento de Marx, estriba-se em que converte Marx em escravo de sua mesma atividade teórica, quando o que teria que ser feito é apropriá-lo em sua *finitude*, como arma na luta de classes no marco dos processos revolucionários e nas suas conjunturas específicas. Precisamente esta é a tendência que ele questiona na II Internacional, que fez do corpus marxista um modo de *eurocentrismo* de conceber o movimento das contradições reais. Cf. (Aricó, 2018, pp. 591-617 e pp. 665-698). E a propósito da problemática do eurocentrismo em Marx, desde a interpretação de Aricó, ver: (STARZENBAUM, 2024).

partir de Marx a absoluta inteligibilidade da América Latina que fica por fora da perspectiva europeia.

3.2. A Resposta de Garcia Linera a Pacho Aricó: Formas de sociabilidade originais

Frente a esta interpretação de Aricó, Álvaro Garcia Linera vai responder de modo direto em seu artigo *América*, de 1991, no qual *grosso modo* afirma contrariamente a Aricó¹⁵³ que Marx tinha efetiva razão ao considerar que o nacional se produz fora do Estado, sobretudo quando se tem clareza da particularidade das formações sociais na América Latina. O cerne da questão para Linera é o fato de que os processos de libertação e independência não se apresentam a partir de um movimento da sociedade representada nos setores plebeus para auto-organizar-se, senão que este emerge a partir da configuração de organizações Estatais dirigidas desde as elites crioulas e com aparatos militares que não representavam uma unidade comum, quer dizer:

«[...] a realidade latino-americana, na ausência de uma vitalidade social, como uma organização nacional e reforma, não pode ser mais que uma construção autoritária do estado artificial, e Bolívar, uma manifestação personificada dessa irracionalidade [...]» (LINERA, 2015, p. 62).

Do anterior, desprende-se o juízo de Linera sobre o caráter “aparente” do Estado, porque era produto das elites crioulas ao deslocar as massas ameríndias (PARODI, 2019, p. 38). Produz-se uma subsunção da forma comunidade [*Gemeinschaft*] sob a forma valor [*Wertform*] sobre a base da edificação do Estado como comunidade ilusória (LINERA, 2009, pp. 207-210). A força de sociabilidade natural do trabalho centrado no *valor de uso* [*Gebrauchswert*] e na satisfação das necessidades da comunidade localizada, exterioriza seu movimento de reprodução pelo *valor de troca* [*Tauschwert*], o que determina «[...] a constituição nacional Estatal como ato social geral

¹⁵³ No artigo, ele é sistemático quando considera a necessidade de revisitar o trabalho de José Maria Aricó para compreender as relações possíveis entre Marx e América Latina, já que reconhece em primeiro lugar a potencialidade do esforço do intelectual cordobês para apropriação latino-americana do marxismo: «[...] é, portanto, uma tarefa complexa tentar compreender a concepção de Marx sobre a sociedade latino-americana nestes anos. José Maria Aricó tem feito esforços notáveis neste caminho, nós temos que segui-lo criticamente em partes de sua trajetória, como quadro para tentar reconstruir o pensamento de Marx neste campo [...]» (LINERA, 2015, p. 57).

[...]» (LINERA, 2015, p. 62), um tipo de monopólio do comum por meio da concentração do poder social como maquinaria de Estado nas mãos de uma classe.

A contribuição original de Linera radica em sua capacidade de vincular as questões da etnicidade, da nação e da comunidade a partir de uma crítica do Estado, visualizando as potencialidades políticas sob a perspectiva de formas pré-capitalistas comunais e agrário-camponesas (BOSTELLS, 2013, p.95). A abordagem da problemática por parte de Linera está direcionada por uma leitura situada do marxismo, procurando, no giro anticolonial e antropológico do velho Marx, a reativação política, já que desde aí poderia continuar uma revisão da potência nacional-popular sobre a base das formas de sociabilidade ameríndias, consideração que para Linera está presente na avaliação de Marx do movimento bolivariano de independência. Durante 1857-1858, seus estudos antropológicos e etnológicos se demonstravam cada vez mais decisivos nas abordagens da historicidade, porque ao se aprofundar cada vez mais no estudo da economia política, Marx projeta ao mesmo tempo essas pesquisas, tanto que nesse contexto deve considerar-se uma centralidade o manuscrito “*Formações econômicas pré-capitalistas*” [*Formen die der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen*] pertencentes aos *Grundrisse*¹⁵⁴, porque demonstram esta articulação de interesses presentes na formulação da categoria de «*formação econômico social*» [*Ökonomische Gesellschaftsformation*] no Marx da maturidade. Isso mostra que assim como existe uma *imanência do político* na obra de Marx (TIBLE, 2013, pp. 145-157), existe também uma *imanência do antropológico*, ambas dimensões mediadas pelo estabelecimento da crítica do modo de produção capitalista. O eixo de articulação entre esses interesses, a teoria política e suas análises

¹⁵⁴ Estes manuscritos dos *Grundrisse* foram editados entre 1939-1941 pela MEGA1 em Moscou; a parte correspondente às “*Formen...*” vai ser editada em 1939 por Eric Hobsbawm ao mesmo tempo que outras fontes foram integralmente editadas e conhecidas e o debate em torno dos estudos etnológicos de Marx e suas interpretações das formas sociais anteriores ao capitalismo se intensificou com cada nova edição. O próprio estudo introdutório de Hobsbawm à edição de 1939 se converteu em canônico, mas não de ser consideradas as abordagens de T. Shanin, em “*Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*” de 1934, a obra de Maurice Godelier “*Sobre O Modo de Produção Asiático*” de 1969, que edita, ademais, outra série de textos vinculados ao colonialismo e o tema asiático do despotismo, amplia a questão para o campo da antropologia política econômica que irrompe o plano das academias nas décadas posteriores ao maio francês. A revisão crítica de K. A. Wittfogel, em “*Orientalism Despotism: a Comparative Study of Power Total*” de 1957, já teria marcado a linha de pesquisa, mas de vital importância nesta virada antropológica do marxismo são os trabalhos de Lawrence Krader e de H. P. Harstrick na década de 70. Mas, recentemente, são muito importantes os estudos de K. Anderson, em especial seu escrito de 2010, “*Marx at the Margins: on Nationalism, Ethnicity, and Non-western Societies*”, mostra o movimento reflexivo autocorretivo de Marx frente a suas valorações do progresso e da civilização moderna. No âmbito latino-americano, os estudos de Ángel Palerm (1917-1980), de Bolívar Vinicio Echeverría Andrade (1941-2010), de Roger Barta (1942), de Gilberto López Rivas (1943) e de Álvaro García Linera (19624), assim como as pesquisas de Néstor Kohan (1967) e de Jean Tible (?), demonstram o grau de permanência do debate e sua importância para os problemas da crise civilizatória do presente.

sobre o capitalismo como modo de produção, é a explicação da dissolução da «*Forma Comunal*» no desenvolvimento da «*Forma Valor*», devido à produção de um excedente social de plus-valor no intercâmbio das comunidades (KRADER, 1988; LINERA, 2009).

Para o intelectual boliviano, é possível precaver-se da continuidade que existe desde a juventude até a maturidade de Marx, de sua antropologia filosófica e seus estudos etnológicos, atravessada pelo projeto da crítica da economia política. O ponto nodal do diagnóstico de Marx (*Grundrisse*, *MEW*, *Bd.42*, p.95 e p.105) sobre a modernidade é o fato de que esta (a modernidade) desde sua gênese encontra-se com o despojo da maioria da população humana como privados de seus meios de vida e a dissolução das «*Formas comunais*» de relacionamento social (LINERA, 2009). O conhecimento interno da dinâmica da forma valor revelaria o modo como se desprendem os vínculos comunitários da forma original [*Urform*] no paulatino desenvolvimento da racionalidade do capital. Não existem então "leis inelutáveis" que determinem o desenvolvimento histórico de todos os povos para Marx (LINERA, 2022, p. 232), mas as regularidades imanentes a uma forma de racionalidade civilizatória que se expande e subsume sob sua lógica as outras sociabilidades. Foi por isso que Marx se interessou ao mesmo tempo por compreender a sociedade burguesa sob o capitalismo e as sociedades não ocidentais pré-capitalistas. Não é por um suposto carácter atrasado e inferior das «formas comunais de sociabilidade», que constitui o argumento do etapismo, mas porque é aí que se encontra a racionalidade alternativa¹⁵⁵, formulando uma leitura da teoria da evolução como antessala à teoria da revolução (KRADER, 1988, p. 9). Já o velho Marx até sua morte em 1883, tratando de rastrear o signo de uma conduta social comunitária, que se arraiga e se dissolve no interior da forma moderna de vida, se aprofunda nos debates em torno da comunidade rural russa [*obshchina*]¹⁵⁶, mas também pesquisa e anota criticamente os

¹⁵⁵ É interessante a afirmação que realiza Marx sob o grau de desenvolvimento das sociedades não ocidentais e anteriores ao capitalismo em contraposição às sociedades modernas. «[...] pode-se dizer, por outra parte, que existem formas de sociedades muito evoluídas, mas historicamente imaturas, nas quais têm lugar as formas mais elevadas da economia – por exemplo, a cooperação, uma divisão do trabalho, etc. – sem que exista tipo algum de dinheiro, como por exemplo o Peru [...]» (*Grundrisse*, *MEW*, *Bd. 42*, p. 37).

¹⁵⁶ A edição destes documentos por Riazánov no primeiro projeto da edição das obras completas de Marx-Engels trouxe uma maior pressão na perseguição que logo sofreria por parte do estalinismo e do marxismo oficial, precisamente porque estas abordagens de Marx sobre a forma comunal russa dão mostra de sua concepção da variabilidade do câmbio histórico-social, superando qualquer perspectiva etapista ou determinista. Sobre esta questão, é muito importante a revisão da carta à redação da revista russa *Notas Patrióticas* [*Otechestvennye Zapiski*] de 1877, onde Marx discute com uma das interpretações que se impunham de suas elaborações em *O Capital*, segundo a qual se elaborava uma teoria universal e unilinear do progresso histórico da humanidade, bem como a carta e os rascunhos da carta de resposta a Vera Zasulich

estudos de uma série de antropólogos desde 1879 (LINERA, 2015c, p. 103)¹⁵⁷, apresentando-se um giro de seu pensamento e reflexões anteriores e, pela primeira vez, tem um contato *diretamente intermediado*, com uma experiência etnológica com os povos e sociedades antigas não ocidentais. Através destes textos, Marx inicia uma experiência “etnográfico-hermenêutica” para entender sociedades antigas da Índia, China, Grécia e Roma, África e América, ao mesmo tempo que complementa suas reflexões sobre a comunidade rural russa e as formas de mudança das relações sociais. Marx reflete arduamente sobre as relações entre sociabilidade e forma histórica para entender tanto a gênese e desaparecimento das *Formas de Sociabilidade* da «Comunidade Ancestral», assim como estava interessado em esclarecer-se acerca da variabilidade das *Formas de Sociabilidade Comunal*. A questão é ver a transição de uma «*forma simples*» para uma «*forma complexa*» e o problema era determinar os modos e critérios para avaliar o processo de complexificação.

E nesse sentido é um ponto importante o fato de que a redação do comentário enciclopédico sobre Bolívar se apresente no mesmo momento da elaboração dos materiais preparatórios para *O Capital*, onde aparece a reflexão de Marx sobre os caminhos históricos no desenvolvimento de *formas* de Estatalidade (LINERA, 2015, p.59). Linera se evoca diretamente à crítica do Estado numa reflexão que procurou encontrar na nação o ponto de articulação da emergência do político desde a forma natural, pré-capitalista e comunal¹⁵⁸, que permanece como *ausência* na mobilização do trabalho social que se abstrai como substância da *forma valor*, permitindo a subsunção real da sociabilidade à forma Estatal de nação que assegura juridicamente a propriedade privada (LINERA,

em 1881, onde Marx expressa o conteúdo político da racionalidade alternativa que significa a forma de sociabilidade pré-moderna.

¹⁵⁷ Referimo-nos às anotações de Marx sobre as obras de Morgan “*Ancient Society*” 1877; John Budd Phear: “*The Aryan Village in India and Ceylon*” de 1840; H. S. Maine: “*Lectures on the early history of institutions*” 1875 e “*The primitive Institutions*” 1890, a obra de Sir John Lubbock: “*Origin of Civilization*” 1870, assim como o livro *Obshchinnoe Zemlevladienie* de seu amigo M. Kovaleski. Todos os manuscritos de notas de Marx encontram-se no *International Institute for Social History* em Amsterdam. A primeira série tem sido comentada (ademais de realizar um árduo trabalho de edição) por Lawrence Krader (1988), que publicou parte do “caderno *Kovaleski*”, sendo majoritariamente editado em espanhol por Álvaro García Linera (2015c), quem ademais tem adiantado a recopilação e reedição dos “*Textos de Marx sobre a comunidade ancestral*” auspiciado pela vice-presidência do Estado Plurinacional da Bolívia. cf (LINERA, 2015c, pp. 103-122).

¹⁵⁸ Como ele mesmo o enuncia: «[...] A nação agora parece radicar nestas determinações de língua, de costumes, de símbolos, mas se nós olharmos bem, como língua nacional, costume nacional, espírito nacional, são extensões produzidas pela irradiação condensada do caráter comum da forma da socialidade parcial na qual a coletividade se reconhece e produz a si mesma diante da adversidade colonial até hoje vigente; são resultantes da forma de reprodução social-natural em que os indivíduos são desejados e classificam o significado da vida social contra e acima da forma social que foi imposta por outros [...]» (LINERA, 2009, p. 220).

2009, p. 210). Em consequência Linera viu no extremo personalismo do movimento bolivariano o bloqueio desta força política, já que o paternalismo com que foram tratados os setores ameríndios por parte das lideranças crioulas no exército libertador impedia a organização orgânica desta força comunal natural:

«[...] A república boliviana foi fundada deixando em pé estas estruturas colonialistas que consagraram prestígio, propriedade e poder dependendo da cor da pele, sobrenome, idioma e linhagem. O libertador Simón Bolívar claramente dividiu a "bolivianidade", atribuída a todos os que nasceram sob jurisdição territorial da nova república, dos "cidadãos", que deveriam saber ler e escrever a língua dominante (castelhano) e falta de vínculos de servidão, o que fez com que, desde o início, os índios não têm cidadania [...]» (LINERA, 2015b, p. 273).

Coincidindo com Aricó, para Linera o marxismo é o horizonte insuperável, mas vai pensar em termos da totalidade e da sistematicidade (PATRIGLIA, 2020, p. 123), de modo que quando Linera aborda o *B&P* o localiza no intermédio entre a crítica da economia política e a preocupação etnológica de Marx, na que o problema do Estado se manifestou em toda sua profundidade porque ao mesmo tempo que se explicava seu fundamento histórico, se perfilou como cenário iniludível na luta contra o capital. Então, para Linera (2015, p.56) foi acertada a colocação de Marx ante a figura histórica de Bolívar, porque o bonapartismo exprimiria muito bem o modo como a República independente de Bolívia excluiu as massas ameríndias e em geral aos setores plebeus dos plenos direitos de cidadãos. Para o intelectual boliviano era preciso observar o modo como Marx entendeu a condensação das forças sociais e sua maturação política como condições na avaliação dos processos revolucionários. Para Álvaro Garcia Linera, Marx mostrou em diferentes momentos que no capitalismo o Estado se apresenta como um *jogo de aparências real* que, embora se autonomize nas suas estruturas e funções, surge no interior da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], no núcleo de suas contradições elevando-se como a força do geral por cima de sua própria base a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], assegurando-se assim o cumprimento de uma racionalidade que define teleologicamente todo o metabolismo social:

«[...] a forma soberana em que a necessidade e decisão comum foram autonomizadas e se apresentam como decisão e habilidade da autoridade; o corpo da união político-administrativa de comunidades, e depois da nação; parece personificar-se no soberano e ele é capaz de colocar em movimento, tanto como resguardador, real ou imaginário e ampliador, igualmente real ou imaginário, da substância

definitória do espaço social da comunidade e de sua associação reprodutiva [...]» (ARICÓ, 2009, p. 221).

A crítica do Estado como rejeição das formas de existência social adscritas à racionalidade do valor demonstrou para Linera a potencialidade de Marx para o momento de entender o processo revolucionário a partir do marco da socialidade comunal natural e de seu paulatino processo de abstração. E ainda sabendo das limitações historiográficas de Marx em relação à vida de Bolívar (LINERA, 2015, p. 55), de sua perspectiva o conteúdo fundamental de sua análise consegue exprimir a dinâmica social inscrita na campanha revolucionária, já que aquilo que indicou claramente a personificação autoritária do poder foi o mecanismo pelo qual se excluíram as massas camponesas indígenas, desarticulando suas formas de organização comunitária na tomada de decisões, assegurando a continuidade das estruturas feudais de organização social com a dissolução de suas relações recíprocas comunais (LINERA, 2015a, p. 144).

Desde a década de 1990 e durante sua participação no EGTK (Exército Guerrilheiro Tupac Katari), Linera considerava as relações entre Hegel e Marx desde a direção tomada pela crítica do Estado e a explicação da materialidade do poder como os pontos de vista dos problemas abertos pela sociabilidade burguesa. Este tópico temático é precisamente o que trouxe para Marx a oportunidade de pensar criticamente a revolução como a resultante da contradição presente entre o Estado e a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] (LINERA, 1991, p. 7). Linera rastreia o modo como o aprofundamento nesta contradição da sociabilidade burguesa levou Marx ao estudo da *forma comunal* de sociabilidade para compreender a base material sobre a qual se instala a reprodutibilidade da racionalidade da *forma valor* e a escala da organização do Estado. Linera acompanha então os modos como Marx vai elaborar uma concepção do Estado a partir de Hegel e posteriormente contra ele, numa clara *inversão*¹⁵⁹ de sua concepção do Estado como o princípio racional de gestão do comum. Por isso para Linera Marx passa de uma crítica do Estado a um desvelamento de sua *anatomia* [*Anatomie*] expressa na sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] até chegar às análises onde Marx demonstra que a possibilidade revolucionária se localiza na sociabilidade comunal centrada no valor de troca

¹⁵⁹ Ele inclusive estabelece que a crítica é radical e que aponta à superação das condições que Hegel exprime como a efetividade da racionalidade do Estado, pelo que a crítica filosófica é aí crítica política e histórica da sociabilidade burguesa. Ele enuncia: «[...] a inversão marxista de Hegel não é, pois, só pôr ele de cabeça para baixo, além disso, é situar-se num terreno distinto, tanto para explicar por que a “*inversão*” hegeliana da realidade (a justificação das coisas), mas também para anular desde seus fundamentos a causa dessa inversão hegeliana real [...]» (LINERA, 1991, p. 64).

[*Tauschwert*] (LINERA, 1991, pp. 69-75). O estudo da realidade material do poder e da forma Estado na sociedade burguesa levou Marx a um questionamento do Estado como racionalidade e efetivação da liberdade enquanto comunidade política, a um questionamento de seu ponto de partida na filosofia política de Hegel.

E nesse sentido, para Linera é paradoxal que Aricó conceba o Estado como produtor do nacional na sua abordagem do *B&P*, já que estaria afirmando que Hegel teria razão frente a Marx e, por isso, cairia ele mesmo (Aricó), numa postura hegeliana ante o devir histórico¹⁶⁰:

«[...] o Hegel de Aricó não teve, pois, razão, porque o Estado não pôde construir nem a nação, nem a sociedade, nem muito menos a reforma desta última. Para que isto acontecesse na América Latina teve que se esperar (e em alguns casos se segue esperando) durante anos e décadas desde a "independência", que a sociedade emergisse de sua letargia e sua força fosse contundente [...]» (LINERA, 2015, p. 66).

Para Linera é Marx quem teria a razão, já que vislumbrou o Estado-nação como um desdobramento das energias da sociedade civil em seu conjunto, um ato social que de cima para baixo cria o Estado e, nesse ponto, define-se a pertinência das críticas de Marx a Hegel, porém com ele também a Bolívar, pois estes pretendiam criar a cidadania e o nacional desde o Estado e não ao inverso (LINERA, 2015d, p. 175). Nesse sentido, Aricó não conseguiu ler adequadamente o modo como Marx planteia a questão do nacional-popular a partir de uma virada da *forma comunal*, pois ele teria concebido a potência da construção nacional a partir da estrutura econômica pré-capitalista, que Marx pressupõe no território latino-americano (LINERA, 2015, pp.59-60). É esta potencialidade da forma de sociabilidade originária que cria as condições desde onde emerge o nacional-popular como força política que fundamenta a configuração do Estado nos longos processos de luta pela libertação nacional.

Sucedo que não se trata de “*heranças hegelianas*” a indicação de Marx sobre a falta de uma força social plebeia com um grau de maturação capaz de dirigir o processo de transformação político na guerra de independência hispano-americana, senão de um *encontro* de ausências simultâneas que dão conta que a incompreensão de Marx é sobre a sociedade civil e o modo como emerge a partir dela um poder político-jurídico-militar

¹⁶⁰ Linera vai afirmar que: «[...] Estranho marxismo este, que com sua crítica radical da concepção do Estado hegeliano acaba abraçando no final a concepção da história hegeliana [...]» (LINERA, 2015, p. 63).

que é o Estado: de uma parte, a ausência efetiva de um movimento dos setores camponeses, mestiços, negros e ameríndios que se leva ao curso da construção do projeto nacional em termos de seus interesses específicos de libertação econômico-social, o que se deu foi sua mobilização instrumental que passou por uma ditadura bonapartista que estabeleceu as condições de uma república cuja herança colonial se expressou na divisão étnico-racial das classes e, de outro lado, a ausência de uma análise aprofundada de Marx das formas comunais e sociabilidades ameríndias inscritas no movimento bolivariano (LINERA, 2015, p. 61). O exército e a guerra assumiram o protagonismo na direção que foi tomando o processo de insurreição anticolonial, de modo que a partir dessa perspectiva Marx teria interpretado corretamente a dimensão bonapartista do Bolívar, mas não tanto assim a formação de um Estado latino-americano (LINERA, 2015, p. 56), terminando por ficar de fora de seu comentário (a raiz destas ausências simultâneas) a potência plebeia como centro de onde emerge o nexos social que articula uma disputa pela hegemonia no interior de uma formação econômico social baixo *forma* nacional.

3.3. Balanço do Debate entre Aricó-Linera

Como se pode perceber, o debate entre estes dois intelectuais marxistas latino-americanos serviu para recolocar a tematização do comentário de Marx sobre Bolívar sob o ponto de vista das relações entre o Estado e a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] de tal modo que a abertura à singularidade da historicidade das formações econômico sociais da América Latina questionou as continuidades ou rupturas entre Hegel e Marx nas suas considerações sobre o devir histórico e o fundamento da política. Como dizemos, a querela serviu para uma releitura do *B&P* com respeito à pergunta pelas relações entre o marxismo e nossas realidades sociais, nossas forças e potências nacionais para pensar e realizar uma revolução. De qualquer modo, a matriz no posicionamento de um e outro estabeleceu um eixo criador dissímil, já que enquanto para Aricó é o Estado quem produz a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], para Linera é esta última desde sua potência comunitária que articula o nacional-popular como hegemonia no Estado. Vejamos paralelamente alguns desses matizes diferenciais entre suas posturas no tocante a Marx e América Latina:

Aricó

- Considerações Marx sobre Bolívar são expressão de sua não compressão da especificidade das Formações Sociais em América Latina
- Marx parte da perspectiva de deficiências na Racionalidade Política da Formação do Estado para entender o Bolivarianismo
- Modelo Hegeliano do Estado: Criação da ordem interna da socialidade Nacional “a partir de cima”
- Espaço-Tempo linear

Linera

- Marx está certo contra Bolívar, porque o Estado é produto de forças sociais “a partir de baixo”, a ausência simultânea de um movimento e uma perspectiva mais detalhada das forças ameríndias explica sua posição frente a Bolívar
- Crítica de Marx a Bolívar é diretamente proporcional à crítica à teoria política de Hegel
- Marx resgate Forma Comunal para pensar o Nacional-Popular
- Espaço tempo-Multilinear

Estes contornos dos intelectuais argentino e o boliviano deixam claro que as relações entre Marx e América Latina possuem plataformas muito similares no que tem a ver com o projeto de apropriação do marxismo a partir de nossos contextos, propósitos políticos e linhas de questionamento, no entanto, constroem algumas de suas teses centrais em contraposição um ao outro. O programa de investigação parece coincidir, pelo menos no tocante ao resgate do manuscrito sobre Bolívar de Marx (ou outros textos não tão canônicos) em chave da redefinição do marxismo desde a problemática da nação, a etnia e a concretude da luta de classes, o que fez do método uma pedra de torque para organização revolucionária, já que se converteu numa organização conceitual ao serviço fundamentalmente da visualização da estratégia e tática nas condições históricas concretas.

Nesse sentido, para ambos Hegel é problemático no interior da articulação das categorias no pensamento de Marx, sendo a maior dificuldade para pensar o caráter próprio da historicidade das formações nacionais e seus processos revolucionários. Na anterior consideração, tanto Aricó como Linera caem num lugar comum: conceber a teoria hegeliana como uma universalização pura e simplesmente de um princípio de racionalidade político (a articulação entre Estado e sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*]) sustentado numa visão teleológica do devir histórico. Os autores, o

argentino e o boliviano, não consideram o fato de que no pensamento de Hegel se encontre uma crítica ao processo cada vez mais crescente de cisão, à perda paulatina dos vínculos comunitários¹⁶¹ com cada passo que dá o capitalismo em sua expansão (RIPALDA, p. 1978, p. 20). A «nação» demonstra-se para Hegel como um ideal moderno que se encontra cindido em si, porque cada um de seus próprios passos significa um maior acúmulo da divisão social (ibid.). O pensamento de Hegel não pode ser mero reflexo ideológico da formação da mentalidade burguesa, senão antes seu melhor autoesclarecimento, nos termos em que sua filosofia expressa o movimento real das contradições da modernidade. Certamente, Aricó e Linera não concebem a dinâmica dialética no interior do espírito objetivo (*ENC* §§483-552) sustentada numa economia política e menos uma crítica do colonialismo em Hegel. Uma das razões para tal falha interpretativa diz respeito à dimensão *lógica* inscrita nas *LFFD*, da qual emerge a «eticidade» [*Sittlichkeit*] como o processo através do qual o Estado chega a si da interioridade de suas próprias determinações entando vontade livre em e para si (HEGEL, *LFFD*, §7, *Werke*, **Bd. 7**, pp. 54-57).

¹⁶¹ Hegel vai falar no §181 das *LFFD* de uma perda da eticidade [*der Verlust der Sittlichkeit*] como um perigo interno à sociabilidade própria da modernidade e manifesto na figura da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] ancorada nas relações mercantis e no princípio da propriedade privada. Cf. (*LFFD*, *Werke* **Bd. 7**, p. 338).

CAPÍTULO 4: COLONIALISMO E HISTORICIDADE: HEGEL E O ENCONTRO COM O BOLIVARIANISMO

«[...] Para quem escreve, o gênio de Hegel baseia-se no fato de que sua "viagem de descoberta" torna-se um processo interminável de descobertas para nós [...].»
Raya Dunayevskaya

«[...] Libertador es más que todo; y, por lo mismo, yo no me degradaré hasta un trono [...].»
S. Bolívar

A pergunta pela existência de uma filosofia Latino-americana é formulada com veemência em princípios do século XX, quando irrompe na tradição um questionamento pela historicidade que se desdobra com o processo de colonização e a racionalidade que se desprende como uma nova época civilizatória: a modernidade. A intelectualidade latino-americana se questionou radicalmente pela gênese dos vínculos entre a grande tradição ocidental e o desenvolvimento de uma própria, redescobrando neste nexos o ponto de partida problemático para se voltar sobre sua historicidade. Se tratou de um ímpeto por repensar a história e a filosofia desde Latinoamérica ao formular a pergunta: existe uma filosofia latino-americana? À vista disso, o pensamento de Hegel e a experiência de insurreição independentista bolivariana se encontram como um horizonte problemático desde onde emergiu o questionamento dos nexos entre colonização e historicidade.

As relações entre história e filosofia tornaram-se cruciais e Hegel, como pensador que como nenhum outro deu a conotação específica a este modo de abordagem da realidade, se estabeleceu como parâmetro desde onde erigir a reflexão sobre o pensar próprio. Para esta formulação do pensamento latino-americano, Hegel teria demonstrado a organização racional (filosófica) dos acontecimentos para deixar claro o sentido de direção civilizatório que impulsiona à tomada de consciência da liberdade; de modo que se fez uma adoção da filosofia da história hegeliana, ao mesmo tempo que um posicionamento crítico frente a ela enquanto fundada em um modo de conceber o desenvolvimento histórico sobre a base do modelo de superioridade da sociedade e cultura europeia sobre os demais povos do mundo. Hegel se converteu no pensamento

filosófico latino-americano tanto num ponto de partida para as possibilidades de um pensar, como um obstáculo para ele, já que sua filosofia da história se encarregou de deixar “por fora” do desenvolvimento da história universal o continente latino-americano ao defini-lo como um conjunto de “povos sem história”, pura natureza. Dessarte, o pensamento de Hegel permitiu refletir sobre a historicidade que deixa a colonização no particular modo da filosofia latino-americana, porém sobre a justificação dos efeitos civilizatórios da colonização dado o grau de atraso social e cultural do novo mundo.

O paternalismo imposto pela Europa levou a que se fizesse importante redescobrir as raízes ibéricas do processo de colonização em América do Sul, já que o desenvolvimento concreto e particular da península Ibérica, de Portugal e de Espanha, na própria construção do discurso das sociedades “com história” na narrativa da modernidade e o papel que desempenham essas nações na consolidação do capitalismo europeu, permitiu reconsiderar a especificidade de uma matriz cultural na periferia do centro colonial e, também a herança dessa tradição ibérica para os povos latino-americanos no momento em que estes se incorporam pela colonização ao desenvolvimento da civilização moderna, afiançando-se uma contraposição com a tradição anglo-saxão e germana.

Este processo de reformulação do pensamento latino-americano se apresenta ao mesmo tempo que teve lugar o exílio espanhol pela guerra civil (1936-1939), impactando fortemente no contexto cultural hispano- falante (sobretudo México e Argentina), contribuindo com uma maior difusão das obras clássicas do pensamento filosófico ocidental e em especial de Hegel, que começa a ser traduzido sobre a base das edições críticas filológicas de Georg Lasson das obras completas de Hegel logo do redescobrimento e ressurgimento do autor alemão pela escola historicista. Intelectuais como José Gaos (), José Ortega e Gasset (). Wenceslao Roces (), Adolfo Sánchez Vázquez (), Eduardo Nicol() e outros, trouxeram uma forte formação filosófica e em especial da tradição do pensamento alemão, do idealismo, Hegel, de Marx e também de Heidegger, impulsionando a difusão de obras clássicas dos pré-socráticos, de Platão e Aristóteles, criando assim um ambiente onde se fez patente os vínculos entre a tradição ocidental e a latino-americana, porém mediada pelo exercício de tradução ao espanhol, o que fortaleceu o redescobrimento das raízes ibéricas da colonização. A criação de instituições editoriais como o *Fondo de Cultura Económica* (FCE) e a continuação de projetos de

revistas filosóficas como a *Revista Occidente*¹⁶² que teve influência na revista *Diánoia* fundada em 1955 na universidade autônoma de México (UNAM), ajudaram o diálogo crítico, rigoroso e plural entre filósofos de língua espanhola e a tradição ocidental e o público dos países latino-americanos, publicando pesquisas originais em espanhol sobre qualquer corrente filosófica, com ênfase no rigor metodológico e o diálogo com as ciências e a humanidades. Em resumo, antes deste íterim, existiam muitas dificuldades para o estudo do pensamento de Hegel, tanto pela complicação no acesso a suas obras como pelo limite idiomático, de modo que estes intelectuais do exílio espanhol contribuíram para sua difusão, mas também à abordagem crítica de seu corpus de pensamento.

Portanto, uma geração de intelectuais latino-americanos não só teve uma maior difusão e acesso às obras da tradição ocidental e ao pensamento de Hegel em especial, como também discutiram os pressupostos desde uma reinterpretação da contraposição entre os destinos universais do desenvolvimento da filosofia e a posição da tradição ibero-americana neste contexto de dominação da Europa central. Hegel apareceu como motivo de reflexão e também como disputa de tradições culturais, cujo afinamento estava dado no desenvolvimento material e político das potências coloniais no desenvolvimento do capitalismo moderno. Hegel foi recepcionado ao mesmo tempo como filósofo da liberdade e como precursor e apologeta da violência colonial.

Foi central para este *encontro* entre Hegel e a historicidade de América Latina a abordagem de suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* [*Vorlesungen historiche philosophie Welt*], que se converteram no marco interpretativo fundamental para entender o pensamento do autor de Stuttgart, porém estiveram carregadas do ambiente hermenêutico e político em cuja interpretação se esteve submetida a uma série de imagens padronizadas e de esquematismos simplistas que tem se configurado logo após de sua morte, sobretudo em 1857 com a publicação da obra “*Hegel und seine Zeit*” de Rudolf Haym, onde se lançam um conjunto de deturpações que foram forjando a caracterização de Hegel como um pensador extremadamente idealista, que renega do material e que configura uma metafísica centrada na hipóstase de um espírito absoluto que determina todos os âmbitos do existente, como um místico e racionalista ao mesmo tempo, que sobretudo representa um pensar totalitário e absolutista, por isso sua filosofia significou

¹⁶² Criada em Madrid em 1923 até 1936.

a defesa da monarquia prussiana, que derivaria numa reação e restauração contra a revolução francesa¹⁶³.

Neste ponto, surgem duas considerações que inspiram o amadurecimento da formulação de um núcleo problemático desde onde opera a crítica à filosofia da história hegeliana, e com ela à ocidental em seu conjunto: o primeiro no que tem que ver com o desprezo pelas civilizações pré-coloniais e, o outro a desvalorização da experiência de independência de onde emerge a formação dos Estados nacionais e o *bolivarianismo* como corpus de pensamento e ação pelo qual Latinoamérica irrompe na história universal com pleno direito de sua racionalidade civilizatória. Desde aí Hegel é apropriado e questionado como um típico filósofo do colonialismo e do eurocentrismo, um teórico que afirma na colonização a superioridade civilizatória de ocidente, da cultura anglo-saxônica e germânica, contrapondo-se ao pensar originário das culturas ameríndias e ao *bolivarianismo* como projeto político de libertação.

Pese ao anterior, devemos ter claro que não existem referências explícitas entre Hegel e Bolívar¹⁶⁴, no entanto, ambos não só foram contemporâneos, como também compartilharam uma mesma perspectiva sobre a formação do Estado como via de incursão dos povos no transcender da história como desenvolvimento e realização da liberdade. Estando num mesmo contexto sociocultural ilustrado e sociopolítico da expansão napoleônica e a queda do absolutismo, ambos divisaram as contradições internas de tais processos históricos, questionando a modernidade política porque no seu movimento expansivo mantém tendências que, internamente, desunem organicamente a sociedade e, externamente, se realizam como a não-liberdade de outros povos no colonialismo. De modo que a luta permanente pela libertação possibilita uma convergência entre a filosofia política de Hegel e Bolívar.

¹⁶³ Em todo caso, como diz Eduardo Vázquez (1968, pp.9-10): «[...]durante toda uma longa época este pensador sofreu as mais diversas interpretações [...] aquelas que conseguiram forjar uma imagem popular de Hegel que permite que qualquer pessoa de média cultura política ou filosófica o tenha como o pensador que deificou o Estado, que transformou o Estado em um absoluto contra o qual naufragam todos os direitos individuais. Este já é um lugar comum [...] que é difícil ou quase impossível contestar [...]».

¹⁶⁴ Bolívar manteve, por sua vez, amizade com o Barão Alexandre von Humboldt, grande intelectual alemão e que, junto com Hegel e outros, faz parte do cânone intelectual da ilustração alemã. Cf. (**Doc. Nº102 Ad**).

4.1 *Desencontro* entre Hegel e Bolívar na Filosofia Latino-americana

A primeira edição dos manuscritos das *LFHU* foi feita por E. Gans em 1837 e a segunda foi três anos mais tarde feita por Karl Hegel em 1840. Ambas se propuseram dar conta da visão do desenvolvimento civilizatório que Hegel teria sistematizado ao final de sua vida. Por isso, ganhou na difusão, a imagem de ser um livro unitariamente pensado e não um conjunto de manuscritos para suas lições¹⁶⁵. Como parte do redescobrimto de Hegel no início do século XX, é reeditada a versão do filho do Hegel por parte de Firtz Branstäd em 1907 (GAOS, 1980, pp.33-35), mas o modo das abordagens na leitura destas fontes ao calor do debate político levou à exacerbação da imagem de Hegel como um “arqui-pensador” da dominação imperial, cujo conteúdo eurocêntrico é inegável, já que o modo como se constrói a aparição de todos os povos do mundo nessa sua *história universal* [*Weltgeschichte*] evidencia as dimensões etnocêntricas, racistas, patriarcais ao sustentar a superioridade da Europa sobre os demais povos do mundo, precisamente ao conectar sua *Filosofia da Natureza* com estas elaborações da *Filosofia do Espírito*, nos modos geográficos em que aparecem as formações sociais em seu dinamismo histórico mundial [*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*]. Como enunciou nessas suas lições, América é a pré-história, propriamente ainda não tem o desenvolvimento do espiritual, sendo por si mesma, pura geografia, natureza não espiritualizada, paisagem exótica:

« [...] os americanos vivem como crianças, que se limitam a existir, longe de todo o que signifique pensamento e finalidades elevadas. As debilidades de caráter dos americanos têm sido a causa de que se tenham levado para América pretos para os trabalhos duros [...]». (*LFHU, Werke Bd. 12*, p. 172)
« [...] A história universal vai de oriente ao ocidente. Europa é absolutamente o término da histórica universal [...]» (*LFHU, Werke Bd. 12* p. 201)

Quando Hegel trata o conceito de desenvolvimento [*Entwicklung*] e o de História, nos diz que o fundamento da história seria propriamente a negatividade da experiência humana que se funda a partir da definição das condições possibilidade de toda experiência humana como um fim estrutural para o qual se inclina o ser humano e a determinada Forma de sua constitutiva realização como uma individualidade histórica concreta. O fundamento é a ideia que se compreende a si mesma como liberdade, o fundado é a

¹⁶⁵ Do conjunto destes textos, somente um manuscrito é punho e letra de Hegel, correspondente à preparação de suas aulas de 1828-1829 e 1930-1931, correspondente à introdução geral e especial da filosofia da história universal. Os outros quatro manuscritos correspondem a transcrições de seus alunos das lições de 1822-1823 (dois manuscritos), 1824-1825 (um manuscrito) e 1826-1827 (um manuscrito).

experiência humana como prática realizadora da história, porque se trata do autoconhecimento do desenvolvimento da finalidade humana como o desenvolvimento de um Espírito autoconsciente de sua liberdade. Nesse sentido, a relação recíproca entre os elementos naturais e os sociais-culturais produzem uma unidade (gênero humano e planeta terra) diferenciada (diversidade de raças e continentes) que se desdobra como história mundial uma universalidade e suas particularidades ou um processo vital racional ou em geral espírito [*Geist*] em atividade infinita. A perspectiva de Hegel parte da consideração sistemática da unificação da totalidade de povos e espaços geográficos diferenciados e particulares, mas que retém uma determinação universal como espírito natural [*Naturgeist*], como gênero [*Gattung*], e por isso na *ENC* §393 o enuncia como sua determinidade natural [*Naturbestimmtheit*], como o modo de diferenciação racial do gênero humano, é dizer, também como parte de sua antropologia. Hegel combina uma análise do processo de desenvolvimento geológico da terra com uma consideração do processo de desenvolvimento [*Entwicklung*] humano, cuja direção de perfectibilidade está dada por um sujeito-objeto autoconsciente de suas próprias realizações:

« [...] depois que tentamos estabelecer como a diferença dos continentes não é contingente, mas necessária, queremos determinar as diversidades raciais do gênero humano que estão unidas com aquelas diferenças em relação física e em relação espiritual [...]» (*ENC*, §393, *Werke Bd. 10* p.58).

A diferenciação entre velho [*alte Welt*] e novo mundo [*neue Welt*] é a mais importante na determinidade geográfica, mas daí mesmo Hegel extrai as condições de possibilidade da negatividade da experiência humana numa hierarquia dos tipos raciais onde o caucasiano predominaria por sobre o negro e o malásio (mongóis e americanos), sendo a realização dessa negatividade como *suspensão* [*Aufhebung*] da racionalidade, pois é origem e final da história mundial [*Weltgeschichte*] (*ENC*, §393, *Werke Bd. 10*, pp.59-60). O progresso da civilização encontra nesse tipo racial caucasiano e, na Europa central, fundamentalmente o mundo germano-protestante, o grande senhor absoluto da razão e a modernidade.

Os comentários de José Ortega y Gasset em seu artigo “*Hegel y América*” para a revista *Ocidente* em 1930 a este respeito criaram toda uma tradição de recepção no mundo hispanófono e para a filosofia latino-americana em especial. Nesse escrito, Ortega y Gasset vai frisar o fato de que para Hegel a formação do Estado aparece vinculada diretamente à subjugação do espírito dos povos originários dos territórios colonizados como espíritos ainda não propriamente humanos, irracionais e pertencentes à *pré-*

história; ou seja, o modo como Hegel entende a historicidade permite diferenciar umas formações históricas como primitivas e, “*sem história*”, e outras formações que vão em direção à civilização no sentido do aperfeiçoamento da consciência da liberdade; assim que o conceito filosófico é chave também para distinguir e hierarquizar segundo grau de racionalidade entre povos “pré-históricos” e povos “históricos” (ORTEGA Y GASSET, 1963, pp. 566-571). Nesta interpretação canônica, para Hegel a filosofia e a formação do Estado seriam o modelo de civilidade e humanidade pelos quais os povos e culturas se integrariam desde a “pré-história”, tanto na história universal [*Weltgeschichte*] como na história da filosofia. Ortega y Gasset faz notar que é precisamente por uma carência na profundidade dos conhecimentos de Hegel do que hoje seria uma etnologia e uma base empírica etnográfica que as considerações sobre América nas *LFUH* vão ser de certa forma ingênuas, fundadas num conhecimento geográfico precário, no entanto exprimem: «[...] por trás dessa definição concreta da realidade americana [...] uma teoria geral nunca exposta por Hegel, mas facilmente destacável do contexto [...] (ORTEGA Y GASSET, 1963, p.574). A teoria a que se refere Ortega y Gasset seria nada mais, nada menos, que uma consideração a propósito da “*estreiteza ou amplitude*” territorial, um problema *espacial*, a chave do não dito, mas expresso, por Hegel nas suas afirmações sobre América¹⁶⁶. Esta leitura, umas das pioneiras na interpretação latino-americana, no mesmo momento que define o sentido das considerações de Hegel sobre o *novo mundo* [*Neue Welt*] e a historicidade, manifestam rasgos de sua personalidade, pontos nos quais, para uma Europa próxima à guerra, deixam ao descoberto uma imagem que Ortega y Gasset quer configurar detalhadamente, embora de maneira solapada no texto, do grande sistema do arqui-intelectual germânico, como sendo diretamente proporcional de sua tendência de crueldade imperialista:

«[...] Hegel é um caso curioso de arqui-intelectual, que tem, entretanto, psicologia de homem de Estado. Autoritário, imponente, duro e construtor. Sua alma não se parece nada com a de Platão nem à de Descartes, nem à de Spinoza, nem à de Kant. A casta de seu caráter situa-o melhor na linha de César, Diocleciano, Gengis-Khan e Barba Ruiva [...] a dimensão da ingenuidade que reside no hegelianismo é de crueldade imperial.

¹⁶⁶ Lê-se: « [...] para que o Espírito se recolha sobre si mesmo e abandone esse aspecto de natureza que primeiro adotou, é preciso que os homens não encontrem diante de si grandes espaços livres, mas que, ao contrário, vivam apertados. Portanto, a história ou espiritualização do Universo é função da densidade populacional. A humanidade espalhada não segrega espírito: é necessário que se torne especialmente compacta, apertando uns contra os outros indivíduos. Submetida à pressão, a humanidade começa a escorrer espiritualidade e aventura propriamente históricas começam. Só perante dificuldades na vida «natural», cuja medida encontramos na folga do território, o processo cultural é desencadeado [...]». (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 575).

É um pensamento de faraó que olha para o formigueiro de trabalhadores afanados em construir sua pirâmide [...]» (ORTEGA Y GASSET, 1963, p.563 e p.566).

O pensador alemão certamente não concebeu para as formações sociais latino-americanas um grão de maturidade na configuração plena do Estado, todavia, em suas *LHFU* considerou uma diferenciação nos níveis de desenvolvimento entre América do norte e América do sul sobre a base de seus fundamentos religiosos e formas de relacionamento com o *velho mundo* [*Alte Welt*], que marcam melhores condições racionais para o surgimento do Estado. Neste ponto, para Hegel é claro a predisposição de condições sociais que favoreceram a preparação em América do norte que em Sudamérica (no que para ele é de México até a Patagônia): de uma parte, o fato de que na composição étnico/racial norte-americana primou um processo de maior seletividade que não permitiu a mistura, como também a característica de ser fundamentalmente um processo de colonização assentado num componente religioso de tipo protestante, enquanto o sul-americano estava determinado por um processo de conquista sobre a base de um catolicismo e uma mistura étnico/racial (*LFHU, Werke, Bd.12*, p.111).

Por isso, à vista de Hegel, as relações sociais e religioso/culturais em América do norte prepararam uma direção no desenvolvimento das relações econômicas de cuja base emerge sua configuração política como proteção da propriedade privada do conjunto de átomos isolados num sistema comum de satisfação de necessidades (*LFHU, Werke, Bd.12*, pp.111-112). Isso quer dizer que em América do norte existe um insipiente desenvolvimento da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], uma disseminação das relações mercantis e um avanço na industrialização, que permitiu uma criação do elemento legal jurídico para a proteção da propriedade privada, sem possuir uma determinação ética substancial. De tal maneira que para Hegel a religião protestante facilitou a confiança mútua, mas não tanto assim conteve o princípio da individualidade (provindo dos colonos ingleses) que se converte em fim geral na formação política e por tal seu caráter deficitário em relação aos Estados da Europa. Além disso, Hegel considera que no interior de América do norte não se tinha configurado uma distinção nítida entre as classes sociais, uma acumulação que produza o contraste entre a grande riqueza e miséria, toda vez que o processo interno de colonização de grandes extensões no espaço vital e, ainda mais, não existe um inimigo externo capaz de gerar um sentimento de unidade substancial além do interesse particular. Portanto, Hegel afirmou que não pode ser considerado como um Estado maduro (*LFHU, Werke, Bd.12*, p.114

Conforme o anterior, Hegel vê nas formações sociais de Sudamérica um nível todavia mais inferior de desenvolvimento, já que os espanhóis que chegaram ali procuravam extrair riqueza e vantagens graças aos cargos públicos e os impostos, mas nunca procuraram formar sociedades prósperas, de modo que para Hegel o sentimento de *independência* que originou a criação de Repúblicas estava definido pelas origens europeias das lideranças crioulas, que dadas as características do processo de conquista, tinham dizimado a população aborígene e mantinham como instrumento de produção a população escrava africana (LFHU, *Werke Bd.12*, pp.108-109). Segundo Hegel, é uma espécie de competência e influência entre os espanhóis europeus e os descendentes nascidos em Sudamérica o que os levou a uma exigência ante a coroa pelos títulos das terras e mais equidade nas relações comerciais entre a metrópole e a colônia, de modo que sempre mantiveram a arrogância de superioridade frente os negros e indígenas (LFHU, *Werke Bd.12*, p.111). Logo, as relações sociais e religioso/culturais católicas afincaram o sentimento de desconfiança porque nos assuntos profanos domina o poder e a violência, facilitando que emergisse repúblicas sustentadas no poderio militar e nas constantes confrontações bélicas (LFHU, *Werke Bd.12*, pp.111-112). Não existe nas repúblicas independentes sul-americanas a mediação entre indivíduos e a comunidade política, não existe maturação da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], sendo fundadas sobre o poder militar, o que mantém um número alto da população indígena e negra sob a escravidão.

Dessarte, para Hegel os fundamentos religiosos e sociais vão determinar destinos diferentes nas formações políticas de América do norte e de América do Sul, sem embargo, no que corresponde ao *novo mundo* [*Neue Welt*] em seu conjunto, não se apresentam as condições racionais para a formação do Estado orgânico como sim ocorre em Europa, já que desde sua perspectiva, logo da configuração do *nexo racional* que os unificou na ordem da história universal [*Weltgeschichte*], « [...] todo quanto na América sucede tem suas origens em Europa [...]» (LFHU, *Werke, Bd.12*, p. 109). O continente americano (tanto no Norte como no Sul) não tem terminado sua formação no tocante à organização política, enquanto no Sul é imprescindível a abolição da escravidão, no Norte é preciso a configuração do centro de conjunção, que no caso seria a sociedade civil, sem a qual não se tem Estado orgânico.

Sobre esse entendido em 1990 o diplomata colombiano German Arciniegas (1900-1999) reclama contra Hegel abertamente o fato de não somente expulsar os povos

ameríndios pré-colombianos da *história universal* [*Weltgeschichte*], mas também de esquecer propositalmente de incluir os eventos revolucionários de independência hispano-americana que lhe foram contemporâneos (ARCINIEGAS, 1990, p. 119). Segundo comenta, Hegel negligenciou a riqueza cultural e socioeconômica das sociedades pré-colombianas (civilizações como a Maia ou a Azteca e Inca, chibcha, etc.), também a quantidades de migrantes europeus que conformaram a sociedades coloniais e, mais importante ainda, Hegel para Arciniegas (1990, p. 120) não quer saber de Bolívar (e dos demais próceres libertadores), dando mostra de seu pensar imperial. Para ele a insólita recusa de Hegel sobre as possibilidades racionais dos emigrantes europeus o inclina a uma extrapolação de tal desprezo com os migrantes europeus ao continente americano em sua totalidade. Para Arciniegas a aproximação de Hegel esclarece o vínculo entre o novo e o velho mundo desde o tipo europeu de quem “ficou” e quem “migrou” e «[...] Hegel fica fazendo história com o preguiçoso dos privilégios, e como o outro... que se vá! [...]» (ARCINIEGAS, 1990, p. 120). Nesse sentido, uma vez visto o panorama da realização da liberdade sobre os processos revolucionários e a formação dos Estados racionais modernos, para Arciniegas Hegel faz predominar o modo “puro” de europeu por sobre o mestiço, componente social principal logo da transição da colônia à república, algo que reforça a ideia prototípica de revolução política na França por sobre as colônias hispano-americanas (ARCINIEGAS, 1990, p. 120).

A propósito, também Enrique Dussel (1994, p.13) vai lançar uma proclamação: Hegel instaurou a falácia do desenvolvimento! Segundo Dussel (1994), a noção de história universal [*Weltgeschichte*] e de espírito do mundo hipostasia o devir material histórico, ao impor uma única direção para todos os povos do mundo, constrói uma teoria *Supra-Histórica* e unilinear do desenvolvimento e mudança das sociedades e culturas humanas, que coincide plenamente com a objetivação de instituições concretas da modernidade como uma época plena em sua consolidação e desenvolvimento; em outros termos, o discurso filosófico de Hegel é a culminação do predomínio eurocêntrico do ocidente, seu sistema é a maior expressão do discurso da modernidade¹⁶⁷. Assim se consolida o mito da "Razão" como o mito da modernidade no sistema da filosofia hegeliana, de modo que seu discurso crítico tem um núcleo etnocêntrico que justifica o

¹⁶⁷ Adverte:« [...] como é que na Europa se deu um processo, que depois se expandiu para o mundo, e a Europa tornou-se universal? Este fenômeno de universalização é a modernidade [...] há uma pretensão, no sentido de que a modernidade é, algo assim, como um processo que surge na Europa e culmina na ilustração e que depois se expande a todo o mundo [...]» (DUSSEL, 2008, p. 17).

domínio colonial e o paternalismo do *velho mundo* [*alte Welt*] sobre a América Latina. O anseio de um pensamento puro, de uma “*finalidade sem fim*” na atividade filosófica, faz com que um pensamento que se pensa como forma de vida, exista efetivamente como tal, só que de maneira invertida: o que levou toda a tradição filosófica ocidental - e Hegel como seu maior desenvolvimento - a construir um argumento em que ao constatar um fato histórico, formula-o como uma relação ontologicamente natural. Isso não pode se considerar como um mero erro, falhas no procedimento ou na administração dos dados, é na verdade a marca da ideologia ou, se se quer, do processo histórico que determina modalidades do pensar, já que é a construção de uma nova temporalidade histórica, fundamentada no “*Encobrimento do Outro*” (DUSSEL, 1994), em contraposição da *autoafirmação* da Europa sobre as demais culturas.

Estas preleções de Hegel introduzidas na discussão da formação da filosofia latino-americana vem configurando a perspectiva aceita, mais ou menos, pela maioria de aproximações, pois aí fica claro que são constituídas como um “*provincialismo*” de seu *estilo* do pensar, uma posição pessoal no sentido de que na *LFHU* se forma uma periodização histórica na qual se deveria relatar o “necessário caminho a ser transcorrido” como o relato heroico de um sujeito (os europeus) que universaliza o processo civilizatório como hegemônico (ARCINIEGAS, 1990, p. 121)¹⁶⁸. German Arciniegas (ibid.) considera que a mestiçagem foi uma das potências históricas centrais que deram a possibilidade da aparição de um acontecimento sem precedentes na *história universal* [*Weltgeschichte*] e que delineia a superioridade racional da revolução bolivariana (por exemplo) frente à revolução francesa, isto porque Hegel reproduziria o preconceito racial como discípulo de Cornelius de Pauw (1739-1799). Nesse ponto sua pesquisa sobre os desenvolvimentos e evolução geológica e geográfica orientou para que este tipo de desdobramentos da natureza exprimisse diretamente as condições racionais nas diversas formações sociais e culturais, de tal modo que um estágio primitivo nas eras da terra

¹⁶⁸ Bruno Boltells, em seu artigo sobre o tema, assinala-nos algo muito nessa mesma linha, pois, para ele, longe de um ponto de vista universal, o que há em Hegel é um verdadeiro “provincialismo”, parafraseando uma célebre frase do Th. W. Adorno, só que o grande aporte de Boltells é mostrar que este é efeito da necessidade de justificar o processo colonial e imperial da Europa iniciado com a conquista da América em 1492, como um processo de construção civilizatória. No entanto, ademais, da retórica do “novo mundo” como uma espécie de “paraíso perdido”, em que estava predestinado a porvir, se deixa a América Latina “fora” da história universal. «[...] América então, não é a terra do porvir tanto como o passado necessário de um presente geopolítico, o cifrado na notação abreviada de <1492>, cuja subsequente eliminação da memória histórica - depois da consolidação do capitalismo como sistema ou totalidade mundo histórica - é em últimas o que permite a autoafirmação de Europa, desde então dotada de “uma existência eterna” que por si só seria digna de especulação filosófica [...]» (BOLTELLS, 2009, p. 40).

equivale a um estágio primitivo espiritual (ibid.). Estes contornos presentes na filosofia da história hegeliana, para Arciniegas, pretenderam culminar sua realização na revolução burguesa, porque a partir daí o processo de libertação se mantém ainda numa escala imperial (ARCINIEGAS, 1990, p. 121).

O comentário de Arciniegas faz eco à interpretação de Ortega y Gasset, integrando-se na querela do pensamento hispanista contra o germanismo, que, como se pode ver, centra-se em descrever a filosofia da história hegeliana como manifestação do delírio imperial ao qual subjaz uma concepção etnocêntrica e racista. E, em consequência, se invoca o processo de insurreição hispano-americano que, segundo comenta, mostra que a mentira da filosofia da história de Hegel perpetua a pretensão do regime colonial por bloquear o direito a governar-se por parte das massas súditas e plebeias das sociedades atrasadas (ARCINIEGAS, 1990, p. 125). A independência hispano-americana é um fato sem precedentes na *história universal* [*Weltgeschichte*], irrompe no *continuum* e realiza os fins supremos da modernidade ao libertar-se de quatro grandes impérios europeus (Inglaterra, França, Espanha, Portugal), acontecimento que produz o neologismo da mesma palavra «independência» que até esse momento não se tinha no universo vocabular¹⁶⁹, concluindo que:

«[...] a ideia de independência, que para Hegel é uma emanção da liberdade espiritual que orienta os alemães a partir da Reforma, nós a encontramos como um ideal ou paixão íntima nos rústicos camponeses ibéricos que se lançam para colonizar em América para se libertar das leis espanholas [...]» (ARCINIEGAS, 1990, p.123).

A racionalidade da liberdade é, todavia, superior porque o princípio político anticolonial do bolivarianismo significou uma ruptura profunda com a racionalidade unilateral do império e, por isso, para Arciniegas, Hegel rejeitou o processo de independência hispano-americano porque abarcava a mistura do conteúdo natural (ameríndio e preto)¹⁷⁰ com os migrantes europeus, representados na mestiçagem que dá origem a sua incapacidade estrutural para desenvolver os níveis superiores de racionalidade. E Arciniegas vai ainda mais longe e afirma que, enquanto a liberdade em Hegel se realiza plenamente na filosofia, no processo de independência ela se impulsiona

¹⁶⁹ Cf. (ARCINIEGAS, 1990, p. 122).

¹⁷⁰ Como ele diz: « [...] os brancos, em seu processo de adaptação, beneficiavam-se dos cruzamentos de sangue. O nativo já estava condicionado à terra, conhecia os seus segredos as doenças de sua terra com maior conhecimento das ervas. O mestiço leva em sua tradição de dois conhecimentos, dois mundos. Era o seu um horizonte maior e melhor aproveitado [...]» (ARCINIEGAS, 1990, p. 121).

a uma configuração racional no plano das relações jurídico políticas e econômicas, de modo que para o historiador colombiano fornece prova do porquê a independência hispano-americana emancipa até mesmo a Europa (ARCINIEGAS, 1990, p. 125). A independência é fruto desse contato entre o velho e novo mundo, a mestiçagem provocou uma dinâmica interna da qual emerge uma racionalidade, que ao questionar a ordem, edifica uma sociabilidade sustentada em normas legais; o bolivarianismo fez parte então da incursão triunfante dos povos hispano-americanos na *história universal* [*Weltgeschichte*].

Desde outro ângulo, um pouco antes do artigo de Arciniegas, Leopoldo Zea (1912-2004) influenciado por José Gaos, propõe uma análise da construção do pensamento latino-americano a partir da ideia hegeliana da história universal, retomando criticamente a proposta da consciência da historicidade desde o efeito recíproco provocado pelo acontecimento colonial. A resposta de Zea (1989) fundamenta-se, em última instância, no fato de que não se trata da construção de um pensamento latino-americano, mas de um pensamento em si, uma *filosofia sem mais*, que constrói conteúdos filosóficos (culturais e sociais) à “altura” do modelo ocidental. Nesse sentido, para Zea não se trata tanto de um rejeito, total e absoluto da tradição ocidental, isso causaria um esvaziamento da consciência filosófica; mas tampouco teríamos que imitar os frutos, as matérias já terminadas na Europa; em vez disso para o filósofo mexicano deveríamos nos servir da atitude, do ponto de vista, do ímpeto que tornou possíveis esses frutos, reconhecendo que a filosofia é uma experiência humana por antonomásia que não deve reduzir-se a modalidades do gerúndio, embora para ser original deve assumir-se o próprio no caminho do universal, traçando autenticamente o destino compartilhado. Assim diz:

« [...] A América Ibérica deverá seguir seus próprios caminhos, assim como os povos modernos fizeram, e crescer de acordo com eles. Assim fizeram os povos saxões que cresceram atendendo a seu espírito individualista e livre. Os ibéricos também podem fazer isso com base em seu velho senso de comunidade, que não está em conflito com a liberdade. A América ibérica não poderá agir em função de ideias próprias dos saxões, por boas que sejam; tem que atender, em primeiro lugar, à sua realidade e modo de ser [...]”. Cf. (ZEA, 1970, p. 173).

Zea (1978, p.26-27) questionou fortemente o universalismo eurocêntrico com o qual foi configurada uma historiografia das ideias filosóficas na tradição latino-americana, que derivou numa narrativa de pensamentos impostos e adotados em que a

fonte indiscutível de criação provinha de Europa central (anglo-saxã e germânica), sem questionar em última instância o sentido imposto ou passivamente aceito pela consciência colonial. Para Zea (ibid.) se trata de assumir o doloroso caminho na negatividade da formação da consciência da própria *dependência*, desde onde pode ser considerada com plena legitimidade a formulação de um pensamento próprio, porque assim não se realiza uma simples negação das relações entre a história da Europa e Latinoamérica, senão que esta é assumida como fundamento da historicidade, como aquilo que dá originalidade à filosofia latino-americana, posto que vêm a demonstrar aquilo que a mesma consciência europeia nega sobre seu desenvolvimento. Para ele é isto que significa assumir a dialética da história hegeliana, realizar uma negação determinada da história universal eurocêntrica de modo imanente, reescrevendo conjuntamente o caminho de formação da consciência ocidental para fazer emergir dela a história da consciência americana. Zea se propôs a desvelar o núcleo do pensamento ocidental e sua tradição filosófica de sua consciência europeia, sobre a base de seus limites, que se encontram na América Latina (o absolutamente outro); enquanto a consciência filosófica Americana encontra suas possibilidades ao pensar sua historicidade como fonte de sua originalidade:

«[...] o homem ocidental e a cultura ocidental não são senão uma expressão do homem encarnada na absurda pretensão de universalidade. O homem da América, por sua vez, arrancou a máscara em que ocultava o humano por excelência, a máscara de que seu sentimento de ser menos do que um homem o tinha feito adotar. Antes do mexicano argentino, chileno, ou o que você quiser, era um homem. Um homem em situação, em uma determinada circunstância, mas um homem sem mais [...]» (ZEA, 1989, p. 79).

Daí as necessárias relações entre antropologia, história e filosofia na formação da historicidade da modernidade, pois para Zea (1978, pp.47-51) o vínculo entre estas três disciplinas do saber serve tanto para o eurocentrismo justificar a colonização como razão no mundo, como para a consciência latino-americana e seu pleno e legítimo direito de existência ao problematizar a história de sua desumanização. Por isso o questionamento de Zea às considerações filosóficas de Hegel sobre o sentido da história, já que para o filósofo mexicano a realização da liberdade e sua consciência no mundo teria ficado incompleta, embora Hegel haveria pretendido *fechar* o processo histórico uma vez consolidada a revolução francesa de 1789, onde o direcionamento de oriente a ocidente realiza a liberdade de cada um encerrando o círculo indivíduo-espírito na formação do

Estado moderno (ZEA, 1978, p.60). De tal maneira que a filosofia justificou a coroação da burguesia como sujeito pleno de liberdade, a antropologia, seu domínio sobre os entes naturais (objetos e seres humanos desprovidos de racionalidade) nas colônias e a história *fechou* o mundo no horizonte de civilização ocidental (ibid., p.p.63-65). O modelo de *senhorio e servidão* não foi superado, antes pelo contrário, tem modificado o horizonte de sua racionalidade sobre outros modos de *dependência* que a Hegel (como também Marx e Engels) custa a entender, porque, ainda, mantêm a moldura de uma articulação entre antropologia, história e filosofia que faz de Europa o ponto desde onde tudo deve ser pensado. Por isso diz Zea (1978, p.91): «[...] a história de que falava Hegel não morrem, a história segue porque a liberdade está ainda para uns homens em detrimento de outros [...]».

A dialética da historicidade permanece inacabada porque para Zea a relação entre *senhorio e servidão* não terminou como para ele foi apresentado na *LFHU* por Hegel, antes, ao modificar seu modo de concretização, deu origem a um novo do nexo entre *dependência e liberação*, recolocando o movimento da história a partir de outras coordenadas sobre as quais (re) inicia a dinâmica da *astúcia da liberdade* desde quem outrora foi marginalizado por ela (ZEA, 1978, p. 99). A dialética da *dependência* transformou o domínio da natureza presente na relação entre *senhorio e servidão* no processo de trabalho, dando-se origem a relação entre *proletários e burgueses* na centralidade do capitalismo, dando-se origem a um modo de libertação e sujeição que submete a natureza e deixa livres os seres humanos mercê de sua capacidade produtiva, de modo que agora é uma relação de *livre dependência* (ZEA, 1978, pp.88- 93). Então esta forma de *dependência* trasladou o domínio da natureza e a relação *senhorio e servidão* na colonização tanto na expansão ibérica no século XVI e a que ele denomina ocidental (Francia, Inglaterra e Holanda) no século XVII, assim como no posterior neocolonialismo, já que ao desumanizar as populações africanas e ameríndias, estas foram transformadas em meros *entes*, objeto de manipulação do trabalho, pelo que a relação se determina entre *colonizador-colonizado* (ZEA, 1978, p.94). A dialética da *dependência* cria uma dupla relação, *proletários e burgueses*, no centro e, *colonizador-colonizado*, na periferia, pelo que vinculou Europa e América num horizonte comum de racionalidade que abre a historicidade desde onde emerge a consciência histórico-filosófico do pensar latino-americano.

Em função disso, Zea (1978, p.165) considerou que a partir da consciência desta *dependência* e sua dialética dentro do processo de colonização é que o pensamento latino-americano pode dar respostas autênticas, e não numa negação simples do nexo que delinea sua historicidade. Para Zea não se pode borrar o passado, isto deixaria uma experiência zero, um esvaziamento desde onde não pode sair conteúdo algum, pois se careceria de materiais desde onde se faz possível o emergir da consciência histórica latino-americana, a pura nulidade do próprio pensar; de modo que para ele é necessária a consciência do passado, assumi-lo como problemático e ver nesse particular maneira de relação entre o sistema de colonização e o ser humano latino-americano (ZEA, 1978, p.167). Assim a justaposição de tradições revela a mesma dialética desta tomada de consciência no que para ele é a filosofia da história latino-americana (ZEA, 1978, p.172).

Em resumo, a perspectiva de Leopoldo Zea (1970) visa o fundamento da originalidade e autenticidade da cultura que seria dada por uma *assimilação* e uma *superação original* dessa incorporação à cultura universal, uma absorção dos conteúdos e modelos do discurso europeu com o objetivo de fundar o ponto de vista que os modernos estabeleceram como máxima expressão da racionalidade que é a filosofia e daí estabelecer a produção dos conteúdos culturais e as correntes e sistemas filosóficos. Por conseguinte, sua proposta é realizar uma “filosofia sem mais”, porque o pensamento latino-americano se incorpora autenticamente sobre a tomada de consciência de sua situação de *dependência* ante a historicidade da modernidade; é dizer, a cultura ocidental deixa de ser o arquétipo da humanidade, para se encontrar como ser humano entre outros seres humanos e, por este mesmo caminho, o caráter concreto do nosso modo de existir no mundo, nossos valores autóctones, deixam de prevalecer “sem mais”(ZEA, 1989).

Desde esta óptica Zea retoma então a gesta de independência hispano-americana e o projeto bolivariano, já que concebe nele um momento fundamental na tomada da consciência sobre a historicidade da colonização e a dependência na formação da consciência latino-americana, redefinindo a balança entre a conquista e a libertação que significou a entrada dos povos das terras latino-americanas na história universal (ZEA, 1993, p. 5). Zea se esforçou por incluir a experiência e o pensamento de Bolívar no curso da formação da filosofia em Latinoamérica, de modo que o define como um conjunto de ideias que emergiram tanto dos escritos do libertador como do movimento vivo que encarnou no exército bolivariano, referindo-se ao *pensamento bolivariano* no mesmo sentido que Hegel entende por pensamento [*Gedanken*], e assim foi apresentado na sua

obra de 1978 *La Filosofía de la Historia Americana*. No *bolivarianismo* vê o filósofo mexicano os elementos próprios do momento em que se assume o reconhecimento da dialética da *dependência* e se formula um projeto civilizador que desde a singularidade dos povos latino-americanos se assume como realidade histórica universal. Como ele diz:

«[...] Sabe Bolívar que não é suficiente quebrar politicamente com o império espanhol, esta ruptura deve abranger o sistema mesmo que é a expressão de tal império: emancipação dos escravos, partilha da terra e participação de todas as classes na marcha das novas nações [...]» (ZEA, 1993a, p. 25)

A dupla relação de dominação que vincula o centro e a periferia na modernidade, a relação entre *proletários-burgueses* e *colonizados-colonizadores*, para Zea (1993a, p.25) no *bolivarianismo* se apresenta como uma interconexão da luta de classes e a luta anticolonial, uma compreensão da racionalidade intrínseca ao sistema de dependência que dá essa especificidade ao desenvolvimento capitalista e aos projetos colonizadores ibéricos e o da Europa central (França, Inglaterra e Holanda), percebendo-se a clara necessidade da dupla relação de libertação: uma frente ao sistema de dominação colonial (externa) e outra para adentro das desigualdades na organização dos grupos sociais (interna). Bolívar, afirma Zea (1978, pp.179-183), na tomada de consciência histórica na situação concreta da *dependência*, formou os elementos político-sociais desde onde o problema da *identidade* latino-americana se constituiu como *superação original* da incorporação à história universal que o processo colonização ibérico desencadeou. Bolívar captou historicidade dos povos latino-americanos no acontecimento colonial, observou que aquilo que dá maior força ao projeto libertador deveria surgir desde esta mesma determinação de ser, ao mesmo tempo uma situação “*única e mais complicada*”, uma combinação entre os elementos europeus e os ameríndios-africanos, da mestiçagem como elemento único e ao mesmo tempo universal dos povos de Latinoamérica. Assim que para Zea o *bolivarianismo* projetou um horizonte de: «[...] unidade que há de vir da vontade de quem havendo sofrido dominação quer viver agora em liberdade [...]» (ZEA, 1978, p. 177).

Para Zea o primeiro projeto de liberação latino-americano presente no *bolivarianismo* se guia até os elementos racionais presentes no desenvolvimento histórico, certificando que o que em Hegel se apresenta como clausurado, continua na ordem das sociabilidades e culturas que ele teria deixado à margem da direção civilizadora. Ele retoma, porém, a teoria do herói hegeliana, para indicar que Bolívar é

um herói do anticolonialismo universal, um instrumento da *astúcia da liberdade* para desfazer-se das limitações imperantes na dominação colonial, efetivando com ele os princípios de sua racionalidade imanente (ROJAS, 2013, p.22). Em consequência, para Zea, Bolívar foi uma encarnação dos princípios racionais no movimento da história universal, e o *bolivarianismo* um corpus que indica a tomada radical de consciência da historicidade no pensar próprio da América Latina.

No marco da comemoração do bicentenário do nascimento de Simón Bolívar, Zea publicou *Simón Bolívar. Integración para la Libertad* (1980), um escrito chave para sua interpretação filosófica do libertador, já que nele sintetiza muitas de suas considerações soltas e reconstrói de modo mais sistemático o pensamento político de Bolívar desde sua proposta do (re) começo da realização da liberdade nas coordenadas próprias aos povos submetidos à colonização. Nele resumiu a proposta *bolivariana* em quatro aspetos inerentes à formulação de um pensar desde a situação da América Latina: os problemas da identidade, a dialética da dependência, o horizonte da liberdade e o projeto da integração continental (ROJAS, 2013, p.22). Desde estes quatro núcleos problemáticos, Zea resume o tradicional epíteto sobre o libertador como “*homem das dificuldades*”, já que para ele, neles se sintetizam os esforços da configuração tanto de um pensamento próprio e universal, como de uma sociedade fundada em seus princípios racionais contidos no direito e no Estado; é dizer, as coordenadas desde onde emerge uma consciência histórico-filosófica em América Latina que efetiva os fins da razão na história.

No entanto, Zea reconheceu o caráter inacabado do primeiro projeto libertador na América Latina contido no *bolivarianismo*, já que as mesmas circunstâncias posteriores à vitória da insurreição anticolonial frente a coroa espanhola, edificaram obstáculos infranqueáveis ao projeto político de independência: de uma parte as fraturas entre os próprios caudilhos militares da oligarquia crioula e a base social dos exércitos, e de outra, o contexto geopolítico desfavorável à integração; assim que o mesmo impulso para a liberdade terminou numa virada conservadora, que transformou a experiência fática histórica num sono, uma utopia por realizar (ZEA, 1978, pp,191-203).

Também nesse mesmo contexto comemorativo do bicentenário do libertador, o filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012) confrontou o legado do libertador com a filosofia da história hegeliana como uma mostra da sua procura pelos fundamentos

para a elaboração de uma filosofia latino-americana a partir do que denominou o “*a priori antropológico*”, que não foi senão o modo como chamou a sua proposta de apropriação da filosofia como instrumento crítico ao qual lhe é inerente um determinado posicionamento axiológico-normativo, ao exaltar um sujeito coletivo como começo e fim da prática filosófica (ROIG, 2004, p. 14). O maior mérito da aproximação ao problema por parte de Roig é que (ele) logra combinar uma formulação de inspiração hegeliana com uma crítica à filosofia da história de Hegel a partir da figura de Bolívar e o bolivarianismo como corpus de pensamento político latino-americano (ROIG, 1984; ROIG, 1986). O legado bolivariano é para Roig o conteúdo que condiciona o elemento histórico do “*a priori antropológico*”, já que significa a experiência social elaborada como fundo do discurso sobre nós mesmos e o que permite se contrapor ao princípio de racionalidade sistematizado nas *LFHU*, recolocando a originalidade do pensar desde a matriz bolivariana de experiência histórica inédita, um pensar do *porvir*:

«[...] uma análise dos ideais bolivarianos e de alguns momentos da sua reinterpretação dentro do que poderíamos considerar como a linha progressista do bolivarianismo, confirmam-nos em nossa tese sobre a relação correta do "nós" e do "nosso" com o que se tem dado em denominar o "legado" [...]» (ROIG, 2004, p. 42)

No bolivarianismo uma visão de conjunto de *nós-outros* se elabora como projeto político continental, nesse sentido se produz um sujeito como ato originário de afirmação, então começo do filosofar e finalidade política de independência e, por isso uma *inversão* da filosofia da história de Hegel, o como ele mesmo o exprime: «[...] a abertura para o exercício da função utópica [...]» (ROIG, 1986, p.170). O caráter *matinal* do bolivarianismo demonstra a forma do pensar latino-americano, aquilo pelo qual nossa filosofia se enuncia e se orienta ao futuro. Bolívar se encontra com Hegel no estabelecimento do dimensão normativa-axiológica no pensamento latino-americano em sua radicalização utópica, porém, para Roig esta afirmação do legado valioso do bolivarianismo implica um anti-hegelianismo essencial, uma contraposição que, por ser radical, cria por isso a *inversão* que vai do presente para o utópico do pensamento. A *utopia bolivariana* ao mesmo tempo que foi experiência política que define a origem dos povos livres latino-americanos é também estrutura dinâmica do filosofar latino-americano, um modo pelo qual o “*a priori antropológico*” se determina como antecipatório.

À margem do encontro e do desencontro está estipulada pela inversão na aproximação à filosofia em sua configuração histórica, porque enquanto Hegel ao entender que a filosofia é a apreensão de seu tempo em conceitos¹⁷¹, segundo Roig o conduz para uma afirmação e esclarecimento inteligível do acontecido, em Bolívar a filosofia da história se converte num esforço que articula o teórico com o resgate dos “*futuros sidos*”, esse conjunto de acontecidos que delineiam suas possibilidades antecipatórias no fato consumado, pelo que - aclara Roig - não se reconciliam no final, senão que os assume a todos como fragmentos que se unificam a partir de um filosofar aberto, justamente configurando o “*futuro por vir*”(ROIG, 1984, p. 64). Roig considera que a *inversão* é feita no traslado de um pensar centrado na efetividade [*Wirklichkeit*] para um que faz da possibilidade [*Möglichkeit*] o elemento norteador da dialética enraizada a partir de um sujeito valioso latino-americano e, por isso, o bolivarianismo é caracterizado como pensar matinal, enquanto a filosofia da história de Hegel seria um pensar do crepuscular (ROIG, 1984, p. 68).

O intelectual argentino reposiciona historicamente a figura de Simón Bolívar a partir de uma matriz filosófica que passa por interpretar o contexto insurrecional e o impacto das ideias da ilustração, mas também se reapropria da figura tratando de superar a égide militarista de que derivaria seu impulso político utópico de libertação. Para Roig Bolívar constituiu um momento intermediário na guerra independentista em que os setores dominantes e os setores plebeus confluem numa concepção mais abrangente da liberdade e não à pura unilateralidade das demandas de ambos os extremos. Contudo, a experiência histórica (o acontecido) demonstrou as limitações que para ambas as classes era a realização da independência, e nisso se jogou o destino histórico do bolivarianismo como “*futuros sidos*” e como utopia por vir no futuro. Ele o diz do seguinte modo:

«[...] Bolívar representava os interesses da aristocracia latifundista crioula, mas, como chefe revolucionário de alguma maneira veio a ser representante, igualmente, dos outros estamentos sociais, os que integravam a plebe. A contradição entre os "que tinham algo a perder", a classe proprietária que detinha o poder econômico e lutava pela conquista do poder político, e os interesses de uma plebe em um agitado processo de ascensão social, marca a contradição que viverá o próprio Bolívar e que o levará, perdido o controle sobre essas massas, de ser caudilho da liberdade, a se transformar [...] em um governante da ordem e

¹⁷¹ Cf. (LFFD, *Werke*, Bd.7. p. 24).

até mesmo imposta ditatorialmente [...] » (ROIG, 1984, pp.42-43).

E nessa ordem de ideias, o processo de independência deve ser lido em dois momentos: um primeiro momento como *ilustração*, que se apresenta entre 1808 e 1830 e a outro como *romantismo* que se dá depois da década do 1830; periodização que procura introduzir o processo das duas independências no continuum da problemática geral da tradição hispânica na ordem da modernidade europeia (ROIG, 1984, pp. 15-17). Tudo se define em termos da concepção de *nação espanhola* das cortes de Cadiz que em si mesma colocou em tensão a noção de ilustração hispânica junto com a visão orgânica e naturalista de povo, ambas contidas no libertador, Bolívar e que se mobilizam em termos de seu projeto de *nação americana*, sintetizando assim o movimento cosmopolita, próprio da ilustração, com o localismo, insígnia do romantismo político (ROIG, 1984, p.19).

Nestas duas tendências está em jogo o interior contraditório do bolivarianismo, porque impulsava ao desenvolvimento e realização do princípio de liberdade da ilustração, mas ao mesmo tempo o freava, porque a elite crioula não se propunha uma equiparação social, mas sim o controle do que até então era restrito pela coroa; e, no entanto, a força interna das camadas que fizeram parte do exército bolivariano construíram um forte movimento, que serviu de plataforma político-militar na realização de suas demandas sintetizadas no projeto de *nação americana*, no elemento romântico (ROIG, 1984, pp. 52-54). Todos estes elementos estão presentes na biografia de Bolívar, como a paixão inicial e o pessimismo no final de sua carreira político militar. O esforço de Roig para localizar ideologicamente Bolívar cumpre a função de exteriorizar o conjunto de elementos de sua experiência histórica como um *legado* significativo que é apropriado como fundamento da produção de um sujeito valioso no filosofar. Por isso, reconhece o conteúdo antitético em Bolívar (como herói e como representante dos interesses da classe aristocrática crioula) e, a partir daí a diversidade de “Bolívar” que se tem configurado ao longo da tradição e a crítica histórica; no entanto, o bolivarianismo que resgata Roig se centra no ideário de *nação continental*, que articula em uma unidade a visão de conjunto hispano-americano com os interesses dos setores plebeus (ROIG, 1984, pp. 47-48).

Logo após, Roig contrapõe o bolivarianismo ao pensamento imperial e colonialista de Hegel, para quem a história é um acontecer cujo *fazer* se realiza a partir da Europa central, indicando uma necessidade ontológica na construção de um universo

cultural, político-econômico e civilizatório. Hegel imporia uma perspectiva para a filosofia onde ela tem que olhar para “*trás*”, porque pretende organizar o que aconteceu como afirmação da dominação e superioridade que “*é*”, enclausurando a história na inevitabilidade do colonialismo e imperialismo (ROIG, 1984, pp. 64-65). O impulso anticolonial de Bolívar *descobriu* o que é encoberto pelo acontecimento da colonização, impulsionou a universalidade do subcontinente ao afirmar sua particularidade soberana e independente, que se sobrepõe à atitude teleológica e finalista de uma filosofia da história hegeliana (ROIG, 1984, p. 68). E daí a condição utópica do bolivarianismo, porque na experiência político-militar e no corpus de pensamento que se sintetiza na *nação continental* da unidade latino-americana, se exprimiu o possível ante seus limites de realização, o princípio filosófico de pensar conforme ao “não-necessariamente impossível” (ibid.).

Por isso o bolivarianismo significou uma apropriação do *porvir*; não “*para outros*”, para o “ocidente”, senão “*para si*”, no contexto da configuração de um sujeito da história (ROIG, 1984, p. 64). No bolivarianismo, o “*a priori antropológico*” é afirmação e vontade política criadora, nesse sentido Roig sabe que a determinação utópica do pensar latino-americano contido no bolivarianismo é messiânica porque procura uma redenção também da humanidade¹⁷², mas ao mesmo tempo é ciente da necessidade do salto (ecumênico) até a práxis histórica para converter-se em sujeitos messiânicos. Assim o bolivarianismo se mantém como horizonte axiológico-normativo, um projeto dentro do discurso libertador, sem perder a indicação política (ROIG, 1984, p. 74). Em consequência disso, Roig adverte que a *inversão* da filosofia da história que surge no bolivarianismo não culmina na afirmação de nacionalismo abstrato, antes pelo contrário, ao manter o “*a priori antropológico*” se mantém em mediação recíproca entre a problemática da formação da consciência nacional e as formas de consciência social presentes na luta de classes (ibid., p. 75).

Como pode ver-se, Bolívar e Hegel acabam se mostrando contrapostos, um significa a completa inversão do outro e, nesse mesmo parâmetro, o contraste entre hispanismo e germanismo obrigou a tomar uma posição “*contra Hegel*” no momento de

¹⁷² E isso para Roig não é um tema menor, ele o considera um ponto bem importante na configuração axiológico-normativa da consciência do si mesmo latino-americano: «[...] a exigência de reconhecer a nós mesmos como valiosos, mal pode ser entendida como um ato de constituição de nós mesmos como seres humanos. Trata-se, sem mais, de um "colocar" para nós a partir de uma tomada de consciência histórica cuja premissa é justamente aquela humanidade [...]» (ROIG, 1984, p. 74).

elaborar um filosofar a partir de *Nós-Outros*. Entre Ortega y Gasset, Arciniegas e Roig torna-se evidente que as relações entre capitalismo, modernidade, filosofia e história universal [*Weltgeschichte*] em Hegel são compreendidas como justificação ideológica e como resultado de uma dedução *lógica* de uma grande ontologia que subsumia a totalidade dos fatos históricos a uma sistemática conceitual que realiza a absoluta pretensão de dominação imperial sobre os povos da periferia ocidental (ORTEGA-GASSET, 1995, p18). Para estes autores, a dimensão enciclopédica do pensamento especulativo exprime uma visão metafísica global que desde a *WdL* deriva [*ableite*] os fatos naturais e sociais, forjando essa onto-teologia que faz do desenvolvimento da mudança histórica a emergência de um sujeito absoluto que se expande como racionalidade *livre em-si e para-si* ao redor da totalidade espacial geográfica do planeta. Contudo, um dos principais inconvenientes destas abordagens (hispânicas) da obra de Hegel e suas relações com América e com Bolívar é o modo como se interpretam as fontes indiscutíveis e que seriam a prova da dimensão imperialista por detrás da filosofia que se sustenta a partir das conceitualizações de Hegel, suas *LFHU*, que foram abordadas desde sua primeira edição sob a imagem de uma obra unitária, perdendo-se seu caráter fragmentário e, pelo que se extraem daí conclusões para a totalidade do pensamento especulativo, que não incluem a potencialidade crítica da filosofia social e política e mesmo a dimensão *lógica* de Hegel.

As relações entre a filosofia da história e a filosofia social de Hegel¹⁷³ podem ser reinterpretadas a partir desta realidade documental, porque abre-se a possibilidade de sua reconstrução geral, precisamente como aprofundamento dos impactos dos estudos em economia política e suas aproximações etnológicas, que deixa ver que a América Latina é onde se expressa a *descontinuidade* espaciotemporal do «nexo de racionalidade» da

¹⁷³ Esta foi uma postura recentemente defendida pelo filósofo crítico brasileiro Erick Calheiros de Lima em seu artigo para a *Hegel Bulletin*, titulado *Hegel contra Hegel: Eurocentrism, Colonialism, and Progress*, onde antes os conteúdos racistas que parecem desprender-se dos argumentos presentes na filosofia da história de Hegel, os mesmos pressupostos contidos na filosofia social e política, sobretudo nos argumentos contidos na filosofia do espírito objetivo a propósito da crítica ao colonialismo, permitiram um “*ir contra Hegel*” de um modo inteiramente *hegeliano*. Como ele diz: « [...] Hegel is undoubtedly a Eurocentric philosopher. His conception of spiritual life, however, is constituted by a negativity that must remain dissatisfied with postures of self-congratulation, such as those typical of Eurocentrism. I follow the basic intuition that Hegel resorted to the capacity for self-transformation as a criterion for constructing a Eurocentric philosophy of history; however, that does not mean that this structure, correctly understood, although born in the West, would be Eurocentric per se. Thus, Hegel’s concept of spirit implies foremost that cultural life is constituted by a permanently unstable restlessness and, possibly, by the impulse to change itself by normative criteria, in a process also profoundly dependent on its specific initial conditions [...] » (LIMA, 2024, p. 7).

modernidade; porque interrompe o continuum da história, interrompe o pensar de Hegel e por isso é caracterizado como a terra do porvir¹⁷⁴, o limite do presente, encontrando-se com Bolívar e Marx na sua crítica ao colonialismo.

4.2 Eticidade, Crítica da Economia Política do Colonialismo e o Inacabamento da Dialética em Hegel

O problema do começo [*Anfang*] da filosofia, considerado arduamente na *WdL* (*Werke Bd.5*, pp. 35-56), demonstra que Hegel longe de solipsista, se abre ao problema da totalidade a partir da imanente referencialidade entre o ser humano e o universo que desenvolve uma dinâmica incessante e infinita de inteligibilidade¹⁷⁵. É por isso que não há pertinência teórica numa crítica a Hegel por alegado “panlogicismo”, menos ainda “misticismo”, porque o sistema especulativo de Hegel exprime um interesse global por mostrar a dinâmica interna das formas de sociabilidade, o modo de suas mudanças e os vínculos de racionalidade que lhe são imanentes. Daí provém a complexidade do conceito de espírito [*Geist*] em sua filosofia, que ao mesmo tempo que permite entender suas abordagens no âmbito da metafísica, dá conta de suas leituras em economia política clássica, assim como suas incursões em história natural (geologia e geografia) e as aproximações etnológicas e em antropologia física. Nem o sensível nem o inteligível são separados, nada é isolado ou puramente imediato, tudo é mediado pela atividade do espírito [*Geist*], que mantém sempre entrelaçados os momentos de seu desenvolvimento.

O elemento *lógico* para Hegel se apresenta na unidade entre pensar e o conjunto de suas mediações históricas, por isso é tanto estrutura do pensamento como a estrutura da inteligibilidade racional do real, graças às relações entre forma e conteúdo como uma unidade total do espírito no movimento de dar-se forma enquanto conteúdo de si mesmo; mantém ambos entre um ir e vir do infinito ao finito, do universal ao particular e deste àquele, num progresso paulatino das formas deficitárias da relação até a identidade na qual se mantêm juntas todas as determinações abstratas, “unidade sólida absolutamente concreta destas” (*WdL, I, Werke, Bd. 5*, p. 40). Estabelece-se uma diferença entre uma realidade não mediada [*Realität*] e uma realidade efetiva [*Wirklichkeit*], na qual desde o

¹⁷⁴ Cf. (LFHU, *Werke Bd. 12*, p. 114)

¹⁷⁵ Para uma maior exposição sobre a negatividade do começo absoluto Cf. (MÜLLER, 2024a).

princípio há uma referencialidade entre o ser e pensar, mas com uma separação fundante entre fenômeno [*Erscheinung*] e essência [*Wesen*] contida na concretude imediata que passa pela mediação do movimento racional do conceito, superando [*Aufheben*] a aparência na essência [*Wesen*] que retorna como ser-aí [*Dasein*] inteligível da ideia¹⁷⁶. O sistema hegeliano é definido como um movimento em espiral porque é um progresso evolutivo da racionalidade, que tem como motor a experiência [*Erfahrung*] humana frente o universo, localizando-se na relação ao fundamento, sem cair em unilateralidades, pelo que o começo [*Anfang*] é o fim [*Ende*]. O ser humano, ao perseguir a realização de seu próprio conceito, seria ao mesmo tempo a realização *lógica* do real como a expressão autoconsciente do princípio motor no mundo; ou seja, fecha-se sobre si mesmo e, no entanto, mantém um progresso permanece e inacabado. Hegel afirma o seguinte:

«[...] a natureza do Espírito poderá ser compreendida com um olhar na direção oposta- a matéria. A essência da matéria é a gravidade e a essência do espírito - sua matéria- é a liberdade [...]». (*LFHU, Werke Bd.12*, p.30).

O cerne da filosofia hegeliana não expressa uma ontologia sem mais, antes pelo contrário, o caráter especulativo tem a tarefa de desenvolver sistematicamente todos os momentos pelos quais uma realidade pode ser pensada e as incoerências dos modos de sua exposição (NÁRVAEZ LEÓN, 2019, p. 82). A ordem sistemática da exposição [*Darstellung*] especulativa do conceito deixa a imagem da impertinência dos materiais fornecidos pelas ciências empíricas; no entanto, contrariamente, alguns de seus manuscritos demonstram que o projeto se enriquecia com cada novo avanço nas ciências empíricas consideradas, uma perspectiva que Hegel deixa consignada como fundamental na filosofia (*ENC, §§ 7- 9, Werke, Bd. 8*, pp.49-53).

A dialética da *ideia absoluta* significa um novo começo [*Anfang*], o reiniciar de um movimento de determinação imanente (autodeterminação) que se universaliza; nesse sentido sua finitude é a demonstração do caráter histórico das relações que lhe são inerentes, porque a *WdL* (I-II) é também um método de toda teoria finita (*ENC §574, Werke, Bd. 10*, p.393). Isso quer dizer que para Hegel o movimento do espírito objetivo (das relações entre o social, o econômico e o político) produz a forma necessária na

¹⁷⁶ Hegel mostra o que foi dito pelo filósofo de Éfeso em *De Themist., Or., 5*, p.69B: «Φύσις κρπτεσθαι φιλεῖ», “escondendo-se a natureza tem o gosto de aparecer”. A tradução do grego é nossa.

organização da *estrutura lógica* que determina suas configurações e as transições destas mesmas configurações [autodeterminação].

Para Hegel o espírito [*Geist*] é vida autoconsciente, a matéria é também ideia, e a ideia, material. A absoluta generalidade simples é a vida, sua particularidade é organismo vivo, enquanto sua realidade efetiva singular concreta é algo vivo, assim que a história é uma substância viva¹⁷⁷ enquanto autoconsciência de si mesma como processo geral vivo. O ser humano fica definido como ser da natureza, mas a natureza ao mesmo tempo é determinada enquanto espiritualizada, é a ideia como exterioridade humanizada. A necessidade *lógica* [*logische Notwendigkeit*] é a base de toda a exposição pelo caráter dinâmico do real, o qual se estabelece como pensar racional que se autodesenvolve materialmente na espiritualização da natureza (*ENC*, §376 e §384, *Werke, Bd.9*, pp.337-339 e *Werke, Bd.10*, pp.29-32). O concreto é a subjetividade do conceito [*Begriff*], a síntese do movimento sistemático da unidade especulativa¹⁷⁸. Que o verdadeiro se expresse e afirme como o *sujeito* [*Hypokeimenon-ὑποκείμενον*], e que este também seja entendido como a *substância* [*ousia*] (*FE, Werke Bd. 3*, p.28), significa que a unidade da razão e da realidade é alcançada depois de um processo de negatividade interna que explica o dinamismo da historicidade, cuja organização sistemática pura se encontra no elemento *lógico* do pensamento.

Desse modo, a *Realphilosophie* é o ponto onde se determina o princípio *lógico* do movimento sistemático do conceito, precisamente porque nela contém-se o autoesclarecimento do espírito acerca do desenvolvimento de sua própria manifestação¹⁷⁹, é dizer, as relações entre a *WL* e o conjunto da *Realphilosophie* é de

¹⁷⁷ Quase sempre tem se interpretado a noção de espírito [*Geist*] de Hegel em relação ao *nous* [*νοῦς*] de Anaxágoras, porém, mesmo tendo muito a ver com aquela concepção, me parece que neste ponto, se faz um eco e uma maior influência de Heráclito na formulação de « πῦρ ἀειζῶον » do fragmento **DK30** contido na citação de Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 14, 104, 2, porque ali o filósofo de Éfeso enuncia o caráter processual da realidade como uma inteligibilidade objetiva submetida a uma regularidade e medida de uma substância viva que se mantém nesse seu movimento constante.

¹⁷⁸ O concreto em Hegel está determinado pela importância das relações entre sujeito e objeto, na qual aparece a consciência como lugar onde esta relação se manifesta como o fundamental, pelo que a sua referência à importância da consciência é, portanto, um ponto dinâmico nas constantes correspondências e não-correspondências entre a identidade do sujeito-objeto. Ele afirma o seguinte: «[...] eu [...] é simples certeza de si mesmo. Mas ela é ao mesmo tempo algo concreto, ou melhor: Eu sou o mais concreto; ele é consciência de si enquanto mundo infinitamente variado [...]» (*WdL I, Werke Bd. 5*, p. 74).

¹⁷⁹ Cf. (*WdL, II, Werke, Bd. 6*, p.573 e *LFFD* §32, *Werke Bd. 7*, pp.85-87). Este é um ponto central na apropriação crítica de Hegel. G. V. Plejanov fez uma valoração do caráter materialista implicado na filosofia de Hegel em seu comentário *Zu Hegel's sechzigstem Todestag*, publicado na *Neue Zeit* em 1891, como comemoração do 60º aniversário lutooso do filósofo de Stuttgart. Plejanov afirma aí que: «[...] devemos concordar com Hegel em que os costumes e a constituição política provêm de uma fonte comum» (PLEJÁNOV, 2012, p. 158). Por isso, Hegel teria aberto o caminho para que o materialismo crítico se

coreferencialidade dinâmica, cujos movimentos Hegel expõe no final da *ENC* (§§575-577, *Werke, Bd. 10*, pp.393-394) com o triplo silogismo, que define uma negatividade autorrefletida desdobrada na circularidade dos momentos da determinidade [*Bestimmtheit*]:

Quadro #3: Triple silogismo ENC §§575-577

	O “Pressuposto”	Termo médio	O “Posto”
§575	Lógica	Natureza	Espírito
§576	Natureza	Espírito	Lógica
§577	Espírito	Lógica	Natureza

Fonte: Elaboração própria

Parece-me que isto cobra maior importância quando se notam as aproximações em estudos etnológicos e em economia política clássica, contidos no eixo fundamental da eticidade [*Sittlichkeit*]¹⁸⁰ para mostrar o movimento interno produzido pela racionalidade

desenvolvesse, de tal maneira que a totalidade que explica o processo de câmbio e dinâmica histórica é a dos fatos econômicos efetivos; o mesmo Hegel «[...] sentiu-se obrigado a descer das nebulosas alturas do idealismo ao terreno concreto das relações econômicas. Cada vez que voltava à economia, esta o tirava das profundezas para onde o seu idealismo o levava. O desenvolvimento econômico resultava ser a premissa que determina o curso total da história [...]» (PLEJÁNOV, 2012, p. 165 e p. 169). O problema é que Plejánov acredita que Hegel carecia de um estudo rigoroso da ciência da economia política, embora suas categorizações expressassem a essência dos fenômenos econômicos (PLEJÁNOV, 2012, p.164). Vale a pena lembrar aqui também as palavras de Vladimir I. Lênin, para quem a *WdL* significa um verdadeiro materialismo crítico, onde o central é o entendimento das formas inteligíveis da práxis histórica humana. Para Lênin, o pensamento especulativo em sua dimensão *lógica* exprime em grande medida o mesmo ímpeto com o qual Marx teria elaborado *O Capital*. Sendo análogas ambas as obras, deixam expresso as *formas gerais* pelas quais o mundo e o ser humano são co-referenciados na imanência do sujeito e objeto apresentada no conceito [*Begriff*] como a condição que unifica o teórico e o prático da razão. Então afirma Lênin: «[...] o conhecimento teórico deve dar o objeto em sua necessidade, em suas relações multilaterais, em seu movimento contraditório *em e para -si* [*sich und für sich*]. Mas o conceito humano só abarca, apreende, domina “definitivamente” essa verdade objetiva do conhecimento [...]» (LÊNIN, 2018, p. 222). Ainda assim, sobre esta dimensão materialista e crítica do pensamento de Hegel, H. Marcuse vê na filosofia de Hegel os rasgos fundamentais do que seria uma *Teoria Social*, apresentando-se como forma reflexiva sobre o presente: «[...] esta racionalidade se faz possível quando o sujeito penetra no próprio conteúdo da natureza e da história [...] a ideia da «substância como sujeito» concebe a realidade como um processo dentro do qual todo ser é a unificação de forças contraditórias. «Sujeito» denota não só o ego epistemológico ou consciência, mas também um modo de existência, a saber, que uma unidade que se está autodesenvolvendo constitui um processo antagônico [...]» (MARCUSE, 1996, p. 14). E nessa ordem culmina a mesma Raya Dunayevskaya que aclara: «[...] podemos ver que toda a lógica [...] é uma lógica própria determinação e nunca é mais assim que no próprio ponto onde se atingiu um absoluto, digamos, com a crescente internacionalização do capital. [...]» (DUNAYEVSKAYA, 2009, p. 96).

¹⁸⁰ Sobre a centralidade desta categoria em Hegel, o comentário de Pierre Macherey é muito pertinente, porque especifica seu conteúdo germânico e também o especulativo, já que, como um termo que exprime o movimento da sociabilidade no modo de dar-se conteúdo de sua própria forma, ultrapassa a unilateralidade do objetivo e o subjetivo do conjunto de suas mediações que determinam um modo de ser específico da vida social: «[...] Ce terme de *Sittlichkeit*, nous le verrons un peu plus loin, est un terme en mouvement, une expression du mouvement où se concilient la morale individuelle dans ce qu’elle a de subjectif, voire d’unique, et le comportement objectif des membres d’une société régie par un droit et des traditions, et gouvernée par un Etat [...] Cette notion exprime un mode de vie socialisé, et c’est pourquoi

moderna em cada uma das figuras, que atua simultaneamente nas relações imanentes que possibilitam a atividade no mundo atravessada pela cisão e a abstração do nexos de racionalidade da relação da forma valor¹⁸¹, permitindo o deslocamento da concepção da liberdade [*Freiheit*] como autonomia individual, para pensar as condições de sua realização no marco da vida social e coletiva, cujo dinamismo interno produz sua própria mudança e desenvolvimento histórico. Por isso, a liberdade [*Freiheit*] não é uma simples ideia normativa, ela tem que se realizar no acontecer objetivo da história¹⁸². Podemos acompanhar os desdobramentos no pensamento de Hegel, desde sua juventude até sua morte em 1831, destes conhecimentos etnológicos e em economia política para converter-se no núcleo interpretativo para a compreensão do caráter progressivo ou regressivo das tendências do desenvolvimento da liberdade da modernidade (HUESCA, 2023, pp.251-254).

Hegel se interessou pelas sociedades pré-modernas¹⁸³, estudou a Ásia e oriente antigo, a sociedade da Índia e os as sociedades colonizadas da África e do “*novo mundo*” [*Neue Welt*], incursionando arduamente nos debates antropológicos de finais do XVIII e inícios do XIX, onde a pergunta pela origem comum e a variabilidade da espécie, estava ligada com as formulações sobre os caracteres universais que definem a humanidade como uma espécie diferenciada do reino animal, mas integrada à natureza, erigindo a

elle n’a pas de rapport direct avec une morale ou une éthique, qui peuvent, et même peut-être doivent, être pensées en dehors des conditions d’une existence collective [...]». (LEFEVRE; MACHEREY, 1984, p.11 e p. 17).

¹⁸¹ Por isso, a eticidade [*Sittlichkeit*] não se define numa figura específica de seus momentos (família, sociedade civil e Estado), mas antes ela configura-se sobre suas mediações. Cf. (*LFFD*, §157, *Werke*, *Bd.* 7, pp. 305-307).

¹⁸² Para Raya Dunayevskaya, é este caráter o que dá centralidade e importância a uma releitura da *filosofia do espírito* de Hegel em termos de uma reinterpretação do marxismo sobre a base das relações entre filosofia e organização política, porque aí pode-se ver que o conhecimento se inscreve numa dimensão social e política dos sujeitos cognoscentes, é dizer, desde a finitude da subjetividade que eleva-se como princípio mobilizador de uma coletividade na luta pela realização dos princípios racionais imanentes na luta pela libertação. Ela afirma: «[...] O espírito é a ideia finita, e a finitude tem aqui seu significado próprio da inadequação entre conceito e realidade com a determinação, que é o aparecer dentro do espírito uma aparência que o espírito se coloca a si mesmo como uma barreira, para poder, ultrapassando esta barreira, possuir e saber por si a liberdade.

¹⁸³ Por isso, poderia considerar-se o desenvolvimento do estudo das sociedades pré-modernas pelo menos na seguinte ordem de periodização: «[...] primeiro se apresenta uma noção muito rudimentar sobre o bárbaro como o primitivo e o oposto à formação cultural livre e bela (essencialmente a concepção aristotélica), logo uma noção histórica mais precisa, que aponta para os modos de vida dos povos nórdicos que esmagaram e substituíram os romanos na hegemonia política europeia, em seguida, uma noção teórica crítica que aponta para a lógica da modernidade e seus processos contraditórios (o que leva a concepções como a 'barbárie da reflexão'; que se encontram em Vico e Schiller)- até aqui chega o horizonte das fontes de juventude em Hegel-, e finalmente, a concepção que se pode encontrar nas fontes hegelianas de maturidade, onde em termos progressivos na história a barbárie implica falta de consciência da liberdade humana, uma propensão material para a luta violenta entre os povos, em vez de para a sua interação e cooperação econômica, e uma organização social entre os povos, em vez de estamento ou classes sociais [...]» (HUESCA, 2023, p.246).

linguagem e o desenvolvimento do Estado junto ao crescente processo de mecanização do trabalho social. Nesse contexto Hegel é influenciado por Montesquieu, G. Vico, J. Rousseau, I. Kant, em geral pela ilustração; também estava ciente do “giro linguístico” contido nas propostas do Wilhem von Humboldt, bem como das formulações de J. G. Herder, no marco de uma compressão dos vínculos entre linguagem e formação cultural e política de um coletivo humano no interior da intelectualidade alemã. Não menor influência teve sua apropriação dos desenvolvimentos do método de comparação anatômica em antropologia física de J.F. Blumenbach e de G.L Leclerc, como o influxo que recebera da economia política clássica (A. Smith, J. B. Say, D. Ricardo), que mostram para ele, de uma parte, que o «hábito» [*Gewohnheit*] liga a naturalidade das condições biológicas do corpo humano e seu ecossistema geológico físico com a gênese da racionalidade humana, e por outro, esta ligação é dada em conjunto com o processo geral do «trabalho» [*Arbeit*], que é o elemento estrutural do desenvolvimento que define a dinâmica evolutiva da mudança histórica. O «subjetivo» e o «objetivo» do «espírito» [*Geist*] são dois registros da vida natural que se autodesdobra interiormente como autocompreensão do processo vital (HUESCA, 2023, pp.251-254; HUESCA, 2022, p. 259; LEGEUNE, 2016, p. 5-7). Como Guillaume Lejeune enfatizou (2016, p.7):

«[...] A filosofia hegeliana é assim especulativa no sentido em que reflete os conceitos específicos à luz do todo. É assim que os elementos de antropologia encontrados em Hegel tomam seu sentido pleno apenas se forem tomados no contexto mais amplo de uma filosofia do espírito, retomando em si a categorização lógica e a rasto contingente da natureza [...]»

É possível extrair este conteúdo “etnológico” dos manuscritos juvenis, precisamente porque neles Hegel quer entender o movimento das configurações [*Gestaltungen*] e os modos racionais que vão aparecendo em sua efetivação; mas também vão exprimir os impactos que a racionalidade capitalista produz nas formas particulares de socialidade. Na elaboração destes “manuscritos teológicos”¹⁸⁴ o jovem Hegel está mais interessado na evolução histórica do cristianismo em conexão com a consolidação da

¹⁸⁴ Durante o “redescobrimto” de Hegel na virada do século XIX para o XX, a edição de Herman Nohl destes manuscritos intitulados “*Hegels Theologische Jugendschriften*” de 1906, aproxima ao extremo o conteúdo destes escritos com o viés romântico e teológico de Hegel ante um rejeito geral dos princípios da ilustração. Nesta edição incluem-se o *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800), *Entwürfe über Religion und Liebe* (1797/1798), *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-1794), *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/1796), entre outros direcionados ao estudo da religião e à fé e ao misteriosofico.

modernidade capitalista, que numa teologia racional¹⁸⁵. O jovem Hegel analisa a religiosidade das formas sociais pré-modernas para entender o modo de transição das comunidades do cristianismo primitivo, frente ao desenvolvimento da racionalidade secular, sendo o caráter de “positividade” o efeito concreto que gera o princípio de particularidade em detrimento da forma comunitária antiga. No transcorrer de Berna até o período de Jena, Hegel elabora o conceito de eticidade [*Sittlichkeit*] a partir de uma intensificação dos estudos sobre a particularidade dos povos¹⁸⁶, mostrando-se como sua base uma linha de continuidade entre estes interesses etnológicos em meio do impacto geral que suas pesquisas em economia política clássica estavam tendo na formação do seu pensamento quando este se tornava cada vez mais sistemático¹⁸⁷. Assim, o que era no período de Berna e Frankfurt uma reflexão sobre a «nadação» [*Vernichtung*], como aquela racionalidade do amor presente na forma da religião cristã, toma o caráter de uma crítica da historicidade social em Jena¹⁸⁸. Manuscritos como os *Naturrechtsaufsatz*

¹⁸⁵ O estudo de Lukács sobre estas fontes, deixa claro a importância que as leituras sobre economia política tinham na elaboração destes “manuscritos teológicos”, mostrando o sentido político das interpretações da escola “neo-hegeliana” da *Hegelrenaissance*, que tinham começado a vincular a Hegel com leituras puramente misteriosas e religiosas. Cf. (LUKÁCS,1970, p. 9).

¹⁸⁶ Como afirma o Mestre F. Huesca: «[...] atrás do conceito de eticidade de Hegel (propriamente desdobrado até a época de Jena no sentido histórico e materialista que implica uma integração da economia política e a totalidade da história universal como parte da teoria social) se encontram conceitos de Herder como *Volk* (povo), que obrigam o filósofo da história a estudar a particularidade dos povos de maneira intensiva [...]» (HUESCA,2023, pp. 244-245).

¹⁸⁷ Esta é uma linha de leitura já com um bom tempo de tradição, inaugurada pelo estudo de G. Lukács, no seu *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, em 1954, e as clássicas obras de Birgert Priddat, *Hegel als Ökonom*, de 1990, e *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, de Nibert Waszek, publicada em 1988, mas também o escrito de Sholmo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, de 1976, e o artigo de Albert Hirschman do mesmo ano, *On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation*, junto às considerações filológicas de Karl Ilting. Na contemporaneidade, esta linha de estudos hegelianos é seguida pela obra de Lisa Herzog, em especial seu livro *Inventing the Market. Smith, Hegel, & Political Theory*, de 2013, e a publicação *Hegel and Capitalism*, editada por Andrew Buchwalter em 2015, que recolhe uma série de artigos que avaliam as afirmações e estudos de Hegel de fenômenos intrínsecos ao desenvolvimento do capitalismo, como os mais representativos no âmbito anglo-saxão. No âmbito hispano falante e latino-americano, há que se nomear nesta listagem de pesquisas orientadas a estabelecer as relações entre o sistema hegeliano e a economia política, os estudos de Julio De Zan (), sobretudo sua obra *Filosofía Social y Política em Hegel: Trabajo y Propiedad en la Filosofía Práctica* de 2009 e a tese de doutorado de Claudio Mario Aliscioni *El Capital en Hegel: Estudio Sobre la Lógica Económica en la Filosofía del Derecho*, defendida em 2004, cujo diretor J. E. Dotti deve ser considerado como um precursor desta tradição de leitura de Hegel na chave dos problemas da economia política, sobretudo sua obra *Dialéctica y Derecho: El Proyecto Ético-Político Hegeliano*, publicada em 1983. Recentemente, a mesma obra de Ángel Nárvaes León, *Hegel y la Economía Mundial: Crítica y Génesis de la Economía Política del Colonialismo*, e o trabalho do Dr.Fernando Huesca Ramón, *Hegel y la Economía Política Clásica: Valor, Capital y Eticidad*, publicadas em 2019, avançam nestas interpretações.

¹⁸⁸ Nesta chave interpretativa, continuamos a leitura do professor brasileiro Erick Calheiros de Lima, quem demonstra a conexão destes conceitos de *Sittlichkeit* e *Vereinigung* no desenvolvimento de uma teoria social no jovem Hegel: «[...] as principais motivações de Frankfurt e de Jena vinculadas a uma articulação sócio filosófica da *Vereinigung*: a auto-intensificação dos nexos comunitários pela nadação da posição excludente do singular é ligada a uma noção especulativa de eticidade, a qual, ao fornecer o arcabouço para

(1802), os *Jeaner Systementwürfe* (1803-04/ 1805-06) e em especial o *System der Sittlichkeit* (1802-3) vão a expressar o entendimento do processo de desenvolvimento dos nexos de racionalidade civilizatórios a partir do caráter social-comunitário humano e numa evolução que começa com o nível mais baixo da natureza (o trabalho) e culmina com a realização de um sujeito livre e consciente por meio de sua flexibilidade (linguagem).

Com a *FE* tinha começado Hegel a consolidar a concepção segundo a qual a autorreflexão do espírito (sua infinitude), produz uma racionalidade cuja figura [*Gestalt*] se dá como manifestação na forma das relações das consciências [*Bewusstsein*], ou seja, na forma da autoconsciência [*Selbstbewusstsein*], que demonstra o caráter intersubjetivo da ação e da mesma consciência, quanto que se trata do movimento autorreferencial desta substancialidade ética [*sittliche Substanz*] ou, como Hegel diz, o momento onde: «[...] *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist [...]*»¹⁸⁹. Nas passagens dos cap. IV ao VI da *FE*, o trânsito da Autoconsciência à Razão, afirma-se o seguinte:

«[...] A renúncia à própria liberdade só é negativa de uma parte, de acordo com seu conceito ou em si, mas é ao mesmo tempo positiva, a saber, a posição da vontade como outro e, de um modo determinado, a posição da vontade, não como singular, mas como universal [...]» (*FE, Werke Bd. 3*, p. 176)

A crítica de Hegel penetra imanentemente nas *formas sociais* próprias da racionalidade moderna, no sentido do desdobramento institucional de realizações objetivas de determinações em que a razão [*Vernunft*] adquire efetividade [*Wirklichkeit*] como uma individualidade que se sabe parte de uma comunidade (povo). A entrada ao reino do espírito [*Geist*] só se alcança superando as unilateralidades da mesma razão e seu vínculo natural na eticidade, isto é, eleva-se sobre as referências da mera consciência para o mundo objetivado constituído, ou como diz:

«[...] o espírito é a vida ética de um povo enquanto verdade imediata; o indivíduo que é um mundo. O espírito tem que progredir até a consciência do que é de um modo imediato, tem que superar a bela vida ética e alcançar, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. Mas estas figuras diferem das anteriores no fato de que

uma crítica da noção contratualista de associação, pretende constituir-se como quadro comunitário capaz de efetivar a liberdade individual [...]» (LIMA, 2007 p.62).

¹⁸⁹ Cf. (*FE, Werke Bd. 3*, p.145).

são os espíritos reais, autênticas realidades, e em vez de serem figuras da consciência, são figuras de um mundo [...] O mundo ético vivo é o espírito em sua verdade; logo que o espírito chega ao saber abstrato de sua essência, a eticidade desce à universalidade formal do direito [...]» (*FE, Werke Bd.3*, p. 326).

Notável atenção merecem as *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* [Preleções sobre Filosofia do Espírito Subjetivo], que Hegel ministrou em 1822 e 1825, assim como em 1827-28 em Berlin¹⁹⁰, onde depara-se com a primeira parte de sua *Filosofia do Espírito*, sistematizada já desde 1817 na primeira edição da *ENC*. Esta parte dedicada à *subjetividade* estabelece o trânsito da vida imediata orgânica para a liberdade subjetiva, ponto desde o qual se dá a manifestação do espírito na matéria, e se apresentam as condições de possibilidade da *segunda natureza* [*Zweite Natur*]. A seção dedicada à *Antropologia* é uma penetração de Hegel na consideração do lugar do ser humano no universo e sua especificidade no reino animal, uma aproximação decidida no campo da antropologia física que transita pela formulação de uma teoria da cultura e da subjetividade, em que os nexos [*Zusammenhänge*] entre natureza e espírito permanecem como *devir* [*Werden*] um no seu outro, é dizer, como movimento dinâmico entre natureza e cultura que define a *plasticidade* humana inscrita no conceito de *segunda natureza* [*Zweite Natur*]¹⁹¹. O caráter materialista com que é entendido o ser humano por Hegel

¹⁹⁰ Estes manuscritos foram publicados nas *Gesammelte Werke* (GW 25, 1-3) em 2008 e finalizado em 2016 na direção editorial de Christoph Johannes Bauer. Consiste das transcrições [*Nachschriften*] das aulas ministradas por Hegel sobre sua *Filosofia do Espírito Subjetivo* nos semestres de verão de 1822 e 1825, realizadas por G. H. Hotho, o primeiro manuscrito, e por K. G. J. Griesheim, no último. Também a transcrição Stolzenberg do semestre inverno de 1827-28. Desde 1822 Hegel planejava publicar a primeira parte da *Filosofia do Espírito*, num paralelo com a *LFFD* publicada em 1821, assim que na segunda edição ampliada da *ENC* em 1827 contém muitos destes desenvolvimentos na parte correspondente à *Filosofia do Espírito Subjetivo*. Estes manuscritos em conjunto têm gerado um interesse contemporâneo na pesquisa Hegel em torno da *segunda natureza* e da antropologia. Entre os trabalhos mais relevantes vale a pena ressaltar o “*Hegel’s Anthropology, Life, Psyche, and Second Nature*” de Allegra de Laurentiis de 2021, a compilação “*Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*” editado por David S. Stern de 2013, como a “*Hegel’s Philosophy of Spirit A Critical Guide*” editado por Marina F. Bykova, assim como do mesmo ano “*Meaning and Embodiment: Human Corporeity in Hegel’s Anthropology*” editado por Nicholas Mowad, nos que se destacam os aportes de Markus Gabriel, Angelica Nuzzo e Simon Lumsden. Sem esquecer do pioneiro trabalho de Dirk Stederth “*Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*” de 2001 e o relevante trabalho de Guillaume Lejeune “*Hegel Anthropologue*” de 2016, este último traz um Hegel susceptível de responder aos desafios do transhumanismo.

¹⁹¹ O trabalho de Catherine Malabou “*L’avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*” de 1996, embora trilhando um caminho interpretativo desde a desconstrução, retoma esta parte do sistema especulativo para mostrar a definição de Hegel do ser humano como uma *plasticidade* que redobra o próprio redobramento, no sentido que é forma e ao mesmo tempo é formado na *segunda natureza*. Como ela mesma diz: «[...] O próprio hábito consiste em substituir, por redobramento, uma imediatez "posta" pela alma à imediatez natural. Esta imediatez redobrada merece o nome de "segunda natureza" [...] a possibilidade que tem o homem de redobrar sua natureza [...] aparece como o traço antropológico específico [...]jeste desenvolvimento mostra que a natureza é sempre, para Hegel, uma segunda natureza [...]» (MALABOU, 2013, p.77 e p. 109).

deixa ver seu interesse no modo como se configura a racionalidade humana no processo geral da vida natural universal, por isso mantém coordenadas segundo as quais a unidade é sempre um *vir-a-ser* natural do humano e um *vir-a-ser* humano da natureza, que se exprime na inteligibilidade humana como forma concreta de reflexividade de um «*Ethos*».

No fundo *lógico* da antropologia, define-se a estrutura da negatividade da experiência humana e, por isso, nela Hegel fala tanto de uma história geral da formação da consciência [*Bewusstsein*], da formação dos diferentes povos e culturas, bem como a infraestrutura da história; ou seja, a condição de possibilidade e definição da finalidade da realização. A permanência do fundamento da produção do ser humano como a realização de seu princípio *lógico* universal indica a absoluta realidade da mudança presente no nexos que conecta a variabilidade evolutiva e a estrutural essencial das condições de possibilidade da experiência humana como um processo de sua própria perfectibilidade, reconstruído através da história (*ENC*, §384, *Werke Bd. 10*, pp.29-32). O devir [*Werden*] marca a dinâmica *lógica* como *estrutura* da inteligibilidade do universo (na natureza e na sociedade); desde a *WdL* (I-II) Hegel havia afirmado que as relações entre a nada puro [*reine Nichts*] e o ser puro [*reines Sein*,] se unificam como processo incessante de determinidade [*Bestimmtheit*], o que implica que a realidade absoluta da mudança, presente de maneira direta na natureza, no ser humano se dá como um princípio de variabilidade a partir do conteúdo *lógico* como uma *estrutura* que permite que a materialidade da história progrida (*ENC*, §381, *Werke Bd. 10*, pp.17-25).

Nas *LFHU* Hegel estabeleceu que a ideia absoluta é a liberdade autoconsciente do espírito e, dessa maneira, constrói tanto os meios quanto uma Finalidade da história: a experiência humana, ou mais exatamente a vontade subjetiva, como o meio para a realização da ideia de liberdade, considerando como matéria dessa realização-finalidade, a exteriorização existencial do Estado, porque essa é a individualidade autoconsciente da produção de sua própria liberdade. É o momento da reconciliação entre as autoconsciências num grau racional maior do que na eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*], porque no Estado a unidade é autoconsciente de si mesma como unidade universal acima das vontades singulares. Então esta afirmação é a síntese da proposição sobre o real como necessariamente racional, porque o Estado seria a encarnação autoconsciente da realização da razão no mundo. Nas *LFHU*, o conteúdo obtido é o seguinte:

« [...] A vontade subjetiva, a paixão, é o fator ativo, o princípio realizador; a ideia é o interno; o Estado a vida moral realizada [...] é a unidade da vontade universal e essencial com a subjetiva [...] chamamos Estado o indivíduo espiritual, o povo [...] chamamos espírito do povo [*Volkgeist*], isto é, a autoconsciência de sua verdade e de sua essência e o que para ele é a verdade em geral, as potências espirituais que vivem em um povo e o governam. O real se destaca e se faz autoconsciente no Estado, a forma mediante a qual se produz o que existe, isso é o que constitui a cultura de uma nação [...]» (LFHU, *Werke Bd.12*, p. 69).

A ideia de progresso imanente ao conceito da história universal [*Weltgeschichte*] determinaria que cada um dos povos do mundo realizaria em sua forma singular o ideal geral da *estrutura* de possibilidade da experiência humana, uma forma concreta em que se dá o próprio espírito para a sua realização. Estabelece-se uma coerência interna do sistema graças ao princípio de uma atividade do espírito [*Geist*] como movimento real universal, que se desenvolve segundo a direção de sua finalidade *lógica* realizada na experiência humana, rumo a suas formas de ser histórico. O movimento histórico é o mediador entre a consciência [*Bewusstsein*] e o ser no conceito especulativo [*spekulativer Begriff*] e isto vale tanto para as manifestações da ideia na natureza como na sociedade, de tal maneira que o árduo trabalho do esclarecimento [*Aufklärung*] da consciência [*Bewusstsein*] frente o mundo é saber-se ela constantemente limitada pela *lógica* do objeto e, no entanto, ver-se refletida naquela objetividade [*Gegestanlichkeit*], o que implica considerar a totalidade do real como atividade do pensar que se desenvolve no devir histórico, dando-se assim uma imagem global ao mundo concreto existente como a finalidade do ser humano, como o pressuposto e posto em suas formas de racionalidade.

Hegel fala então de uma racionalidade na qual se vão articulando evolutivamente todos os povos do mundo, em termos de sua própria consciência racional como povo - sua cultura- como na construção real das instituições sociais, econômicas e políticas para a encarnação de tais ideias universais na prática dos seres humanos. Os fins [*Zwecke*] humanos são o fim [*Ende*] da prática humana; ou seja, a realização de seus fins [*Ende*] é sua finalidade [*Endzweck*]. O Processo de vida social histórica como realidade total unitária contém todos os fatores como determinantes no sentido de organizar o mundo segundo os fins práticos (MENEZES, 1959, p.77). O que a humanidade se propõe como seus fins é seu modo de ser no mundo, aquilo que se vai impondo em sua implantação sobre as *formas* singulares deficitárias na construção destes fins: a perfectibilidade

[*Kontingenz*] e, por isso para Hegel enquanto efetividade [*Wirklichkeit*] é possibilidade [*Möglichkeit*] abstrata in-essencial [*unwesentliche*], uma identidade geral imediata, cuja exposição [*Darstellung*] é precisamente este caminho, a maneira em que se dá e desenvolve a essência do real como pensamento puro [*reinen Denkens*], articulação racional das *formas abstratas gerais* em movimento das transições de suas determinidades [*Bestimmtheiten*] imanentes (*ENC* §144, *Werke Bd.* 8, p.248). As relações entre povos e culturas são definidas por uma estrutura geral, a *forma* na qual se apresentam as relações (a conjuntura) concretas nos fatos da contingência real, se conectam como parte de um projeto de civilização, é dizer uma totalidade histórica que se entende como espírito universal, uma vontade racional que articulada a uma multiplicidade de eixos e, no sentido de seu desenvolvimento, abrange e transcende cada um de seus elementos como totalidade, e por isso todos os povos e culturas vão para uma mesma finalidade civilizadora: a modernidade.

Nesse sentido é que também em Hegel esta racionalidade imanente tem consequências metodológicas no proceder da exposição dialética considerando a totalidade histórica. Assim nas mesmas *LFHU*, nos diz:

«[...] ao conceber a história universal, tratamos da história, em primeiro lugar, como de um passado; mas tratamos também do presente. O verdadeiro é eterno em si e por si, não é de ontem, nem de amanhã, mas é pura e simplesmente do presente, no sentido do absoluto presente [...]» (*LFHU, Werke Bd.12*, p. 96).

Hegel organiza racionalmente os diferentes modos de subjetivação para indicar uma universalização da atividade como o desdobramento de um pensar universal através das diferentes figuras na história dos povos e culturas do mundo como civilização humana universal. Soberano objeto do filosofar é o conteúdo histórico da experiência humana no mundo:

«[...] Em primeiro lugar devemos observar que o nosso objeto, a história universal, se desenvolve no terreno do espírito. O mundo compreende em si a natureza física e psíquica. A natureza física intervém também na história universal e teremos de prestar atenção, desde o primeiro momento, a esta relação fundamental da determinação natural. Mas o essencial é o espírito e o curso de sua evolução. (...) Pode, portanto, ser interessante conhecer, no curso da história, a natureza espiritual da sua existência, ou seja, a união do espírito com a natureza, ou seja, a natureza humana [...]» (*LFHU, Werke Bd.12*, p.29).

A reconciliação entre sujeito e objeto se realiza por uma expansão e ampliação do sujeito consciente da liberdade, que progride na figura de um espírito universal que se sabe objeto absoluto, a modernidade como projeto civilizatório, que devém no tempo e que, atrás de si, mantém a marca (como determinação do conteúdo) da construção da realidade particular do espírito objetivo e subjetivo, a concretização psicológica, cultural e societal, sobre a racionalidade da individualidade do Estado¹⁹² como estrutura formal material para a realização.

Hegel insiste sempre em que no trabalho sistemático com o material histórico emerge o próprio processo de elaboração da consciência histórica, ou seja, um maior grau de racionalidade, não se capta a necessidade ontológica do evento, mas sim a organização *lógica* dos acontecimentos históricos e dos discursos narrativos destes, como a atividade autoconsciente, é dizer, o desenvolvimento de uma perspectiva especulativa que considera a história já não como recapitulação dos fatos e eventos que fundam uma narração concreta sobre as manifestações de factos e acontecimentos políticos sociais e econômicos, senão como produtor direto do pensar (*LFHU, Werke Bd.12*, pp. 11-74). O *lógico* é a *suspensão do histórico*, mas sem perder o conteúdo concreto da vida genética na práxis humana; historicidade do lógico e logicidade do histórico, um processo dialético socialmente desdobrado e captado em sua inteligibilidade (MENEZES 1959, p. 203). Por isso Hegel se levanta contra a pretensão kantiana¹⁹³ e reformula o caráter do pensar como

¹⁹²Neste ponto Hegel parte do que já fora colocado nas obras de Platão e Aristóteles, *República e Política*, onde se encontra uma justificação da distinção entre os elementos sociais que configuravam a *polis*, de modo que esta fosse uma determinação da justiça (Platão) e, um elemento que permite distinguir os cidadãos propriamente (Aristóteles). Assim, os gregos são a intuição pura da ideia, porém também é importante sua aproximação aos estudos do cristianismo primitivo e às sociabilidades naturais não ocidentais.

¹⁹³ Sobre isso, Hegel enuncia na Introdução à sua *WdL* de 1812 o seguinte: «[...] a doutrina esotérica da filosofia kantiana: que ao entendimento não lhe está permitido sobrevoar a experiência, pois do contrário se tornaria a faculdade do conhecer em razão teórica, incapaz por si só de incubar outra coisa que elucubrações mentais, que serviu para justificar, do lado científico, a renúncia ao pensamento especulativo [...]» (*WdL, I, Werke, Bd. 5*, p.13). Então, o histórico não determina o lógico de modo unilateral, que não se má intérprete, pois esta leitura perverte a interpretação hegeliana das conexões recíprocas entre *lógico* e *histórico*, já que colocaria uma relação causal do *histórico* como frente ao *lógico*, como bem explica o mesmo Djazir Menezes: «[...] o lógico é a expressão do desenvolvimento histórico da natureza, da sociedade e do pensamento, onde se exprime sob forma de *leis*, mesmo porque é o ritmo do devir universal. Atinge-se a expressão conscientemente lógica *quando o pensamento pensa suas leis* e verifica a interação do pensamento e realidade objetiva, que é pensada e transformada pela práxis humana. A criação de técnicas e a modificação, cada vez mais penetrante, do meio natural, inserindo-lhe valores de humanização, projeta o subjetivo no objetivo e introjeta o objetivo no subjetivo, na reciprocidade profunda do mesmo processo: e o crescimento da consciência se faz nessa dialética onde seria inútil apontar *derivados* lógicos e cindir formalisticamente a base histórica, como algo extrínseco, com seus reflexos no espírito [...] a lógica não é o reflexo do histórico, mas expressão do devir histórico sob os três aspectos mais gerais que assinalamos - na natureza, na sociedade, e no pensamento: três aspectos da realidade objetiva em desenvolvimento, onde se revelam o lógico e o histórico. As leis internas do histórico exprimem o lógico [...] » MENEZES, 1959, p. 198).

um pensar não formal, mais sim lógico e dialético; trata-se, por parte do Hegel, de estabelecer o domínio absoluto do real por meio do pensamento, já que se define o real como ideia objetivada em sua realização concreta. Em consequência, a formulação da *Filosofia do Espírito* toma cada vez mais o modo da exposição conceitual do presente, transitando do *espírito subjetivo* (ENC §§387-482) para afincar-se no *espírito objetivo* (ENC §§483-552) onde a abordagem da sociedade civil burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] define-se como a maneira em que são produzidos os vínculos sociais na forma de sociabilidade [*Form der Gesellschaftlichkeit*] do intercâmbio de mercadorias, uma expressão do movimento das contradições imanentes da *forma valor*, de cujo «nexo de racionalidade» advém o Estado, como é exposto nos manuscritos das lições e no texto publicado da *LFFD* em 1821¹⁹⁴.

O impacto que teve para a interpretação de Hegel dos eventos históricos e de sua racionalidade global imanente na modernidade, a revolução industrial e o domínio britânico, muda o foco de leitura centrado na revolução francesa, porque agora a centralidade que a leitura da economia política clássica oferece-lhe o direciona a uma referencialidade mais orgânica e total, configurada precisamente pelo desdobramento das relações imanentes do capital (HUESCA, 2021, p.15; NÁRVAEZ LEÓN, 2023, p. 94; WASZEK, 2011, p.58). O esforço filosófico de Hegel se orientou tanto para uma conceitualização do movimento real das tendências objetivas próprias da civilização moderna, assim como uma crítica do capital como núcleo do nexo de racionalidade imanente a suas formas sociais, coisa que se evidencia quando Hegel afirma que a tarefa de sua filosofia se inclina à compreensão do presente histórico (*LFFD, Werke Bd. 7*, p.24). A economia política clássica [*Staatsökonomie*], muito embora seja vista por Hegel como uma ciência empírica do entendimento [*Verstand*] (ENC §7, *Werke Bd.8*, pp.49-51), como disciplina surgida do interior da modernidade, ela marca as tendências universais de suas *formas gerais abstratas* de racionalidade (*LFFD*, §189, *Werke Bd.7*, pp.346-347) e por isso é central na formulação do conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*]; porque, como bem foi lido por Manfred Riedel (1962, p.543), o referido

¹⁹⁴ Muito interessante o modo como estas fontes deixam ver o movimento em torno do qual vai se formando o pensamento político-jurídico de Hegel, articulado a estes campos de economia política e etnológico nas formulações sobre o *Espírito Objetivo*. Do texto integral de Hegel publicado em vida em 1821, há de ter-se em consideração os manuscritos da transcrição de seus alunos das lições de Heidelberg de 1817-1818 e dos cursos de Berlim iniciados em 1818 até 1825. Uma primeira edição destes manuscritos é feita entre 1921-1925 por G. Lasson, logo K. Iting edita também as lições de Heidelberg em 1973-1974, até serem totalmente publicadas pela *Gesammelte Werke* (GW tomos 26,1-4), abrindo novos debates em torno da filosofia política e social de Hegel.

conceito é a mediação do princípio de racionalidade da sociabilidade [*Gesellschaftlichkeit*] imanente efetiva no interior da eticidade [*Sittlichkeit*], é dizer, significa a moderna sociedade da mercantilização do trabalho, a forma histórica presente.

Dessarte, Hegel está longe de travar o movimento histórico como natural, pelo contrário, o processo histórico expressa a mudança nos conceitos políticos elaborada por ele, o que atesta que a reformulação deste conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] é a incorporação das categorias da economia política clássica também em relação com seus estudos sobre política, como um questionamento da identidade entre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e Estado que operava na tradição e, assim, criticar uma tendência objetiva da sociedade burguesa (RIEDEL, 1962, p. 550 e p.556). Hegel reinventou o conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] porque na forma de sua exposição segue a *necessidade lógica* [*logische Notwendigkeit*], do acontecimento real do processo de abstração, segue o ritmo das relações do econômico e do político numa tendência geral que os conecta como transições de seus momentos internos; de modo que o que está em jogo para Hegel nesse conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] são as dinâmicas que unem o processo de trabalho social e a organização do Estado como a expressão da força imperante à centralização e dispersão na abstração da forma valor [*Wertform*]. A leitura que realiza Hegel das categorias fornecidas pela sistematização da ciência empírica da economia política [*Staatsökonomie*] é crítica, precisamente porque as leva ao nível especulativo, fazendo prevalecer nelas a reciprocidade [*Wechselwirkung*] de suas mediações, articulando-as conforme à ordem imanente de seus princípios de racionalidade, ou como diz, das *formas de pensamento* [*Gedankenformen*] (ENC §9, *Werke Bd.8*, pp.52-53).

O modo como tem sido abordada esta temática desde uma apropriação crítica do pensamento político de Hegel por parte de M. Riedel (1962, p.552), J. De Zan (1981, p. 45) e mesmo D. Losurdo (2006, p. 37), tem frisado o fato da captação das transformações internas da racionalidade contido no processo histórico da virada dos séculos XVIII e XIX, onde claramente se nota a contraposição entre a força da particularidade inscrita na sociabilidade burguesa e o ideal de unidade orgânica substancial presente na eticidade da Grécia antiga, cuja resolução [*Entschluss*] se apresenta no fundamento racional de universalidade colocados na juridicidade do Estado por parte de Hegel, deixando o lastro de uma preeminência da dimensão normativa em sua reflexão [*Nachdenken*]; mas nela se apresenta esse trânsito das considerações da logicidade na sistemática do *espírito*

subjetivo (ENC §§387-482) na sua conexão com a atualização dos princípios imanentes ao nexo de racionalidade que estrutura a forma histórica geral da sociedade moderna, contida na sistemática do *espírito objetivo* (ENC §§483-552); ou como diz Felix Duque (2006, p. 9) a matéria sobre a que deve aplicar-se o direito como a síntese das determinidades da ideia [*Bestimmtheiten der Idee*], é dizer as instituições sociais objetivadas, é uma *plasticidade* já interiorizada no *espírito subjetivo* (a naturalidade das necessidades fisiológicas, a externalidade dos objetos úteis como representações da consciência e as relações entre as vontades singulares livres, na ordem do conteúdo sistemático da antropologia, fenomenologia e psicologia); indicando assim que Hegel tem também em consideração nessa substancialidade ética [*sittliche Substanz*] a perspectiva sobre as formas comunais de uma eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*], o que leva desde suas aproximações etnológicas à sociabilidades não ocidentais e anteriores à modernidade, os efeitos que no seu interior implicava o crescente processo de abstração produto das relações modernas de sociabilidade.

Isto é consideravelmente patente no texto da *SS* porque, além da terminologia e a influência schellingiana ainda muito forte nesse escrito, parece-me que, pelo menos na primeira parte, Hegel pensa claramente nos modos da transição [*Übergang*] de racionalidade da *forma natural* à *forma abstrata* da eticidade [*Sittlichkeit*], ou como ele se refere ali, o trânsito da primeira potência da natureza à segunda potência da infinitude, um processo de idealidade e diferenciação interna entre o particular e o universal como ser adequado [*Adäquatsein*] a sua determinidade [*Bestimmtheit*] (*SS*, **GW 5**, pp.279-280). O trabalho [*Arbeit*] é entendido como essa relação aberta entre a natureza e os modos inteligíveis pelos quais os movimentos dispersos da totalidade se elevam como subsunção recíproca no sentido de possibilidade de comportamento ético, ou como ele chama um *sentimento prático* [*praktische Gefühl*], uma singularidade absoluta cujas funções básicas são o comer e o beber e onde não existe consciência, ainda, tratando-se da pura generalidade vital (*SS*, **GW 5**, pp. 282-284). Em consequência, a eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*] expressa uma comunidade orgânica como socialidade natural, uma instância pré-jurídica e pré-comercial, na qual a intuição subsume o conceito [*Subsumiertsein des Begriffs unter die Anschauung*], o que neste momento quer indicar que o conjunto de relações naturais se dá como universalidades abstratas que não constituem uma formalidade *para-si*, pelo que se trata de uma exposição do racional em três potências: trabalho [*Arbeit*], ferramenta [*Werkzeug*] e discurso [*Rede*], em cuja

dialética emerge a racionalidade real na natureza como substancia ética viva na relação entre pais e filhos, o vínculo da natureza que tende à *suspensão* [*Aufhebung*] dessa mesma relação natural, um emergir da idealidade [*die Arbeit der Natur geht auf die Aufhebung diesses Verhältnisses*] (*SS, GW 5*, pp.290-291)¹⁹⁵.

O *sentimento prático* [*praktische Gefühl*] é uma unidade imediata com a eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*], uma *forma de vida* como *estrutura lógica* da subjetividade que medeia a reciprocidade da universalidade com a particularidade, permitindo o desgarramento da singularidade viva (DE ZAN, 2009, p.159). Trata-se de um descentramento do ponto de vista da consciência para fazer prevalecer nela a naturalidade do social, sustentada na mesma naturalidade comunitária humana organicamente articulada globalmente à substancialidade imediata que Hegel também concebe sob as determinações da inteligibilidade *lógica* no momento subjetivo da vida (*ENC §216, Werke Bd.8*, pp.373-374). A singularidade é um momento da essência que é reflexão dentro de si e que se apresenta como fenômeno, é idealidade da idealidade em seu ser outro, o mundo objetivo como eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*]. O que se destaca no *SS* é o processo natural da negatividade como a inteira possibilidade natural do gênero [*der Gattung*], ou hegelianamente falando, a eticidade absoluta [*absolutes Sittlichkeit*] que aparece [*erscheine*] como natureza, ou melhor dito, a sociabilidade comunitária natural como a possibilidade genérica da *forma de vida*.

Em contraste com este momento, Hegel adverte que no *modo da infinidade* se supera a falta de autorreferencialidade formal da qual surge a universalidade concreta, reconhecendo também com isso o caráter intransponível das relações modernas como amplificação da racionalidade em termos da abstração crescente que se desdobra nas *formas gerais* de sua relação; e, em suma, no *SS* descreve os processos de *trânsito* destas na configuração da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] como a subsunção da intuição no conceito [*Subsumtion der Anschauung unter den Begriff*], a idealidade como formalidade *para-si*, expondo dessa maneira a gênese da sociabilidade comercial mediada pelo intercâmbio de valores, precisamente ao abordar o desprendimento do trabalho de sua naturalidade para desenvolver-se na abstração da produção social (*SS, GW 5*, pp.296-

¹⁹⁵ Como o refere De Zan (2009, p. 109): «[...] o início do desenvolvimento da economia pressupõe para Hegel uma ruptura da unidade imediata, não desenvolvida, do homem com a natureza e a contraposição do sujeito em uma luta por sua independência e pelo domínio da natureza [...]».

298). O processo de trabalho social, na satisfação das carências [*Bedürfnisse*]¹⁹⁶ é motor da negatividade de sua concretização efetiva, na medida que os singulares, ao produzir os objetos para a satisfação de suas carências [*Bedürfnisse*], se realizam como (inter)dependentes reciprocamente, e desse modo, o universal efetiva-se [*Wirklichkeit*] como um mundo ético na vitalidade de um povo que é a objetividade de uma existência comum¹⁹⁷, porém agora formalizada, abstrata. O ponto nodal para Hegel nesta articulação entre a eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*] e a racionalidade da *forma histórica* do intercâmbio [*Tausch*] de mercadorias (a subsunção da intuição no conceito), é precisamente a justaposição da *forma* de racionalidade imanente da modernidade que subsume a eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*] a partir da relação constitutiva do intercâmbio [*Tausch*], é dizer, a forma da relacionalidade do trabalho abstrato, derivado do conjunto de permutações que cria a interdependência recíproca (SS, **GW5**, p.300).

Hegel, assim como Marx depois dele, pergunta concretamente como e por que se apresenta a variabilidade da espécie humana, ao mesmo tempo que submetia à crítica os efeitos da universalização da *forma valor* nos diferentes povos do mundo. A ótica aqui diz respeito ao processo constante de formalização das relações naturais, no sentido da separação da base natural do trabalho (da abstração da 1ª *segunda natureza* [*Zweite Natur*]) para instalar nela um *nexo abstrato geral* de uma *forma* social histórica concreta (2ª *segunda natureza* [*Zweite Natur*]), no sentido do vínculo entre uma eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*] que se subsume sob uma eticidade histórica presente da modernidade. A totalidade orgânica, cada vez mais concreta e determinada, é compreendida por Hegel como o ajuste nestas duas ordens, onde está em consideração o material sistematizado nas aproximações etnológicas à eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*] e os estudos em economia política no tratamento da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], socialidade configurada numa ordem abstrata de relações

¹⁹⁶ Confronte-se por exemplo conjuntamente os trechos onde Hegel fala do “sistema das carências” [*Das System der Bedürfnisse*] tanto nas *LFFD*, os §§189-208 (*Werke Bd. 7*, pp.346-360), assim como sua versão na *ENC* §§524-528 (*Werke Bd. 10*, pp.321-323).

¹⁹⁷ Hegel se exprime do seguinte modo na *FE*: «[...] Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Tun aller verschraenkt. Die Arbeit des Individuums fuer seine Beduerfnisse ist ebensoeehr eine Befriedigung der Beduerfnisse der andern als seiner eignen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern. Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewusstlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewussten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, fuer das er sich aufopfert, und ebendadurch sich selbst von ihm zurueckerhaelt. Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig waere, nichts, woran nicht die Selbststaendigkeit des Individuums in der Aufloesung ihres Fuer-sich-seins, in der Negation ihrer selbst ihre positive Bedeutung, fuer sich zu sein, sich gaebe [...]» (*FE, Werke Bd. 3*, p. 210).

inscrita no contexto de relações mediadas pelo excedente [*Überfluss*], que Hegel vê aberto em três momentos: no modo formal da máquina, na produtividade do excesso [*Überfluss*] e no direito à propriedade (SS, **GW 5**, pp. 346-350). Já no SS a dialética em Hegel expõe o *modus operandi* do capital como uma representação invertida de suas contradições, isso é, a organização expositiva do conceito especulativo exprime o movimento interno das formas abstratas do valor, porque expressa a eticidade [*Sittlichkeit*] do capital como efetiva.

Hegel faz uma análise material, pensa a contradição objetiva ao ver a dimensão extraeuropeia da liberdade, considerando a situação geopolítica tanto da revolução francesa como da norte-americana, contrastando-as com o domínio inglês que demandava a abolição da escravidão no mesmo momento que expandia seu domínio nas colônias. Nesse sentido, Hegel é ciente das tendências expansivas da sociedade europeia, e esta força não é tanto assim por uma superioridade de um povo, como se tem interpretado muitas vezes a história universal [*Weltgeschichte*], uma “espécie de metafísica do imperialismo”; antes pelo contrário: para Hegel se trata de um processo orgânico que imediatamente cancela na idealidade as diferenças entre os diversos povos [*Volks*] como relação formal, a abstração da relação entre os povos [*Abstraction des Verhältnisses zu fremden Völkern*] (SS, **GW 5**, p.349), pelo que propriamente é uma organização da ordem do movimento geopolítico que emana desde o núcleo racional, que vai ao fundo [*zu Grunde geht*] do nexos global [*Gesamtzusammenhang*] que opera como princípio teleológico que se efetua nas figuras da particularidade na liberdade subjetiva como autonomia e nas relações mercantis ancoradas na propriedade privada, que vão dissolvendo e produzindo novas unidades, ao passo que as cindem novamente ou, melhor dizer, a concatenação lógica [*Logische Zusammenhang*] entre as formas gerais abstratas do econômico e o político no interior da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e que a leva a sua própria dialética (LFFD, §246 **Werke Bd. 7**, p.391; DE ZAN, 1981, p.62).

O pensamento especulativo capta o processo de gestação da relação de valor como nexos de racionalidade das diferentes dinâmicas de sociabilidade, de tal modo que o princípio racional da liberdade no interior das contradições imanentes da sociabilidade mercantil expressa sua objetivação como tendência de universalização do capital por meio do domínio colonial (SS, **GW 5**, pp. 349-350; LFFD, §§246-248, **Werke Bd. 7**, pp.391-393). O modo como Hegel entende o mercado mundial como a produção de um sistema articulado de ordens internas de soberania nacional só quer dizer que a dialética

da sociedade civil burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] se realiza como processo de dominação colonial no marco de um sistema interrelacionado de Estados soberanos. As relações entre o Estado [*Staat*] e a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] são a geração externa da ordem interna da racionalidade do valor, que se universaliza ao particularizar-se em diferentes mercados nacionais, o modo como o capital se assegura na sua constante reprodução *lógica* (automática de valorização do valor) e produz uma realidade política integrada, o Estado, que é derivado precisamente da racionalidade mercantil generalizada. Inverte-se, na apresentação do real, o conteúdo concreto das relações entre o econômico e o político, de tal modo que a desigualdade e a luta de classes se apresentam na aparência de liberdade e igualdade jurídica (no direito abstrato), sendo a mesma inversão o fundamento [*Grund*] de sua separação (a moralidade).

Neste mesmo viés de apropriação, desde a interpretação do filósofo chileno Ángel Nárvaez León, existe uma especificidade *lógica e histórica* na dinâmica interior do capital e, por isso, no pensamento especulativo se expõe «[...] uma forma específica de interação: o mercado mundial [...]» (NÁRVAEZ LEÓN, 2019, p. 27)¹⁹⁸, de modo que há de se compreendê-lo a partir das sistematizações feitas pela ciência empírica que põe racionalmente sua determininidade, é dizer, Hegel capta a «[...] singularidade colonial do capitalismo no marco de uma interpretação específica da economia política moderna [...]» (NÁRVAEZ LEÓN, 2019, p. 15 e p.44)¹⁹⁹. Podemos ler sua crítica à *economia política do colonialismo* ao expressar o princípio [*Prinzip*] econômico da modernidade

¹⁹⁸ O modo como é exprimido por Ángel Nárvaez León, deixa claro o fato de que para Hegel a filosofia seja a abordagem crítica das tendências imanentes ao presente histórico é isso precisamente o ponto por onde deve ser lido o pensamento de Hegel: «[...] a filosofia hegeliana é por excelência a filosofia do capital porque a realidade [*Wirklichkeit*] tem sido, é e, em breve, permanecerá (por quanto tempo? Quem sabe!) indubitavelmente capitalista [...]» (NÁRVAEZ LEÓN, 2019, p. 19).

¹⁹⁹ É claro que não se pode dizer que Hegel elabore uma crítica da economia tal qual a feita por Marx, no entanto, não se pode obviar o fato da existência de uma crítica da economia política em suas concepções que, nominalmente, podem ser tomadas como equivalentes às formuladas por Marx. Sem embargo, se encontra uma mesma indicação crítica se se tem em conta a detalhada análise que, tanto Hegel como Marx, fazem do papel que o domínio colonial tem na manutenção da hegemonia geopolítica da Inglaterra no mercado mundial; a distinção viria de que um vive os primeiros passos do ciclo sistêmico inglês de acumulação, Hegel, enquanto o outro, Marx, experimentou o momento no qual o capital, como princípio de racionalidade civilizatória, já tinha subsumido uma série de espaços estratégicos no interior da Europa e no resto do mundo (NÁRVAEZ LEÓN, 2019, pp-14-15 e p. 27). Ángel Nárvaez León continua a linha hermenêutica traçada por José Maria Ripalda que o disse expressamente: «[...] A especulação hegeliana desenvolve a mesma forma e estrutura filosóficas, a anatomia oculta do capital, como o apogeu da boa consciência burguesa e potenciação ideológica enquanto crítica à sua ação destrutiva [...]» (RIPALDA, 1978a, p. 30). Noutra parte afirma: «[...] mas também a grandeza ainda hoje da importância de Hegel, consiste em que toda sua vida foi um esforço por compreender o capital [...]» (RIPALDA, 1978, p. 295). A referência de Ángel Nárvaez a estas observações de Ripalda pode ver-se em (NÁRVAEZ LEÓN, 2023, p. 461).

como a expansão de um padrão de acumulação abstrata no sentido espacial e ancorando-se nas diversas unidades culturais particulares (NÁRVAEZ LEÓN, 2023, p. 92). É esta dimensão comum que faz Hegel acreditar que a colonização sistemática não é uma finalidade, senão um meio (como um início [*Anfang*]) para a realização da liberdade universal na sua dimensão abstrata e, como momento deficitário, deve necessariamente subverter-se sobre a forma da libertação [*Befreiung*] moderna (NÁRVAEZ LEÓN, 2023, p. 95). Ali é onde está a chave para interpretar “*Hegel contra si mesmo*”²⁰⁰: no nexo que se estabelece entre os fatos concretos particulares [*res gestae*] com a realização da liberdade que exprimem [*res gestarum*] (NÁRVAEZ LEÓN, 2023, pp.106-107).

Vistas assim, as mesmas considerações sobre as relações entre o Estado e sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] não se produzem para Hegel de modo unívoco e menos ainda linear; antes é a partir dessa articulação que Hegel pensa o caráter conflituoso objetivo das relações humanas imanente à sociabilidade moderna. A eticidade [*Sittlichkeit*] como expressão das forças vitais (a cultura como espiritualidade e ligação comunitária) de um povo [*Volk*] é pensada sobre o conjunto de mediações próprias da racionalidade da forma valor [*Wertform*], por isto que, tanto o Estado como a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], significam o movimento através da forma de seus momentos (LFFD, §157; *Werke Bd.7*, pp.306-307); isso quer dizer que se demonstra a insuficiência do princípio universalizante da relação do valor, contrariamente ao que interpretou Marx em sua juventude. Assim, encontramos o conteúdo histórico (cronológico) das relações entre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado como uma simultaneidade na sua formação, embora em sua ordem de exposição *lógica*, este último (o Estado) é anterior ao primeiro (à sociedade civil):

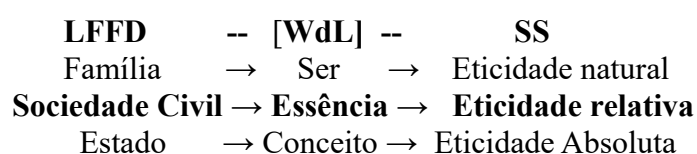
«[...] o fato de que uma coisa [*Sache*]ou conteúdo [*Inhalt*], que é posto somente segundo o *conceito* ou como ele é *em si*, tenha a figura da *imediatidade* ou do ser, isso é pressuposto a partir da lógica especulativa; este não é mais um imediato. – Do mesmo modo é pressuposto o princípio que determina a divisão. A divisão pode também ser vista como indicação preliminar *histórica* [*historische*] das partes, pois os diversos degraus ou estágios têm de produzir-se a partir da natureza do próprio conteúdo, como momentos do desenvolvimento da ideia [...]» (LFFD, §33, *Werke Bd. 7*, p.88)

²⁰⁰ O mesmo Ángelo Nárvaez León diz que: «[...] Hegel tem que ser lido ao contrário, através dos momentos de lucidez da história universal, da marginalidade universal [...]» (NÁRVAEZ LEÓN, 2019, p. 18).

Ao revisar o adendo do §182 das *LFFD*, Hegel explicita que na sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] a *diferença* [*Unterschied*] se sustenta na dissolução dos vínculos orgânicos pelo aumento da afirmação da particularidade isolada, pelo que têm que ver-se *logicamente* direcionada à configuração de um conjunto de relações que ao mesmo tempo que produz a generalidade do egoísmo (um sistema de interesses privados) erige uma ordem político jurídica, criando assim uma unidade de contraposição e interdependência (RIEDEL, 1962, p. 554). Na sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] se encontra a articulação da *WdL* e o movimento das *formas gerais abstratas* imanentes à *formação histórica* concreta, de modo que a apresentação contida em sua *filosofia do espírito objetivo* articula sistematicamente o conjunto de categorias fornecida tanto pela teoria política como pela economia política clássica à plasticidade imanente da sistemática do *espírito subjetivo* na eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*], concentrando-se inteiramente na crítica imanente da categoria de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], porque nela a sociedade burguesa foi consciente de seus movimentos internos conceituais [*begrifflichen Bewußsein*] (ibid., p. 566). A racionalidade *em si*, porquanto sociabilidade efetivamente *formal* na superfície de sua finitude histórica, que, contudo, retém a figura do aparecer exterior, como *ser-aí* [*Daseyn*] do puramente racional objetivo (*LFFD*, §32, *Werke Bd.7*, p.85; *ENC* §483, *Werke Bd.10*, p.303).

No anterior radica o impulso de Hegel por separar as instâncias e mostrar a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] como a generalidade *formal* que medeia como abstração a organização racional da eticidade [*Sittlichkeit*], como a mediação de seus momentos *natural* (a família) e substancial (o Estado) na cisão e aparição fenomênica de uma formalidade universal que mobiliza a manifestação do particular, sendo por isso determinada para Hegel como a instância *reflexiva* ou essencial na dimensão *lógica*:

Esquema #6: Paralelismo na exposição *Lógica* da mediação feita na Sociedade Civil:



Fonte: Elaboração própria

A sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] cumpre então a função *lógica* do momento da reflexividade da *essência*, onde certamente: «[...] a particularidade se aprofunda dentro de si: uma vez que ela, de acordo com o seu conceito não é algo autônomo, assim esta relação é apenas uma exteriorização [...]» (RMS, GW 26,1, p.453); ela se adentra em sua racionalidade teleológica (a prevalência da particularidade), gerando assim uma exteriorização substancial ou idealidade autorreferenciada, isto é, *deriva* [*ableite*] de seu adentrar-se em se mesmo, ao Estado como o superior de essa sua referencialidade abstrata: «[...] a sociedade civil é, [...] a essência em geral; e a esta essência se refere o indivíduo, não só por singularidades, mas essencialmente [...]» (RMS, GW 26,1, p.495). Essência e fenômeno são relação de interior e exterior- “ a essência precisa aparecer” «[...] *das Wesen muss erscheinen* [...]» (MENEZES, 1959, p.47). Como o professor Marcos Lutz Müller indica²⁰¹, é o *ser-aí* das determinações conceituais que se apresentam na *forma* de seu *ser-aí* [*Dasein*] *exterior*, ou como Hegel o diz para as *determinidades da reflexão*: «[...] a verdade da força é, por conseguinte, a relação cujos lados se distinguem somente como *interior* e *exterior* [...]» (ENC §137, *Werke Bd.8*, pp.273-274). Trata-se de uma intersubjetividade que como representatividade abstrata, avança desde uma particularidade até chegar a uma universalidade pelas subsunções racionalizadas, então totalidade de suas manifestações.

O que Hegel está sobretudo indicando é a força da realização da racionalidade para abarcar o real [*Übergreifen*] na *estrutura* de relações objetivas que se estabelecem da diversidade de suas manifestações, e, para isso, clarifica a diferença entre o Estado e a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], porque esta é o termo médio, a potência racional que relaciona, uma *forma refletida* [*reflektierte Form*] que impõe sua eficácia [*Wirkamseit*]; é dizer, a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] foi a positividade criada na dinâmica contraditória entre a produção e a circulação que é entendido por Hegel sob sua *forma abstrata* racional no movimento de suas transições enquanto totalidade pressuposta, é dizer, na realidade do processo de trabalho social, cujo núcleo de articulação (o sistema das carências [*Das System der Bedürfnisse*]) está dominado pela *forma* do *valor* abstrato (RMS, GW 26,1, p.466; LFFD §63), que por sua vez põe todas as condições racionais para a concatenação do conjunto de relações abstratas que se pressupõem como totalidade, é dizer, o mercado mundial.

²⁰¹ Me refiro à nota n°127 no §32 de sua tradução brasileira das LFFD. (MÜLLER, 2022, p. 218).

Hegel parece notar que desde a justaposição entre o conjunto de relações político-jurídicas é o movimento do mercado, emerge a colocação de seus pressupostos para sua realização como socialidade moderna, a circulação das mercadorias, assim que com sua distinção indica que a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] é uma organização da sociabilidade formada pelo princípio de intercambiabilidade dos valores equivalentes que gera uma *estruturação* dos ritmos vitais do processo de trabalho social (afincado na eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*]) que permite que seja o termo médio entre as relações político-jurídicas e as relações naturais familiares (LFFD §157 *Werke Bd.7*, pp.306-307). A essência da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] é afundar-se no interior de suas contradições, por isso, a força que dissolve o substancial dos vínculos naturais presentes de modo imediato da família, para transpô-los nas figuras abstratas das relações econômicas mercantis generalizadas, nas quais se mobiliza a finalidade particular como interação de singular ao singular, como trocas, relações de compra e venda (**D-M** e **M-D**) entre possuidores reconhecidos como personas abstratas, generalidade formal em que o conceito realiza seus momentos, precisamente como na transição [*Übergang*] da produção e a circulação das mercadorias. Aí é que está o assunto [*Sache*], a relação entre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado [*Staat*], do político e o econômico (da superestrutura e a base), que é precisamente a força da eficácia no nexo global [*Gesamtzusammenhang*] no interior da organização da eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*], na articulação de uma sistematização da mudança histórica até a constituição da modernidade como sociabilidade concreta.

Vale a pena salientar e fazer eco aqui às palavras do professor Marcos Lutz Müller (2019, p.1259):

«[...] Hegel é por excelência o filósofo da modernidade política, porque ele rompe com a sinonímia clássica, vigente no pensamento político até então, entre sociedade civil e Estado, ao estabelecer claramente, pela primeira vez, a diferença conceitual entre ambos e ao reconhecer a “cisão” do homem moderno entre o cidadão e o indivíduo burguês [...]»

Essa oposição [*Gegensatz*] interna entre a universalidade [*Allgemeinheit*] e a particularidade [*Besonderheit*] que se evidenciava na tensão permanente na sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] entre o cidadão e o indivíduo burguês, é a captação do processo de transformação histórica do ocidente na exposição do conteúdo inteligível da *forma* do conceito especulativo por parte de Hegel, que se vê direcionado à postulação do patrimônio universal [*algemeines Vermögen*] como vínculo da generalidade abstrata na

possibilidade de participação a partir do próprio limite intrínseco do patrimônio individual, que Hegel denomina capital [*Kapital*], e por isso as desigualdades se fazem inevitáveis dada a dinâmica de interrelação entre a produção e o consumo (esfera da circulação), exposto no §200 e nos §§237-238 das *LFFD (Werke Bd.7, pp.353-354 e pp.385-386)* como o conjunto de oportunidades materiais e espirituais para participar ativamente da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], é dizer para realizar sua subjetividade livre sobre a base de sua propriedade individual. Este nexos abstrato é condicionado pela abstração das carências [*Bedürfnisse*] graças à produção do excedente [*Überschuss*] (*SS, GW 5, p.300*) que fornece a intercambiabilidade geral pela emergência da *forma dinheiro* como uso geral enquanto *quantidade geral abstrata*, ou como é enunciado no *Nachschrift Ringier*:

« [...] uma coisa é, por um lado, uma coisa específica, e, por outro lado, um universal, um pensamento, valor. Este pensamento feito coisa é dinheiro. O dinheiro pode ser metal, também conchas, papel; mas o conceito de dinheiro não é outra coisa que o valor de uma coisa como tal. O dinheiro representa todas as outras coisas, o dinheiro contém todas as outras coisas, através do dinheiro pode-se obter todo o resto. Troca de determinada coisa ou mercadoria por outra mercadoria ou troca de dinheiro por uma mercadoria [...]» (*RMS, GW 26,1, p. 375*)

Já durante as lições em Nuremberg Hegel encontrou no reconhecimento implicado no intercâmbio, a direção da sociabilidade enquanto resultado recíproco da generalidade da produção abstrata do valor em sua transição [*Übergang*] à *forma dinheiro*:

«[...] o dinheiro é mercadoria universal, que, portanto, como valor abstrato, não pode ser usado para satisfazer uma necessidade particular qualquer. O dinheiro é apenas o meio universal para satisfazer as necessidades particulares. O uso do dinheiro é apenas um uso intermediário [...]» (*PP §15, Werke Bd. 4, p.240*).

A sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] é o modo dinâmico no que se apresenta a interconexão das esferas particulares que mantêm efeitos retroativos entre si na unidade contraditória entre a produção e o consumo (circulação), no que para Hegel é um verdadeiro processo histórico de refinamento da interação humana determinada pela totalidade integrada das dimensões objetivas (definidas pelo esforço e o processo de trabalho) e subjetivas do valor (definida pela utilidade para satisfazer uma carência ou desejo de alguém)²⁰². Isso mostra o valor como *forma abstrata* do social sintetizada imanentemente no dinheiro como equivalente geral. Esse núcleo de racionalidade é o que

²⁰² Sobre isso cf. (HUESCA, 2021, p.217; DOTTI, 1982, pp. 146-150; DERANTY, 2014, p.130).

leva a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] a dissolver a eticidade [*Sittlichkeit*] (LFFD §184), porque a sua *forma* abstrata geral lhe é imanente a contradição [*Widerspruch*] entre o princípio da universalidade [*Allgemenheit*] e particularidade [*Besonderheit*], que funciona como *ergon* [ἔργον] da eticidade natural [*natürliche Sittlichkeit*], permitindo com isso a emergência da *forma* Estado como subsunção dessa eticidade relativa [*relative Sittlichkeit*] ao conceito, ou em outros termos, a sociabilidade da *forma valor* [*Wertform*] unifica o modo de relacionamento da *forma contrato* [*Vertragform*] e da *forma mercadoria* [*Wareform*].

A reprodução se realiza como momento direto da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], que controla os ritmos espaço temporais da organização da circulação das mercadorias (*o tempo pelo qual a objetividade é a duração desta objetivação*)²⁰³, assim seu pressuposto é o processo de colonização como criação de unidades diferenciadas como particulares autônomas, é dizer, mediadas pelas relações políticas no Estado, permitindo com isso a contradição interna na *valorização do valor* como patrimônio [*Vermögen*], na qual emerge em última instância o *Pöbel*, ‘a população’, a enorme massa marginal do povo, como seu resultado inevitável devido à mesma racionalidade interna do mercado, seu próprio limite [*Grenze*] imanente que como contradição [*Widerspruch*] se aprofunda para exteriorizar-se e direciona-ser para *além de suas fronteiras* (LFFD §§243-44 e §246). Hegel sustenta que aquilo que é imanente e interno no mercado nacional é igualmente imanente, mas externo como mercado mundial, inteiramente próprio e mediado pela *forma* de equivalência abstrata na sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*].

Então, desde o ponto de vista do *direito interno*, vale dizer que a contradição é “*posta*”, mas, desde a perspectiva da crítica ao colonialismo, a contradição permanece “*em-si*”, não se produz a elevação real da “substância” ao “sujeito”²⁰⁴, isto é, permanece

²⁰³ Hegel se expressa assim no §64 das LFFD afirmando que: «[...] Diese Gegenwart aber, die der Gebrauch, Benutzung oder sonstiges Äußern des Willens ist, fällt in die Zeit, in Rücksicht welcher die *Objektivität* die Fortdauer dieses Äußerns ist [...]» (*Werke Bd. 7*, p. 138). Ponto onde parece-me Hegel assinala à circulação como momento em que a globalidade da sociabilidade se erige como objetividade externa sobre as transições de suas formas abstratas dirigidas pela racionalidade da *forma valor*, num sentido muito próximo a Marx esboçado no tomo II do *O Capital* no capítulo sexto a propósito dos custos de circulação pura [*Reine Zirkulationskosten*]

²⁰⁴ Por agora, cabe aclarar que consideramos que a leitura do professor J. Grespan a propósito do “avesso” da dialética, parece-nos que deixa passar o momento do colonialismo como extensão das valorações da economia política, onde se faz patente o fato de que a *contradição* permanece *em-si* e não é *posta*, de modo que, no que respeita ao “núcleo racional” da dialética Hegel e Marx parecem estar, todavia mais próximos. Cf. (GRESPLAN,2002) e (GRESPLAN, 2024).

a inadequação do conteúdo e da forma, a identidade permanece do lado de fora (relação entre Estados), ao mesmo tempo que a diferença fica no interior da *dimensão espacial do capital* presente no colonialismo (*LFFD* §§246-248). A condição de possibilidade da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] é o mercado mundial-colonial, que serve como válvula de escape à crise de sobreprodução, por isso é o ponto nodal para entender a dialética da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] que, sendo conseqüente com a ordem de exposição do conceito, determina o movimento interno e externo na configuração da espacialidade do capital, é dizer, do mercado mundial; de modo que a mesma inferência *lógica* que contém o colonialismo (para fora, porém que é um adentro), determina a corporação (para dentro, mas que é um fora) como aquilo que forma uma unidade diferenciada entre substâncias éticas [*sittliche Substanzen*] reconciliadas internamente, mas em constante luta pelo reconhecimento [*Anerkennung*] no âmbito externo, próprio do sistema internacional como a espacialidade do capital²⁰⁵.

Como é exposto nos §§246-248 das *LFFD*, a contradição imanente da sociedade civil não é dissolvida com o colonialismo, este é a melhor amostra do grau de inadequação presente entre a ordem interna da soberania dos Estados (*LFFD* §§260-329) e a ordem externa (*LFFD*, §§330-341), onde se constata precisamente o caráter finito do espírito do povo [*Volkgeist*], dando-se assim o surgimento do *espírito do mundo* [*Weltgeist*]. Ainda parece mais polêmico continuar a leitura estandardizada da filosofia da história universal como uma teosofia que explicaria a concatenação racional de todos os Estados conforme à autocompreensão da finalidade divina, para considerar aí as provas da elevação da substância ao sujeito, no modo da expressão da unidade da essência na ideia. O que é

²⁰⁵ Este é um ponto muito polêmico. Compartilhamos com M. Mazora as conclusões às que chega com sua releitura do conceito de sociedade civil nas *LFFD*, pois para ele o resultado da dialética interna do princípio de particularidade não é o Estado senão o mercado-mundial. Agora, com isso, Hegel iria na contramão de seu próprio fundamento metodológico enunciado no §33, de demonstrar o modo concreto da necessidade imanente do movimento do conceito. Como ele diz: «[...] trata-se de uma configuração multilinear em que o atraso e o progresso jogam como polos correlativos e complementários de um mesmo processo evolutivo, como momentos necessários de uma mesma totalidade. No entanto, e surpreendentemente, esta totalidade está ausente e não conta, para ele, na história moderna do espírito [...] ao abordar o desdobramento das desigualdades patrimoniais, Hegel desnaturalizou a conexão dialética interna entre sociedade civil e Estado e desarticulou a relação exterior (embora exterior só em aparência) destes com o contexto econômico mundial. Foi assim que a realidade do espírito ficou - a contramão da história de seu tempo- limitada e circunscrita à esfera do Estado, uma esfera atravessada, desdobrada e deslocada pela complexa trama das relações econômicas internacionais [...]» (MAZORA, 2017 p. 153). Nesse sentido, para Mazora Hegel para salvar seu projeto político, incompatível com o antagonismo social que as crises da sociedade civil geram, relegou-as a um segundo plano conceitual e positivo contra seus próprios princípios especulativos, de modo que manipula o desdobramento conceitual e cria divisões alheias às divisões do conceito. Neste sentido, consideramos que Mazora é quem viola o caminho do pensar hegeliano, o pelo menos parece-me que não segue as ordens críticas à exposição dialética das contradições imanentes da sociedade civil burguesa.

expresso no §341, que abre a parte C. do Estado na *LFFD*, antes que a necessária adequação entre a substância e o sujeito, é sua inadequação crônica definida estruturalmente pela dialética da sociedade civil que se generaliza com o relacionamento entre os Estados. É claro que o Estado não “soluciona” [*Entschluss*] a contradição imanente da sociedade civil [*bürgerlich Gesellschaft*], que leva à existência da superprodução e à existência da pobreza, nem sequer com a *saída espacial*, antes bem, esta última, o colonialismo, demonstra que o Estado permanece atravessado pelas relações econômicas internacionais, de modo que fica num conflito geopolítico contante na disputa por territórios novos. Em consequência, na dialética de Hegel a contradição permanece *em-si* e não é *posta*, o capital se mantém na negatividade *em-si*.

Na abordagem desta dimensão se manifesta a contradição permanente entre a universalização do princípio de liberdade e sua realização como processo de dominação colonial, de modo que a existência da luta anticolonial pela liberação nacional-popular é o que permite seu *encontro* com o bolivarianismo, já que demonstra os limites da revolução francesa ante a racionalidade da expansão da revolução econômica operada pela industrialização e a hegemonia britânica, ou como afirma Raya Dunayevskaya (2009, p. 131), para Hegel a: «[...] autodeterminação dos povos é certamente, não menos importante que a autodeterminação da ideia [...]». Este Hegel se *encontra* com a América Latina na luta anticolonial inscrita no caminho da realização da razão no mundo [*Weltgeschichte*]. A historicidade é uma realização da liberdade porque é a luta pela liberdade que se mantém inacabada, é permanente.

4.3 Hegel e Bolívar: O Nacional-Popular e os Elementos Racionais do Estado

O caráter unilateral da expansão do capitalismo como o fundamento da realização do Estado demonstra a determinação inacabada da dialética na unidade contraditória entre as *formas econômicas* e o momento do político, já que «[...] estas relações internas de um Estado-nação se entrelaçam nas relações internacionais criando novas combinações originais e historicamente concretas [...]» (GRAMSCI, *Q 13* §17, p.37). É por este motivo que Hegel enxerga na confrontação [*Streite*] entre o Norte e o Sul de América, uma chave que abre sua historicidade e, de certa maneira, que a define como a “*terra do porvir*” [*Land der Zukunft*], um horizonte que manifesta seu destino histórico como indo além e

apartando-se [*Auszuscheiden*] da própria corrente da racionalidade imanente à história universal (LFHU, *Werke*, **Bd.12**, p. 114).

Curiosamente, é neste último ponto onde precisamente o bolivarianismo se conecta com a filosofia política hegeliana, embora a *reflexão exterior* [*äußere Reflexion*] de Hegel à hora de caracterizar o processo de independência hispano-americano em sua filosofia da história (no qual se aproxima das abordagens de Marx). Isto porque o caráter anticolonial e anti-imperialista do pensamento bolivariano se distancia em grande medida do princípio católico e de superioridade crioula como eixo de desenvolvimento, e antes pelo contrário, inaugura a configuração de uma *eticidade* latino-americano centrada na mistura étnico/racial, uma igualdade e liberdade estabelecida e praticada que se realiza num processo de consolidação de hegemonia nacional-popular sobre a base das massas plebeias e como Estado soberano.

O projeto político de Simón Bolívar procurou a configuração de uma República desde as coordenadas originalíssimas dos povos latino-americanos organizados sob suas próprias leis, assim que para ele *independência* significou a efetividade da razão no horizonte civilizatório mundial, liberdade além das deficiências contidas no Estado moderno europeu (**Doc. N°28 AdL**), pois com ele ainda subsiste a dominação colonial, de modo que, ao estabelecer um contraste com o sistema político britânico, Bolívar não procurou um *calco ou cópia*, mas sim uma comparação que manifesta que ainda partindo da mais desenvolvida ordem jurídico institucional republicana do ocidente, o assentamento de tais instituições se dá num *ethos* próprio e inteiramente particular, como se lê no *Discurso de Angostura* de 1819:

«[...] Nós ainda não conservamos os vestígios do que era outrora: não somos europeus, não somos índios, mas uma espécie média entre os aborígenes e os espanhóis. Americanos por nascimento e Europeus por direitos, estamos no conflito de disputar aos naturais os títulos de possessão, e de nos mantermos no país que nos viu nascer contra a oposição dos invasores; assim, nosso caso é o mais extraordinário e complicado [...]» (**Doc. N° 3589 AdL**).

Igual a Hegel (LFFD §258 e §274; ENC §514), Bolívar vai conceber o Estado como sendo a substancialidade orgânica de um povo, sua realidade plena e efetiva materializada no conjunto de suas leis. Para Bolívar, Estado e povo configuram uma mesma realidade que dá condição de possibilidade à individualidade livre, já que para ele a *vontade popular* é a máxima soberana e guia do projeto de insurreição militar e fundamento da legitimidade das instituições das repúblicas nascentes. Nesse sentido, o Estado não

poderia ser um simples agregado de particularidades, cada uma procurando sua vantagem e interesses isolados, deixando para a associação política o movimento mecânico que assegura a preservação da propriedade individual; antes pelo contrário, a preponderância da concepção centralista na configuração de um Estado forte obedeceu tanto a uma visão do presente histórico como à estratégia e tática geopolítica para consolidar a insurreição militar de uma força nacional-popular na perspectiva continental capaz de organizar uma sociedade conforme a princípios racionais adscritos às características próprias da diversidade étnico-cultural dos povos libertados, cuja *entidade comum* é a historicidade criada pela conquista e colonização ibérica:

«[...] Para nós, a pátria é a América; nossos inimigos, os espanhóis; nossa bandeira, independência e liberdade! [...]»
(Doc. N°932 AdL)

Haveria que compreender esta experiência dentro do complexo processo geral de formação do mercado mundial e os Estados-nação nas extremidades do capitalismo, uma vez que desde aí se pode entender o fenômeno de formação do nacional intrincado na longa trama geral da regularidade configurada na racionalidade que dota de direção a história mundial, e a particularidade como é vivificada esta tendência numa experiência tão singular como as formações econômico sociais na América Latina. O primeiro é entender a bifurcação da consciência das classes e setores sociais que a compunham, já que de uma parte é possível isolar a formação de uma *consciência social* dentro dos setores crioulos e outra de tipo *nacional americana*, mais abrangente e que se dirigiu ao conjunto de setores marginalizados plebeus, uma modalidade particular na qual se desdobra a luta de classes na conjuntura independentista de hispano América (SOLER, 1993, pp. 44-45).

Simón Bolívar ficou intrincado dentro desta bifurcação, porém, foi quem melhor soube sobrepor à *consciência social* que identificou aos crioulos como classe dirigente e as aspirações de uma organização nacional que conectou a questão social dos setores subordinados e a questão nacional capaz de criar os vínculos fortes, como para sustentar uma nascente idealidade jurídico política. Isto explica porque o *bolivarianismo* significou um projeto político autônomo e em grande medida contraposto à iniciativa *separatista* das classes dirigentes crioulas, no sentido de que nele se justapõem um anticolonialismo, afim aos interesses destas elites mantuanas, e uma formação da identidade nacional desde a idealidade do *Americano*, que amalgamou a diversidade dos setores marginalizados no horizonte de formação de um Estado-nacional; é dizer, o *bolivarianismo* formou um

conteúdo ético na guerra anticolonial e capaz de sustentar um Estado para além da mesma confrontação bélica, ou ao menos essa foi a aspiração do libertador. Daí sua tensão permanente com os demais dirigentes da aristocracia crioula, visto que enquanto valoravam suas vitórias militares, obstaculizavam a formação de um Estado conforme às aspirações nacionais das massas populares.

O princípio individualizador presente na economia mercantilista e cujos valores supremos são enunciados pelo pensamento político liberal, se incrustou nas lideranças crioulas (em sua consciência social), e foi o que ajudou a que estas procurassem uma modificação dos agentes no comando das antigas capitanias coloniais espanholas, uma separação com a metrópole, bem como que serviu de modelo ideológico que facilitarem a conformação das novas autoridades do território sem perder fundamentalmente seus privilégios de classe. É por isso que, já desde o “*Manifiesto de Cartagena*” de 1812, Bolívar observou como um dos principais erros da empreendida independentista o ter seguido inicialmente o modelo liberal do Estado, que debilitou integralmente as forças insurreccionais e que facilitou a retomada do exército espanhol e a capitulação da nascente República da Venezuela (**Doc. Nº 3589 AdL**). Bolívar condena o individualismo extremo nas lideranças da aristocracia crioula, a procura do interesse pessoal sobre a unidade nacional porque vê nele as causas da dissolução do entramado social (eticidade) da República:

«[...] Para tirar do caos nossa nascente república, todas as nossas faculdades morais não serão suficientes, se não fundirmos a massa do povo em um todo: a composição do governo em um todo; a legislação em um todo, e o espírito nacional em um todo [...]» (**Doc. Nº 3589 AdL**).

O caráter orgânico do Estado tinha que decorrer do impulso profundo e próprio da sociabilidade configurada no marco do longo processo histórico de colonização: sem ser extrínseco a ele, tinha que ser capaz de sobrepassá-lo e brindar com os elementos materiais e espirituais desde onde se configura-se um corpo nacional e republicano. Apesar de que Hegel concebe como eixo instituidor da racionalidade do Estado a maturação da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], a peculiaridade das formações sociais em Sudamérica demonstrou que ali o capitalismo instituiu seu ciclo global de acumulação precisamente nas relações de conquista que desdobram uma vida social, econômica, política e cultural que se construiu sobre modos de vida e de apropriação social dos recursos dos territórios *para fora*, bem como a forma de sociedade que foi

surgindo impôs uma divisão do trabalho interna sustentada na dependência externa destas formações sociais sob o sistema colonial de dominação.

O panorama foi uma economia baseada nas relações pré-capitalistas, com uma mistura e coincidência de relações de tipo feudal e escravocratas subsumidas numa relação geral de dependência, que sustentava a acumulação de capital no centro de dominação colonial. Era imperante uma fragmentação econômica do território dominando pela coroa espanhola, com só 10% onde existia plena circulação monetária e uma série de “mercados forçados”, criados artificialmente nas áreas locais por parte das capitânicas de controle colonial (SOLER, 1993, p.48)²⁰⁶. A existência de grandes massas empobrecidas de origem indígena e negras que contrastava com o pequeno grupo de privilegiados terratenentes brancos, provinha do interior da imatura sociedade civil, da qual sobrevivia a maturação da ordem colonial de desenvolvimento capitalista na periferia. Por consequência, o *Pöbel*, a grande multidão que descreve Hegel (*LFFD*, §244), se produz já com a maturação do sistema colonial de relações sobre a racionalidade intrínseca da sociedade civil na metrópole que a impeliu *fora de si* (*LFFD*, §246) até a colônia e onde o comércio, como um relacionamento jurídico de intercâmbio, adquiriu seu sentido histórico-mundial (*LFFD*, §247).

Como resultado de um tipo específico de colonização (ao qual o mesmo Hegel não dá muitos desenvolvimentos), a conquista longe de ver na libertação das colônias uma vantagem para o Estado-Mãe, como mal pensou o filósofo alemão (*LFFD*, §248 ad.), isto era visto pelos Espanhóis como uma perda vital e estratégica na sua disputa geopolítica, assim que se empenharam fortemente em manter um projeto de reconquista e, ainda mais, a libertação dos escravos e a queda do sistema de privilégios para os crioulos de origem espanhola, esteve muito longe de ser o alvo central. De modo que os nexos entre um sistema de carências recíprocas [*System der Bedürfnisse*] (*LDFD* §189) e a dominação política fizeram que as tensões entre as classes impulsionassem desde o sistema de privilégios dos setores crioulos de origem espanhol, modelando uma inércia nas próprias relações econômicas, de modo que, como resultado, se fazia necessária uma intervenção desde o *momento político*, e Bolívar foi consciente disso e compreendeu a natureza dependente do modo de produção colonial que se exprime politicamente nesse sistema de

²⁰⁶ Este fato pode constatar-se da documentação do libertador em diferentes anos e que dão conta do interesse em solucionar a fragmentação monetária e consolidar um mercado interno sobre a base da criação do Estado independente. Cf. (Doc. N° 2870, N° 3994, N° 4191, N° 4855, N° 6163 e N° 9058 *AdL*).

privilégios e desigualdades entre os segmentos sociais, e assim o enunciou na *Carta de Jamaica* em 1815:

«[...] os americanos, no sistema espanhol que está em vigor, e talvez com mais força do que nunca, não ocupam outro lugar na sociedade que o de servos próprios para o trabalho, e ainda mais, o de simples consumidores; e ainda esta parte coartada com restrições chocantes: tais são as proibições do cultivo de frutos da Europa, o estanque das produções que o rei monopoliza, o impedimento das fábricas que a própria Península não possui, os privilégios exclusivos do comércio até dos objetos de primeira necessidade, as travas entre províncias e províncias americanas [...]» (Doc. N° 1302 *AdL*).

A historicidade da colonização se unifica com o processo geral de trabalho, para assim poder estabelecer o nexos social específico que constrói o modo de produção próprio no sistema colonial e seu posterior desenvolvimento²⁰⁷. Nas colônias da Espanha se configura uma organização que se sustenta sobre uma forte hierarquização e diferenciação étnico/social enraizada nos processos de configuração das relações coloniais e graças à manutenção das estruturas da sociedade nobre europeia. Estamos falando que com o processo de controle das formas de exploração do trabalho e a racialização das relações entre os colonos e a população aborígine e escrava negra se compõe uma nova *forma* de organização da autoridade na manutenção da hierarquização social própria da Europa, ao excluí-los da construção do poder estatal.

Em virtude do anterior, desde a ótica de Bolívar o conflito civil era essencialmente econômico, razão pela qual sua manifestação se dava no interior das relações étnico/sociais como uma estrutura de dominação/opressão cuja força provinha do sistema fiscal e de dependência produtiva e mercantil da colônia (VARGAS, 2004, pp. 21- 22). Bolívar entendeu a articulação entre uma transformação política e uma mudança radical e qualitativa na ordem das relações sociais (nexo entre revolução política e revolução social), de tal maneira que a unidade necessária na configuração do Estado se orientou, de uma parte, na superação das relações socioeconômicas estagnadas no semifeudalismo colonial, que diferenciava entre espanhóis europeus e americanos; enquanto que por outra, na erradicação das relações sociopolíticas de hierarquia entre estes últimos e a grande massa camponesa, indígena e escrava de origem africana (VARGAS, 2004, pp 27-

²⁰⁷ «[...] Não é somente o regime de subordinação colonial em que nós achávamos que está em jogo: mas sim o conjunto das instituições, o sistema colonial na totalidade dos seus caracteres econômicos e sociais que se apresenta prenhe de transformações profundas [...]» (PRADO JUNIOR, 1942, p. 9).

29). A série de decretos que Bolívar instituiu para a redistribuição das terras indígenas²⁰⁸ (e a abolição da escravidão²⁰⁹), procuraram integrar as demandas vitais destes setores, mas também transformar pela raiz a ordem de relações econômicas que permitissem a incorporação destes setores plebeus marginalizados numa organização mais equânime na sociedade civil (SOLER, 1993, pp.47-50).

Portanto, a contradição entre oligarquia crioula e cidadão era a moldura pela qual o primeiro projeto independentista implodiu e manifestou para Bolívar a necessidade estratégica de superar os rasgos desagregadores da sociedade civil e do conjunto de relações econômicas que mantém a desigualdade no interior da nova república. O Estado é então um corretivo contra as tendências desagregadoras e a primazia do interesse particular inscrito nas classes oligárquicas crioulas, que obtinham suas vantagens no estancamento da sociedade civil, de tal modo que para Bolívar aquela unidade precisava da formação de um *bloco histórico contra-hegemônico* (GRAMSCI, *Q 13* §10, p.24) sobre a base dos interesses das massas plebeias e não tanto assim das elites oligárquicas crioulas. Portanto, para Bolívar, era um único processo a criação de uma república coesa e o final do sistema de privilégios afincado sobretudo no predomínio de relações pré-capitalistas de tipo escravocrata e semifeudais.

« [...] o governo republicano foi, é e deve ser o da Venezuela; suas bases devem ser a soberania do povo, a divisão dos poderes, a liberdade civil, a proscrição da escravidão, a abolição da monarquia e dos privilégios. Precisamos da igualdade, para fundir, digamos assim, em um todo, a espécie dos homens, as opiniões políticas e os costumes públicos [...]» (Doc. N° 112 AdL).

« [...] a natureza, justiça e política pedem a emancipação dos escravos: daqui para frente haverá apenas uma classe de homens na Venezuela: todos serão cidadãos [...]» (Doc. N° 1697 AdL).

De modo que a visão político-militar bolivariana conteve ao mesmo tempo uma confrontação em duas ordens: uma externa, que pretendeu manter a soberania do Estado frente às forças coloniais estrangeiras, e outra interna, que procurou consolidar a soberania popular na configuração de um espírito nacional; nesse sentido é que se apresentam numa mesma ação estratégica o projeto de unidade continental e o da unidade nacional-popular. Logo, a incorporação das massas plebeias na iniciativa de insurreição independentista trouxe a específica luta de classes na conjuntura histórica como a dupla

²⁰⁸ Cf. (Doc. N°2140, N° 2186, N°5221, N°5232, N°5323, N°9293 e N°9387 AdL)

²⁰⁹ Cf. (Doc. N°222, N° 898 e N° 1541 AdL)

dialética, uma entre Estado e sociedade civil (SOLER, 1993, p. 52) e entre a integração continental e a soberania nacional (entre o interno e o externo). Nesta dupla dialética é onde se fazem palpáveis os elementos racionais do Estado bolivariano, porque é aí que emerge a unidade diferenciada entre o ideário de integração latino-americana e a formação da hegemonia dos setores subalternos. É por isso que, em palavras do historiador colombiano Juvenal Herrera (2020, p. 16):

« [...] o exército imaginado por Bolívar não foi formado imediatamente. Foi a própria dialética da guerra que tornou isso possível. O fato de que as campanhas contra o inimigo forçaram o Libertador a lutar em territórios muito diferentes não fez mais do que reforçar suas ideias sobre a necessidade absoluta da unidade futura dos povos da América Latina. O exército foi a primeira imagem da materialização de seu projeto continental. Nos esquadrões que, sob o comando de Sucre, venceram a última batalha em Ayacucho, lutaram ombro a ombro colombianos, venezuelanos, equatorianos, peruanos, bolivianos, panamenhos, chilenos e argentinos. Foi o primeiro, e até agora o único, exército internacionalista da América [...]»

O exército bolivariano não foi mostra da imaturidade histórica e menos ainda da primazia do arbítrio da vontade subjetiva no despotismo militar; antes pelo contrário, num contexto em que a sociedade civil burguesa não tinha pleno desenvolvimento de um elemento de unificação racional, se configurou no elemento ético desde onde emergiu, nas próprias palavras de Hegel, «[...] o espírito que, *tendo passado plenamente pela forma do cultivo* [*Bildung*], se sabe e se quer [...]» (LFFD §270, *Werke Bd. 7*, p.415). A eticidade substancial foi formada precisamente no processo de luta armada insurrecional de independência, onde a massa de população plebeia marginalizada [*Pöbel*], que foi excluída no sistema de relacionamento econômico na dominação colonial, desenvolve uma disposição ética de pertencimento a uma comunidade política e em cuja prática militar se desdobra como um orgulho que anula o egoísmo e forma [*Bildung*] um sentir patriótico que, embora exaltando a vaidade individual, a realiza como generalidade objetiva do projeto bolivariano de república independente. A insurreição militar configurou uma disposição política [*politische Gesinnung*] que demoliu a diferenciação étnico/social, edificando um querer de unidade sobre a idealidade da identidade latino-americana e, nesse ínterim, se efetua o Estado como República cuja universalidade opera como determinações reais estáveis na distinção de seus poderes. O espírito latino-americanista se ergue desde a práxis política que organiza o mundo como vontade *para si* e que efetiva a unidade entre liberdade subjetiva e objetiva na configuração de uma constituição, unidade entre a disposição de ânimo e conteúdo objetivo determinado, como

o mesmo Hegel o define nos §§267-268 de suas *LFFD*. Nas palavras do libertador Bolívar:

«[...] Eu desejo mais do que qualquer outro ver formar na América a maior nação do mundo menos por sua extensão e riquezas que por sua liberdade e glória. Embora eu aspire à perfeição do governo de minha pátria, não posso me convencer de que o Novo Mundo é para o momento governado por uma grande república[...]» (**Doc. N° 1302 AdL**).

« [...] ¡LEGISLADORES! Ao restituir ao Congresso o poder supremo que depositou em minhas mãos, seja-me permitido parabenizar o povo; porque se livrou do mais terrível do mundo: da guerra, com a vitória de Ayacucho, e do despotismo, com minha resignação [...] Foi louvável, sem dúvida, que o Congresso, para atravessar abismos horríveis e enfrentar tempestades furiosas, cravou suas leis nas baionetas do Exército Libertador; mas já que a nação obteve paz doméstica e liberdade política, Não deve permitir que mandem senão as leis [...]» (**Doc. N° 10124 AdL**).

«[...] nossas armas destruíram os obstáculos da tirania à nossa emancipação. E eu, em nome do Exército de Libertação, lhes dou o gozo dos seus direitos imprescritíveis. Nossos soldados lutaram para salvar seus irmãos, esposas, pais e filhos; mas eles não lutaram para dominá-los. O Exército da Venezuela apenas impõe a condição de que conservem intacto o depósito sagrado da liberdade; eu lhes imponho outra não menos justa e necessária ao cumprimento desta preciosa condição; escolham pelos magistrados aos mais virtuosos de seus concidadãos e esqueçam, se puderem, em suas eleições, aqueles que os libertaram. Por minha parte eu renuncio para sempre a autoridade que você me conferiu, e nunca admitirei qualquer outra que não seja a simples militar, enquanto durar a infausta guerra da Venezuela [...]» (**Doc. N° 3392 AdL**).

Para Bolívar, a constituição política do Estado é uma organização racional da vida em relação com seus próprios elementos internos (com seu ordenamento jurídico e constitucional na divisão dos poderes) e, simultaneamente, por seu conteúdo anticolonial, é uma individualidade que exclui e propende à defesa de sua soberania; logo, ao igual que Hegel postula no seu pensamento político (*LFFD* §271), o Estado visto em relação a si mesmo, é o poder civil, enquanto que sua orientação externa é o poder militar. Longe do que o mesmo Hegel considera como um componente do caráter deficitário na formação racional do Estado, no projeto bolivariano se deparam em equilíbrio o elemento interno (poder civil) e o externo (militar), com a peculiaridade de que no processo de insurreição bolivariano de independência se forma o elemento ético-substancial sobre a base de uma capacidade articuladora da constituição social no Estado, pelo que o elemento externo (militar) e o interno (poder civil) se dão numa unidade contraditória de disputa pela

hegemonia e na configuração de um bloco histórico²¹⁰ contra-oligárquico e plebeu; é dizer, emergiu a autonomia do político como nexos entre os elementos racionais do Estado e a consolidação de um projeto nacional-popular.

Orientado na sua formação iluminista latino-americana, Bolívar concebeu em seu projeto político o princípio fundamental de autodeterminação de seus próprios governos, defendendo o direito à insurreição militar ante a dominação tirânica colonial, ao mesmo tempo que visava a difusão cada vez mais constante da ciência, das artes e da educação para as grandes massas plebeias (SHULGOVSKI, 1987, pp.49-51). O convencimento republicano de Bolívar o levou também a uma vinculação com as massas marginalizadas e a um inusitado esforço por sua formação e educação (SHULGOVSKI, 1987, p. 69), querendo fazer que sua degradação ético-política se transformasse com sua participação na insurreição anticolonial numa formação [*Bildung*] político-ética, que ao mesmo tempo permitisse que, junto ao robustecimento de um aparato militar (tanto com forças irregulares como regulares), surgisse a idealidade objetiva que, vinculando-se ao sentimento subjetivo das massas, legitimaria o Estado e as leis na direção da realização racional da liberdade no corpo nacional. Bolívar soube conectar as aspirações destas massas empobrecidas, pois desde o início ele formulou seu projeto político em conformidade com as aspirações de abolição da escravidão e proteção das terras indígenas, do mesmo modo que soube incrustar nestas massas o sentimento de identidade e disposição política que consolidou sua ação em torno de sua própria liderança, funcionando como um verdadeiro *educador popular* (Doc. Nº 3589 AdL)²¹¹, um *intelectual orgânico* que facilitou a criação de uma vontade coletiva nacional-popular²¹² nas massas antigamente dispersas, que chegaram à coesão graças ao projeto político de independência de criação de um Estado republicano.

²¹⁰ Trata-se de um processo que, sendo descrito pela professora Ana M. Rivadeo, no seu estudo sobre as limitações de Marx na hora de entender o fenômeno nacional como estando por fora da luta de classes, não foi na mesma medida considerado na sua leitura sobre a experiência histórica do bolivarianismo e seu encontro com a filosofia política de Hegel. Cf. (infra p. 84).

²¹¹ Nas palavras de Anatoli Shulgovski (1987, p. 68): « [...] surpreende a multilateral atividade do líder caraquenho na esfera da educação popular, que não suspendeu nem no mesmo estouro das campanhas militares [...]»

²¹² Os intelectuais servem como momentos de articulação do conteúdo nacional e o conteúdo popular no momento em que se unificam com as massas e levam à produção de sentidos no horizonte de um projeto de construção de poder coletivo capaz de disputar pela hegemonia na sociedade política desde as raízes da sociedade civil. Assim, o papel dos intelectuais para Gramsci é fundamental no momento de criar uma ação unitária dentro do grupo marginalizado pelo bloco hegemônico no poder, mas também faz parte da atividade do *moderno príncipe* que procura uma reforma moral e cultural entre as massas. Cf. (GRAMSCI *Q 8* §9, pp. 219-220 e §21, p. 227-228).

É dizer, a grande massa plebeia adquiriu no exército bolivariano e na insurreição de independência uma vontade coletiva e organizativa que lhes permitiu a formulação de pautas estratégicas além de seus interesses imediatamente econômicos²¹³, elevando-se com miras a um projeto ético-político sintetizado na edificação de uma ordem institucional Estatal.

Nesse sentido, é que se consegue a cimentação de uma unidade entre os distintos e muitas vezes contrários na formação de um *bloco histórico* que articulou determinações econômicas (infraestrutura) das classes plebeias com suas formulações políticas e culturais (superestrutura)²¹⁴ num projeto nacional-continental que definiam como *bolivarianismo*. Como modo de autodeterminação das massas populares plebeias, o *bolivarianismo* foi seguindo nas análises de Zavaleta Mercado (2021, p.241 e 1990, p.51), um *momento constitutivo*²¹⁵ que desdobrou ao uníssono na formação nacional a racionalidade econômica que delinea a objetividade das classes, como o momento político-ideológico e cultural, em que a disponibilidade de sentidos abertos às massas (fluxo ideológico) no interior da sociedade civil no momento conjuntural-contextual, permite a adoção de novas crenças ao mesmo tempo que se produzem melhores condições para a configuração do Estado, é dizer, a inflexão ideológica se coloca por cima do *fatum* da repressão que disfarça as tradicionais relações de domínio e permite mediações democráticas.

A constituição de um *sujeito* ético-político desde o “*bolivarianismo*” tomou sua vitalidade do caráter *abigarrado*²¹⁶ da formação social latino-americana, amalgamando o

²¹³ Esta foi uma formulação que Gramsci considerou nodal para superar o economicismo no marxismo e entrever a autonomia do político e as relações dinâmicas entre superestrutura e estrutura. Cf. (GRAMSCI *Q 13* §18 p.43).

²¹⁴ Assim ocorre conforme a definição gramsciana do: «[...] Conceito de "bloco histórico", ou seja, unidade entre a natureza e o espírito (estrutura e superestrutura), unidade dos contrários e dos diferentes [...]» (GRAMSCI *Q 13* §10, p. 24).

²¹⁵ O intelectual bolivariano fez várias vezes em sua obra alusão a este conceito com o ânimo de que com ele manifestava a autonomia do político e a determinação estrutural de regularidade que produz uma especificidade de concretizar uma determinada racionalidade histórico-social e dá um “modo de ser” das coisas e suas relações. Numa de suas definições: «[...] um momento em que as coisas começam a ser o que são e é a isso que chamamos o momento constitutivo ancestral ou arcano, ou seja, sua causa remota [...]» (ZAVALETA MERCADO, 2021b, p. 404).

²¹⁶ Trata-se de um conceito usado por René Zavaleta Mercado para caracterizar uma especificidade das formações sociais latino-americanas, dada sua historicidade afincada nos processos sociais e composições étnicas, desse modo define a coexistência de diversas temporalidades (diferentes modos de produção), superposição de formas de relacionamento social e cultural, numa verdadeira heterogeneidade estrutural dos componentes histórico-sociais. Como ele afirma, este conceito indica que na formação social: «[...] não só se sobrepõem as épocas econômicas (as do uso taxonômico comum) sem combinar muito, como se o feudalismo pertencesse a uma cultura e o capitalismo para outra e ocorresse no mesmo cenário ou como se

componente étnico/social numa identidade aspiracional do poder e criação do nacional, propiciando a maturação da ação coletiva no horizonte de uma ideologia (superestrutura), embora a imaturidade no desenvolvimento das forças produtivas (base-infraestrutura). Por isso, a contraposição entre o “*bolivarianismo*” e o projeto nacional das elites crioulas no interior da empresa independentista ocasionou uma alteração na sociedade civil que a faz ir além da racionalidade econômica e a torna terreno de luta e disputa pelos sentidos e significações, produzindo um equilíbrio inestável entre as classes.

Daí a centralidade do elemento militar como eixo articulador entre o setor minoritário das elites e as grandes massas plebeias, porque desse modo se robusteceu uma força capaz de se contrapor ao poderio colonial do exército realista espanhol. A missão histórica de articulação do exército cessa após a vitória frente ao invasor colonial, de modo que a contradição entre os dois blocos se instala no fundo da sociedade civil como uma disputa entre os modelos de governo e projeto de Estado, gerando com que o componente militar, que inicialmente foi um elemento para o combate e defesa das fronteiras, se traslade na confrontação entre as classes, produzindo uma verdadeira instabilidade na configuração de uma unidade política. Nas palavras de Zavaleta Mercado (2021b, p. 393):

«[...] Bolívar aprendeu com seus inimigos e que após esta sorte de abigeato de massas o projeto mesmo venezuelano ficou marcado com sua lembrança. Certamente não seria a única vez que a sociedade civil toma um recurso mais reacionário do que o Estado, o que sem dúvida contradiz a ideia sustentada da massa como portadora natural da democracia. Aqui a massa reacionária impõe um padrão que, no entanto, não será reacionário: a necessidade de fazer uma guerra com as massas [...]»

Assim houve uma *guerra de posições*²¹⁷ em volta do tipo de governo já desde o início da empresa independentista e posterior à vitória, que levou a Bolívar a delinear um modelo republicano de Estado capaz de trasladar o elemento vinculador que se apresentou no exército durante a *guerra de movimento* contra o invasor colonial, num entramado institucional, de maneira que preparou o terreno na insurreição militar para a hegemonia das classes e massas plebeias na época de paz relativa. Por isso, Bolívar formulou a

houvesse um país no feudalismo e outro no capitalismo, sobrepostos e não combinados senão um pouco [...]» (ZAVALETA MERCADO, 2021c, p. 194).

²¹⁷ Segundo como Gramsci tinha assinalado, a transformação da sociedade civil nos momentos de crise numa espécie de trincheira na qual as tendências objetivas da regularidade econômica são relativas e, de alguma maneira, se permite desde ela um complexo entramado de relações prático-significativas, ficar blindado dos movimentos da racionalidade estrutural da base na autonomia da superestrutura, de modo que na disputa moderna pela hegemonia política, ela serve para preparar a posterior vitória no campo das relações no interior da sociedade civil. Cf. (Q 13, §7 p.22 e §24, pp.60-63).

unidade cívico-militar na constituição do exército libertador, porque ao integrar as massas plebeias na égide militar, se anulava sua fragmentação e segregação étnico-social e a tendência oligárquica crioula no interior do projeto político de independência. Então, a constante preocupação de Bolívar na estratégia e tática na guerra contra o colonialismo é assim mesmo, uma inquietude sobre a criação de instituições para uma nova sociedade sustentada na igualdade, estabilidade e felicidade social, ou seja, Bolívar:

«[...] sabe que é necessário inventar uma nova forma de governo, Mas ao mesmo tempo mortifica-o que o desejo e ainda a vontade não bastam, porque os costumes pesam na alma política do povo, e o caráter nacional ainda não foi forjada, nem menos libertada dos três séculos de colonialismo ideológica, para a tarefa sem precedentes que têm pela frente [...]» (FINOL, 2022, p. 181)

No pensamento político de Bolívar e no *bolivarianismo* como movimento político e *bloco histórico*, a simultaneidade entre a criação de uma unidade ética substancial (eticidade), de um exército (que mistura tática regular e irregular) e um programa de governo, dá conta dos fundamentos do nexos entre o exercício das funções civis e a direção no enfrentamento bélico por parte de Bolívar (FINOL, 2022, p.182), pois a partir daí, o vínculo entre o militar e o político permitiu a edificação dos elementos racionais do Estado bolivariano.

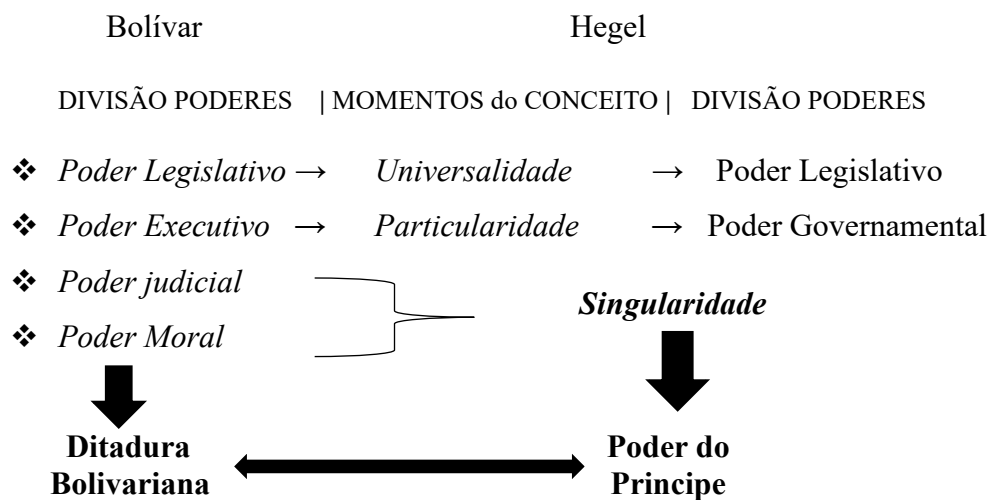
A ditadura *bolivariana*, sendo tanto gestão militar como administrativa política, gerou uma série de mediações racionais nas que contrastam, de uma parte, o modelo de regularidade próprio da *forma valor* que necessita da conformação do Estado-nação, e uma excepcionalidade na *superestrutura* onde tal regularidade se experimenta como fato particular, como determinação dependente da *forma primordial*²¹⁸. É por isso que o Estado bolivariano configurou a sociedade civil, deu-lhe um caráter de trincheira onde se sedimentou o projeto nacional-popular bolivariano, uma direção que mesmo seguindo determinações próprias à regularidade, no entanto, produz sua negação global no interior de sua racionalidade²¹⁹.

²¹⁸ Com o conceito de *forma primordial*, Zavaleta Mercado procura mostrar a dinâmica em que uma regularidade universal do modo de produção capitalista se concretiza como *differentia specifica* a uma formação econômico-social, de tal maneira que as relações entre a base e a superestrutura se definem como os vínculos entre o necessário e o possível num complexo entramado de temporalidades e, de tal modo, se trata de indicar a *causação histórico-local*. Em suas palavras: «[...] por forma primordial, compreendemos a combinatória própria da formação econômico-social como particularidade, ou seja, modo de recepção da entrada central [...]» (ZAVALETA MERCADO, 2021a, p. 350).

²¹⁹ Um pouco a isto é o que se refere Zavaleta Mercado (2009a, p. 84) quando afirma que: «[...] Superestrutura pode obedecer a várias mensagens ou determinações (que ocorrem em tempos diferentes)

Dessarte, o Estado bolivariano desdobra a racionalidade nos três momentos imanentes do conceito como o mesmo Hegel propôs (*LFFD* §§272-273), a *singularidade*, a *particularidade*, e a *universalidade* (a ordem dinâmica do silogismo), no sentido de que a proposta de governo de Bolívar e o exercício da *ditadura bolivariana* desdobrou sua unidade como diferença substancial dos quatro poderes que conformariam a república:

Esquema #6: Paralelo entre a concepção bolivariana da divisão dos poderes e a organização lógica dos poderes em Hegel



Fonte: Elaboração própria

A força e a capacidade de integração entre os poderes definem o caráter orgânico do Estado, tanto em Hegel como em Bolívar, é isto que prima como a finalidade do todo ético e articulado racionalmente em seus momentos diferenciados internos. Por consequência, a *ditadura bolivariana* está dirigida no mesmo sentido *lógico* que Hegel atribuiu ao poder do príncipe como aquilo que exprime a peculiaridade (personalidade) no desdobramento da totalidade de um povo *em si* como soberania, já não abstratamente considerada, senão concreta (*LFFD* §279). Para o pensador alemão, o poder soberano do príncipe é um automovimento [*Selbstbewegung*] da racionalidade imanente da qual emana como autorreflexão [*Selbstreflexion*] e autoprodução da diferenciação interna de

que vêm da sociedade civil, e pode, além disso, ter diferentes capacidades de resposta a tais determinações [...]».

suas determinações (o próprio movimento silogístico)²²⁰ das atividades autônomas de cada poder estatal, ou seja, contém a *universalidade* da constituição e as leis, a *particularidade* da deliberação em relação a estas e, o momento da decisão, da *singularidade*, ou como Hegel diz, um autodeterminar absoluto [*Absolute Selbstbestimmen*] (LFFD §275 e ENC §542). Nesse sentido, se bem Bolívar abogou pela configuração de uma forma de governo republicano, mantendo a autonomia dos demais poderes, a presidência vitalícia com a qual revestiu institucionalmente sua liderança político-civil e militar, configurou um símil com a monarquia constitucional (LAVRETSKI, 1982, p.143), já que nele se integrava a decisão subjetiva sobre o manutenção na universalidade contida tanto no poder governamental como no legislativo.

Agora, este fato se impõe como uma necessidade objetiva dadas as circunstâncias tanto no período de guerra como no posterior período de conformação republicana, sendo como tal uma tendência que se extrapolou ao mesmo desejo do libertador²²¹, assim que, além deste, primou nele a importância imperiosa de manter em pé o projeto de libertação e criação do Estado independentista:

« [...] os desastres do exército, e o conflito dos partidos parricidas, reduziram o Peru ao lamentável estado de ocorrer ao poder tirânico de um ditador para se salvar. O Congresso Constituinte me confiou esta autoridade odiosa, que não pude recusar por não fazer traição à Colômbia e ao Peru, intimamente ligados pelos laços da justiça, da liberdade e do interesse nacional. Eu teria preferido nunca ter vindo ao Peru e também preferiria sua própria perda ao terrível título de ditador. Mas a Colômbia estava comprometida com sua sorte, e não me foi possível vacilar [...]» (Doc. N° 9068 AdL).

«[...] As infâmias cometidas pelo governo do Peru colocaram na posse dos inimigos a praça do Callao e a capital. O norte desta república e o sul da Colômbia estavam ameaçados por um inimigo formidável. Neste conflito foi precisado S. E. o

²²⁰ Como bem o exprime o professor Gonzalo Tinarejo Arce, os vínculos entre a dimensão *lógica* e a *política* na filosofia de Hegel neste ponto sobre o poder do Estado e a divisão interna como momentos do silogismo, não só demonstram que Hegel mantém uma organicidade de seu pensamento, como também explicam o papel dado por este ao poder do príncipe e o caráter racional da monarquia constitucional, já que com ele se apresenta a *mediação* que demarca a articulação dos poderes, sendo o “*para si*” subjetivo da totalidade. O silogismo do poder do príncipe é U-S-P, linguagem especulativa de Hegel que dá conta da racionalidade do político onde se resolvem as antinomias apresentadas pelo entendimento na sua captação da divisão dos poderes. Cf. (TINAREJO ARCE, 2022, pp. 263-267).

²²¹ Como disse Hegel: «[...] a atuação do Estado está ligada aos indivíduos, mas eles não são legitimados a se ocupar das tarefas pela sua maneira natural de ser, porém em virtude da sua qualidade objetiva [...]» (LFFD §277, *Werke Bd.* 7. p. 442)

Libertador para assumir o poder ditatorial [...]» (Doc. Nº 9092 AdL).

«[...] um magistrado republicano, constituído para escravo do povo, não é outra coisa que uma vítima. As leis de um lado o acorrentam, e as circunstâncias do outro lado o arrastam. Então, mesmo que se me queira supor ser muito superior ao que realmente sou, estou incomodado o suficiente para me livrar dos grandes inconvenientes que me rodeiam. Eu poderia acabar com tudo, mas não quero passar para a posteridade como um tirano. As más leis e uma administração desonesta quebraram a república; ela foi arruinada pela guerra; a corrupção veio depois para envenená-la até o sangue, e nos tirar até a esperança de melhoria [...] uma ditadura só seria capaz de salvar o país, mas a ditadura é o obstáculo das repúblicas [...]» (Doc. Nº 1356 AdL).

Só a figura de Bolívar significou a legitimidade da vontade substancial do Estado *para si* (LFFD, §320), sobretudo o seu pleno poder soberano nas relações internacionais no confronto bélico de insurreição e entre os setores plebeus no interior do corpo nacional. Essa sua disposição de ânimo [*Gesinnung*] se inscreve no seu projeto político e entre as massas plebeias, de tal modo que sua liderança fez primar a organicidade do todo Estatal além do seu poder (é dizer, do poder do príncipe), assumindo que sua ação governamental se submetia não só à legalidade da constituição, como também à vontade soberana do povo:

«[...] Nada importaria que as molas de um sistema político relaxar por sua fraqueza se este relaxamento não arrastasse consigo a dissolução do corpo social, e a ruína dos associados [...]» (Doc. Nº 1302 AdL).

«[...] Eu falei com Vd. [...] do projeto que tínhamos de dar uma constituição provisória à república, cheia de energia e consultada, para consolidar a ordem e dar estabilidade à nação, com o fim de aproveitar as circunstâncias que eram favoráveis para estabelecer um sistema perpétuo, e não transitória como é a da ditadura [...] Se este sistema provisório não acomoda, o povo poderá representar o que quiser e pedir uma constituição permanente e própria para nosso país, que ponha em harmonia nossas circunstâncias com as leis fundamentais. Eu acredito que o novo governo que será dado à república deve ser fundado sobre nossos costumes, sobre nossa religião e sobre nossas inclinações, e ultimamente, sobre nossa origem e sobre nossa história [...]» (Doc. Nº 1782 AdL).

Para isso, sua liderança foi tanto o poder do Estado [*Staatgewalt*] como sua realização efetiva como soberania política, ocupando como tal o sentido do *termo médio* no movimento *lógico* e silogístico do conceito, pois articulou as partes autônomas do corpo político e as fez atuar como uma globalidade no modo natural de seu querer individual (LFFD §280 Ad.).

Nessa ordem, esta racionalidade imanente ao Estado bolivariano está longe de ser uma imaturidade na constituição política, como pensou o mesmo Hegel, e antes pelo contrário, se aproxima radicalmente aos fundamentos racionais que são apresentados no pensamento especulativo do filósofo de Stuttgart, todavia mais a suas considerações sobre o processo político da revolução francesa até a liderança de Napoleão no Consulado²²², só que Hegel não conseguiu entender a natureza *sui generis* das formações sociais latino-americanas e, menos ainda, a especificidade racional do *bolivarianismo* como realidade social e política. Hegel cai numa *reflexão exterior* [*äußere Reflexion*], produto de sua filosofia da história, já que não seguiu o vínculo imanente entre o movimento histórico da sociabilidade e a unidade *lógica* do movimento racional do conceito no *bolivarianismo*, onde, como ele mesmo afirmou (*ENC* §540 Ad.), se dá uma reciprocidade entre espírito do povo e seus fundamentos racionais constituídos no entramado jurídico-político.

Não se pode rebaixar Bolívar a ser um simples Napoleão I. Uma má leitura do *bolivarianismo* é identificá-lo como uma forma de *bonapartismo*. Antes, o fato (pelo demais valorado positivamente por Hegel) de que Napoleão se havia tornado um imperador e edificou um império, faz com que os fundamentos racionais do dito processo político sejam bem deficitários ao comparar com o Estado bolivariano, pois, «[...] todo império é, por sua natureza interna, um sistema sem espírito [...]» (DE ZAN, 1981, p. 62). A formulação de Bolívar e do movimento *bolivariano* era toda adversa a um império, se tratava da configuração de uma unidade continental com perspectiva anticolonial e anti-imperialista, capaz de manter na disputa geopolítica (direito político exterior) a preservação da soberania e independência do Estado, enquanto o exercício de sua ditadura se encarregou de consolidar mediações pelas quais dito poder que pesava sobre suas costas se limitava pela via constitucional, estabelecendo o *poder moral*, encarregado da vigilância da gestão nos assuntos públicos, civis e militares, mas também da formação do tecido ético perdido com a degradação bélica no interior da sociedade civil (**Doc. No 3589** e **Doc. No 11128**). Bolívar combateu a tirania tão ferozmente como à desigualdade, assim,

²²² A isto se refere o mestre Marcos Lutz Müller em sua nota ao pé do §273 de sua tradução das *LFFD*, quando indica que uma das deficiências que Hegel concebe nas constituições revolucionárias no processo político de insurreição francesa é precisamente a tensão entre a unidade interna dos poderes instituídos do Estado e o “ápice” ou “vértice” [*Spitze*] da hierarquia como unidade subjetiva, pelo que os poderes se mantinham em confrontos constantes nos processos decisórios, até que seu amadurecimento levou à constituição de 1799, com o golpe do *18 Brumário* (09 de novembro) que configurou dita falência na figura de Napoleão como primeiro cônsul, no Diretório e logo como imperador em 1804. Cf. (MÜLLER, 2022, nota 483, pp. 581-582).

junto à limitação do poder executivo da presidência vitalícia e da ditadura na campanha militar, se esforçou em integrar no corpus estatal a grande massa multiétnica que permaneceu excluída. Essa foi sua concepção de organicidade racional da república.

Como já dissemos, a *ditadura bolivariana*, se bem exercida por Bolívar, significou a consolidação da ascensão política das massas plebeias como *bloco histórico*, de modo que no Estado se foram criando as condições favoráveis para a máxima expansão dos setores marginalizados, surgindo uma vontade nacional-popular que vinculou a sociedade política com a sociedade civil. O poder do príncipe, o momento da subjetividade substancial do Estado, foi então em Bolívar como momento da eticidade, já não de um indivíduo, senão de uma coletividade, assim que ocorre como Antônio Gramsci reformulou o *mito-príncipe* como a necessidade da vontade coletiva organizada como partido-movimento que se reconhece na ação (**Q 13**, §1, p.15 e **Q 8**, §21, pp.225-228).

Nesse sentido, na ditadura bolivariana não se excluíram as massas plebeias em favor de alguns militares, todo o contrário, com esta se fortaleceu a base do movimento no interior do exército libertador com as lideranças mais fiéis a suas motivações e se permitiu continuar com a organização coletiva na unidade política das massas plebeias, ademais de realizar com isso os fundamentos racionais da inteligibilidade da forma valor numa *formação social abigarrada*.

O problema nacional foi na conjuntura da luta de classes do momento da insurreição da independência, uma verdadeira tensão entre o Estado e a sociedade civil, demonstrando-se que houve conformação recíproca, mas sobretudo criação do *nexo* específico donde se vivifica dita tensão imanente ao metabolismo social e sem ficar clausurada tanto no centro como na periferia do capitalismo (RIVADEO, 1994, p.147-149; SOLER, 1993, p.53). Assim que a unidade conflituante na formação do Estado bolivariano produziu dois momentos objetivos dentro da configuração da regularidade do modo de produção capitalista: um que estabeleceu os parâmetros para a reprodução social das novas relações mercantis, e outro que manteve sempre em tensão o bloco popular bolivariano contra o oligárquico crioulo. De uma parte, o momento do emergir do Estado e, no outro, da luta de classes, demonstrando-se que a instância «nacional» da configuração do Estado como «forma» do capital obedece a uma racionalidade e, sem embargo, mantém o momento da autonomia do político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A corrente subterrânea da dialética é seu inacabamento. O *encontro* com a realidade histórica nas conjunturas singulares e com os materiais com os quais trabalha a *forma* de exposição crítica, que define o caráter *aberto* do trajeto da racionalidade como um *nexo* determinado desde onde emerge a contingência, uma permanente tensão entre regularidade e aleatoriedade presentes na relação entre o econômico e o político. Nesse sentido, o silêncio da teoria é o *encontro* com a luta, no limite da guerra²²³, da autonomia do político na regularidade da estrutura econômica do modo de produção. Daí a estrutura do *encontro* entre América Latina e ocidente como colonização e libertação nacional, que deixa claro que sua historicidade se mantém inacabada, aberta às disputas por sua identidade que ainda deve ser produzida.

Este trabalho intentou uma releitura das relações entre Hegel e Marx como motivo para responder às possibilidades de uma filosofia latino-americana, tendo como fio interpretativo o significado que tem a conquista e o processo de colonização na gênese da formação das relações entre o capitalismo e a modernidade presentes no comentário enciclopédico de Marx sobre a figura histórica de Simón Bolívar e a experiência histórica da guerra insurrecional de independência hispano-americana. A problemática da relação Hegel -Marx, em grande medida, se forjou como a explicação dos limites metodológicos e historiográficos do comentário de Marx sobre Bolívar. Disso mesmo emergiu o tipo de ligação entre a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado, como o que determina a configuração do caráter nacional-popular na experiência de insurreição bolivariana.

Nessa chave, mais ou menos, a tradição tem delineado o horizonte das discussões. O marxismo latino-americano desenvolveu esta linha de interpretação do *B&P*, no entanto, elaborou um caminho interpretativo predominantemente “*contra Hegel*”. Na escola do latinoamericanismo soviético, como na interpretação de Hall Draper, as divergências se dão no âmbito da fundamentação histórica sobre o caráter do regime estatal bolivariano, as aproximações e as rupturas com o modelo de ditadura bonapartista,

²²³ A isto se refere Althusser quando considera as relações que o conceito de *Encontro* tem com o de conjuntura, porque esse par de conceitos dão conta da realidade da história como política, como práxis, cujo vínculo precisamente se dá na luta, no movimento imanente da realidade histórica. Cf. (ALTHUSSER,2002, p.54).

porém Hegel nos dois casos é entendido como modelo de defesa do Estado burguês e, portanto, com tudo aquilo que é rejeitado por Marx na política. Manfred Kossok e a escola de Leipzig levam as problemáticas no terreno da pesquisa empírica e historiográfica, sem preocupar-se com as dimensões filosóficas presentes em *B&P*. Como vimos, a linha de leitura de José Aricó e as posições de Álvaro Gracia Linera reinstalam as discussões no terreno da filosofia da história e a política no marxismo como um definitivo *desencontro* com Hegel.

É claro que a tradição se vê direcionada por caminhos interpretativos que certamente estão presentes no comentário de Marx sobre Bolívar. O “*partisan style*”, como foi exposto na primeira parte desta análise, é fruto de uma exposição enciclopédica que se serviu de fontes insuficientes para sustentar os momentos *lógicos* presentes no conceito de bonapartismo, demonstrando uma incorreção e embate entre as leituras críticas da filosofia política e social de Hegel feitas na juventude e o aprofundamento do caráter *lógico* do “núcleo racional” da dialética hegeliana, feitas no momento da elaboração do *B&P*, desenvolvendo uma *reflexão exterior* [*äußere Reflexion*] que não vai além da perspectiva dos “*povos sem história*” do próprio Hegel quando aborda a potência nacional-popular presente no bolivarianismo. O que é considerado como “*herança hegeliana*” no comentário enciclopédico sobre Bolívar se define como um inacabamento da dialética na elaboração das determinidades [*Bestimmtheiten*] próprias a seu objeto de reflexão.

Nesse ínterim, dos entraves entre Marx e o bolivarianismo emergiu a *autonomia do político* como o núcleo de racionalidade *posto* pelo movimento reflexivo do pensamento, no fenômeno político do *bonapartismo*, uma tendência geral objetiva que desdobra o tipo de vínculo que se produz entre o Estado e a sociedade civil no marco da generalização universal do modo de produção capitalista graças ao mercado mundial e à configuração do colonialismo como resultado da dialética intrínseca à sociedade civil; aí, nesse ponto, Marx capta rigorosamente o necessário desenvolvimento desigual e dependente das formações sociais subsumidas à racionalidade do capitalismo, porém, pela objetividade desse «nexo», no seu comentário enciclopédico sobre Bolívar, se faz patente a insuficiência da “sistemática” da apresentação dialética naquilo mesmo que fazia patente sua “verdade”. E esse inacabamento da dialética de Marx viu-se fortemente entrelaçado com a insuficiência das fontes historiográficas selecionadas, problema que se revela como fundamental no próprio marxismo como tradição filosófica a *traduzir-se*

politicamente nas lutas concretas de libertação nacional na América Latina. Tanto os materiais como o modo como estes foram interpretados e expostos no *B&P* deixaram ver claramente o inacabamento do marxismo na sua apropriação de Bolívar e do bolivarianismo como experiência histórica política latino-americana. A insuficiência é dada pela concatenação das fontes e método de exposição dialética do que nelas é contido como pressuposto, abrindo assim o mesmo objeto (neste caso, a experiência histórico-política do bolivarianismo) perante o inacabamento do processo de totalização racional realizado na abordagem dialética.

Então, a predominância do elemento bolivariano na apropriação do marxismo *a partir da* América Latina até certo ponto vai “além” de Marx e no *encontro* com Hegel. No entanto, a tradição da filosofia latino-americana influenciada pelo exílio espanhol e as novas traduções de Hegel ao castelhano, ao mesmo tempo que impulsionaram uma formulação das relações entre colonialismo e historicidade do pensar na América Latina, desde Hegel, o fizeram também em sua “*contra*”, já que se difundiu uma perspectiva standard de sua filosofia política e histórica como justificadora da atitude imperial e conservadora da Europa central (Alemanha, França e Inglaterra) sobre os povos de tradição ibérica e sua extensão colonial. Disso tem lugar a distinção que realizou Hegel entre o velho e o novo mundo, mas também entre o norte protestante e o sul católico da América. Assim que a problematização das relações entre Hegel e América Latina foi contraposta à sua perspectiva histórica frente à racionalidade do Estado formado no bolivarianismo e à experiência de insurreição de independência. Os motivos de um possível *desencontro* entre Hegel e Bolívar, descritos por intelectuais como Germán Arciniegas, Enrique Dussel, Leopoldo Zea e Arturo Andrés Roig, deixaram ver que esse ir “além” de Marx precisaria de um “*retorno*” a ele pelas vias da dimensão da crítica da economia política presentes nas abordagens de Hegel; é dizer, repensar (outra vez) sua relação.

Esse repensar (outra vez) implode desde o interior do mesmo debate a propósito das relações entre Hegel e Marx em seu *encontro* com a América Latina. A leitura das fontes, ao mesmo tempo que é base objetiva da interpretação, mostra também sua contingência, na medida em que é um dos pontos nodais na modificação do sentido do *corpus teórico* interpretado, que permanece num estado de inacabamento hermenêutico. Esta historicidade do problema filológico e editorial fica ainda mais visível ao ver o modo como este transcorreu na formação de uma tradição latino-americana de leitura das obras

de Hegel e Marx; mas também quando se observa a enorme significação que teve a realidade cultural-histórica latino-americana na formação do pensamento de Hegel e Marx e no debate suscitado na interpretação de seus escritos no território latino-americano. Aventurar-se ao *encontro* destes continentes Hegel-Marx com Bolívar-América Latina implica que toda hipótese de leitura é um posicionamento político que postula uma relação determinada entre Hegel e Marx ao serviço da luta de classes em um momento dado de seu desenvolvimento.

Então, um *encontro* entre o marxismo e o bolivarianismo, quase que como momento propedêutico, deve remeter-se às relações entre Marx e Hegel naquilo que os faz ser um discurso crítico: o método (dialético), porque precisamente no *B&P* foram as limitações da dialética que a dirigiram à resolução insuficiente, mas, assim mesmo, porque a relação Hegel-Marx segue sendo a chave para uma atualização da crítica imanente da modernidade e o capitalismo. Assim considero que o modo como a dialética se assume com seu objeto permite que o lugar de *encontro* entre Marx e Hegel, como motivo para responder às possibilidades de uma filosofia latino-americana: O marxismo bolivariano.

O que se ultrapassa em primeiro lugar é o impasse interpretativo de Marx sobre o caráter ideológico do conceito de sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], demonstrando sua dimensão crítica e pela qual a compreensão do nexo global [*Gesamtzusammenhang*] entre o capitalismo e a modernidade como a dinâmica colonial interna da objetividade do valor [*Wertgegenständlichkeit*], é o que leva a Hegel (como levou a Marx) a aproximar-se dos modos de sociabilidade anteriores ao capitalismo e ao problema da dinâmica da variabilidade histórica. Isto quer dizer que as relações entre a formulação de uma crítica da economia política e seus estudos (aproximativos) etnológicos permitem ver a continuidade entre Hegel-Marx como críticos do princípio de racionalidade moderno, na medida em que suas filosofias, enquanto teorias sociais, são o devir autoconsciente das contradições inerentes a esta forma histórica de civilização e, daí, sua proximidade com o pensamento bolivariano.

Temos tratado de expor que, em dita aproximação, estão em jogo as possibilidades e limitações da dialética como método de exposição crítica das *formas* gerais de inteligibilidade pelas quais se organiza uma racionalidade histórica concreta, ao expor criticamente as categorias sistematizadas pelas ciências empíricas. E este traço foi

especialmente significativo para entrever como a problemática das relações entre Hegel e Marx se afina numa apropriação latino-americana do marxismo desde a tradição política do bolivarianismo.

O *bolivarianismo* como experiência histórico-política demonstrou as conexões entre o conceito de «eticidade» [*Sittlichkeit*] de Hegel e o de «formação econômico-social» [*Ökonomische Gesellschaftsformation*] de Marx, precisamente em seu conteúdo *nacional-popular* que manifestou uma formação de Estado a partir dos elementos racionais imanentes tanto à regularidade da forma valor como à contingência da conjuntura na luta de classes no momento de insurreição independentista. O «nacional» aí se definiu como nexos entre sociedade civil e o Estado na configuração global de um processo hegemônico desde as classes plebeias marginalizadas, cuja unidade substancial foi construída desde o *bolivarianismo* que emergiu como disposição política que permitiu sua unidade ética (eticidade) sobre a base da idealidade da consciência nacional americana contraposta ao projeto das elites e, cujo instrumento de efetivação foi a ditadura bolivariana.

Tendo em vista isso, este nosso esforço redundou em trilhar um caminho precisamente para repensar as relações entre marxismo e bolivarianismo desde este modo de considerar os vínculos entre a dialética e seu objeto, um novo pivô que nos leva a delinear algumas das congruências entre a visada comunista e republicana, entre emancipação social e soberania nacional, entre revolução e anti-imperialismo, entre latino-americanismo e internacionalismo e, ainda mais, entre via democrática e insurreição armada. Voltar a refletir sobre a relação entre Hegel e Marx desde/para a América Latina, procura uma “*outra*” maneira de aproximar-se a seus manuscritos, abrir os sentidos que eles têm para romper os laços da dominação cultural, no sentido que a leitura é feita a partir de nossa realidade ²²⁴.

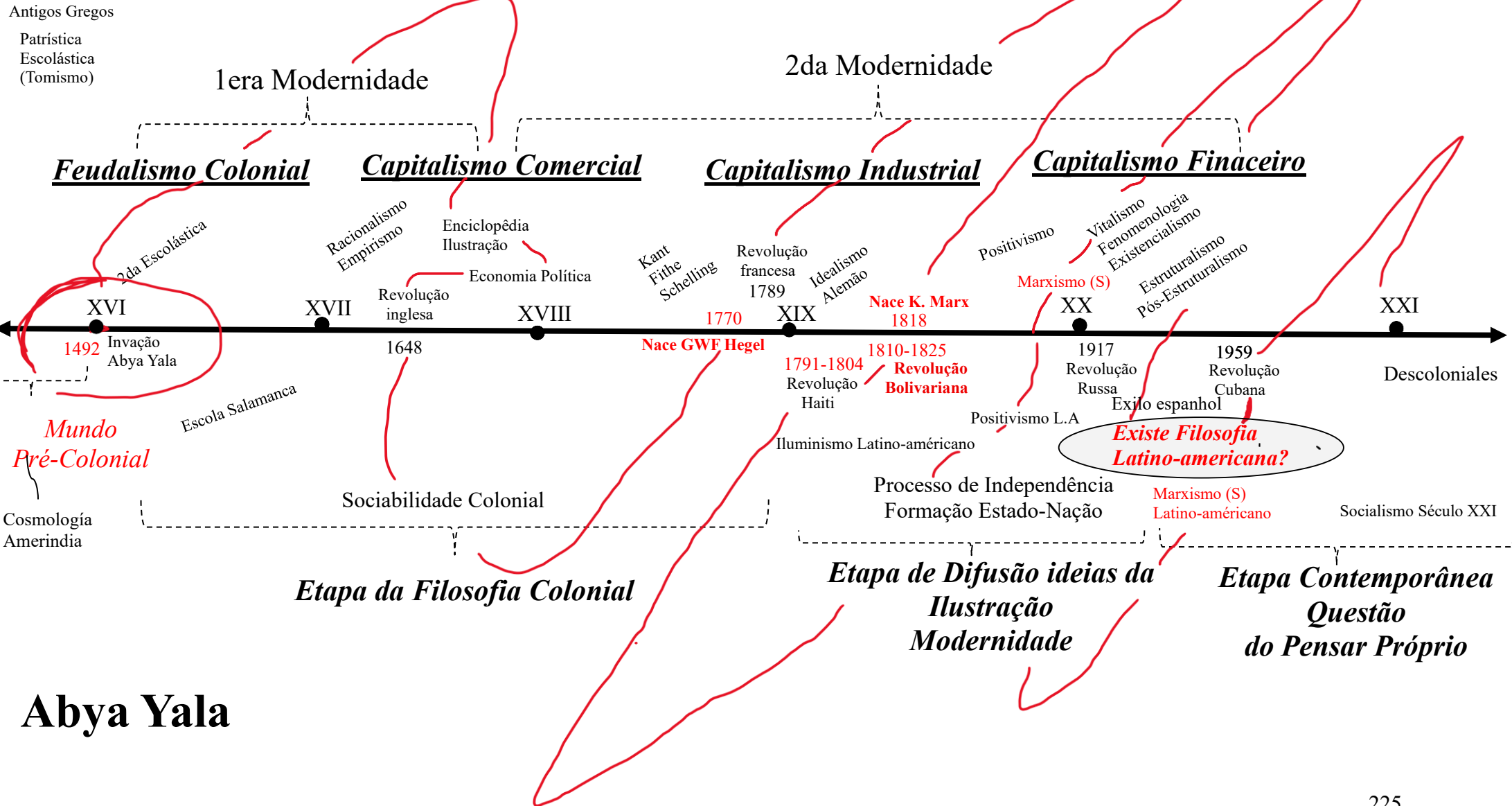
²²⁴ Se segue uma consigna do filósofo colombiano Eudoro Rodríguez: «[...] Si queremos romper los lazos de la dominación cultural, la óptica propia de una forma alternativa sólo puede darse a partir de una filosofía distinta, hecha a partir de nuestra realidad [...]» (RODRÍGUEZ, 1981 p. 13).

ANEXOS:

Europa

#1

Historização Pensamento Latino-americano



Abya Yala

#2

[Tradução Carta Charles A. Dana a Marx]

[Original]

New York, Jan. 25 1858

My Dear Marx:

Your bill for £38 arrived today. I have not yet had time to see what can be done with it. The Messrs. Appleton will not be disposed to make any advance, before the matter already delivered and I am not sure that I shall be able to arrange with the publisher of the *Tribune* either.

I shall do the best I can. The article Bolivar as you are aware, is totally opposed to the view usually taken of his career & character. If we use it, we must be fortified with authorities to support us. To what writers can we refer for corroborating testimonies? You quote also the description of Bolivar by one of his contemporaries, but you do not give the name of the writer. ↓

[Espanhol]

New York, Ene. 25 1858

Mi querido Marx:

Su cuenta de £38 llegó hoy día. Todavía no tuve tiempo para ver que se puede hacer con la misma. Los señores Appleton no van a estar dispuesto a pagar un adelanto antes que el material este entregado, y no estoy seguro, tampoco, de poder arreglarlo con el editor del *Tribune*. Por mi parte hare lo imposible.

El artículo Bolívar es, como usted ya lo sabe, totalmente opuesto a la opinión general sobre su carrera y carácter. En caso que lo usemos necesitamos confirmarlo con otras fuentes. ¿A que escritores podríamos referirnos qué corroboren testimonialmente lo dicho? También usted cita la descripción de Bolívar por uno de sus contemporáneos, pero no menciona el nombre del escritor. ↓

[Português]

New York, Janeiro, 25 1858

Meu caro Marx:

Sua conta de £38 chegou hoje. Ainda não tive o tempo para ver que se pode fazer com ela. Os senhores Appleton não vão a estar dispostos a pagar um adiantamento antes que o material seja entregue, e não estou seguro, tampouco, de poder arrumá-lo com o editor do *Tribune*. Pela minha parte farei o impossível.

O artigo de Bolívar é, como você já o sabe, totalmente oposto à opinião geral sobre sua carreira e caráter. Em caso que o usarmos necessitamos confirmá-lo com outras fontes. A que escritores poderíamos referir-nos que corroborem com testemunhas o dito? Também você cita a descrição de Bolívar por um de seus contemporâneos, mas não menciona o nome do escritor. ↓

Generally, too the article is written in a rather **partisan style**, which we shall have to tone down into passionless indifference.

In the article Artillery, in speaking of the equipment of the Prussian army, you use the word 'seam-bosses'; what are they? I do not find them in any dictionary.

Owing to the terrible pressure of the times we have suspended the writing of the Cyclopaedia for the present; but I will take care that the lists of articles for the future volumes are sent you in ample season.

Beauty is treated in Vol.I under the head of aesthetics.

Yours truly

C. A. Dana

En general el artículo está escrito en un estilo muy partidista, el que tenemos que modificar dándole mayor imparcialidad, y menor emoción.

En el artículo Artillería, al hablar del material del ejército prusiano usted utiliza las palabras 'seam-bosses'; que es esto? No encuentro su significado en ningún diccionario.

Debido a la terrible presión de los tiempos en que vivimos, tuvimos que suspender, momentáneamente, el trabajo en la Cyclopaedia; pero yo me encargo que las listas con los artículos para los volúmenes futuros le lleguen con tiempo suficiente.

Beauty este tratado en el Vol.1, bajo el título aesthetics.

Sinceramente suyo

C. A. Dana

Em geral o artigo está escrito em estilo tão partidário [*partisan style*] que temos que modificá-lo dando-lhe maior imparcialidade e menor emoção

No artigo Artilharia, ao falar do material do exército prussiano você utiliza as palavras 'seam-bosses'; o que é isto? Não encontro seu significado em nenhum dicionário.

Devido à terrível pressão dos tempos em que vivemos, tivemos que suspender, momentaneamente, o trabalho na *Cyclopaedia*; mas eu encargo que as listas com os artigos para os volumes futuros lhe cheguem com tempos suficientes.

Beauty está tratado no Vol. 1, baixo o título de *aesthetics*.

Sinceramente Seu

C. A. Dana

BIBLIOGRAFIA

FUNDAMENTAL:

HEGEL, G.W. F.

- **Referências *GW***

HEGEL, G. W. F. Gesammelte Werke (**Band 5**: System der Sittlichkeit). Felix Meiner Verlag, 1971.

_____. Gesammelte Werke (**Band 26.1**: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I). Felix Meiner Verlag, 2015

- **Referências *WERKE***

HEGEL, G. W. F. *Werke* (**Band 3**: Phänomenologie des Geistes). Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Werke* (**Band 4**: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817). Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Werke* (**Band 5**: Wissenschaft der Logik I). Suhrkamp Verlag, 1969.

_____. *Werke* (**Band 6**: Wissenschaft der Logik II). Suhrkamp Verlag, 1969.

_____. *Werke* (**Band 7**: Grundlinien der Philosophie des Rechts). Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Werke* (**Band 8**: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I). Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Werke* (**Band 10**: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III). Suhrkamp Verlag, 1970.

_____. *Werke* (**Band 12**: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte). Suhrkamp Verlag, 1970.

MARX, C.

- **Referências *MEW***

MARX, K & ENGELS, F. Marx-Engels-*Werke Bd.1*. Dietz Verlag, 1956.

_____. F. Marx-Engels-*Werke Bd.3*. Dietz Verlag, 1958.

_____. F. Marx-Engels-*Werke Bd.4*. Dietz Verlag, 1959.

_____. F. Marx-Engels-*Werke Bd.8*. Dietz Verlag, 1960.

_____. Marx-Engels-*Werke Bd.9*. Dietz Verlag, 1960.

_____. Marx-Engels-*Werke Bd.10*. Dietz Verlag, 1961.

_____. Marx-Engels-*Werke Bd.13*. Dietz Verlag, 1961.

_____. Marx-Engels-*Werke Bd.14*. Dietz Verlag, 1961.

- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.16*. Dietz Verlag, 1962.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.17*. Dietz Verlag, 1962.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.19*. Dietz Verlag, 1962.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.21*. Dietz Verlag, 1962.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.23*. Dietz Verlag, 1962.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.24*. Dietz Verlag, 1963.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.27*. Dietz Verlag, 1963.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.28*. Dietz Verlag, 1963.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.29*. Dietz Verlag, 1963.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.31*. Dietz Verlag, 1965.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.32*. Dietz Verlag, 1965.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.33*. Dietz Verlag, 1966.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.37*. Dietz Verlag, 1967.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.39*. Dietz Verlag, 1968.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.40*. Dietz Verlag, 1985.
- _____ . Marx-Engels-*Werke Bd.42*. Dietz Verlag, 1983.

- **Referências MEGA²**

MARX, K., & ENGELS, F. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) (Abteilung I, **Band 22**). Dietz Verlag, 1978.

_____. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) (Abteilung II, **Band 4.1**). Dietz Verlag, 1981.

_____. *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²) (Abteilung IV, **Band 12**). Akademie Verlag, 2007.

- **Referências MECW**

MARX, K., & ENGELS, F. *Marx-Engels Collected Works* (**Vol. 4**). Progress Publishers, 1975

BOLÍVAR, S

- **Referências AdL**

Doc. N°28-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=826>

Doc. N° 66-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=983>

Doc. N° 102-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1444>

Doc. N°112- Manifiesto de Cartagena

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1313>

Doc. N°222-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=150>

Doc. N°898-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2089>

Doc. N°932-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=417>

Doc. N°1302- Carta de Jamaica

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1109>

Doc. N°1356-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2762>

Doc. N° 1472-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2136>

Doc. N°1541-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2399>

Doc. N°1638-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2712>

Doc. N°1697-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=4005>

Doc. N° 1741-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1166>

Doc. N° 1770 -

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1393>

Doc. N° 1782-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1583>

Doc. N° 1884-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2063>

Doc. N° 1866-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1939>

Doc. N° 2101-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2531>

Doc. N° 2126-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1774>

Doc. N°2140-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=1812>

Doc. N°2186-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2001>

Doc. N° 2200-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=2051>

Doc. N°2768-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6064>

Doc. N° 2821-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6549>

Doc. N° 2823-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6557>

Doc. N°2870-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6865>

Doc. N° 2871-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6868>

Doc. N° 2875-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6926>

Doc. N° 2891-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=7046>

Doc. N°3392-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=12299>

Doc. N°3589- Discurso de Angostura

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=9311>

Doc. N°3994-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=4624>

Doc. N°4191-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=6393>

Doc. N°4895-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=7182>

Doc. N° 5185-

<https://archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=11104>

Doc. N°5221-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=4457>

Doc. N°5232-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/search-doc?buscar=documento+5232>

Doc. N°5323-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=5087>

Doc. N°6163-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=4640>

Doc. N°9058-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=3319>

Doc. N°9068-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=3519>

Doc. N°9092-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/search-doc?buscar=documento+9092>

Doc. N°9293-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=3208>

Doc. N°9387-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=3596>

Doc. N°10124-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=8460>

Doc. N°11128-

<https://www.archivodellibertador.gob.ve/archlib/web/index.php/site/documento?id=12415>

SECUNDARIA

ALTHUSSER, L. O marxismo como teoria 'finita'. Trad. Marcio Vilharinho Neves. Revista outubro N-. pp. 63-73. 1978.

_____. A Transformação da Filosofia. Trad. João Araújo. Editorial Estampa. Lisboa. 1981

_____. Para un Materialismo Aleatorio Trad. *Pedro Fernández Liria*. Arena Libros.2002

_____. Marx dentro de sus Límites. Trad. Juan Pedro García del Campo. AKAL. Madrid. 2003

ANDERSON, K. Marx Nas Margens: Nacionalismo, Etnia e Sociedades não Ocidentais. Trad. Allan M Hillani.. São Paulo: Boitempo. 2019

ANDERSON, Perry. Consideraciones sobre el Marxismo Occidental. Siglo XXI Editores. 1976.

- ARCINIEGAS, G. Hegel Y La Historia de América. *Rev. História Crítica*, N°1(3), pp. 119-125. 1990. Disponible: <https://doi.org/10.7440/histcrit3.1990.06>
- ARICÓ, J. Nueve Lecciones sobre Economía y Política en el Marxismo: Curso de El Colegio de México. Editorial FCE. México, 2012.
- _____. Hegel y América (I-II). En: ARICÓ, J. Marx y América Latina. FCE. México. 2009.
- _____. Dilemas del Marxismo En América Latina. Buenos Aires. CLACSO-Fundación Roxa Luxemburgo, 2018
- ARZE, R. J. Análisis Crítico del “Bolívar” de Marx. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social. La Paz. 2017
- AVINERI, S. Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge University Press 1972
- BOERSNER, D. Marx, el colonialismo y la liberación nacional. Nueva Sociedad No.66 1983, pp. 80-89.
- BOSTELLS, B. Hegel en América Latina. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.11: 195-234, julio-diciembre 2009
- _____. El Marxismo en América Latina: Nuevos Caminos al Comunismo. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz. 2013.
- BUÍLLES URIBE, A. M. Una Biografía de Bolívar Escrita por Karl Marx: Análisis Crítico de sus Fuentes. Boletín de Historia y Antigüedades. Sociedad Colombiana de Historia. VOL. XC No. 820 - MARZO 2003
- CELIS URIBE, C. ¿Marx Contra Bolívar? En: FALS BORDA, O. Et al. El Marxismo En Colombia. UNAL-Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá. 1983
- CORTES, M. José Aricó, la temporalidad plural y la cuestión de la nación: Hacia el marxismo como teoría de la traducción; Edizioni Efestò; Consecutio Rerum; 13; 3-2023; 103-124
- CHASIN, J. A Via Colonial de Entificação do Capitalismo. Excerto do livro *O Integralismo de Plinio Salgado - Forma de Regressividade no capitalismo Híper-tardio*. São Paulo, Ad Hominem/UNA (2ª edição)., 1999
- CRESPO, H. El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la falla de Marx. En: ARICÓ, J. Marx y América Latina. FCE. México. 2009.
- DE ZAN, J. La Interpretación Hegeliana de la Dinámica de la Sociedad Civil en Europa y América. Cuadernos Salmantiano de Filosofía. volumen-8-Páginas-39-62, 1981
- _____. La Filosofía Social y Política de Hegel: Trabajo y Propiedad en la Filosofía Práctica. 1a ed. - Del Signo. Buenos aires. 2009.
- DERANTY, J.-P. La teoría social del valor en Hegel. **Pensamiento Político**, [S. l.], n. 5, 2014. Disponible em: <https://pensamientopolitico.udp.cl/index.php/pensamiento-politico-udp/article/view/77>. [Acesso em: 27 ene. 2024].
- DIAZ RANGEL, E. MARX NO RECTIFICA. ¿Por qué Marx no se retractó de sus mentiras e infamias sobre Bolívar? Fundación Centro Nacional de Historia, Caracas. 2018

DRAPER, H. Carlos Marx y Simón Bolívar: Apunte sobre el liderazgo autoritario en un movimiento de liberación nacional. *Desarrollo Económico*, Jul. - Dec., 1968, Vol. 8, No. 30/31, América Latina 4 (Jul. - Dec., 1968), pp. 293-311. <https://www.jstor.org/stable/3466012>

DUCOUDRAY HOLSTEIN, H. V. **Histoire de Bolívar**, par le général Ducoudray-Holstein continué jusqu'à sa mort par Alphonse Viollet. Paris: A. Levavasseur, 1831. 2 Disponible em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5731932w/fl.item.r=Ducoudray-Holstein> (Vol. 1) e <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57319087.r=Ducoudray-Holstein%2C%20Henri%20Louis?rk=42918;4> (Vol.2). [Consulta, janeiro, 2023].

DUNAYEVSKAYA, R. El Poder de la Negatividad. Escritos Sobre la Dialéctica en Hegel y Marx. Trad. Félix Yaldés García, Miguel de Armas. Juan Pablos Editor. México. 2009.

DUQUE, F. El “hombre” en la Sociedad Civil. In: ZIMMER, J. Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen. Documenta Universitaria (Girona). Internationalen Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken, 2006

DUSSEL, E. Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt). 1995 Recuperado 20/01/2017 http://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/243.1993.

DOTTI, J. E. Economía Política y Teoría del Valor en la Filosofía del Derecho de Hegel. *Stromata* .Vol. 38, Nº. 1-2, págs. 141-151, 1982

FIGUEREDO NÚÑEZ, Hugo Alberto; La obra de G. W. F. Hegel en español: compilación y fuentes; Universidad Autónoma de Madrid; *Antítesis*; 3; 6-2022; 179-206

FILIPPI, A. La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana. *Historias* (2), 1982. pp. 102–112. Acceso al texto completo: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/15397>

FINOL, Y. Simón Bolívar: Ideología y Método de la Emancipación de Nuestra América. Centro de Estudios Simón Bolívar, 2022

FONTANA, J. El Grupo de Leipzig y la Historia Comparada de las Revoluciones Burguesas. En: BRENDLER, G. KOSSOK, M., Et al. Las Revoluciones Burguesas: Problemas Teóricos. Trad. Juan Luis Vernal. Editorial Crítica. Barcelona. 1983

FULDA, H.F. Tese para a Dialéctica como Método de Exposição (no “Capital” de Marx). *Rev. Crítica Marxista*, n.45, p.109-116, 2017.

GAOS, J. Advertencia sobre el Texto de la Filosofía de la Historia Universal. En HEGEL, GWF. Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

GIL AMUNDARAIN, Y. El Ocaso de un Libertador: Aspectos Históricos En Torno a la Figura de Manuel Piar. *Rev. Espacio y Tiempo*. Nº 68, Vol XXXV. Julio-Diciembre, pp. 89-110, 2017.

GRAMSCI, A. Cuaderno 13 (XXX) 1932-1934. Notas Breves sobre la Política de Maquiavelo. (Tomo 5). Trad. Ana María Palos. Ediciones era. BUAP. Ciudad de Puebla. 1999

_____. Cuaderno 8 (XXVIII) 1931-1932. <Misceláneas y Apuntes de Filosofía III>. (Tomo 3). Trad. Ana María Palos. Ediciones era. BUAP. Ciudad de Puebla. 1999

- GRESPLAN, J. A dialéctica do avesso. *Crítica Marxista*, v.1, n.14, p. 26-47. 2002
- _____. A lógica do mundo transfigurado. Em: *Negatividade e liberdade: Homenagem a Marcos Lutz Müller*. Editora Phi. 2024
- GRUIGULÉVICH, J. Simón Bolívar y la Lucha por la Liberación de América Latina. En: Jerónimo Correa (Comp.). *Bolívar Visto Por Marxistas*. Fondo Editorial “Carlos Aponte”. Caracas. 1987
- GUADARRAMA, P. *Marxismo y Antimarxismo En América Latina: Crisis y Renovación del Socialismo*. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales. 2018
- GUERRA VILABOY, S. La revolución en la historia de América Latina: Los aportes de Manfred Kossok. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, N°. 31, pp.361-372, 1994
- JAMES, C. L. R. *Notes on Dialectics Hegel, Marx, Lenin*. Lawrence Hill & Co. 1966
- JEIFETS, Víctor L.; JEIFETS, Lazar S.. La Comintern y la formación de militantes comunistas latinoamericanos. *Izquierdas (Santiago)*, Santiago, n. 31, p. 130-161, dic. 2016. Disponible en <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492016000600130&lng=es&nrm=iso>.accedido en 22 nov. 2023. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492016000600130>.
- JIMÉNEZ TOVAR, S; KOZEL, A. LA MIRADA “RUSA”. En: JIMÉNEZ TOVAR, S; KOZEL, A. *Pensamiento social ruso sobre América Latina -Editores -libro digital*, CLACSO, Buenos Aires, 2017, pp. 11-26
- JIMÉNEZ TOVAR. A. A.S. *Una Visión del Continente: América Latina A través de la Perspectiva Soviética*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos. UNAM. 2006.
- HERRERA TORRES, J. *Bolívar y su Campaña admirable*. Ediciones FARC-EP Segunda Marquetalia. Caracas. 2020
- HIPPISLEY, G. M. *A narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apure, in South America: which sailed from England in November 1817, and joined the patriotic forces in Venezuela and Caracas*. LONDON, 1819
- HUESCA RAMÓN, F. *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, Capital y Eiticidad*. 1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Biblos. 2021
- _____. El viejo Marx y las notas etnológicas en la historia de la antropología y las teorías de la historia. *Antropica. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(16), 253-280. 2022 Recuperado a partir de <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/371>
- _____. El joven Hegel y las sociedades premodernas: barbarie y eticidad. *Antítesis. Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos*. No 6, 241-257. 2023 Recuperado a partir de <https://revistas.uam.es/antitesis/article/view/17736/17019>
- INTERNACIONAL COMUNISTA. *Tesis sobre el Movimiento Revolucionario en las Colonias y Semicolonias*. En: IV Congreso de La Internacional Comunista. Primera Parte, Tesis, Manifiestos y Resoluciones. Trad. María Teresa Poyrazián. Cuadernos de Pasado y Presente N°66. Siglo XXI Editores. México. 1977

INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS (IML). Vorwort *MEW Bd.14*. Em: MARX, K & ENGELS, F. Marx-Engels-*Werke Bd.14*. Dietz Verlag, 1961.

KONDER, L. Marx: Vida y Obra. Expressao Popular. São Pualo. 2015.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. (J. Timmermann, Ed., H. Klemme). Felix Meiner Verlag, 1998

KOSSOK, M. Der iberische Revolutionszyklus 1789-1830: Bemerkungen zu einem Thema der vergleichenden Revolutionsgeschichte. Em: KOSSOK, M (Org.) *Estudios Über die Revolution*. Akademie Verlag -Berlin. 1971

_____. El Contenido Burgués de las Revoluciones de Independencia en América Latina. *Rev. Historia y Sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista. Segunda época*, no 4, México, pp.284-308, 1974.

_____. Historia Comparativa de las Revoluciones de la Época Moderna: Problemas Metodológicos y Empíricos de la Investigación. En: BRENDLER, G. KOSSOK, M., Et al. *Las Revoluciones Burguesas: Problemas Teóricos*. Trad. Juan Luis Vernal. Editorial Crítica. Barcelona. 1983

_____. Karl Marx y el Ciclo Revolucionario Español del Siglo XIX. *Rev. História contemporânea* n-2, pp. 65-102, 1989. Disponível em: <<https://addi.ehu.es/handle/10810/37615>> [Consulta: 30/08/2023].

_____. La Revolución y la Formación de las Naciones en Hispanoamérica: Sobre la Relación Dialéctica entre Elementos Continentales y Regionales en la Independencia. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). *La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok*. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 351-367, 2010

_____. Unidad y Diversidad en la Historia de la América Española: El Caso de la Independencia. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). *La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok*. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 351-367, 2010a

_____. 1789. Transformación de una Época e Ilusión Heroica. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). *La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok*. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 351-367, 2010b

_____. De la *Revolutio* a la Revolución. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). *La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok*. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 351-367, 2010c

_____. Feudalismo y Capitalismo en la Historia Colonial de América. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). *La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok*. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 351-367, 2010d

_____. Revolución, Estado y Nación en la Independencia. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). *La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok*. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 285-295, 2010e

_____. Estudio Comparativo de los Sistemas Coloniales Modernos: Ensayo Metodológico. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 165-179, 2010f

_____. ¿Las Indias No Eran Coloniales? Causas de una Apologética Colonial. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp.129- 164, 2010g

_____. Estado de la historiografía soviética referente a la América Latina. En: ORTEGA Y MEDINA, J.A. *Obras de Juan A. Ortega y Medina, 5. Historiografía y teoría de la historia* (formato PDF), edición María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2018. Disponible en <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/697/historiografia_teoría.html> [Consulta: 30/08/2023]

_____. ¿Simón Bolívar O Primeiro Bonapartista da América Latina? Trad. Raphael Lana Seabra. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas V.12 N.2 2018ª

KOHAN, N. Del «Bolívar» de Carlos Marx al marxismo bolivariano del siglo XXI; Casa de las Américas; Casa de Las Américas; 262; 3-2011; 8-20

KRADER, L. Introducción a los Apuntes Etnológicos de K. Marx. En: Marx, K. Apuntes Etnológicos. Siglo XXI Editores. 1988

LACHAUD, E. "The Emancipated Empire: Faustin I Soulouque and the Origins of the Second Haitian Empire, 1847-1859" (2021). Yale Graduate School of Arts and Sciences Dissertations. 72. https://elischolar.library.yale.edu/gsas_dissertations/72

LAVRETSKI, I. Simón Bolívar. Editorial Progreso. Moscú. 1982.

LECUNA, V. H. L. V. DUCOUDRAY – HOLSTEIN. En: ARZE, R. J. Análisis Crítico del “Bolivar” de Marx. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social. La Paz. 2017

LÊNIN, V. I. Cadernos Filosóficos. Trad. Paulo Almeida. Boitempo. São Paulo. 2018

LEFEVRE, J.P; MACHERREY, P. Hegel et la Société. Presses Universitaires de Francia. 1984

LEJEUNE, G. Hegel, Anthropologie. CNRS ÉDITIONS, Paris, 2016

LEVINE, N. Divergent Paths: Hegel in Marxism and Engelsism. Lexington Books. 2006

LIMA, E. Momentos da Articulação Comunitária da Vereinigung: Dialética e Sociedade no jovem Hegel. Dissertatio (UFPel), v. 26, p. 61-110, 2007

_____. Hegel contra Hegel: Eurocentrism, Colonialism, and Progress. *Hegel Bulletin*. 2024;45(2):237-264. doi:10.1017/hgl.2024.8

LINERA G., A. Demonios Escondidos y Momentos de la Revolución: Marx y la Revolución Social en las Extremidades del Cuerpo Capitalista (1ra Parte). Ediciones Ofensiva Roja. 1991

_____. La Forma Valor y la Forma Comunidad Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal. Comuna Muela del Diablo Editores CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. La Paz, 2009.

_____. América. En: La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia / Álvaro García Linera; antología y presentación, Pablo Stefanoni. — México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

_____. ¿Es el Manifiesto Comunista un Arcaísmo Político, Un Recuerdo Literario? Cuatro Tesis sobre su Actualidad Histórica. En: La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia / Álvaro García Linera; antología y presentación, Pablo Stefanoni. — México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015a

_____. Autonomía Indígena y Estado Multinacional. En: La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia / Álvaro García Linera; antología y presentación, Pablo Stefanoni. — México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015b

_____. Introducción al Cuaderno Kovaleski. En: Escritos sobre la Comunidad Ancestral. Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional. La Paz, Bolivia. 2015c

_____. Ciudadanía y Democracia em Bolivia (1900-1998). La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia / Álvaro García Linera; antología y presentación, Pablo Stefanoni. — México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015d

_____. Las Comunidades y la Aleatoriedad en la Historia. Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 8, vol. 8, n°. 16, julio-diciembre 219-240. 2022

LOSURDO, D. Democracia ou Bonapartismo: Triunfo e Decadência do Sufrágio Universal. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Editora UFRJ / Editora UNESP. Rio de Janeiro, 2004

_____. Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Hegel, Marx und die zwei Liberalismen. In: ZIMMER, J. Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen. Documenta Universitaria (Girona). Internationalen Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken, 2006

LUCKÁS, George. El Joven Hegel y Los Problemas de la Sociedad Capitalista. Trad. Manuel Sacristan. Ediciones Grijalbo. Barcelona. 1970.

MADARIAGA, S. Simón Bolívar. Tomo I. Editorial Espasa-Galpe, S. A. Madrid. 1975

MALABOU, C. El Porvenir de Hegel: Plasticidad, Temporalidad y Dialéctica. Trad. Cristóbal Durán. Editorial Palinodia, la ed. Lanús, 2013.

MARCUSE, H. Razón y Revolución: Hegel y el Surgimiento de la Teoría Social. Trad. Ediciones Altaya. Madrid. 1996

MARCUSE, M. Prólogo ao 18 Brumário. Em MARX, K. O 18 Brumario de Luis Bonaparte. Trad. Nélio Schneider. Boitempo. São Paulo, 2011

MASUR, G. Simón Bolívar. Trad. Pedro Martín de la Cámara. 2a Edición Fica, Bogotá. 2008.

MAZORA, M. “Recapitulación” de la Sociedad Civil en Hegel: Crítica y Reconstrucción Conceptual. En: MAZORA, M. Marx Discípulo de Engels: Una Nueva Lectura de la Génesis del Marxismo. UMSAM Edita. Buenos Aires. 2017.

MAZZEO, A. Sinfonia Inacabada: A Política dos Comunistas em Brasil. Boitempo Editorial. São Paulo, 1999

MEDINA GALLEGOS, C. Comentario En Torno al Libro de A. Shulgovski “El Proyecto Político del Libertador”. En: Jerónimo Correa (Comp.). Bolívar Visto Por Marxistas. Fondo Editorial “Carlos Aponte”. Caracas. 1987

MENEZES, D. Hegel e a Filosofia Soviética. Crítica à Obra “Categorias do Materialismo Dialético”, de M. M. Rosental e G. M. Straks. Rio de Janeiro, Zahar, s/d (1959).

MERA ACOSTA, L. G. Bolívar y las FARC-EP: Influencia de su pensamiento político en el movimiento insurgente. 1997-2006. Tesis de Grado en Ciencia Política. Universidad del Cauca. 2010. [Consultado 12/5/2022]. Disponible en: <http://repositorio.unicauca.edu.co:8080/handle/123456789/3172>

MIDDELL, M. De la Historia Colonial de América a la Historia Global A través de la Historia Comparada de la Revolución: La Obra de Manfred Kossok. En: ROURA, L. CHUST, M (eds.). La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Manfred Kossok. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 39-62, 2010

_____. Manfred Kossok: Writing World History in East Germany. *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 38, No. 1-2, pp. 41-69, 2015. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/90017835> > [Consulta: 30/08/2023].

MIROSHEVSKII, V. los Separatistas Hispanoamericanos a la Búsqueda de la Ayuda Extranjera (1783-1789). En: JIMÉNEZ TOVAR, S; KOZEL, A. Pensamiento social ruso sobre América Latina -Editores -libro digital, CLACSO, Buenos Aires, 2017, pp. 29-44

MORENO TONDA, D. La crítica del joven Marx a Hegel. El Manuscrito de Kreuznach. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (1), 111–138. 2021.

MÜLLER, M. L. Exposição e Método Dialético em “O Capital”. Boletim Seaf, nº 2, Belo Horizonte, 1982.

_____. Liberdade e eticidade: o diagnóstico crítico da modernidade política em Hegel. *Educação e Filosofia, Uberlândia*, v.33, n.69, p. 1255-1294, set./dez. 2019.

_____. A Negatividade do Começo Absoluto. Em: MÜLLER, M. L. *Ensaios Filosóficos I: Entre Marx e Hegel*. Editora Phi. Campinas. pp.207-222. 2024a

_____. A Contradição Dialética e sua Resolução no Fundamento. Em: MÜLLER, M. L. *Ensaios Filosóficos I: Entre Marx e Hegel*. Editora Phi. Campinas. pp.207-222. 2024b

NARVÁEZ LEÓN, A. Hegel y la Economía Mundial: Crítica y Génesis de la Economía Política del Colonialismo. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Valparaíso. 2019

_____. Infinitud de la Modernidad: Necesidad y Acumulación en la Filosofía Hegeliana del Derecho. KRITERION, Belo Horizonte, nº 155, Ago./2023, p. 459-482

NOLASCO M. F. Processo da Terra e História do Mundo: Um Esboço. Revista Eletrônica de Estudos Hegelinaos (REH). v. 21 n. 37, 2024

ORTEGA-GASSET, J. Hegel Y América. En: Obras Completas Tomo II (1916-1934). Revista de Occidente. Madrid. 1963

_____. La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología. En: HEGEL, WFG. Lecciones sobre Historia de la Filosofía I. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1995.

PERÉZ SOTO, C. Proposición de un Marxismo Hegeliano. Editorial ARCIS. Santiago de Chile. 2017.

_____. De la Relación entre Hegel y Marx y sus Diferencias sobre el Estado de Derecho. Rev. Argumentos. UAM Xochimilco. 2018 pp. 13-33

PARODI, R. ¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo. Revista Sociedad, Nº 38, pp. 30-44. 2019

PATRIGLIA, J. P. Aricó y García Linera: prolegómenos a un estudio contrastado de la traducción del marxismo en América Latina. *Religación*, 5(24), pp. 117-130. 2020. Disponible: < <https://doi.org/10.46652/rgn.v5i24.619> > [Consulta 20/01/2023].

PERÚ DE LACROIX, L. Diario de Bucaramanga o Vida Pública y Privada del Libertador Simón Bolívar. Editorial América. Madrid, 1924.

PISTONE, S. Bonapartismo. Em: BOBBIO, N. et al. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C. Varriale *et all*. Coord. trad. João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cascais. 6. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998

PLEJÁNOV, G.V. En el 60º Aniversario de la Muerte de Hegel. Trad. Alberto Supelano. Revista Colombiana de Sociología Vol. 35 N-1 (enero-junio) 2012. pp. 153-175

PONCE, A. Bolívar y Marx. En: Cuaderno de Pasado y Presente 98. pp.224-227. Córdoba. 1983

PRADO JUNIOR C. *formação do Brasil Contemporâneo*. Editora Brasiliense. 1942

RIEDEL, M., *Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschat" und das Problem Ihres geschichtlichen Urprungs*. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Vol. 48 (1962), pp. 539-566 Published by: Franz Steiner Verlag [Disponivel: <https://www.jstor.org/stable/23678133>]

RIBAS, P. ¿Marx anti-Bolívar? *Revista de Hispanismo Filosófico* n.º 18. 2013, pp. 51-69

RIPALDA, J. M. La Nación Dividida. Raíces de un Pensador Burgués: Hegel. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978.

_____. Introducción. Escritos de Juventud de Hegel. En: HEGEL, G. W.F. Escritos de Juventud. Trad. José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1978^a

- RIVADEO, A. M. El Marxismo y la Cuestión Nacional. UNAM. 1994.
- ROCKMORE, T. Hegel, Marx y el Marxismo. Trad. Leandro Sánchez Marín. Ediciones en negativo. Medellín, 2018
- RODRIGUEZ, E. Introducción a la Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomás. Bogotá. 1981
- ROIG, A. A. Bolivianismo y La Filosofía Latinoamericana. FLACSO Editores. Quito. 1984
- _____. La "inversión de la filosofía de la historia" en el pensamiento latinoamericano. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (26-27), 170-174. Actas del V Congreso Nacional de Filosofía. En *Memoria Académica*. 1986 disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1288/pr.1288.pdf
- _____. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Edición digital a cargo de Marisa Muñoz e Pablo E. Boggia, enero 2004 (basada en la primera edición del libro México: Fondo de Cultura Económica, 1981).
- ROJAS, R. El Pensamiento de Bolívar en la Perspectiva Filosófica de Zea. En: ZANTANA, A. (Coordinador). *El Pensamiento Latinoamericano y el Centenario de Leopoldo Zea (1912-2012)*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). 2013.
- ROSENMANN, M. R; CUADRADO, S. Epílogo: Karl Marx, Simón Bolívar. Em: MARX, K. *Simón Bolívar por Marx*. Trad. Vera Ribeiro. Martins Fontes. São Pualo, 2008.
- ROURA AULINAS, Ll. Manfred Kossok y el Reto de la Historia Mundial Comparada de las Revoluciones. En: Lluís Roura, Manuel Chust (eds.) *La Ilusión Heroica Colonialismo, Revolución, Independencias en la Obra de Manfred Kossok*. Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L. 2010
- RUBEL, Maximilien. The Legend of Marx, or “Engels the founder”. [online]. 1972. Disponibilidad: <https://marxmyths.org/maximilien-rubel/article.htm>. acceso. [17/10/2018]. 2005.
- SANTOS HERCEG, J. “Desde Hegel y a pesar de Hegel: Sus huellas en el pensamiento latinoamericano”, en: V. Lemm y J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010, pp. 473-505.
- SCATTOLINI, D.N. La Nueva Dialéctica y la Lógica del Capital. Tesis de Grado en Licenciatura de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. 2016. [Consulta 14/2/2023]. Disponible en: <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/18609?locale-attribute=es>
- SCHELCHKOV, A. Los Estudios Latinoamericanos en Rusia (y en la URSS). En: JIMÉNEZ TOVAR, S; KOZEL, A. *Pensamiento social ruso sobre América Latina* - Editores -libro digital, CLACSO, Buenos Aires, 2017, pp. 155-176.
- SHULGOVSKI A. El Proyecto Político del Libertador. En: Jerónimo Correa (Comp.). *Bolívar Visto Por Marxistas*. Fondo Editorial “Carlos Aponte”. Caracas. 1987
- STARCENBAUM, M. Marx y América Latina en su tiempo (y el nuestro). José Aricó y el problema del eurocentrismo en Marx. *Revista de la Red de Intercátedras de Historia*

de América Latina Contemporánea Año 11, N° 21. Córdoba, diciembre 2024- mayo 2025.
ISSN 2250-7264

SOLER, R. Bolívar y la Cuestión Nacional Americana. En: MINGUET, Ch. et. Al. *Bolívar y el Mundo de los Libertadores*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1993. Disponível em: <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/> [Acesso em: 28 julho. 2024].

THEUNISSEN, M. Sein und Schein Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Suhrkamp Verlag. 1978

_____. Crise do poder: teses para a teoria da contradição dialética: Tradutores: Bruno Höfig (Universidade de Londres) e Leonardo André Paes Müller (Universidade de São Paulo). . *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 24(1), 183-196. 2019 <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p183-196>

TIBLE, Jean. Marx Salvagem. Annablume Multidão. São Paulo, 2013

TINAREJO ARCE, G. Sobre a Guerra e a Paz na Filosofia Política de Hegel. Editora Dialética. São Paulo.2022

THIBAUD, C. Las Repúblicas en Armas: Los Ejércitos Bolivarianos en la Guerra de Independencia en Colombia y en Venezuela. Trad. Nicolás Suescún. Editorial Planeta. 2017

TREJOS, L. F. ¿Confusión Bibliográfica o Premeditación Política? La Recepción en el Comunismo Colombiano del Ensayo que Marx Escribió sobre Bolívar en 1858. Revista Encrucijada Americana. pp. 98-110. 2011

TROTSKI, L. Bonapartism and Fascism. **New International**, Vol.1 No.2, August 1934, pp.37-38. Diponivel em <https://www.marxists.org/archive/trotsky/germany/1934/340715.htm> > [Consulta:20/01/2023]

_____. *The Workers' State, Thermidor and Bonapartism*. *New International [New York]*, Vol. II No. 4, July 1935, ppp. 116-122 Diponivel em < <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1935/02/ws-therm-bon.htm> > [Consulta:20/01/2023]

TOBAR, L.A. Los estudios sobre América Latina en la Unión Soviética y Rusia. Rev. Akademos vol.1 N-18. 2017

VARGAS, G. . Bolívar Frente a Las Contradicciones Sociales y Las Luchas de Clase. En: Bolívar y la Lucha de Clases. Serie Posicionamientos de Filosofía Crítica 6. CENTRO DE DOCUMENTACIÓN Y DIFUSIÓN DE FILOSOFÍA CRÍTICA. UNAM, noviembre 2004

VÁSQUEZ, E. Dialéctica y Derecho en Hegel. Monte Avila Editores C.A.Caracas. 1968

VINOKUROV, E. Polémica Sobre el Legado Ideológico de Bolívar en la Prensa Colombiana. En: Jerónimo Correa (Comp.). Bolívar Visto Por Marxistas. Fondo Editorial "Carlos Aponte". Caracas. 1987

VOLSKII, V.V. The Study of Latin America in the U. S. S. R. *Latin American Research Review*, Vol. 3, No. 1 (Autumn, 1967), pp. 77-87. accedido en 22 nov. 2023. <<https://www.jstor.org/stable/2502388>>

_____. La Polémica sobre Bolívar. En: Jerónimo Correa (Comp.). Bolívar Visto Por Marxistas. Fondo Editorial “Carlos Aponte”. Caracas. 1987

WASZEK, N. O Estatuto da Economia Política na Filosofia de Hegel. Revista Opinião Filosófica. n. 01, v.02, pp. 56-72, 2011.

WEIL, E. Hegel y el Estado: Cinco Conferencias y un Apéndice. Editado por Elaleph.com. 1999.

ZAMBRANO, M. M. Manuel Piar: Gloria y Extravío de un Héroe. 1ª edición digital Fundación Editorial El perro y la rana, 2022

ZAVALETA MERCADO, R. Notas Sobre la Cuestión Nacional en América Latina (1981). En: ZAVALETA MERCADO, R. El Estado en América Latina. Editorial Los Amigos del Libro. Bolivia. 1990

_____. Cuatro Conceptos de la Democracia. En: ZAVALETA MERCADO, R. El Estado en América Latina. Editorial Los Amigos del Libro. Bolivia. 1990a.

_____. Formas de operar del Estado en América Latina (bonapartismo, populismo, autoritarismo). En: ZAVALETA MERCADO, R. Ensayos, testimonios y re-visiones. CIDES-UMSA. 2006

_____. Las formaciones aparentes en Marx (1978). En: ZAVALETA MERCADO, R. La autodeterminación de las masas / René Zavaleta; compilador Luis Tapia. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009a.

_____. Lo Nacional-Popular en Bolivia (1984). En: ZAVALETA MERCADO, R. Horizonte de Visibilidad: Aportes Latinoamericanos Marxistas. Obras Escogidas. Editorial Sylone 4 Iberia, S.L. Barcelona. 2021

_____. Problemas de la Determinación Dependiente y la Forma Primordial (1982). En: ZAVALETA MERCADO, R. Horizonte de Visibilidad: Aportes Latinoamericanos Marxistas. Obras Escogidas. Editorial Sylone 4 Iberia, S.L. Barcelona. 2021a

_____. El Estado en América Latina (1983). En: ZAVALETA MERCADO, R. Horizonte de Visibilidad: Aportes Latinoamericanos Marxistas. Obras Escogidas. Editorial Sylone 4 Iberia, S.L. Barcelona. 2021b

_____. Las Masas en Noviembre (1983). En: ZAVALETA MERCADO, R. Horizonte de Visibilidad: Aportes Latinoamericanos Marxistas. Obras Escogidas. Editorial Sylone 4 Iberia, S.L. Barcelona. 2021c

ZEUSKE, M. Historia Social Precedente, Historicismo Marxista y El Carácter de Ciclo de las Revoluciones: La Obra de Manfred Kossok. En: ROURA, LI. CHUST, M (eds.). La Ilusión Heroica: Colonialismo, Revolución e Independencia en la Obra de Mandred Kossok. Castelló de la Plana Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L, pp. 63-98, 2010

ZEA, L. América en la Historia. Revista de Occidente. Madrid. 1970.

_____. La filosofía de la Historia Americana. Fonde de Cultura Económica (FCE). México. 1978

_____. La filosofía Latinoamericana como filosofía sin Más. Ed. Siglo XXI. México. 1989

_____. Introducción a *Bolívar y el Mundo de los Libertadores*. En: MINGUET, Ch. et. Al. *Bolívar y el Mundo de los Libertadores*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1993. Disponible em: <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/> [Acesso em: 28 julho. 2024].

_____. Bolívar y La Liberación Nacional. En: MINGUET, Ch. et. Al. *Bolívar y el Mundo de los Libertadores*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1993a. Disponible em: <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/> [Acesso em: 28 julho. 2024].