

AS CONSEQUÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS NA PRODUÇÃO TEÓRICA DE MARX DA EXPANSÃO DO CAPITALISMO E DA HETEROGENEIDADE DE FORMAS SOCIAIS

Carlos Maximiliano Macías Fernández

Resumo.

Na interpretação de um clássico como Marx, a miúdo o debate se centra na presunção de uma coerência profunda que deve ser descoberta além das aparentes contradições ou ambiguidades, ou nas diferentes etapas e rupturas no seu pensamento até atingir essa coerência final. Uma perspectiva diferente assume que as ideias de uma teoria social tão complexa constituem, ao contrário, um “campo de forças” no qual elas interagem e se transformam continuamente ao enfrentar acontecimentos históricos particulares, sendo a coerência uma das raras ocasiões nas que a teoria é capaz de iluminar o singular e o universal de uma configuração histórica concreta. Nos estudos de Marx da periferia do modo de produção *especificamente* capitalista além da Europa ocidental temos uma problemática na qual conferir um movimento duplo do seu pensamento neste campo de tensões teóricas. Nas posições políticas e teóricas de Marx, nas contradições e mudanças históricas em sucessos tão variados como a questão colonial e questão nacional na Índia, na América Latina, na China, na Irlanda, na Polónia ou na Rússia, conferirmos que seu distanciamento do “sistema” hegeliano e a reconstrução do “método” só é possível verdadeiramente se superar a noção hegeliana de “desenvolvimento”, a qual pressupõe que as *formas* superiores surgem das diretamente inferiores. Porém, a solução leva a Marx a propor uma surpreendente relação entre o novo sistema categorial que estava tentando construir em *O Capital* e a ordem histórica das lutas de classes e a heterogeneidade das *formas sociais* que, desde a periferia especialmente, se mostravam irreduzíveis.

Palavras-chave: Forma social; Expansão do capitalismo; Periferia; Epistemologia marxista.

THE EPISTEMIC CONSEQUENCES OF THE EXPANSION OF CAPITALISM AND THE HETEROGENEITY OF SOCIAL FORMS ON THE THEORETICAL PRODUCTION OF KARL MARX.

Abstract.

When discussing classics such as Marx the controversies are built very often on the presumption of a deep coherence of the discussed thought that must be unrevealed. A different perspective considers the notions of a historically developed theory as a “field of force”. In such a field the notions are interacting and transforming each other in every moment, in contact with their social contexts. In this sense, the coherence among the notions that we represent with a theory might be the exception rather than the rule, because this coherence crystalizes only in specific and rare occasions. The studies that Marx made about the periphery of the mode of capitalist production provide an opportunity to seize a double movement in this field of force. It is possible to reconstruct the break of Marx with his Hegelian past studying his political and theoretical positions about the transformations on the colonial question and the national question in India, Latin America, China, Ireland, or Russia. This break and the reconstruction of a new method was only possible overcoming the Hegelian notion of “development” that understands the superior *social forms* as coming directly from inferior forms. The solution leded Marx to suggest a different relation between the logic system of *Das Kapital* and a historical order of class struggles that resulted incomprehensible without the heterogeneity of social forms.

Key-words: Social form; Capitalist expansion; Periphery; Marxist epistemology.

Introdução.

A tese defendida considera que na reconstrução do pensamento de Marx é uma peça chave o problema da teleologia e das maneiras nas que ele procurou uma alternativa a essa herança hegeliana. De fato, essa foi uma guerra que Marx nunca conseguiu terminar e, de alguma maneira, essa incapacidade final para resolver o problema está na base do pensamento socialdemocrata da II Internacional. A teleologia se traduz no pressuposto da História como um processo continuado de superação de umas formas sociais por outras formas superiores em uma ordem lógica que leva — talvez sem ignorar imprevistos e contratempos — à desapareição da exploração do homem pelo homem, ou seja, ao comunismo. As formas sociais em suas sucessões de superação são

a História mesma, porque fora dessa sucessão de formas só encontramos “formas naturais” em uma relação consubstancial entre o homem e a natureza — o “processo de trabalho” — o qual, por si mesmo, não permite pensar a História.

Porém, uma obra complexa e dilatada como a de Marx está mais próxima de ser um “campo de forças” no qual a total coerência entre as ideias será uma rara situação, e o normal será um conflito continua entre elas. A tentativa de superar a teleologia sem renunciar ao horizonte comunista foi uma dessas tensões, e levou a Marx a várias falsas saídas quando comparou o postulado geral com o processo real e histórico das lutas de classes. O pressuposto metodológico desta análise é, portanto, que o trabalho teórico de Marx consistia em pôr ordem essas tensões com o objetivo de superar a teleologia herdada do hegelianismo. Só perto do final de sua vida, Marx quase conseguiu apresentar, ainda de maneira tímida, uma leitura não teleológica da História que permitisse salvaguardar a aspiração comunista.

Para mostrar esse processo resulta de um interesse especial examinar o estudo que Marx realizou durante várias décadas da expansão do capitalismo além da Europa ocidental, ou seja, a expansão do capitalismo na periferia do “mercado mundial”, sendo esse um termo que Marx começou usar quase desde o começo.

Nota metodológica. O problema da interpretação dos clássicos.

Estudar uma obra como *O Capital* a 150 anos de sua publicação é, primeiramente, estudar a exposição de um “sistema categorial” (DUSSEL, 2014) que resulta extremamente rico e complexo. O que faz de um conjunto de conceitos um “sistema categorial” é o fato de eles manter relações lógicas e necessárias, e a miúde hierarquizadas. Portanto, resulta lógico que o principal debate sobre *O Capital* venha em torno ao caráter da lógica sistêmica que põe em relação às categorias e o método de exposição usado pelo autor. Os estudos clássicos sobre a lógica subjacente em *O Capital* como Zeleny (1974) ou a escola estruturalista (ALTHUSSER; BALIBAR, 1969) são diversos, e têm procurado entender a especificidade da dialética de Marx em relação à dialética de Hegel ou à lógica formal de tradição aristotélica. Como mostraram recentemente Caligaris y Starosta (2015), as análises e debates em este campo aumentaram enormemente nas últimas décadas, com novas interpretações e alternativas defendidas por autores que são hoje muito lidos e citados, como Michael Heinrich, Christopher J. Arthur ou Tony Smith.

Contudo, estes debates necessários para compreender a lógica sistêmica de um “sistema categorial” como *O Capital* não são suficientes para a compreensão histórica do marxismo. Devemos admitir que uma discussão exclusivamente teórica perde de vista uma parte fundamental do marxismo em quanto prática política transformadora. O que caracterizou ao marxismo frente aos competidores teóricos nas Ciências Sociais — como o *weberismo* ou o *funcionalismo* — foi justamente o não se ter limitado a propor um esquema teórico de interpretação do mundo. A proposta teórica sempre foi, desde o começo, estreitamente ligada à necessidade de estabelecer posições políticas frente a problemas práticos e históricos concretos. Nos estudos do “sistema categorial” de Marx em sua forma acabada em *O Capital* (ou em processo, como na *Contribuição* ou os *Grundrisse*) devem partir do pressuposto que existe uma coerência profunda que pode ser descoberta para esses análises tiverem algum um sentido.

Nossa de interpretação dos clássicos as vezes parece próxima da interpretação da estrutura dos contos populares. Como em eles, nosso herói é um indivíduo comum que enfrenta uma enorme tarefa, só que o caminho até a vitória fica interrompida sempre por algum imprevisto ou alguma força externa que impede acabar a missão. Surge assim o problema da interpretação do autor, o que justifica nossa presença como continuadores da história. Nós somos os legítimos continuadores porque recuperamos o problema no ponto em que o protagonista foi infelizmente interrompido. Nosso papel é, simplesmente, dizer isso que ele já sabia e estava pronto para dizer. Esse roteiro foi usado muitas vezes também com Marx. Tomemos como exemplo a carta de Marx a Joseph Dietzgen do 9 de Maio de 1868, na que Marx formula o projeto de algum dia aclarar para sempre a questão da dialética hegeliana:

...When I have cast off the burden of political economy, I shall write a 'Dialectic'. The true laws of dialectics are already contained in Hegel, though in a mystical form. What is needed is to strip away this form...
(MARX; ENGELS, 1988, p.31)

As discussões hoje sobre a dialética hegeliana presente em *O Capital* tentam pôr fim a isso que Marx já sabia, mas não conseguiu fechar. Parece que isso é um problema, mas na verdade, é justamente isso que permite à Marx ser lido como um clássico atrativo. Se as posições de Marx fossem inequívocas, se elas não puderem ser interpretadas de maneiras alternativas e igualmente plausíveis, então Marx não seria um autor em disputa. Se a disputa sobre seu pensamento não fosse possível porque todo ficou claro, ninguém estaria interessado em trazer a Marx para seu lado e, desse modo,

ganhar o apoio de um clássico contra os adversários. É por isso que os autores ambíguos, aqueles que têm múltiplas possíveis interpretações, são mais atrativos do que aqueles que deixaram completamente claro aquilo que pensavam.

Porém, talvez o erro esteja no lado de pressupor uma coerência profunda em Marx, mesmo sendo uma coerência gradual, crescente, que poderíamos acompanhar em um longo processo até se mostrar decifrada, e sendo nós os encarregados de mostrar os passos de seu desenvolvimento. É assim como Lenin considerou a Marx: se Marx não deixou um tratado sobre o método é porque ele deixou o método aplicado na prática, em *O Capital*. Da mesma maneira que Marx achava de Hegel, a resposta já estava presente em Marx, só está esperando ser descoberta, reinterpretada, e sacada à luz.

Quando enfrentamos um sistema categorial, o autor é um acidente histórico. Na verdade o autor resulta ser prescindível ou, no máximo, ele assume o papel de demiurgo, um mediador que dá certa forma, mas no fundo é uma forma prescindível, contingente, histórica, porque “sistema categorial” tem sentido por si mesmo, além da forma histórica que adotou. Isso significa que os agentes que portam o conhecimento são prescindíveis, porque eles mesmos não são parte do “sistema categorial”. Marx está em *O Capital* só como autor. Podemos dizer que na obra está presente seu “gênio”, sua personalidade germana ou, inclusive como diz Dussel, seu “gemem semita”, mas o Marx mesmo não está presente como categoria em *O Capital*.

Se quando pensamos em um “sistema categorial” estamos falando de uma objetividade independente dos sujeitos históricos, no caso do “marxismo” essa perspectiva já não parece ter mais sentido. Nesse caso, o marxismo não poderia ser somente um “sistema categorial”, mas um corpo doutrinário sujeito a transformações que não podem ser explicadas unicamente pela procura de uma coerência interna das relações lógicas entre os elementos que o compõem, senão pela realidade empírica que o corpo doutrinário confronta. Eis que considerar o pensamento de Marx como um “campo de forças” sujeito a convulsões contínuas por fatores internos e externos e em procura constante — mas infrutuoso salvo exceções — de coerência, parece uma linha mais interessante.

A pertinência da teleologia na formulação do marxismo.

Deveríamos começar por perguntar-nos se a teleologia é necessariamente um problema no pensamento de Marx. Em realidade, a teleologia é só um problema para determinado

ponto de vista. Na carta de Marx a Weydeymeyer do 5 de Março de 1852 a teleologia parece ser aquilo que foi descoberto:

My own contribution was 1. to show that the *existence of classes* is merely bound up with *certain historical phases in the development of production*; 2. that the class struggle necessarily leads to the *dictatorship of the proletariat*; 3. that this dictatorship itself constitutes no more than a transition to the *abolition of all classes* and to a *classless society*. (MARX; ENGELS, 1983, p.62)

Marx pensa que esse “necessariamente chegar” é parte de um conhecimento científico da história. Por isso precisamos lembrar, primeiramente, as vantagens de adotar uma perspectiva teleológica do tipo hegeliana, e para isso também precisamos lembrar que Marx está rompendo com um socialismo anterior que era, principalmente, de tipo moralista. Por exemplo, o programa da Liga dos Justos — a antecessora da Liga dos Comunistas — aprovado em 1838 foi intitulado “A humanidade tal como é e tal como deveria ser”. Em suas lembranças de 1885, Engels (1974) explica que na década de 1840 ele mesmo e Marx estavam chegando em paralelo à mesma conclusão: que as lutas políticas eram lutas de classe e que nesse momento histórico estava surgindo uma nova classe, produto da grande indústria, o proletariado. Dessa maneira, Engels diferenciava a proposta teórica dentro da Liga — a teoria comunista de Wilhelm Weitling — da nova proposta teórica de Marx e ele mesmo. Engels estava chegando a essas conclusões em sua obra de 1845 *A Condição da Classe Operária em Inglaterra*, e Marx as estava publicando nos *Anais Franco-Alemães* em 1844. A “descoberta” era pertinente porque mostrava a necessidade na relação entre as formas políticas revolucionárias — o comunismo, o *cartismo* na Inglaterra — e o devir da História

«Estos movimientos se presentaban ahora como un movimiento de la moderna clase oprimida, del proletariado, como formas más o menos desarrolladas de su lucha históricamente necesaria contra la clase dominante, contra la burguesía; como formas de la lucha de clases, pero que se distinguían de todas las luchas de clases anteriores en que la actual clase oprimida, el proletariado, no puede llevar a cabo su emancipación, sin emancipar al mismo tiempo a toda la sociedad de su división en clases, y por tanto, de la lucha de clases. Ahora, el comunismo ya no consistía en exprimir de la fantasía un ideal de la sociedad lo más perfecto posible, sino en comprender el carácter, las condiciones y, como consecuencia de ello, los objetivos generales de la lucha librada por el proletariado» (ENGELS; 1974, p.190)

Marx queria superar a dicotomia entre o *positivo* e o *normativo*. O projeto revolucionário não deveria ser entendido como uma alguma ideia externa que chega

para corrigir o estado de coisas atual, senão como algo que surge da própria dinâmica da História porque ele é imanente ao estado de coisas atual, mas sendo sua negatividade, ou seja, tendendo sempre a superá-lo:

Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente (MARX; ENGELS, 1974, p.37).

Por isso Marx está interessado em uma perspectiva que mostrasse o comunismo como algo já presente na própria História, como sendo o resultado do mesmo desenvolvimento de ela, como uma potencialidade que se realiza. Isso que vem a confrontar e a negar o estado de coisas atual é algo que, em propriedade, ainda não existe, porque é uma dinâmica que só se completará no tempo. De novo, como em Hegel, a verdade é o *todo* e, de novo, como em Hegel, esse movimento é mais real do que o existente. Por isso, Engels dará o exemplo da queda da monarquia francesa:

(...) en 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. (ENGELS, 2006, p.10).

Em conclusão, Marx e Engels oferecem, desde a crítica filosófica, uma superação da ideia de ciência positiva, de uma ciência que se limita a estudar o estado de coisas atual, para tentar descobrir, também desde uma ciência crítica, as potencialidades já presentes que explicam as mudanças, e não aquilo já dado. É fácil conferir que a melhor maneira de guardar o horizonte comunista sem cair no moralismo é manter algum tipo de teleologia que postule que o comunismo é uma necessidade já presente que tende a se realizar, e não um projeto possível entre outros.

As três heranças da teleologia hegeliana na História.

Para entender aos filósofos precisamos do contexto histórico, mas também dos contextos anteriores, porque a maioria das vezes um filósofo está tentando discutir com outros anteriores a ele. No caso de Hegel, é difícil entender o famoso aforismo de “tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real” fora desse diálogo mais amplo. A teleologia hegeliana consiste em pensar o racional como uma realidade fundamental que toma forma material em um processo. Na verdade, Hegel está traduzindo ao idealismo laico três influências fundamentais:

- Uma muito importante é a teodiceia cristã, que queria explicar como era possível a existência do mal na Terra sendo evidente que Deus é todo-poderoso (RENDUELES, 2012). Uma perspectiva dinâmica permitia resolver o problema: o Reino de Deus se entende como um processo em desenvolvimento, ou seja, que vá gradualmente se realizando em etapas, confrontando o mal em cada uma de elas, mas só vencendo no final do processo, com a vitória final do Reino de Deus sobre a Terra. Por isso, o mal continua existindo no mundo, coexistindo com a “verdade”, com esse Reino de Deus em desenvolvimento.
- Uma referencia clássica era debate filosófico entre “realistas” e “nominalistas”. O problema da teodiceia era, de alguma maneira, a tradução e a resposta a esse debate que não era, na origem, um problema teológico. Esse debate foi disputado por duas posições, os “realistas”, que pensavam na realidade das ideias ou *formas* que são a essência dos elementos existentes concretos, e os “nominalistas”, que achavam que só existe o concreto, o individual e, portanto, toda ideia ou conceito é uma generalização ou convenção social.
- O efeito mais direto no tempo estava na crítica kantiana ao empirismo, o moderno “nominalismo”. Kant aceitou a aposta de Hume, quem já havia reconhecido que a indução não permite formular conhecimento certo. Kant aceitou a rejeição da indução, mas procurou uma alternativa para confirmar a possibilidade do conhecimento certo. Para isso, colocava ao indivíduo como criador do objeto conhecido, por meio das categorias pelas quais o indivíduo constitui seu próprio objeto de conhecimento.

Vamos tentar entender a relação entre estas três questões. Hume havia mostrado que a indução não é garantia para um conhecimento certo, e a solução de Kant foi garantir essa certeza graças ao homem ativo, que coloca no objeto o conteúdo que ele mesmo vai conhecer depois, ou seja, que vai no fundo a *reconhecer*. O homem não tem acesso ao “noumeno”, mas tem sim acesso ao “fenómeno” que ele mesmo constrói. Se, como consideravam os “realistas”, o “real” é aquilo que funda o conteúdo racional e cognoscível da coisa, estamos um passo mais próximos de compreender a Hegel, porque a verdade de algo é esse conteúdo “real” que não se confunde com sua aparência empírica. Ademais, o conhecimento certo já não era simplesmente um conhecimento positivo de coisas. A teodiceia trazia a ideia de pensar o objeto de conhecimento como processo, e não como estado de coisas passivo. Na realidade empírica permanece o

irracional, aquilo que não precisa ser explicado. Em Hegel, esse conteúdo de “verdade” ou de racionalidade era o Estado mesmo. Assim, Engels explica o pensamento de Hegel como tradução racionalista da teologia:

Según la concepción filosófica, el Estado es la «realización de la idea», o sea, traducido al lenguaje filosófico, el reino de Dios sobre la tierra, el campo en que se hacen o deben hacerse realidad la eterna verdad y la eterna justicia (ENGELS, 2010, p.94)

Agora está clara essa relação entre as categorias. Em lugar da “verdade” teológica como palavra de Deus, o conteúdo certo será o “real”, que será aquilo “racional” que o homem reconhece na coisa. Se para a teodiceia a “verdade” de Deus era um processo que desloca paulatinamente ao mal, agora é o “racional” aquilo que desloca em um processo ao “irracional”. Estas influencias darão como resultado em Hegel o que Kolakowsky chama de uma “antropodiceia”:

Una vez entendido el yo como una libertad que vence perpetuamente sus propias limitaciones, la historia humana puede ser interpretada como la historia de la lucha del espíritu en pos de la libertad. Para Fichte, como más tarde para Hegel, la historia solo es significativa si se concibe como un progreso hacia la conciencia de la libertad. A partir de la espontaneidad no reflexiva conseguida por la fuerza de la tradición, el dominio del particularismo individual y el descubrimiento final de la razón 'como gobernante externo, la historia avanza hacia un estado en el que la libertad individual coincida por completo con la razón universal y en el que cesen por consiguiente las fuentes de todo conflicto humano. Así considerada, la historia es entonces una suerte de teodicea o, mejor, de antropodicea: podemos o interpretar el mal que hallarnos en ella como un factor de progreso en relación a dinamismo de todo, o bien podemos pensar que es completamente irracional y desprovisto de consistencia existencial, que en breve dejará de existir y que no pertenece a la historia. (KOLAKOWSKY, 1980, p.62).

A partir de aqui, Marx fará uma síntese entre a tradição materialista e a idealista, tal como encontramos nas Teses sobre Feuerbach. Nessa síntese, Marx supera o materialismo passivo graças ao elemento ativo idealista do sujeito que cria o mundo. Só que desde o materialismo, esse racional que o homem coloca no mundo não é uma operação intelectual de conhecimento, mas uma operação material, de criação material do mundo, a práxis. O racional será um processo pelo qual a práxis vá eliminado o irracional do mundo, criando um novo mundo racional. O resultado da práxis são as *formas sociais*, superando em cada etapa as anteriores, alcançando assim sempre um grau maior de racionalidade. Desta maneira, a teleologia como processo predestinado por uma consciência superior desaparece, outorgando a agencia ao homem.

Contudo, Marx ainda não tenha uma verdadeira alternativa à teleologia sem arriscar a garantia do horizonte comunista. Eis a publicação por Darwin da *Origem das espécies* em 1859 — mesmo ano que Marx publica a *Contribuição para a Crítica da Economia Política* — permite a Marx pensar a superação das formas sem uma teleologia prefixada, ou seja, sem precisar de uma ordem teórica pré-existente que estivesse sendo materializada pelos homens na ordem histórica. O único motor verdadeiro seria a luta de classes:

Darwin's work is most important and suits my purpose in that it provides a basis in natural science for the historical class [247] struggle. One does, of course, have to put up with the clumsy English style of argument. Despite all shortcomings, it is here that, for the first time, 'teleology' in natural science is not only dealt a mortal blow but its rational meaning is empirically explained. (Carta a Lassalle, 16 Janeiro 1861, MARX; ENGELS, 1985, pp.246-247).

Mesmo que Marx no futuro vai criticar Darwin por considerar que ele reproduz na sua interpretação da natureza os preconceitos sociais do pensamento social burguês (sobretudo de Hobbes, Malthus, e a concorrência capitalista), a contribuição de Darwin será uma influencia fundamental que permite a Marx aceitar que não existe uma lógica extrínseca que esteja se materializando na História, mas uma ordem que se ajusta às necessidades históricas resolvidas pela luta de classes.

As etapas do pensamento de Marx sobre a expansão do capitalismo.

Vamos reconstruir alguns momentos da biografia intelectual de Marx quando ele estudou a expansão do capitalismo e seus efeitos para poder discutir a importância que a periferia teve em sua luta contra a noção teleológica da história.

Alemanha, de periferia à berço de uma próxima revolução.

É bem conhecido que Marx y Engels estavam esperando que a Alemanha fosse o novo berço da revolução e que essas esperanças foram frustradas pelo resultado da revolução de 1848.

A pergunta pertinente é: Por que Marx esperava esse papel protagonista da Alemanha sabendo que ela ainda estava subdesenvolvida em comparação com a França e a Inglaterra? A periferia e o papel do periférico estiveram sempre presente no pensamento de Marx. Para ele, era essa posição periférica da Alemanha, em um desenvolvimento geral da Humanidade, que permitia esperar grandes contribuições de

seu país (que nem sequer estava unificado em aquele momento histórico):

Los alemanes han *pensado* lo que los otros pueblos *han hecho*. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y elevación de su pensamiento marcharon siempre a igual paso con la unilateralidad y la humildad de su vida real. (MARX, 1968, p.15)

A superação tem sua origem, pelo menos em quanto projeto intelectual, na periferia europeia. Sem dúvida, Marx estava pensando que a revolução socialista seria uma revolução do proletariado inglês. Por isso os comunistas na Alemanha deveriam lutar ainda ao lado da burguesia na próxima revolução, e assim é defendido no *Manifesto*. Mas acontece que na perspectiva teleológica do desenvolvimento histórico o *eixo temporal* é a chave, mais importante do que as realidades concretas. Por isso mesmo as últimas lutas operárias acontecidas na periferia mostravam lá a maior das madurações. As condições históricas concretas do lugar não estavam prontas para a revolução socialista, mas a consciência operária como superação do capitalismo surgia aí como consequência das condições mais extremas e a aprendizagem (ou a superação) das experiências prévias, em outros lares. Acontece assim que na disputa sobre a rebelião dos tecedores na região de Silesia em 1844, Marx defendia o caráter político e revolucionário dos tecedores que protagonizaram a revolta nessa afastada região periférica da Europa oriental frente a esses outros que consideravam que aquele episódio foi isso que hoje chamaríamos de “protopolítica”:

Recordemos, ante todo, la *Canción de los tejedores*, este audaz grito de lucha, en la que no se hablaba para nada de la casa, la fábrica o el distrito, sino que el proletariado se manifestaba inmediatamente, de un modo tajante, nítido, implacable y violento, contra la sociedad de la propiedad privada. La insurrección silesiana *comienza* precisamente por donde habían *terminado* las revueltas obreras de Francia e Inglaterra, por la conciencia acerca de la esencia misma del proletario. Y la misma acción revela este carácter de superioridad. No son destruidas solamente las máquinas, rivales del obrero, sino que los sublevados destruyen también los *libros comerciales* y los títulos de propiedad, y mientras que todos los demás movimientos solo iban dirigidos en primer término contra el empresario industrial, contra el enemigo ostensible, el movimiento silesiano se dirige también contra el banco, el enemigo encubierto. Por último, ninguna insurrección inglesa ha dado tales pruebas de valentía, reflexión y perseverancia.» (MARX, 1985, p.516)

Por tanto, formalmente Marx está esperando a revolução socialista na Inglaterra. Porém, a superação constante das formas sociais permite considerar a possibilidade de uma rápida sucessão desde a periferia, a Alemanha, que permita pensar também aí em

uma revolução socialista. Por isso, em 1850 (MARX; ENGELS 1973) — antes de aceitar que o ciclo revolucionário de 1848 estava fechado — Marx usa por primeira o conceito de “revolução permanente”, ou seja, a possibilidade de uma rápida sucessão de formas de maneira que a Alemanha atinja rápida à Inglaterra. Neste momento, a teleologia leva à hipótese da superação desde a periferia, sem contradizer a sucessão ordenada das formas sociais. O problema será quando as expectativas não fiquem satisfeitas.

O mercado mundial desde os primeiros trabalhos.

Como assinala Lichtheim (1961), o fracasso de 1848 levou à separação nítida do movimento socialista e do movimento burguês, anteriormente coalizado em um movimento democrático que foi incapaz de resolver a “questão social”. A derrota da revolução foi reinterpretada por Marx como o penúltimo passo antes da verdadeira revolução socialista, porque foi a tarefa histórica de 1848 o dividir o campo político entre os inimigos íntimos, burguesia e proletariado. Na nova situação, Marx virou para estudar com mais profundidade a Economia Política, mas também a configuração do moderno “mercado mundial”.

Temos de Marx uma sorte de “concepção herdada” que nos apresenta Marx como alguém só marginalmente preocupado pela periferia do capitalismo. Porém, pensar a periferia do capital além da Europa era uma necessidade em Marx porque, desde o começo, Marx pensou no surgimento de um “mercado mundial”. E essa preocupação continuou, porque sabemos que no plano de trabalho para *O Capital* estava escrever um dos livros dedicado a esta questão¹. Também sabemos que Marx nunca planejou dedicar tanto tempo a escrever o conteúdo que finalmente foi parcialmente apresentado em *O Capital*. Eram outros temas que atiraram sua atenção e o estudo da Economia Política parecia chato e limitado, como Marx confessava a Engels em carta do 2 de Abril de 1851:

I am so far advanced that I will have finished with the whole economic stuff in 5 weeks' time. *Et cela fait?* I shall complete the political economy at home and apply myself to another branch of learning at the Museum.' *Ça commence à m'ennuyer. Au fond, this science has made no progress since A. Smith and D. Ricardo, however much has been done in the way of individual research, often extremely discerning* (MARX; ENGELS, 1982, p.325).

¹ Ver a carta de Marx a Lassalle do 22 Fevereiro 1858, e o Prólogo à Contribuição.

Desde esse momento, Marx sempre foi anunciando que seus estudos de Economia Política estavam pertos de chegar ao final, até que no momento de publicar o primeiro livro de *O Capital* reconhecia quanto tinha se confundido em isso (carta a Kugelmann, 13 julho de 1867, MARX; ENGELS, 1987, p.396). Portanto, o interesse de Marx pela expansão do capitalismo não é um simples *hobby*, mas uma parte da análise do moderno mercado mundial surgido com o capitalismo. A chave está nas diversas maneiras que Marx adotou para conceitualizar o “mercado mundial”. Nos primeiros trabalhos, a forte leitura hegeliana ainda presente entendia o mercado mundial como “história universal” que surge ou que emerge. Neste sentido, a “história universal” não é uma realidade que sempre existiu, também não é uma invenção ou uma leitura teórica que fazemos do passado e do presente. Na *Introdução* de 1857 dirá de novo literalmente que «la historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado» (MARX, 2008b, p.311). A «história universal» é, portanto, uma nova relação entre todos os homens que desde esse momento compartilham um destino. Esse seria o primeiro sentido do mercado mundial. Contudo, Marx é perfeitamente consciente da realidade material desse processo, por exemplo, em seus elementos tecnológicos, e nos efeitos perversos que puderam ter. Vejamos dois exemplos: 1) Uma máquina na Inglaterra pode provocar o desemprego na China e na Índia, e 2) A escassez de açúcar e café levou aos alemães se revoltar contra Napoleão.

«Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose el primitivo aislamiento de las diferentes nacionalidades destruido por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos países, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; y vemos también cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal por cuanto la escasez de estos productos, provocada por el sistema continental napoleónico, incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, estableciéndose con ello la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con sólo

marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse.» (MARX; ENGELS, 1974, p.50).

Vemos que a “história universal” consiste na aparição de uma nova realidade: a Humanidade é agora um coletivo único, e a única resposta a nossos problemas é um futuro comum. Esta questão é tão importante para Marx que ela aparece na definição mesma de comunismo que já citamos anteriormente:

«Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los *simples* obreros —de la [38] fuerza de trabajo excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea— y, por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo como fuente segura de vida, presupone, a través de la competencia, el *mercado mundial*. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.» (MARX y ENGELS, 1974, p.37-38)

Essa dicotomia do real superando o atual agora acontece na escala global da “história mundial”, ou seja, no mercado mundial. Sem embargo, Marx era consciente da existência de várias lógicas heterogêneas que coexistem em essa “historia universal”:

«La burguesía somete el campo al imperio de la ciudad. Crea ciudades enormes, intensifica la población urbana en una fuerte proporción respecto a la campesina y arranca a una parte considerable de la gente del campo al cretinismo de la vida rural. Y del mismo modo que somete el campo a la ciudad, somete los pueblos bárbaros y semibárbaros a las naciones civilizadas, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.» (MARX; ENGELS, 1949, p.77)

Mas essas lógicas continuam sendo conceituadas em um processo contínuo de superação. Temos aqui uma tripla analogia: campo/cidade, semibárbaros ou bárbaros / civilizados; Ocidente / Oriente. A lógica do desenvolvimento do mercado mundial será varrer tendencialmente as formas atrasadas.

A revolução em China como desencadeante da revolução em Europa.

Instalado em Londres depois das revoluções de 1848, Marx se encontra sem uma fonte de ingressos regular para sustentar sua família. Começa aí uma colaboração jornalística com *The New York Daily Tribune*. Em um dos primeiros artigos Marx escreve sobre a China, e vemos claramente como a aparição do mercado mundial em essa escala global

não pode ser entendida como uma somatória de países com relações horizontais, mas como uma verdadeira interconexão em um único espaço, uma única unidade, sem se librar das contradições. Marx começa o artigo citando implicitamente a Hegel falando da “lei da unidade dos contrários”. O original está no fato que esses contrários se relacionam em uma escala global desde distâncias nunca antes imaginadas:

«Puede verse una brillante ilustración de si la “unidad de los contrarios” es un principio tan universal o no en el efecto que la revolución china parece producir en el mundo civilizado. Puede parecer un aserto muy extraño y paradójico el que la próxima rebelión de los pueblos de Europa y su próximo movimiento por la libertad republicana y la economía de gobierno dependa con más probabilidad de lo que está pasando ahora en el Imperio Celeste (...)» (MARX; ENGELS, 1970, p.9)

Marx continua pensando que a revolução acontecerá nos países mais adiantados, mas pode ser causada por revoltas e revoluções na periferia. Em aquele momento, a China se encontrava em uma guerra civil de milhões de mortos e que estava afetando de uma maneira importante ao comercio internacional. De alguma maneira, os povos mais atrasados e as situações periféricas encontravam um papel próprio na mudança revolucionaria da Humanidade. Já não era — como no caso da Alemanha e a revolução permanente — uma questão de rápida evolução para esgotar as formas sociais atrasadas e atingir o nível de desenvolvimento dos mais adiantados. Agora Marx reconhecia um papel específico — mesmo que não socialista — das formas sociais periféricas. Neste caso, o papel era ativar a crise mundial que seria o ativador da revolução proletária na Inglaterra.

Bolívar e as independências americanas

Com o passar do tempo, Marx começa perceber que a realidade não se comporta como sua leitura teórica predizia. Daí que em alguns casos extremos, Marx adote uma posição extremamente defensiva, negando o status de real ao existente. Um exemplo especialmente interessante é a famosa biografia de Bolívar. O fato de Marx escrever essa biografia foi um puro acidente histórico. Marx no procurou pesquisar em profundidade a figura de Bolívar. Engels e ele dividiram a colaboração para a *New American Cyclopaedia* e foi por acaso que Marx acabou estudando Bolívar (DRAPER, 1968).

A severidade com que Marx julga a Bolívar chega até o incompreensível. O relato de Marx se torna incompreensível: se Bolívar foi uma figura tão covarde e

miserável como Marx o apresente, como entender a influência de esse homem nas independências latino-americanas. Marx era consciente do grau de violência que atinge sua biografia de Bolívar em uma carta a Engels o 14 de Fevereiro de 1858:

Además Dana me pone reparos a causa de un artículo más largo sobre «Bolívar», porque estaría escrito en un *partisan style*, y exige mis *authorities*. Estas se las puedo proporcionar, naturalmente, aunque la exigencia es extraña. En lo que toca al *partisan style*, ciertamente me he salido algo del tono enciclopédico. Hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque». (MARX; ENGELS, 1972, p.98).

Marx compara a Bolívar com Soulouque, imperador do Haiti entre 1849-1859, uma figura que Marx já usou para comparar com Napoleão III no “18 Brumário”, em aquela metáfora teatral de pensar a história como tragédia e como farsa. O desprezo de Marx por Bolívar é tão grande que Marx não aceita comparar a Bolívar com Napoleão, nem com Napoleão III mesmo — figura detestada por Marx —, senão unicamente por uma figura patética como Soulouque.

Como assinala Aricó, na biografia de Bolívar podemos perceber «claramente la presencia de un prejuicio político firmemente enraizado» (ARICÓ, 2009, p.161). A presença do hegelianismo continua presente em Marx, essa racionalidade da História que estaria ausente no caso da América espanhola: os “povos sem história”, que ficam fora da “legalidade da história”, de sua racionalidade em desenvolvimento. Porém, seguindo aqui a Aricó (2009), a explicação específica do tratamento a Bolívar se encontra, justamente, na tentativa de Marx de se afastar de Hegel.

Desde a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx fez especialmente ênfase na crítica da relação de Hegel entre Estado e Sociedade Civil, ponto de partida para ligar à Sociedade Civil com a “economia” e o Estado com a “política”. Na mesma época que Marx escrevia sobre Bolívar, também estava escrevendo isso mesmo:

La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Anales Franco-Alemanes*, editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política». (MARX, 2008a, p.4)

Marx não podia aceitar a possibilidade de um Estado que fosse o produtor da Sociedade Civil, ou seja, da Nação. No pensamento de Hegel, o Estado é o núcleo fundamental por ser a essência do povo. Rejeitando a proposta de Hegel sobre essa relação Estado – Sociedade Civil, Marx acabou reforçando a assimetria entre “economia” e “política”, reduzindo a política ao arbitrário em esses casos nos que Marx não consegue explicar o político pela Sociedade Civil. Também podemos compreender essa relação como caso da relação geral entre “matéria” e “ideia”. A concepção do Estado hegeliano como um ente autônomo e produtor do material é essa concepção combatida por Marx e mostrada como perversidade no caso do *bonapartismo* do Segundo Império da França. Bolívar é uma repetição de esse *bonapartismo*: uma lógica que não é uma emanção da Sociedade Civil é necessariamente autoritária e arbitrária, irracional, e por isso uma “falsa *forma*”. No momento de estudar a vida de Bolívar cristaliza esta disputa com Hegel como opção teórica. O preço é mostrar a Bolívar como uma figura histórica sem nenhuma racionalidade.

A Índia e o desenvolvimento industrial além da Europa.

Os estudos de Marx sobre a colonização da Índia são talvez o melhor exemplo de como para Marx as formas mais desenvolvidas — as formas capitalistas — superam e deslocam as formas mais atrasadas.

Lembremos que no “Prólogo” de *O Capital* em 1867, a Inglaterra é apresentada como o espelho de uma Alemanha ainda sem industrializar:

Se trata de estas leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro.» (MARX, 1975-Prólogo», vol.1, p.7)

Neste caso, Marx está pensando na Inglaterra e a Alemanha, mas o importante aqui é essa “operação teórica” expressada no latinismo “de te fabula narratur”:

Pero si el lector alemán se encogiera farisaicamente de hombros ante la situación de los trabajadores industriales o agrícolas ingleses, o si se consolara con la idea optimista de que en Alemania las cosas distan aún de haberse deteriorado tanto, me vería obligado a advertirle: De te fabula narratur! [¡A ti se refiere la historia!] (MARX, 1975, vol.1, p.7)

Esse raciocínio não é casual, ele representa a lógica implícita em Marx da sucessão das formas sociais. Em uma carta a Engels (2 de Junho de 1853), Marx considera que a verdadeira diferencia entre Ocidente e Oriente é a propriedade da terra.

O feudalismo deu lugar a uma propriedade privada, em quanto no Oriente a propriedade coletiva ou comunal continuou existindo. Essa ausência da propriedade privada seria um obstáculo para o desenvolvimento das formas capitalistas. Essa é a origem conceitual do “modo de produção asiático”, que Marx ia incluir no “Prólogo” da *Contribuição*. Mesmo reconhecendo as mudanças acontecidas com colonização britânica da Índia, lá se mantiveram as condições sociais mais básicas. Só como consequência do comércio internacional, as velhas estruturas sociais começavam ser destruídas.

«Estas pequeñas formas estereotipadas de organismo social han sido destruidas en su mayor parte y están desapareciendo, no tanto por culpa de la brutal intromisión del recaudador británico de contribuciones o del soldado británico, como por la acción del vapor inglés y de la libertad de comercio inglesa. Estas comunidades de tipo familiar tenían por base la industria doméstica, esa combinación peculiar de tejido a mano, hilado a mano y laboreo a mano, que les permitía bastarse a sí mismas. La intromisión inglesa, que colocó al hilador en Lancashire y al tejedor en Bengala, o que barrió tanto al hilador hindú como al tejedor hindú, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas, al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y, para decir la verdad, la única revolución social que jamás se ha visto en Asia.»
(MARX; ENGELS, 1970, p.23)

O exemplo paradigmático serão os caminhos de ferro. A introdução do trem vai mudar, tendencialmente, toda a estrutura social da Índia:

Ya sé que la burguesía industrial inglesa trata de cubrir la India de vías férreas con el exclusivo objeto de abaratar el transporte del algodón y de otras materias primas necesarias para sus fábricas. Pero si introducís las máquinas en el sistema de locomoción de un país que posee hierro y carbón, ya no podréis impedir que ese país fabrique dichas máquinas. No podréis mantener una red de vías férreas en un país enorme, sin organizar en él todos los procesos industriales necesarios para satisfacer las exigencias inmediatas y corrientes del ferrocarril, lo cual implicará la introducción de la maquinaria en otras ramas de la industria que no estén directamente relacionadas con el transporte ferroviario. El sistema ferroviario se convertirá por tanto en la India en un verdadero precursor de la industria moderna (MARX; ENGELS, 1970, p.51)

México e os Estados Unidos: as relações internacionais e interestatais.

A mudança mais ou menos súbita na atitude de Marx coincide com a guerra civil nos Estados Unidos. Marx considera que o verdadeiro problema é o “problema escravista”, ou seja, a estratégia das elites do Sul que devia ser necessariamente expansionista para o Oeste (Califórnia) e para o Sul (México).

Marx entende agora que a política expansionista dos Estados Unidos esteve

sempre sequestrada pelos interesses do Sul, incluindo a guerra com México pelo Texas. A escravidão então não era uma rara forma social empregada em um caso muito específico do “mercado mundial”. A escravidão se apresentava como um verdadeiro modelo de desenvolvimento para uma nação moderna. Era o reconhecimento disso o que ia afeitar profundamente as ideias de Marx sobre o desenvolvimento das formas sociais. Em *O Capital*, Marx reconhece a relação estreita entre desenvolvimento industrial e a escravidão nos Estados Unidos:

(...) no cabe duda alguna, por ejemplo, de que el avance arrollador de la hilandería algodonera no sólo hizo crecer como planta de invernadero el cultivo del algodón en los Estados Unidos, y con ese cultivo la trata de africanos, sino que a la vez convirtió la cría de esclavos en el principal negocio de los llamados estados esclavistas limítrofes. (MARX, 1975, vol.2, p.540).

Segundo esse novo raciocínio, o desenvolvimento das formas sociais não é necessariamente o fim das formas sociais prévias. De fato, o desenvolvimento das formas capitalistas pode ser a condição para a reprodução das formas históricas que pareciam haver sido já superadas. O capitalismo se apresenta então como a coexistência de formas sociais heterogêneas mas coerentes com um processo geral de acumulação de capital.

Vemos que son mecanismos extra-económicos de acumulación, pero capitalistas, por estar insertos en el proceso de valorización del capital. Al ir percibiendo esta correlación y dependencia de formas sociales heterogéneas que ya no parecen eliminarse sino potenciarse, se va perdiendo ese optimismo por la expansión de los Estados Unidos per se, ya que se ha comprobado hasta qué punto podía resultar perverso.

Irlanda e as lutas nacionais.

Se até 1848 Marx e Engels mostraram como princípio a solidariedade com as nações oprimidas na Europa, será a partir da década de 1850 quando abertamente rejeitam o sentimentalismo político, e começaram a subordinar as lutas ao objetivo geral da revolução socialista. O direito à independência não pode ser considerado, desde esta perspectiva, como um direito abstrato e universal, mas como uma estratégia política dentro da perspectiva da revolução.

Essa perspectiva precisava imaginar ao proletariado como uma classe universal. O questionamento das ideias de Marx veio do questionamento dessa universalidade do

proletariado. Começa a cristalizar essa ideia de um “desenvolvimento desigual”, ou seja, a ideia de que as formas heterogêneas não sempre são contraditórias. Será no caso da Irlanda, dominada e ocupada pela Inglaterra, quando Marx vai refletir sobre isto:

I once believed the separation of Ireland from England to be impossible. I now regard it as inevitable, although FEDERATION may follow upon separation.» (Carta de Marx a Engels, 2 de noviembre 1867, en MARX y ENGELS, 1987, p.460)

«In no other European country has foreign rule assumed this form of direct expropriation of the natives» (Carta de Marx a Engels, 2 de noviembre 1867, en MARX; ENGELS, 1987, p.460)

Esse “desenvolvimento desigual” é expressado por Marx em O Capital quando Marx liga os dois polos do desenvolvimento, a Irlanda e a Inglaterra:

Esta ley produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital.

Los economistas han expuesto de maneras diversas ese carácter antagónico de la acumulación capitalista, aunque lo confundan con fenómenos en parte análogos, sin duda, pero esencialmente diferentes, que se dan en modos de producción precapitalistas. (MARX, 1975, vol.3, p.805)

Marx é explícito sobre o perigo de confundir os efeitos da acumulação com fenômenos que sejam simplesmente pré-capitalistas. Existem formas que perduram, mas subordinadas ao processo geral de acumulação. Daí em diante, para Marx e Engels a emancipação dos irlandeses será a condição necessária para a emancipação do proletariado inglês.

A relação entre lutas de classes e lutas nacionais muda. Porém, Marx ainda está pensando em um processo muito similar a isso que durante o século XX foi conhecido como “desenvolvimento nacional”. Em uma carta a Engels (30 de Novembro de 1867), Marx adianta os pontos básicos do programa para uma Irlanda independente:

- 1) Autogoverno e independência.
- 2) Revolução agrária (reforma agrária).
- 3) Protecionismo comercial.

A comuna rural russa e as outras bases para a revolução.

Poderia parecer que a posição de Marx sobre a Rússia não deveria ser muito diferente do que a posição sobre a Índia. Em uma carta ao populista Danielson, Engels repetia aplicado ao caso da Rússia quase as mesmas palavras que Marx sobre o caminho de ferro na Índia:

(...) industrial production nowadays, means *grande industrie*, steam, electricity, selfacting-mules, power-looms, finally machines that produce machinery. From the day Russia introduced railways, the introduction of these modern means of production was a foregone conclusion. You *must* be able to repair your own locomotives, waggons, railways, and that can only be done cheaply if you are able to *construct* those things at home, that you intend to repair. From the moment, warfare became a branch of *grande industrie* (ironclad ships, rifled artillery, quickfiring and repeating cannon, repeating rifles, steelcovered bullets, smokeless powder etc.) la *grande industrie* without which all these things cannot be made became a political necessity. All these things cannot be had without a highly developed metal manufacture. And that manufacture cannot be had without a corresponding development in all other branches of manufacture, especially textile (Carta de Engels a Danielson, 22 Setembro 1892, MARX; ENGELS, 2001, p.535).

Nessa ocasião, Engels estava sendo um fiel representante do socialismo da II Internacional. Sem embargo, antes de Marx morrer, os dois (Engels y Marx) tenham reconhecido a possibilidade de um processo *sui generis* para Rússia. No novo prefácio para a edição russa do *Manifesto* de 1882, assinada pelos dois, falam:

«Puede la *obshchzna* rusa [comuna rural rusa], forma, aunque muy erosionada, de la primitiva propiedad comunal de la tierra, pasar directamente a la forma superior, comunista, de propiedad comunal? ¿o bien debe pasar primero por el mismo proceso de disolución que caracteriza el desarrollo histórico en Occidente? Hoy existe una sola respuesta. Si la revolución rusa se convierte en una señal para la revolución proletaria en Occidente, de tal modo que una complemente a la otra, entonces la propiedad campesina comunal de la tierra podrá servir como punto de partida para un desarrollo comunista.» (en SHANIN, 1990, p.177).

Ao longo de sua vida, Marx manteve relações com três gerações de revolucionários russos, más só nos últimos anos de sua vida Marx começou estudar a Rússia em profundidade (DEUTSCHER, 1970). O interesse de Marx pela Rússia foi tão grande que Engels no prólogo ao livro III de *O Capital* explica que chegou a ser uma obsessão. Contamos com dois documentos para conhecer melhor a posição que Marx estava tentando aclarar nessa última etapa de sua vida. O primeiro é uma carta de 1877

dirigida a uma revista russa, a *Otiechéstvennie Zapiski*. Nessa carta, Marx tenta se desligar de um fatalismo historicista e unidirecional. O segundo texto é a carta e os rascunhos da carta a Vera Zasúlich, de 1881. Ambos os documentos têm em comum a dificuldade de Marx para expressar uma alternativa teórica a essa unidirecionalidade histórica que agora criticava.

Nos rascunhos da carta a Zasúlich, Marx admite que a ordem teórica exposta em *O Capital* não é necessariamente a ordem histórica:

(...) los que creen que la disolución de la propiedad comunal es una necesidad histórica en Rusia no pueden, bajo ninguna circunstancia, probar esa necesidad a partir de mi descripción del curso inevitable de las cosas en Europa occidental. (SHANIN, 1990, p.132)

Para justificar essa diferença entre as duas ordens, Marx pensa em dois âmbitos. Primeiro, na lógica própria do capital como relação social. Segundo, a descrição dos fenômenos historicamente acontecidos no Ocidente. Se o primeiro, a lógica da relação social do capital, fosse simplesmente o reflexo do segundo, ou seja, de uma experiência histórica europeia, então *O Capital* seria uma obra teórica sem maior interesse que esse de sintetizar uma história irrepetível. Sabemos que essa não é perspectiva de Marx, porque ele está negando que a experiência histórica da Europa seja generalizável, sem negar a validade teórica de *O Capital*. A relação entre a experiência histórica e o teórico é mais complexa: «(...) es necesario descender de la teoría pura a la realidad rusa» (SHANIN, 1990, p.147).

“Descer” significa que não podemos entender o histórico sem o teórico, mas não podemos reduzir o teórico a uma expressão sintética do histórico. Existe certo grau de autonomia do histórico frente ao teórico, e do teórico frente ao histórico. Se em “O método da Economia Política” Marx usava a imagem hegeliana de “se elevar” do abstrato ao concreto, agora Marx usa uma imagem distinta, essa de “descer” do teórico à realidade histórica. Na verdade, ambos dois são dois momentos em um mesmo processo. A elevação do abstrato ao concreto permite entender a racionalidade dos elementos já presentes na realidade histórica. Se não tivéssemos essa ordem teórica, as formas sociais só seriam conhecidas pela descrição indutiva, que na herança racionalista sabemos que não podia dar um conhecimento certo. Contudo, a dinâmica histórica, as relações concretas entre as formas sociais heterogêneas não podem ser explicadas por um modelo teórico como *O Capital*, e devem ser entendidas em sua particularidade histórica. Na carta de 1877, Marx dizia:

De modo que acontecimientos de una semejanza extraordinaria, que tienen lugar en diferentes contextos históricos, llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada uno de esos desarrollos por separado, y luego comparándolos, se puede descubrir fácilmente la clave del fenómeno. Pero nunca se alcanzará el éxito con la llave maestra de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser supra-histórica. (SHANIN, 1990, p.174).

A “chave do fenômeno” é essa racionalidade compartilhada, ou seja, aquilo baseado em uma explicação teórica. Só que não existem explicações históricas gerais. Precisamos de explicações históricas que consigam integrar a “explicação teórica” como um dos momentos da explicação. Eis que na carta a Zasúlich Marx diz que:

El análisis de *El Capital*, por tanto, no aporta razones ni en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rusa. (SHANIN, p.160).

A teoria seria, em conclusão, aquilo que mostra a possibilidade de transformação porque mostra a presença do irracional no empírico. Mas a teoria não prediz o curso ou o caminho necessário, porque essa evolução é produzida unicamente pelas condições da luta de classes.

Conclusões.

Nesta breve reconstrução temos mostrado as diversas posições de Marx sobre a evolução do capitalismo na periferia do mercado mundial. Mostramos que, em um começo, Marx aplicava ainda uma lógica quase-hegeliana de superação de umas formas por outras, em um caminho teleológico até o comunismo. Porém, a evolução das lutas de classes e os diversos eventos históricos convenceram Marx de superar a perspectiva teleológica própria do pensamento de Hegel. Daí em diante, Marx enfrentou problemas como a sobrevivência da escravidão nos Estados Unidos, o movimento nacional em Irlanda e, sobre tudo, o papel da comuna rural russa em uma possível transição ao socialismo sem passar pelas formas capitalistas. Em esses casos, Marx foi trabalhando uma perspectiva que não fosse teleológica sem por isso descartar o horizonte ou a meta comunista. De alguma maneira, Marx chegou a resolver esse problema graças as contradições expostas desde a periferia do capitalismo, mas isso nos leva a considerar uma relação epistemológica pouco comum entre a teoria e a experiência histórica, aquela que não dá à teoria o papel de fornecer uma explicação total dos fenômenos, mas de marcar as possibilidades de transformação da realidade histórica.

Referências bibliográficas.

ALTHUSSER, L.; BALIBAR, É. **Para leer El Capital**. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1969.

ARICÓ, J. M. **Marx y América Latina**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

CALIGARIS, G.; STAROSTA, G. La crítica marxiana de la dialéctica hegeliana. De la reproducción ideal de un proceso ideal a la reproducción ideal de un proceso real. **Praxis Filosófica. Nueva serie**, v., n. 41, p. 81-112, 2015.

DEUTSCHER, I. Marx, Engels y Rusia. In: **Herejes y renegados**. Barcelona: Ariel, 1970, p.82-92.

DRAPER, H. Carlos Marx y Simón Bolívar: Apunte sobre el liderazgo autoritario en un movimiento de liberación nacional. **Desarrollo Económico**, v. 8, n. 30/31, p. 293-311, 1968.

DUSSEL, E. **16 tesis de economía política: interpretación filosófica**. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2014.

ENGELS, F. Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas. In: Marx, K. e Engels, F. **Obras Escogidas (en 3 tomos)**. Moscú: Editorial Progreso, 1974. Tomo III, p.184-202.

_____. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)**. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006.

_____. Introducción a la edición alemana de La guerra civil en Francia, publicada en 1891. In: Marx, K., Engels, F., et al. **La comuna de París**. Madrid: AKAL, 2010, p.77-95.

KOLAKOWSKI, L. **Las principales corrientes del marxismo**. Madrid: Alianza Editorial, 1980, v.I. Los fundadores.

LICHTHEIM, G. **Marxism. An Historical and Critical Study**. Nueva York: Frederick A. Prager, 1961.

MARX, K.; ENGELS, F. **Biografía del Manifiesto Comunista**. México D.F.: Editorial México, 1949

_____. **Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)**. Moscú: Editorial Progreso, 1970.

_____. **Materiales para la historia de América Latina**. Córdoba (Argentina): Pasado y Presente, 1972.

_____. Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas. In: **Obras Escogidas (en 3 tomos)**. Moscú: Editorial Progreso, 1973. Tomo I, p.179-189.

_____. **La ideología alemana**. Barcelona: Grijalbo, 1974.

_____. **Collected Works. 1852-1855, Marx and Engels Letters**.

Nueva York: International Publisher, 1983, v.39.

_____. **Collected Works. 1844-1851, Marx and Engels Letters.**
Nueva York: International Publishers, 1982, v.38

_____. **Collected Works. 1860-1864, Marx and Engels Letters.**
Nueva York: International Publishers, 1985, v.41

_____. **Collected Works. 1864-1868, Marx and Engels Letters.**
Nueva York: International Publishers, 1987, v.42

_____. **Collected Works. 1868-1870, Marx and Engels Letters.**
Nueva York: International Publishers, 1988, v.43.

MARX, K. Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. In: Hegel, G. F. **Filosofía del Derecho.** Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.

_____. **El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I: El proceso de producción de capital.** México D.F.: Siglo XXI Editores, 1975.

_____. Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. In: **Obras fundamentales 01 – Carlos Marx. Escritos de juventud.** México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985, p.505-521.

_____. Prólogo. In: **Contribución a la Crítica de la Economía Política.** Madrid: Siglo XXI Editores, 2008a, p.3-7.

_____. Introducción a la Crítica de la Economía Política. In: **Contribución a la Crítica de la Economía Política.** México D.F.: Siglo XXI Editores, 2008b, p.281-313.

RENDUELES, C. Introducción. In: Marx, K. **Escritos sobre materialismo histórico,** 2012, p.9-32.

SHANIN, T. (Ed.). **El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo.** Madrid: Editorial Revolución, 1990.

ZELNY, J. **La estructura lógica de "El Capital" de Marx.** Barcelona: Grijalbo, 1974.