
PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**ACERCA DA INDIVIDUALIDADE, DO DESENVOLVIMENTO DAS
FORÇAS PRODUTIVAS E DO “ROMANTISMO” EM MARX [PARTE II:
REVOLUÇÃO E INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS]**

**ON INDIVIDUALITY, DEVELOPMENT OF PRODUCTIVE FORCES AND
ROMANTICISM IN MARX [PART II: REVOLUTION AND UNIVERSALLY
DEVELOPED INDIVIDUALS]**

Vitor Bartoletti Sartori



ACERCA DA INDIVIDUALIDADE, DO DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS E DO “ROMANTISMO” EM MARX [PARTE II: REVOLUÇÃO E INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS]

ON INDIVIDUALITY, DEVELOPMENT OF PRODUCTIVE FORCES AND ROMANTICISM IN MARX [PART II: REVOLUTION AND UNIVERSALLY DEVELOPED INDIVIDUALS]

Vitor Bartoletti Sartori

RESUMO: No presente artigo, a partir daquilo que José Chasin, na esteira de György Lukács, chamou de análise imanente, pretendemos analisar a obra marxiana no que diz respeito a duas tendências presentes durante toda a sua produção: a crítica ao aviltamento à personalidade presente na sociedade capitalista e o modo pelo qual nunca seria possível, a partir de tal crítica, adotar um impulso, por assim dizer, “romântico” de valorização de formas pré-capitalistas de sociabilidade. Ao mesmo tempo em que Marx é ácido em sua crítica ao individualismo que opera como suporte de relações sociais estranhadas vigentes sob a ordem do capital, ele enxerga, no processo mesmo de consolidação da sociedade civil-burguesa, a emergência da possibilidade de indivíduos universalmente desenvolvidos.

PALAVRAS-CHAVE: Marx, individualidade, indivíduo universal, formas sociais pré-capitalistas

ABSTRACT: In this article, from what José Chasin, in the wake of György Lukács, called immanent analysis, we intend to analyze the Marxian work in regard to two trends present throughout his production: the criticism of the degradation of the personality present in society capitalist on the one hand and, in the other hand, the way in which it would never be possible, from such a critique, to adopt a so-called “romantic” impulse to appreciate pre-capitalist forms of sociability from a socialist point of view. Marx is, simultaneously, acid in his critique of individualism that operates as a support for strange social relations under the order of capital, and sees, in the process of consolidation of bourgeois civil society, the emergence of the possibility of universal individuals.

KEY-WORDS: Marx, individuality, universal individuals, pre-capitalist forms of society

CIDADE, POLÍTICA E ESTADO COMO COMUNIDADE ILUSÓRIA

A cidade traz um grande progresso, portanto. Tanto no nível do desenvolvimento das forças produtivas (relacionado àquele das capacidades dos indivíduos) quanto no que diz respeito ao rompimento com o localismo e com a conexão natural e espontânea, a questão se coloca de modo decisivo com a subordinação do campo à cidade. As contradições advindas deste processo foram vistas acima, de modo que é necessário que prossigamos trazendo à tona mais determinações que estão intimamente ligadas ao processo mencionado, aquele de imposição da relação-capital.

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas.) A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca. (MARX; ENGELS, 2007, p. 52)

Acima, falamos, sobretudo, da cidade industrial, mas – é possível notar pelo que dissemos, mas é bom explicitar – há um sentido mais amplo a ser atribuído à noção de cidade, aquele no qual a própria atividade política, marcada pela divisão entre trabalho material e intelectual, aparece. Trata-se de algo relacionado àquilo que Gordon Childe chamou de “revolução urbana”, que traz consigo, o Estado, as classes sociais e a cisão entre o trabalho intelectual e material (Cf. CHILDE, 1962). A gênese do Estado, e, nas pala-

bras do próprio Marx, “a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” estão ligadas ao processo em que surge a cidade. Novamente, destaca-se o grande avanço que isto representa. No entanto, vale ressaltar que é justamente contra estas determinações, na sociedade civil-burguesa, ligadas à reprodução ampliada do capital, que Marx se volta. O “isolamento e a solidão” do campo não encontram a sua solução na cidade industrial com seu “sistema automático” e, podemos acrescentar, com a vigência da lei do valor. Marx, neste sentido, relaciona a oposição entre cidade e campo com a existência da propriedade privada, a qual deveria ser superada com a supressão da sociedade capitalista. No que toca a individualidade, a questão merece bastante destaque também, já que, segundo o autor de *O capital* – a citação é de *Ideologia alemã*, mas está plenamente do espírito da obra magna de Marx – tal oposição “é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta”. Neste sentido, os “indivíduos universalmente desenvolvidos” conformam-se enquanto potencialidade com a cidade e com a divisão do trabalho, ao mesmo tempo em que, para que suas determinações se coloquem real e efetivamente, trata-se de suprimir tanto a oposição entre cidade e campo quanto a divisão do trabalho mesma. Tal “expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho” relaciona-se intimamente ao modo pelo qual, sob o modo de produção capitalista, os indivíduos estão submetidos à produção social.

Algo bastante visível nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a oposição entre indivíduo e gênero (questão que não abordaremos a fundo neste artigo), novamente, aparece aqui, ao passo que Marx destaca que, com a oposição entre cidade e campo, tem-se “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos”; assim, com “a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” é impossível se pensar em uma situação em que “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos.” Tanto no que toca a individualidade quanto no que diz respeito à conformação da cidade, tal questão é essencial, de tal maneira que o autor alemão é explícito: “a superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade”, tendo-se com a cidade (e com tudo que com ela surge) “uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista”. Com estas condições, tiveram-se as relações reificadas entre os homens, o aviltamento de suas personalidades e individualidades, ao mesmo tempo em que a supressão do modo de produção capitalista – em meio ao amadurecimento das contradições da sociedade civil-burguesa – deixa de ser uma mera utopia e passa a ser uma possibilidade e alternativa concreta.

No que diz respeito ao nosso tema, assim, podemos dizer com certeza que, segundo Marx, a própria existência da “política em geral” está colocada na “pré-história da sociedade humana”, sendo, assim, um entrave ao desenvolvimento da individualidade depois de determinado momento da história. Neste ponto, como em tantos outros, há de se estar de acordo com a defesa chasiniana da “determinação ontonegativa da politicidade” na obra do autor de *O capital* (CF. CHASIN, 2009). Não podemos nos aprofundar na questão aqui, no entanto, há de se destacar que a “organização comunitária” de que trata Marx na passagem que acabamos de mencionar – relacionada à “política em geral” (“a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc.”) - *é diametralmente oposta à situação em que se tem* “os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como relações próprias e comunitárias, estão igualmente submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas da história.” Tudo que não se tem com a “organização comunitária” colocada no Estado é o próprio “controle comunitário” dos “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Trata-se, com o Estado, de uma “comunidade ilusória” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37)¹. Aqui, portanto, não poderemos tratar a fundo do Estado, o qual, na melhor das hipóteses, em Marx, coloca-se como uma comunidade ilusória (Cf. SARTORI, 2012). No entanto, será bastante necessário trazer alguns apontamentos sobre o Direito e sua relação com a individualidade e com o processo de reificação das relações sociais sob o capitalismo.

PESSOA, INDIVIDUALIDADE, DIREITO E REIFICAÇÃO

A rigor, em uma abordagem exaustiva de nosso tema, seria preciso tratar do modo pelo qual a individualidade se conforma na obra de Marx tendo em conta a oposição entre o cidadão e o burguês. Isso, no entanto, fugiria do escopo deste texto, pois passaria por toda a temática relativa ao Estado em Marx e ao modo pelo qual o autor se posiciona diante dos distintos embates de sua época, de sua crítica à busca do “Estado político” dos neohegelianos ao modo pelo qual, depois de 1871, efetivamente, tem-se uma conformação estatal tal que este é uma “excrecência parasitária colocada à sociedade civil-burguesa”, é um “pesadelo sufocante” (MARX, 2011b, p. 126). Este percurso é, até certo ponto, aquele do desenvolvimento e do tornar-se anacrônico do capitalismo. Aquele em que se passa de uma reconciliação do ideal de cidadania com a vida civil-burguesa à atitude diretamente apologética dos defensores do Estado capitalista (Cf. SARTORI, 2012). Tratar de tal tema demandaria, ao menos, outro artigo, de maneira que nos contentamos

¹ Veja-se o contexto da passagem: ter-se-ia a “contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como Estado, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [realen] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37)

a trazer o modo pelo qual a política – e a noção de cidadania – na melhor das hipóteses traz uma comunidade ilusória, que também pode ser vista como uma “universalidade irreal” (MARX, 2010b, p. 41)². Para que tenhamos uma continuidade na nossa exposição, é bom que vejamos como que as “revoluções de tipo europeu”, de acordo com o autor de *O capital*, trazem aspectos que destacamos:

As revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha do morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (MARX, 2010a, p. 322)

Não podemos tratar das revoluções ou do modo pelo qual a política é vista por Marx neste momento; novamente, destacamos somente que ela passa longe de ser resolutive para o autor (Cf. CHASIN, 2009; SARTORI, 2012, 2016). Tais questões aparecem com força ao analisar os apontamentos marxianos sobre as revoluções e sobre a política. No entanto, para o que nos diz respeito aqui, é central que apontemos o modo pelo qual “uma nova ordem social” vem com a sociedade civil-burguesa justamente com o triunfo da “nacionalidade sobre o provincianismo” de maneira que a conformação revolucionária da burguesia trouxe, no caso europeu, não só o rompimento das conexões naturais e espontâneas, mas “a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia”, proclamação esta que traz consigo os avanços que mencionamos acima e que ainda implica no desenvolvimento das forças produtivas, expresso na vitória “da indústria sobre a preguiça heroica” - e, portanto, relacionada ao incremento da potencialidade das capacidades individuais. Isto se dá rompendo com o localismo e trazendo à tona tudo aquilo de melhor e de pior que foi destacado anteriormente ao tratarmos do duplo caráter do modo pelo qual se entifica o capitalismo em seus aspectos mais universais; ou seja, o aspecto dúplice destacado antes também tem bastante relevo ao se tratar da maneira pela qual se tem a sobreposição do “direito burguês sobre os privilégios medievais”. O Direito,

² Em *Sobre a questão judaica*, diz Marx: “a relação entre o estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para os outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal.” (MARX, 2010b, p.40-41)

assim, pode-se dizer, também deve ser relacionado à maneira pela qual a individualidade se objetiva contraditoriamente em meio ao modo de produção capitalista, momento este em que, como potência, aparecem “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Para se ver isso com algum cuidado, é bom que se perceba que, em verdade, o modo pelo qual aparece o complexo jurídico no capitalismo traz consigo uma relação íntima com a lei do valor e com a imposição dos imperativos produtivos sobre as individualidades.

O triunfo do direito burguês sobre os privilégios é também aquele das relações reificadas que se colocam sob o solo do modo de produção capitalista (Cf. SARTORI, 2018c). Ou seja, longe de o Direito trazer um reconhecimento intersubjetivo libertador, ele traz o reconhecimento de relações reificadas (Cf. SARTORI, 2016). É essencial destacar tal aspecto.

Marx, em uma passagem central para a compreensão da questão do Direito, diz que, em meio à esfera de circulação de mercadorias, com domínio destas últimas sobre os indivíduos, “meros guardiões”, “para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas” (MARX, 1996a, p. 79). Ou seja, justamente a conformação das próprias coisas passa a ter uma mediação social bastante clara: assim como ouro e prata não são, por sua natureza, moeda, uma coisa não é uma mercadoria. Destaca-se, assim, que mesmo a faticidade da sociedade capitalista é complexamente mediada, até mesmo porque “o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, portanto, unidade do diverso” (MARX, 1993, p. 101). Coisas só se tornam mercadorias em meio a determinadas relações sociais³, relações estas em que não se tem a expressão da individualidade como tal, como algo natural e inerente, mas daquela figura da “pessoa”⁴ que aparece como “a manifestação necessária da individualidade em uma determinada etapa do processo de produção social” (MARX, 1982, p. 74)⁵. Ou seja, ao tratar da circula-

3 Marx diz em *O capital* que “a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” (MARX, 1996 b, p. 198)

4 Note-se que o elo essencial para a troca de produtos não é necessariamente indivíduos atomizados, como na noção de pessoa que é reconhecida pelo Direito; aponta Marx para diferentes figuras na qual se dá o intercâmbio: “o intercâmbio de produtos origina-se nos pontos em que diferentes famílias, tribos, comunidades entram em contato, pois nos começos da civilização não são pessoas privadas, mas famílias, tribos etc. que se defrontam autonomamente. Comunidades diferentes encontram meios diferentes de produção e meios diferentes de subsistência em seu meio ambiente natural. Seu modo de produção, modo de vida e produtos são, portanto, diferentes.” (MARX, 1996 a, p. 467)

5 Diz Marx sobre este processo “os possuidores de mercadorias entraram no processo como simples guardiões das mercadorias. Dentro desse processo eles se defrontam na forma opositiva de comprador e vendedor, um personificando o açúcar, por exemplo, o outro personificando o ouro. Assim como o açúcar se torna ouro, o vendedor se torna comprador. Esses caracteres sociais determinados não surgem absolutamente da individualidade humana mas sim das relações de troca dos homens que produzem os seus produtos na forma determinada de mercadoria. As relações, que se exprimem na relação entre o comprador e vendedor, são tão pouco puramente individuais que ambos entram nesse relacionamento somente e na medida em que negam seu trabalho individual, isto é, só na medida em que não é trabalho de um indivíduo e que [esse trabalho] se torna dinheiro. Conceber esses caracteres economicamente burgueses de comprador e vendedor como formas sociais eternas da individualidade humana é tão ridículo quanto e absurdo deplorá-las como aniquiladoras da individualidade. Constituem a manifestação necessária da individualidade em uma determinada etapa do processo de produção social.” (MARX, 1982, p. 74)

ção de mercadorias – *locus* em que a questão do Direito aparece de modo mais claro (Cf. PACHUKANIS, 2017), embora não seja o único em que o tema é importante (Cf. SARTORI, 2016) – Marx traz uma análise do modo pelo qual a individualidade aparece nesta esfera em que “o que [...] reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham” (MARX, 1987, p. 144). Para que se tenha o próprio metabolismo das mercadorias, é necessário que os indivíduos coloquem-se de modo que sejam vistos como “pessoas, cuja vontade reside nessas coisas”. E, assim, aquilo que trouxemos aqui acerca da maneira pela qual o indivíduo, na sociedade civil-burguesa, aparece como subordinado ao processo produtivo mostra-se de modo pungente no tratamento marxiano do Direito (Cf. SARTORI, 2018c). No limite, pode-se mesmo dizer que a “relação igual e livre de trocadores” (MARX, 2011a, p. 381) supõe a reificação das relações sociais presentes no modo pelo qual se concatena a produção capitalista, ou seja, com a vigência da lei do valor.

A vontade singular dos indivíduos atomizados, assim, expressa a subordinação ao sociometabolismo do capital, em que as mercadorias parecem ter vida própria somente ao passo que não têm. Em verdade, “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e a mercadoria individual como sua forma elementar”, somente na medida em que “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar” (MARX, 1996a, p. 79). Marx, assim, complementa: “devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias (*Warenbesitzern*).” (MARX, 1996a, p. 79). Neste sentido, os indivíduos aparecem como um suporte (*Träger*) de uma relação estranhada.

Por meio da relação jurídica, ao mesmo tempo em que está presente o “indivíduo universalmente desenvolvido” em potência, os homens devem “reconhecer-se (*anerkennen*) reciprocamente como proprietários privados” (MARX, 1996a, p. 79), subordinando-se às coisas que são objeto de sua vontade (como dito, eles aparecem “como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas”); desta maneira, o reconhecimento individual dos homens em meio à relação jurídica – na reprodução ampliada do capital – é aquele que, mesmo no caso dos direitos humanos, supõe a produção de mercadorias e o trabalho assalariado, relacionados ao domínio do processo produtivo sobre os indivíduos ⁶ (Cf. SARTORI, 2016). Se a “relação jurídica (*Rechtsverhältnis*), cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade (*Willensverhältnis*), em que se reflete (*widers-*

⁶ Marx diz que “demonstrou-se como o reconhecimento (*Anerkennung*) dos direitos humanos (*Menschenrechte*) por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento (*Naturbasis*) natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade [civil-] burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e o homem da sociedade [civil-] burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado (*Privatinteresses*) e da necessidade natural inconsciente (*bewußtlosen Naturnotwendigkeit*), o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta (*eigennützigen Bedürfnisses*), tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece (*anerkannt*) essa sua base natural (*Naturbasis*), enquanto tal, nos direitos gerais do homem (*allgemeinen Menschenrechten*). Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento (*Entwicklung*) até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 132)

piegelt) uma relação econômica” (MARX, 1996a, p. 79), há de se perceber que, para Marx, “o Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 1989, p. 86) na medida em que traz à tona – contra a figura dos “indivíduos desenvolvidos universalmente” – justamente uma figura da individualidade que se encontra subordinada de modo bastante claro ao processo de reprodução do capital. Tem-se, assim, que o modo pelo qual o Direito se coloca, na figura da “igualdade jurídica”, traz aquilo que acompanha o processo de imposição da relação-capital, a saber, a equiparação, o nivelamento, tratados acima e que têm íntima relação o processo pelo qual as individualidades são niveladas à funções no processo produtivo, a portadoras de relações sociais estranhadas. Sobre o assunto, inspirado em Marx, disse Engels “uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17-18). Neste sentido, a igualdade jurídica, longe de trazer um apelo voltado a “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”, traz a “liberdade e autonomia individuais” ligados à compra e venda da força de trabalho. Ou seja, longe de o Direito trazer um apelo contrário à reificação das relações sociais que é trazida pela relação-capital e, portanto, pelo assalariamento, ele é parte constitutiva da conformação do contrato de compra e venda da força de trabalho (Cf. PACHUKANIS, 2017).

Em verdade, a própria mercadoria força de trabalho (que precisa da mediação jurídica do contrato para se colocar no mercado) – traz consigo, em seu ser-propriadamente-assim, o aviltamento da individualidade, esta última a qual passa, também por meio do dinheiro, a se colocar como um mero elo intermediário na reprodução ampliada da relação-capital.⁷ Veja-se o próprio modo pelo qual aparece a mercadoria força de trabalho em meio à autovalorização do valor:

Que é, pois, o valor da força de trabalho? Como o de toda outra mercadoria, esse valor se determina pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la. A força de trabalho de um homem consiste, pura e simplesmente, na sua individualidade viva. Para poder crescer e manter-se, um homem precisa consumir uma determinada quantidade de meios de subsistência; o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem. (MARX, 1996b, p. 378)

7 Diz Marx que isto se dá ao passo que se tem uma espécie de sujeito automático: “as formas autônomas, as formas dinheiro, que o valor das mercadorias assume na circulação simples mediam apenas o intercâmbio de mercadorias e desaparecem no resultado final do movimento. Na circulação D – M – D, pelo contrário, ambos, mercadoria e dinheiro, funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado, de existência. Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático. Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternativamente no ciclo de sua vida, então se obtêm as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro.” (MARX, 1996b, p. 273-274)

Sob a lei do valor, coloca-se o tempo de trabalho socialmente necessário como medida objetiva de nivelamento dos indivíduos; como já dito, isto está relacionado ao modo pelo qual o processo produtivo impõe-se sobre o indivíduo sob a vigência do modo de produção capitalista. Neste sentido, a força de trabalho tem uma posição *sui generis*: não só porque é a única mercadoria capaz de gerar valor – e, portando, mais-valor – mas porque sua relação com o aviltamento da individualidade é muito mais direto (mesmo que sempre socialmente mediado); diz Marx, neste sentido, que “a força de trabalho de um homem consiste pura e simplesmente, na sua individualidade viva”. Ou seja, o sociometabolismo capitalista tem por base a compra e venda da “individualidade viva” a qual, ao mesmo tempo, precisa ser reificada para que se coloque como tal: novamente, vale ressaltar a passagem já citada acima sobre a esfera de circulação de mercadorias:

As mercadorias são coisas (*Dinge*) e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena (*veräußert*) a própria. (MARX, 1996a, p. 79)

A inversão fetichista entre o aspecto social e o reificado coloca-se com muita força quanto a mercadoria vendida é a força de trabalho. A questão se coloca de tal modo que a comparação entre as “individualidades vivas” se dá do mesmo modo pelo qual se colocam uma frente a outras diferentes mercadorias, como uma máquina diante doutra, por exemplo. Marx é bastante direto: “o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem”. A análise do nivelamento mencionado por nós acima, assim, é trazida à tona justamente ao passo que, por meio da mediação jurídica, e da igualdade jurídica, tem-se uma reificação brutal das individualidades, as quais se colocam como “pessoas” somente à medida que suas vontades “residem nas coisas” (Cf. SARTORI, 2018c). A relação entre o nivelamento, a individualidade e igualdade jurídica, assim, é clara: o “acordo de vontades” que se dá por meio do contrato é o elo mediador neste processo que tem como suposto objetivo, como mencionamos acima, a “assim chamada acumulação primitiva”, colocada naqueles “momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres”. Estes últimos conformam-se como tais na medida em que se tem um verdadeiro aviltamento da personalidade e da individualidade; são “absolutamente livres” na medida em que suas individualidades estão subsumidas ao processo produtivo. Ou seja, o sociometabolismo vigente, aquele do modo de produção capitalista, traz em seu seio a contradição entre uma produção social e a apropriação pri-

vada, expressa na propriedade privada e nas diferentes figuras que adquire a personalidade e a individualidade, como no caso das “pessoas privadas”:

Propriedade privada, como antítese da propriedade social, coletiva, existe apenas onde os meios de trabalho e suas condições externas pertencem a pessoas privadas. Porém, conforme estas pessoas privadas sejam trabalhadores ou não-trabalhadores, a propriedade privada assume também caráter diferente. (MARX, 1996b, p. 379)

A defesa marxiana da propriedade coletiva relaciona-se a uma crítica da conformação dos indivíduos enquanto “pessoas privadas”, principalmente, tendo-se em conta a propriedade de “pessoas privadas [...] não trabalhadores”, ou seja, a propriedade privada dos meios de produção. Com ela, tem-se o assalariamento como outro polo, como determinação reflexiva, de maneira que a “pessoa privada” vem a se relacionar com a compra e venda da mercadoria força de trabalho, ou seja, com o modo pelo qual, em meio a relações sociais reificadas, tem-se “proletários absolutamente livres” que vendam a única mercadoria que possuem disponível, “sua individualidade viva”. O modo pelo qual opera a mediação jurídica na sociedade capitalista traz isso por trás de si. Trata-se da necessidade de alienação (*Veräusserung*) e, portanto, do mercado, que é mediação necessária em uma sociedade baseada na relação-capital: “para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (MARX, 1996a, p. 285)⁸. A problemática da relação entre forma jurídica e as relações econômicas, assim, tem um momento importante na conformação de uma individualidade aviltada, tendo-se uma correlação bastante íntima entre o assalariamento, o Direito, a reificação das relações sociais e determinada forma de individualidade atomizada⁹.

A questão, claro, envolve ainda diversas mediações, como o hábito e a educação (das quais não poderemos tratar aqui), no entanto, resta claro que, ao fim, a mediação jurídica vem a trazer à tona, não algo contrário ao nivelamento e à reificação das conexões entre os indivíduos, mas o seu “reconhecimento oficial”¹⁰. Vê-se, portanto, que, se a política, em Marx, é, na melhor das hipóteses, uma espécie de representante de uma

8 Diz Marx que “o intercâmbio de mercadorias não inclui em si e para si outras relações de dependência que não as originadas de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa.” (MARX, 1996a, p. 285)

9 A questão normalmente é trazida tendo como elo central, já em Marx, a categoria “sujeito de direito”. Não acreditamos que esta ligação seja direta, dado que a categoria de pessoa, nas passagens mencionadas, relaciona-se com a noção de individualidade tendo por central não tanto o Direito e suas categorias, mas o modo pelo qual se concatenam produção e circulação de mercadorias em meio à reificação das relações sociais. (Cf. SARTORI, 2018c)

10 Aponta Marx: “não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a se venderem voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes.” (MARX, 1996b, p. 358)

“comunidade ilusória”, o Direito tem muito menos potencialidade que esta, acoplando-se de modo muito mais direito à reprodução ampliada da produção capitalista. Ele é um elo intermediário essencial a este processo – que tem implicações bastante destacadas no desenvolvimento da individualidade – que se impõe sobre os indivíduos.

O CASO RUSSO, A REVOLUÇÃO SOCIAL, O ARCAICO E A INDIVIDUALIDADE

O modo pelo qual se coloca a relação-capital como parte constitutiva daquilo dominante na sociedade impõe os imperativos do processo produtivo às individualidades, ao mesmo tempo em que traz consigo a possibilidade de “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Com isso, Marx destacou a contraditoriedade da sociedade capitalista, cuja implementação traz a universalização tendencial do sociometabolismo que tem a compra e venda da força de trabalho como elemento e elo essenciais. No entanto, há de se destacar que, segundo Marx, a imposição – tendencialmente universal, mas nunca automática – do modo de produção capitalista sempre passa por meandros, em que se relacionam elementos que dizem respeito à peculiaridade nacional de cada formação social, bem como ao grau de desenvolvimento social destas (Cf. MACHADO, 2017). Ou seja, nunca se tem um desenvolvimento simplesmente linear do modo pelo qual a sociabilidade capitalista se objetiva nos mais distintos casos; e, claro, isso não poderia ser diferente ao se tratar da Rússia. O processo da “assim chamada acumulação primitiva” não é algo que se coloque do mesmo modo em todos os arredores do mundo; Marx, ao tratar dos seus leitores russos – muitos, supostamente apoiados no próprio autor – adverte de modo bastante claro contra isso: não só seu crítico erraria na interpretação de *O capital*, “ele ainda tem necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68). Tratar-se-ia de um erro imperdoável, que transformaria a posição marxiana em uma espécie de esquematismo.

Ou seja, aquilo trazido em *O capital*, e em parte analisado acima, não traria qualquer modelo inescapável de evolução e, claro, por conseguinte, de revolução; para que remetamos diretamente ao nosso tema: o aviltamento da individualidade, como se deu na “Europa ocidental”, não necessariamente teria que se dar em todos os locais. Ao mesmo tempo, Marx é explícito quanto ao fato de “indivíduos universalmente desenvolvidos” só serem possíveis com a imposição do modo de produção capitalista. Desvendar tal problema é bastante importante. Uma primeira questão a ser trazida à tona aqui diz respeito ao fato de que a sociedade russa, bem como a comuna agrária russa, ser “contemporânea da produção capitalista ocidental” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). Isso precisa ser destacado porque, se historicamente a reificação das relações sociais foi uma condição para o desen-

volvimento da individualidade, não se tem, em verdade, a necessidade da universalização desta forma de conexão. Isto poderia acontecer (e, acreditamos, hoje, em verdade, já aconteceu, já que a relação-capital está efetivamente universalizada – Cf. MANDEL, 1982); no entanto, não se tratava de uma necessidade absoluta. Tanto é assim que o autor de *O capital* é claro ao dizer sobre a comuna agrária russa: “ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96). Ou seja, Marx admite a passagem direta (como ponto de partida) de uma sociedade ainda não capitalista ao socialismo. A questão é de grande relevo e envolve a compreensão do ser-propriadamente-assim da sociedade, já que a imposição da lei do valor e, portanto, do processo produtivo sobre a individualidade, é algo tendencial, ao mesmo tempo em que, concretamente, ou seja, tendo em conta o próprio ser da sociedade e dos indivíduos, há alternativas. Isto é verdadeiro para o autor que aqui tratamos ao mesmo tempo em que o solo do desenvolvimento da relação-capital é a base sobre a qual tais alternativas se colocam em suas contraditoriedades reais e efetivas. Ou seja, no nível da universalidade, parte-se dos antagonismos trazidos pela oposição – bastante mediada – entre capital e trabalho. As mediações, porém, são essenciais ao se ter em conta qualquer questão que seja. Veja-se, por exemplo:

Se formos tomar Marx como referência, podemos dizer que o localismo e o isolamento da propriedade privada da terra, em verdade, sequer são uma condição para o desenvolvimento do capitalismo; Marx diz que a assim chamada acumulação primitiva tem “desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural”, mas, complementa, dizendo tratar-se da “dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental” (MARX, 2011a, p.388). Neste sentido, há de se perceber que o caso russo, ao mesmo tempo, assemelha-se em seu nível universal ao europeu ocidental, uma vez que se tem a possível “desvinculação do trabalhador da terra”; mas também se diferencia de modo decisivo dele, primeiramente, porque a comuna agrária russa é “contemporânea da produção capitalista ocidental” e, neste sentido, traz em seu bojo os “indivíduos universalmente desenvolvidos”. E isto se dá, não pelo fato de ter passado da conexão natural e espontânea à reificada, mas porque ela pode, quanto àquilo que é desenvolvido pela produção capitalista, “se apropriar dos frutos sem se sujeitar ao seu *modus operandi*” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). Neste sentido, seria possível “mudar de pele sem se suicidar”, como destaca Marx. Deste modo, o nivelamento trazido pela lei do valor – e pela implementação tendencialmente global do trabalho assalariado – não atinge ainda a Rússia sobre a qual o autor alemão fala; isso, porém, não leva Marx a trazer uma analogia com o caso da Europa ocidental, dizendo ser necessário à conformação de “indivíduos livremente desenvolvidos” a reificação das relações sociais e a atomização das pessoas singulares. Antes, defende que é preciso ir à realidade da situação russa, analisando, inclusive as potencialidades de formas sociais arcaicas.

Note-se: Marx não elogia uma situação pré-capitalista simplesmente. Ele procura o ser-propriadamente-assim da comuna rural russa, a qual, ao contrário das formas arcaicas indianas e chinesas, não traz em seu bojo um processo de desenvolvimento da pequena propriedade privada como algo já consolidado, embora esta seja uma possibilidade objetiva também (Cf. SARTORI, 2017c). Se no caso da Índia e da China, com o comércio inglês e diante da invasão colonialista, houve a dissolução das relações comunais, o mesmo não se daria necessariamente no caso russo. Não é sempre, pois, que é possível “se apropriar dos frutos” da sociabilidade capitalista “sem se sujeitar ao seu *modus operandi*”; trata-se de algo ligado à peculiaridade do desenvolvimento russo e, em especial, da comuna agrária, uma forma arcaica, certamente, mas uma forma arcaica muito peculiar. Marx diz com todas as letras: “não há porque deixar-se atemorizar pela palavra arcaico” (MARX; ENGELS, 2013, p. 91). É preciso que nos atentemos a isso, para que se deixe claro que não há qualquer “evolucionismo” ou “etapismo” no autor de *O capital*; dizemos isso para deixar claro desde já: a produção que traga indivíduos que, “como produto de homens livremente socializados” venha a “ficar sob seu controle consciente e planejado” não supõe, no nível de todas as nações, o desenvolvimento do capitalismo nos moldes clássicos da Inglaterra, da França ou dos EUA; em verdade, tem-se formas bastante particulares mediante as quais os distintos países relacionam-se com a tendência de imposição da lei do valor (Cf. SARTORI, 2017; MACHADO, 2017). Neste sentido, precisamos deixar claras algumas questões para que possamos entender efetivamente aquilo que aponta o autor de *O capital* sobre a Rússia. Se ele tem a comuna agrícola como ponto de partida possível para uma revolução social, não teria ele mudado completamente sua teoria dado que é explícito sobre a necessidade de desenvolvimento das forças produtivas?

Uma circunstância muito favorável do ponto de vista histórico à conservação da ‘comuna agrícola’ pela via do seu desenvolvimento ulterior consiste em que ela não só é contemporânea da produção capitalista ocidental – podendo assim se apropriar dos frutos sem se sujeitar ao seu *modus operandi* –, mas também sobreviveu à época em que o sistema capitalista se apresentou ainda intacto, em que ela o encontra, pelo contrário, na Europa ocidental, assim como nos Estados Unidos, em luta contra as massas trabalhadoras, contra a ciência, contra as próprias forças produtivas que engendra – em suma, ela o encontra numa crise que terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas. (MARX, 2013, p. 95-96)

Analisando a questão com seriedade, há de se perceber que Marx passa longe de qualquer posição romântica ou que não traga o desenvolvimento das forças produtivas como condição para a conformação de “indivíduos universalmente desenvolvidos”. O autor também não deixa de lado o ímpeto que busca uma situação em que “o desenvolvi-

mento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. A comuna agrária teria se conservado ao passo que o sistema capitalista de produção (e, portanto, a lei do valor, o nivelamento, a reificação das relações sociais) já estaria marcado por contradições gritantes, colocando-se “contra as massas trabalhadoras, contra a ciência, contra as próprias forças produtivas que engendra”. Neste sentido, Marx é contrário ao capitalismo, não só porque este avilta a individualidade do homem (embora isto seja essencial ao autor), mas também por ele colocar-se contra o próprio desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, contra a capacidade dos indivíduos. Assim, a defesa marxiana da comuna russa não é aquela de alguém que se põe contra o desenvolvimento “desenfreado” da produção, mas aquela de alguém que vê o capitalismo solapando as forças produtivas e o próprio agricultor na Rússia, sendo que, o autor de *O capital* é claro, trata-se, na comuna, do “agricultor, isto é, da maior força produtiva da Rússia” (MARX; ENGELS, 2013, p. 97). A defesa marxiana do elemento arcaico – que é explícita – é a defesa, também, do desenvolvimento das forças produtivas, as quais, com modo de produção capitalista, já adquirem um elemento destrutivo muito claro, sendo preciso, inclusive, “regenerar” a comuna rural. E, também neste sentido, a revolução social na Rússia do século XIX retoma o elemento arcaico com um elemento regenerador, mas sem que isso signifique qualquer romantismo ou qualquer mudança substancial na posição marxiana. No que diz o autor:

Se a revolução acontecer em tempo oportuno, se ela concentrar todas as suas forças para assegurar o livre crescimento da comuna rural, ela logo se desenvolverá como elemento regenerador da sociedade russa e como elemento de superioridade frente aos países submetidos ao regime capitalista. (MARX; ENGELS, 2013, p.102)

Seria necessário ter em conta a possibilidade de uma crise da sociedade capitalista – isto o autor já deixa claro em seus estudos que compõem *O capital* –; a crise, segundo diz Marx em seus últimos anos de vida, anos estes em que estuda sobre a Rússia, “terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”. Ou seja, tem-se o retorno, a regeneração, uma volta a um tipo arcaico de propriedade. Ao mesmo tempo, porém, isto só pode se dar com uma revolução que traga o “livre crescimento da comuna rural”, e, com isso, o desenvolvimento da “maior força produtiva da Rússia”; trata-se, acreditamos, da defesa de um modo diferente de desenvolvimento da individualidade, um que não tenha como percurso necessário – no nível local – a reificação das relações sociais e o aspecto “metafísico” da circulação generalizada de mercadorias¹¹. Marx diz que “não há porque

¹¹ Marx coloca em *O capital*: “o misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais.” (MARX, 1996a, p. 198)

deixar-se atemorizar pela palavra arcaico”, também, porque isto não significa romantismo ou utopismo; antes, justamente em meio à uniformização e ao nivelamento da apreensão imediata da realidade cotidiana (efetivos na sociedade capitalista), é preciso um grande esforço para ultrapassar o elemento fenomênico e, assim, poder ter-se a compreensão da concretude histórica de cada país¹². A superação do modo de produção capitalista, assim, pode ser – e é – algo muito mais mediado do que qualquer esquematismo¹³; no caso russo, ter-se-ia uma superação que se colocaria como “o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas.” A comuna poderia se colocar como “elemento regenerador”, certamente. Mas isso significa colocar-se como “elemento de superioridade frente aos países submetidos ao regime capitalista”, países estes em que a “individualidade universalmente desenvolvida” já é uma possibilidade concreta, desde que se rompa com a apropriação privada da produção e, portanto, com o próprio capitalismo. Veja-se, assim, que, no que toca a Rússia, o retorno, a regeneração e o arcaico, antes de se colocarem contra o desenvolvimento das forças produtivas, trazem o seu incremento; a questão é: para Marx, tal incremento poderia se dar sem que se passasse pela substituição da conexão natural e espontânea pela conexão reificada, que avilta a individualidade dos homens. Certamente, é possível a passagem de um modo de apropriação baseado na propriedade privada a outro modo que tenha a propriedade privada por base (como ocorreu na Europa ocidental, na superação do feudalismo no modo de produção capitalista); no entanto, isso, de acordo com Marx, não seria necessário em termos absolutos, podendo-se passar de uma forma de propriedade comum a uma forma de propriedade coletiva, ou seja, da comuna rural, à propriedade comum socialista e, assim, seria possível chegar a uma “individualidade universalmente desenvolvida” sem que se passasse pela figura da individualidade atomista:

Falando em termos teóricos, a “comuna rural” russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra, e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela; ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista, regime que, considerado exclusivamente do ponto de vista de sua duração possível, conta muito pouco na vida da sociedade. Porém, é preciso descer da teoria pura à realidade russa. (MARX; ENGELS, 2013, p. 96)

12 Como aponta o autor de *O capital*: “A análise apresentada em *O capital* não oferece, portanto, nada que se possa alegar nem a favor nem contra a vitalidade da comuna russa. Os estudos especiais que fiz, para os quais pesquisei em fontes originais, convenceram-me que essa comuna é a alavanca natural da regeneração social da Rússia. Mas para que ela possa funcionar como tal seria necessário, primeiramente, eliminar as influências deletérias que a assaltam de todos os lados e, então, assegurar-lhe as condições de um desenvolvimento espontâneo.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 113)

13 Como diz Marx: “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos.” (MARX; ENGELS, 2010, p. 119)

Seria, para isso, necessário eliminar o “princípio da propriedade privada”, presente como polo antagônico na comuna rural, que, neste sentido, traz em si um dualismo. De um lado, a presença tanto da possibilidade do desenvolvimento no sentido de “uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”, doutro, o desenvolvimento da propriedade privada, como teria se dado no caso das comunidades arcaicas da China e da Índia (Cf. SARTORI, 2017c). No primeiro caso, seria possível que a “individualidade universalmente desenvolvida” aparecesse ao se “apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista”; no segundo caso, ter-se-ia “os novos pilares da sociedade”, colocados no desenvolvimento do capitalismo na Rússia e, assim, da dissolução da comuna agrária.¹⁴ Há de se notar dois pontos muito importantes para nosso tema: primeiramente, não há mudança substancial na posição de Marx quanto à necessidade do desenvolvimento das forças produtivas e, também com elas, da individualidade. Em segundo lugar: se, antes, tinha-se uma posição favorecida da cidade por parte de Marx, isto não se coloca sem mediações, já que no caso russo o ponto de partida é a comuna agrária, ou seja, não cidade industrial com seu elemento massivo e reificador, mas a produção agrária, com seu elemento dual (produção coletiva colocada em grau considerável x princípio da propriedade privada). Assim, o agricultor russo, permeado pela propriedade comum, é muito diferente do camponês da Europa ocidental, que, segundo Marx, ao menos tendencialmente, procura manter a pequena propriedade fundiária.

Tem-se sempre a busca pela supressão da oposição entre cidade e campo (relacionada à supressão da divisão do trabalho) e, neste sentido, a valorização da cidade, da cidade industrial coloca-se como real e efetiva em Marx no nível da universalidade do modo de produção capitalista. No entanto, as particularidades nacionais podem mudar a situação de tal feita que, no caso russo, o ponto de partida, e também a maior força produtiva, encontra-se na comuna agrária. Note-se: isto não significa qualquer defesa marxiana do “coletivismo” ou do campo; trata-se de análises do desenvolvimento, por assim dizer, “desigual e combinado” do próprio modo de produção capitalista. No caso russo, assim, seria possível, passar da “propriedade comum da terra” ao “sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”, para Marx, o socialismo. A comuna agrária, para o autor, “pode tornar-se um ponto de partida direto” desde que se desenvolva como uma “forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”. E, neste ponto, é necessário destacar o uso de aspas por parte de Marx. O autor não defende o campo contra a cidade (ou vice-versa), o arcaico contra o moderno (ou vice-versa): trata-se do fim da “pré-histó-

14 Diz Marx sobre o assunto: “ao mesmo tempo em que se sangra e tortura a comuna, que se esteriliza e pauperiza a sua terra, os laçaios literários dos ‘novos pilares da sociedade’ designam ironicamente os ferimentos que assim lhe são infligidos como sintomas de sua decrepitude espontânea. Afirmam-se que ela está morrendo de morte natural e que se fará um bom trabalho abreviando sua agonia. Aqui não se trata mais de um problema a resolver; trata-se pura e simplesmente de um inimigo a derrotar. Para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa. De resto, o governo e os ‘novos pilares da sociedade’ fazem o melhor que podem para preparar as massas para essa catástrofe.” (MARX; ENGELS, 2013, p.102)

ria da sociedade humana”, ou seja, do fim das sociedades classistas. Em Marx, tratar-se de temáticas atinentes à especificidade do desenvolvimento nacional dos países (Cf. SARTORI, 2017c). E, assim, por mais que, no nível universal, tenha-se uma relação entre o desenvolvimento do modo de produção capitalista, da individualidade, do Estado e do Direito, nos casos específicos – correlacionados com o elemento mais geral – a questão se apresenta de outros modos. Neste sentido, diz o autor sobre a “assim chamada acumulação primitiva” da Europa ocidental:

Assim, em última análise, ocorre a transformação de uma forma de propriedade privada em outra forma de propriedade privada. A terra nas mãos dos camponeses russos jamais foi a sua propriedade privada; então, como se aplicaria esse desenvolvimento? [...] Do ponto de vista histórico, o único argumento sério a favor da dissolução fatal da comuna de camponeses russos é este: quando muito, se encontra em toda parte na Europa ocidental um tipo mais ou menos arcaico de propriedade comum; ela desapareceu totalmente com o progresso social. Por que ela escaparia a esse mesmo destino tão somente na Rússia? Respondo: porque na Rússia, graças a uma combinação de circunstâncias únicas, a comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional. É justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis. A Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais. (MARX; ENGELS, 2013, p. 89)

Ao passo que no caso da Europa ocidental a propriedade privada dos meios de produção rompe com a brutalidade do campo, o mesmo não se daria no caso da comuna rural: a propriedade comum da terra seria muito diferente da propriedade privada dos camponeses da Europa ocidental já que não estaria baseada somente no isolamento e porque traz o elemento cooperativo da propriedade comum consigo; se na Europa as formas arcaicas de propriedade desapareceram com a implementação de formas distintas de propriedade privada, o mesmo não se daria – ao menos não necessariamente – na Rússia. Tratar-se-ia de uma “combinação de circunstâncias únicas”, bastante diferente do que estaria vigente na China ou na Índia (Cf. SARTORI, 2017c), as quais se assemelharam a Rússia em alguns sentidos, embora noutros, não; uma questão importante é: o localismo não seria uma característica da comuna; ela se colocaria tendencialmente, mas, novamente, não de modo necessário, “em escala nacional”. Assim, segundo Marx, ela, em verdade, “pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional.” Ou seja, a produção coletiva e cooperativa em escala nacional, superior e mais avançada também no que toca

o desenvolvimento de forças produtivas, é aquilo no que o autor de *O capital* enfoca. Novamente, fica-se longe de qualquer postura romântica, sendo, inclusive, necessário à Rússia, e à comuna, “se livrar gradualmente de suas características primitivas”, o que só seria possível tendo em conta aquilo que é condição para o desenvolvimento de “indivíduos universalmente desenvolvidos”: o desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo. Diz-se, assim, explicitamente: “é justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis”. Para que coloquemos isto tendo em conta nosso tema: as conquistas positivas da produção capitalista propiciam, como potencialidade, “indivíduos universalmente desenvolvidos” ao passo que as “vicissitudes desagradáveis” da conformação capitalista – que têm como suposto a valorização do valor, o nivelamento, o Estado e o Direito – ligam-se, também, às conexões reificadas e ao modo pelo qual as relações reificadas de produção se impõem diante das individualidades na Europa ocidental, mas não necessariamente no caso russo, em que os indivíduos tendem a ser oprimidos por uma espécie de “despotismo central”¹⁵, mas – ainda não no tempo de Marx – pela imposição brutal do capitalismo em nível nacional. Ou seja, o despotismo central czarista poderia trazer elementos para que – mediante a taxaço, o incentivo ao comércio e outros recursos (Cf. MARX; ENGELS, 2013) – o capitalismo se impusesse e, assim, a comuna rural fosse dissolvida. No entanto, tratava-se de uma alternativa, e não de algo necessário em termos absolutos (Cf. SARTORI, 2017c). O despotismo, no caso russo, tenta se impor sobre as individualidades e, neste sentido, a alternativa defendida por Marx não é entre dois tipos diferentes de aviltamento da personalidade, mas, no caso russo, da possibilidade de um ponto de partida para o fim da “pré-história da sociedade humana”. Nada mais longe de uma concepção linear da história e do desenvolvimento da sociabilidade, portanto.

Marx, assim, defende uma forma de propriedade coletiva arcaica somente ao passo que ela pode fornecer o ponto de partida para “uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”, que seja correlata ao “sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”; ainda neste sentido, diz Marx sobre a comuna agrária: “ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar”. Trata-se, portanto, de outra possibilidade de revolução social e, portanto, pretendemos ter deixado claro pelas passagens, de desenvolvimento de forças produtivas no nível nacional. No entanto, como dito, tudo isto supõe o caráter tendencialmente universal da produção capitalista. Só é possível à comu-

15 Marx diz sobre o assunto, destacando as peculiaridades de cada caso: “a formação arcaica da sociedade revela uma série de tipos diferentes, que caracterizam épocas diferentes e sucessivas. A comunidade aldeã russa pertence ao tipo mais jovem desta cadeia. Aí, o camponês que cultiva já possui a casa em que mora, pertencendo-lhe o jardim. Aí temos o primeiro elemento dissolvente da formação arcaica, desconhecido nos tipos mais velhos. Por outro lado, todos estes baseiam-se nas relações de sangue dos membros da comunidade, enquanto a comuna russa pertence a um tipo já emancipado destes laços acanhados, capaz, portanto, de maior evolução. O isolamento das comunidades aldeãs, a falta de laços entre suas vidas, este microcosmo localmente entrelaçado, não é sempre uma característica imanente do último dos tipos primitivos. Entretanto, onde quer que ocorra, permite a emergência de um despotismo central sobre as comunidades. Parece-me que na Rússia o isolamento original, causado pela grande extensão territorial, será facilmente eliminável, quando as cadeias impostas pelo governo tiverem sido rompidas.” (MARX, 1985, p. 132)

na “trocar de pele sem precisar se suicidar” “graças à contemporaneidade da produção capitalista”. Essa contemporaneidade coloca como possibilidade “indivíduos universalmente desenvolvidos” e a situação na qual “no lugar da sociedade civil-burguesa antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. Marx é explícito quanto a isso. Não valoriza o “atraso” russo, ou o elemento arcaico pelo elemento arcaico, nem traz qualquer nostalgia quanto a uma situação pré-capitalista; trata-se de determinações concretas da Rússia: “a Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais”. Com o conquistador estrangeiro, justamente, na China e na Índia, desenvolveu-se a propriedade privada da terra em oposição ao elemento comunal, que fora destruído e dissolvido¹⁶ (Cf. SARTORI, 2017c). Somente esta circunstância permite a Marx dizer que, de um modo ou doutro, houve avanço; tal qual se deu na Europa ocidental, em que se teve a passagem de uma forma de propriedade privada para outra forma de propriedade privada, é que o capitalismo vinha a ser, no caso clássico, analisado em *O capital* e visto por nós acima, e naqueles termos, um progresso (Cf. MARX; ENGELS, 2009). Aquilo que, brutalmente, se colocou na Índia e na China não valeria necessariamente para a Rússia.

O ISOLAMENTO, A INDIVIDUALIDADE E A REVOLUÇÃO RUSSA DO SÉCULO XIX

A natureza tendencial do desenvolvimento do devir social é sempre destacada por nosso autor, de modo que, agora, deve-se ver que, também no que diz respeito à questão da individualidade, há um aspecto dúplice na comuna rural da Rússia. Ela poderia tanto ser o ponto de partida para que se rompesse com o modo de produção capitalista, quanto, com o desenvolvimento do “princípio da propriedade privada”, um elo intermediário para a instauração deste em solo russo. E isso, como já mencionado acima, tem implicações importantes para o nosso tema:

Vós sabeis perfeitamente que hoje a própria existência da comuna russa corre perigo advindo de uma conspiração de interesses poderosos; esmagada pelas exações diretas do Estado, explorada fraudulentamente pelos intrusos “capitalistas”, mercadores etc., e pelos “proprietários” de terras, ela, ainda por cima, enfrenta o mercado minado pelos usurários da cidade, pelos conflitos de interesses provocados em seu próprio seio pela situação em que ela foi colocada. (MARX; ENGELS, 2013, p. 101-102)

¹⁶ Como aponta Marx: “nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que porém se torna tanto mais importante quanto mais as comunidades entram na fase de declínio.” (MARX, 1996a, p. 204)

Destacou Marx em uma passagem mencionada acima que “a ‘comuna rural’ russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra”, mas, para isso, seria preciso que algo essencial acompanhasse tal desenvolvimento; no que complementa Marx trazendo justamente este “algo”: “e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela”; ou seja, o desenvolvimento da comuna rural implicaria na eliminação do princípio da propriedade privada. O essencial a ser destacado aqui é que este princípio estaria “igualmente implicado” na comuna. Ou seja, o antagonismo colocado, em termos mais amplos, entre trabalho e capital também aparece aqui, mesmo que de modo bastante mediado, em verdade, mediado, de um lado, pela especificidade do desenvolvimento social russo – ou seja, por um aspecto local – doutro lado, pela posição peculiar da Rússia diante da existência objetiva do mercado mundial. De acordo com o autor de *O capital*, “a própria existência da comuna russa corre perigo advindo de uma conspiração de interesses poderosos”, os quais procurariam – também por meio de tributos pesados sobre os camponeses por parte de uma espécie de “despotismo oriental” – solapar as bases da comuna russa. Ou seja, de um lado, tem-se uma potencial passagem para o socialismo, doutro, o modo pelo qual a propriedade privada consolida-se e as bases para o desenvolvimento capitalista vêm à tona. Isto, claro, dá-se de modo peculiar, dada a subordinação ao capital internacional, vista nos “intrusos ‘capitalistas’” os quais vêm a se ligar com as “exações diretas do Estado”, no caso, relacionado a um tipo de “despotismo central”, sobre a comuna. Os proprietários de terra e os usurários da cidade também a pressionariam de modo que a situação da comuna seria desesperadora, sendo preciso uma regeneração dela para que, assim, fosse possível trocar de pele sem se suicidar.¹⁷ Segundo Marx, seria necessário nada menos que uma revolução social na Rússia do século XIX para que “graças à contemporaneidade da produção capitalista”, os “indivíduos universalmente desenvolvidos” fossem levados conscientemente a “uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”, que se relacionasse intimamente ao “sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”. Assim, após ter apontado nos *Grundrisse* que “a comunidade natural, não aparece como resultado, mas como pressuposto da apropriação (temporária) e utilização coletivas do solo” (MARX, 2011, p.388-389), diz Marx, trazendo uma questão essencial, igualmente contida na comuna, a se levar em conta para o nosso tema:

Há uma característica da “comuna agrícola” na Rússia que a fragiliza, tornando-a hostil em todos os sentidos. Trata-se de seu isolamento, a falta de ligação entre a vida de uma comuna e a das demais, esse microcosmo localizado que não se encontra mais em parte alguma como característica imanente desse tipo, mas que, onde se encontra, fez surgir um despotismo mais ou menos central, que

17 Diz Marx sobre o estado atual da Rússia: “a duras penas o conjunto é mantido exteriormente coeso por meio de um despotismo oriental” (MARX; ENGELS, 2013, p. 56). E, neste sentido, contra este despotismo, não se teria como solução o capitalismo, mas o socialismo.

paíra sobre as comunas. A federação das repúblicas russas do norte prova que esse isolamento, que parece ter sido originalmente imposto pela vasta extensão do território, foi consolidado em grande parte pelas fatalidades políticas que a Rússia teve de suportar depois da invasão mongol. Atualmente trata-se de um obstáculo muito fácil de eliminar. Seria preciso simplesmente substituir a *volost*, a instância governamental, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses. (MARX; ENGELS, 2013, p. 95)

Ao mesmo tempo em que a comuna estaria colocada tendencialmente em nível nacional, ela – considerada tendo em conta suas unidades individuais – traria em seu âmbito um elemento oposto: o isolamento (e, é bom lembrar que o isolamento do camponês da Europa ocidental é que se conformava como uma das fontes essenciais de seu embrutecimento). Trata-se justamente do elemento que o capitalismo tratou de solapar no caso clássico, colocado na Europa ocidental por meio da “assim chamada acumulação primitiva”. Ou seja, é preciso que percebamos o caráter alternativo da história na obra marxiana, certamente; no entanto, o essencial neste ponto – ao menos para o tema que aqui tratamos – é que se note: há tendências opostas no ser-propriadamente-assim da comuna rural, havendo, de um lado, uma tendência à conformação de “indivíduos universalmente desenvolvidos”, doutro, o isolamento tacanho, do qual se aproveita o “despotismo central”¹⁸ (Cf. SARTORI, 2017c). A questão, por mais que não fosse de simples resolução, foi vista por Marx com otimismo: como colocado acima, “atualmente trata-se de um obstáculo muito fácil de eliminar. Seria preciso simplesmente substituir a *volost*, a instância governamental, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses”. Marx, portanto, aposta na revolução social em oposição ao desenvolvimento capitalista da Rússia, ou mesmo do modo pelo qual o despotismo oriental poderia preservar-se; as primeiras alternativas poderiam superar o localismo; uma delas desenvolveria a maior força produtiva da Rússia, a outra, solaparia a comuna, que, como ponto de partida, poderia trazer, em verdade, algo que, como instância econômica e administrativa, tenderia a superar o Estado; tratar-se-ia da evolução da situação russa “pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses.” (Cf. SARTORI, 2017c) Marx, portanto, defende a “arcaica” comuna (nos termos trazidos acima) contra aquilo que foi chamado de “novos pilares sociais”:

18 Sobre este ponto, Engels diz: “o camponês russo vive e trabalha dentro de sua comunidade, apenas; todo o restante do mundo só existe para ele na medida em que se intromete nessa sua comunidade. Tanto é assim que, na língua russa, a mesma palavra ‘*mir*’ significa, por um lado, ‘o mundo’ e, por outro, a ‘comuna camponesa’. Para o camponês, ‘*ves mir*’, ‘o mundo todo’, significa a assembleia dos membros da comuna. Portanto, quando o senhor Tkatchov fala da ‘visão de mundo’ dos camponeses russos, é evidente que ele traduziu equivocadamente o ‘*mir*’ russo. Esse isolamento completo das comunidades individuais umas das outras, que pode até criar interesses iguais em todo o país, os quais, no entanto, constituem o exato oposto de interesses comuns, é o fundamento natural espontâneo do despotismo oriental; da Índia até a Rússia, a forma de sociedade em que esse isolamento predominou sempre o produziu, sempre encontrou nele seu complemento” (MARX; ENGELS, 2013, p. 51).

Desde a assim chamada emancipação dos camponeses, a comuna russa foi colocada pelo Estado em condições econômicas anômalas e desde esse tempo não cessou de sucumbir às forças sociais concentradas em suas mãos. Extenuada pela carga fiscal que pesa sobre ela, tornou-se matéria inerte passível de ser facilmente explorada pelo comércio, pela propriedade fundiária e pela usura. Essa opressão vinda de fora desencadeou no seio da própria comuna o conflito de interesses já presente nela e desenvolveu rapidamente os germes de sua decomposição. Mas isso não é tudo. À custa dos camponeses, o Estado deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental que, sem desenvolver de nenhum modo as capacidades produtivas da agricultura, são os mais apropriados para facilitar o roubo de seus frutos pelos intermediários improdutivos. Desse modo, ele cooperou para o enriquecimento de um novo parasita capitalista que suga o sangue já tão anêmico da “comuna rural”. (Em suma: o Estado concorreu para o desenvolvimento precoce dos meios técnicos e econômicos mais apropriados, a fim de facilitar e precipitar a exploração do agricultor, isto é, da maior força produtiva da Rússia, além de enriquecer os “novos pilares sociais”.) A menos que seja rompido por uma potente reação, esse concurso de influências destrutivas naturalmente deverá levar a comuna rural à morte.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96-97)

Na passagem acima, tem-se as condições, colocadas como os “novos pilares sociais”, que estariam solapando a comuna rural e, assim, rompendo com o seu isolamento somente à medida que traziam a supressão dela mesma e, portanto, da maior força produtiva da Rússia. Comércio, usura, impostos trariam “os germes de sua decomposição”, sendo necessário, assim, que, com uma revolução social, houvesse uma forma de regeneração. Trata-se da possibilidade que a Rússia tivesse um desenvolvimento distinto – também no que diz respeito à questão da individualidade – que a Índia e a China. No que se percebe também: a defesa marxiana da propriedade comunal é uma defesa do desenvolvimento das forças produtivas e também traz consigo uma regeneração, a qual não tem qualquer elemento romântico, ao mesmo tempo em que não aceita como algo inevitável a imposição irrefreada da lei do valor, do nivelamento, do Direito e do Estado. O Estado russo, inclusive, tentava trazer, de acordo com Marx, o desenvolvimento do capitalismo ocidental com a espoliação dos camponeses, e não com o incremento da agricultura comunal. O despotismo oriental russo, assim, ao mesmo tempo procurava desenvolver – com intervenção estatal sob a produção agrícola por meio da tributação, e com o incentivo a investimentos estrangeiros, - relações capitalistas e manter sua conformação concreta, aquela de uma forma política calcada no isolamento das unidades comunais e dos indivíduos. Ou seja, tratava-se de tentar manter um equilíbrio muito frágil, já destacado por Marx. Assim, tem-se a exploração do agricultor o que, com o conjunto de fatores que Marx traz, poderia “levar a comuna a morte”. Contra tal situação, o autor reivindica

“uma potente reação”, a qual precisaria de nada menos que de uma revolução social. Esta última viria trazendo a efetivação de tendências presentes na própria realidade, mas, ao mesmo tempo, como uma reação às contra-tendências indissociáveis da conformação do ser-propriadamente-assim da própria comuna rural. Esta última traria em si, ao mesmo tempo, o princípio da propriedade privada e uma forma de produção coletiva que rompesse com o modo de produção capitalista, sendo que a situação presente da Rússia (com o despotismo oriental) seria muito frágil. Marx continua, assim, trazendo as contradições presentes na própria comuna:

De um lado, a propriedade comum da terra lhe permite transformar de modo direto e gradual a agricultura parceleira e individualista em agricultura coletiva, sendo que os camponeses russos já a praticam em pradarias indivisas; a configuração física do seu solo convida à exploração mecânica em larga escala; a familiaridade do camponês com o contrato de artel facilita a transição do trabalho parceleiro para o trabalho cooperativo e, por fim, a sociedade russa, que há tanto tempo vive à *custa* deles, deve-lhes os adiantamentos necessários para essa transição. De outro lado, a contemporaneidade da produção ocidental, que domina o mercado mundial, permite à Rússia incorporar à comuna todas as conquistas positivas produzidas pelo sistema capitalista sem passar por seus forçados caudinos. (MARX; ENGELS, 2013, p. 94)

Note-se: segundo o autor de *O capital*, a propriedade coletiva da comuna rural não implica necessariamente em uma produção efetivamente coletiva em âmbito nacional. A questão se coloca na medida em que o “princípio da propriedade privada” estaria contido nas condições comunais do campo quanto ao passo que havia ainda a “agricultura parceleira e individualista” em solo russo. A agricultura coletiva – aquela defendida por Marx como ponto de partida – seria praticada pelos camponeses russos em “pradarias indivisas”, sendo que, também neste caso, passa-se longe da defesa do campo contra a cidade ou de métodos artesanais: explicitamente, “a configuração física do seu solo convida à exploração mecânica em larga escala”. Pelo que dissemos acima, isso é essencial, não só porque o desenvolvimento de forças produtivas traz o desenvolvimento de capacidades individuais, mas também porque o incremento na produtividade é essencial para que se tenha como critério, não o tempo de trabalho socialmente necessário, mas o tempo livre.

Somente deste jeito, o indivíduo não está submetido ao processo produtivo. Marx, assim, explicitamente, é contrário à “agricultura parceleira e individualista”. Esta última estaria marcada pela brutalidade do campo, e seu individualismo seria aquele tacanho, relacionado com o localismo e com o elogio do baixo grau de desenvolvimento de forças produtivas. Contra isto, em Marx, trata-se de trazer real e efetivamente “indivíduos universalmente desenvolvidos”; trata-se ainda da defesa do trabalho cooperativo, possível,

em grau universal, somente com o gritante afastamento das barreiras naturais, só possível com o surgimento do capitalismo. Ou seja, a defesa marxiana da passagem direta da comuna rural ao socialismo não é um elogio do indivíduo tacanho e do coletivismo da brutalidade do campo; para que citemos novamente o autor: “a contemporaneidade da produção ocidental, que domina o mercado mundial, permite à Rússia incorporar à comuna todas as conquistas positivas produzidas pelo sistema capitalista sem passar por seus forçados caudinos”. Neste sentido, destacamos novamente: nada mais longe de Marx que qualquer romantismo, não havendo qualquer ruptura substancial em sua obra no que toca os aspectos tratados aqui. Se a produção marxiana fica mais rica na análise das determinações da realidade, trata-se de um incremento que se deve a seus maiores conhecimentos e, principalmente, do modo pelo qual se depara com diferentes especificidades do desenvolvimento nacional. Ou seja, trata-se essencialmente de análises concretas de realidade, que têm como pano de fundo o estudo detido do ser-priamente-assim do desenvolvimento do capital em seu elemento universal.

No que é bom que explicitemos algumas questões sobre a relação entre o caso russo e a questão da individualidade. Elas já apareceram acima, mas vale ressaltá-las mais um pouco. Marx aponta, neste sentido, algo bastante ligado ao nosso tema:

o dualismo inerente à ‘comuna agrícola’ podia proporcionar-lhe uma vida vigorosa, pois, de um lado, a propriedade comum e todas as relações sociais dela decorrentes proporcionavam uma sede sólida, ao mesmo tempo que a casa privada, a cultura parceleira da terra arável e a apropriação privada dos frutos admitiam um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas. Porém, não menos evidente é que esse mesmo dualismo podia, com o tempo, tornar-se uma fonte de decomposição. (MARX; ENGELS, 2013, p. 94)

A questão nos é essencial. O dualismo presente na comuna, ao mesmo tempo, poderia trazer sua decomposição e seu desenvolvimento (e, claro, distintos modos pelos quais a individualidade poderia efetivamente se colocar); o fato de Marx apontar “a cultura parceleira da terra arável e apropriação privada dos frutos” como elementos que trariam o desenvolvimento da individualidade merece destaque. Tal aspecto é dúplice: de um lado, pode trazer a individualidade marcada pelo apego a condições de apropriação privadas e, assim, desenvolver o atomismo mencionado acima, depois de diversas mediações. Neste sentido, o “o princípio da propriedade privada” está também presente na comuna rural. Ao mesmo tempo, o autor de *O capital* aponta que se pode ter “um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas” e, sabemos, Marx não está defendendo qualquer primitivismo. Defende a regeneração da comuna agrária, pois ela pode fornecer um ponto de partida para a superação do capitalis-

mo; e ela o faz somente na medida em que os “indivíduos universalmente desenvolvidos” estão em questão. O dualismo de que trata Marx está presente justamente na oposição entre a propriedade comum e a apropriação privada – portanto, naquela mesma contradição já indicada pelo autor desde a *Ideologia alemã* pelo menos. Ou seja, a individualidade desenvolvida efetivamente é incompatível com “as condições das comunidades mais primitivas”; ter como ponto de apoio tais comunidades, tomadas por elas mesmas, e não pela relação delas com o desenvolvimento da história mundial, seria se apoiar em uma espécie de coletivismo. Este último nada teria de comum com Marx, que diz explicitamente sobre a necessidade de romper com o elemento arcaico da comuna e que traz à tona os “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Não se trata, portanto, de confundir o desenvolvimento das capacidades individuais com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Por mais que, historicamente, haja uma relação íntima entre essas duas coisas, é possível uma conformação da individualidade que supere aquela figura do individualismo burguês e que se coloque em uma situação em que “no lugar da sociedade civil-burguesa antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. A comuna, segundo Marx, veio a ter uma “vida vigorosa” e isto fez com que não fosse necessário apostar simplesmente em sua dissolução, sendo a aposta de Marx aquela já citada: “ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista”. Ou seja, a situação na Rússia era bastante contraditória, havendo alternativas colocadas no sentido do desenvolvimento simultâneo da propriedade comum da terra e da individualidade¹⁹. Para isso, no entanto, foi necessária a emergência sistema capitalista. Somente devido à contemporaneidade da comuna russa com o modo de produção capitalista é que foi possível a Marx defender uma passagem direta ao socialismo, a qual, claro, não poderia se dar “em um só país”, de modo algum. Como colocam Marx e Engels no prefácio da edição russa do *Manifesto comunista*: “se a revolução russa se constituiu no sinal para a revolução no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista” (MARX; ENGELS, 1998, p. 73). Diante do isolamento das unidades comunais, de acordo com Marx, seria necessário a superação do capitalismo, não só na Rússia (a comuna agrária poderia ser um ponto de partida), mas, no limite, no mundo como um todo, que precisaria trazer a “revolução no ocidente” como elo superador do domínio do capital.

19 Para Marx, não é porque algo ocorreu na Europa ocidental – no caso, a dissolução das formas arcaicas em uma forma privada de propriedade – que isto se daria na Rússia: “portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68-69)

No que devemos destacar algo sobre o Direito e o Estado, algo este que é de grande relevo neste ponto: ao contrário do que se deu na Europa ocidental, o elemento político-estatal e o jurídico, segundo Marx, não romperam com condições atrasadas ligadas ao baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas na feudalidade. Antes, no caso da revolução social na Rússia do século XIX, o Direito e o Estado traziam consigo a decomposição e a aniquilação da comuna. Ou seja, a revolução russa deveria ser uma revolução pela regeneração da comuna e, neste sentido, uma revolução que, tendo como elo intermediário “uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses”, fosse explicitamente contra o Estado e contra o Direito (Cf. SARTORI, 2017c). Ou seja, o elemento dúbio presente no aspecto jurídico e estatal no caso da Europa ocidental, quando se trata da Rússia, não existiria da mesma maneira: sequer estas esferas, por assim dizer, “superestruturais”, trariam desenvolvimento, mesmo que de modo brutal e sanguinário, de forças produtivas e de capacidades individuais.

Apostar nestas “falhas” – no baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas e da individualidade – seria um erro gritante de acordo com o raciocínio marxiano. Neste sentido, se a revolução russa acontecesse se apoiando em uma espécie de coletivismo estatal e, diriam alguns, jurídico (Cf. LUKÁCS, 2015), tratar-se-ia de uma revolução incapaz de resolver a oposição existente entre, de um lado, uma produção social e calcada no desenvolvimento das capacidades individuais, e doutro uma apropriação privada, amparada pelo aviltamento da personalidade dos homens. Não entraremos no mérito da questão que fica no ar: o que teria acontecido na URSS no que toca estes aspectos? Trouxemos somente apontamentos importantes sobre a questão da individualidade em Marx, apontamentos estes os quais perpassam temas essenciais para a compreensão da realidade dos séculos XIX, XX e do momento atual. Para que não restemos silentes sobre algumas questões espinhosas, terminamos este texto remetendo à temática da intelectualidade, ao se ter em mente o que tratamos acima tendo como centro o texto marxiano.

APONTAMENTOS FINAIS: INTELECTUAIS, ROMANTISMO E INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS

Tendo passado pelo essencial do percurso marxiano sobre a individualidade (embora não tenhamos esgotado a questão), vemos que alguns pontos que trouxemos na introdução podem ser questionados, até certo ponto, substancialmente. Podemos dizer isso porque o modo pelo qual Marx, autor bastante importante para os marxistas (ou seja, para a esquerda com a qual dialogamos diretamente), desenvolve o tema da individualidade deixa claro que, ao mesmo tempo, aquilo de mais grandioso no desenvolvimento da humanidade (a possibilidade de “indivíduos universalmente desenvolvidos”, por exemplo)

e de mais tacanho (o aviltamento das individualidades e o processo de imposição do processo produtivo sobre a vida individual e livre dos homens) acompanha o capitalismo e seu desenrolar. A possibilidade concreta de “indivíduos universalmente desenvolvidos” tem como contraparte a reificação das relações sociais sob o modo de produção capitalista, de modo que não é possível simplesmente opor uma coisa à outra de imediato; os intelectuais, neste cenário, em grande parte, na compreensão de Marx – que é trazida a tona, praticamente, em suas teorizações – tomam consciência desta contradição e, diante dela, posicionam-se. Claro, neste aspecto, há formas e formas de se colocar contra o aviltamento da personalidade dos homens e contra o atomismo trazidos pelo incremento do processo produtivo (e destrutivo) sob o capitalismo. Uma delas é focar no que foi ou está sendo perdido. Fazê-lo seria como buscar uma dialética que “preserva o lado bom” (ou lamenta sua perda) em oposição ao “lado mau”, tal qual faz Proudhon ao tentar “melhorar” a dialética hegeliana.²⁰ Dizemos isso porque, muito embora seja possível que se tome consciência acerca das contradições sociais essenciais à conformação da sociedade capitalista por meio de formas ideológicas como “justiça” e outros ideais mais “qualitativos” (para que usemos a expressão de Löwy) e que perdem tendencialmente sua centralidade do ser-propriadamente-assim da sociedade capitalista (Cf. SARTORI, 2017b), para Marx, tais ideais nunca foram, e nem podem ser, o central. Outra forma de lidar com o processo de imposição da valoração do valor que tem com solo o modo de produção capitalista é, não focar no que está sendo ou foi “perdido”, nem no que é trazido de modo “progressista”, mas mostrar a indissociabilidade de ambos os lados, apontando as contradições do ser-propriadamente-assim de uma sociedade regida pela reprodução ampliada da relação-capital. Com isso, não se dissocia a miséria do presente das possibilidades do futuro, de tal feita que a resolução dos antagonismos basilares à sociabilidade do capital é que é colocada em foco, tratando-se de suprimir tal forma social.

O enfoque naquilo que supostamente “podia ter sido e que não foi” tem, em nossa opinião, o problema sério, não só de tomar em grande parte uma realidade já superada como parâmetro – seja ela da revolução russa, da revolução alemã ou de qualquer outra –, mas também o de se deixar de analisar com o devido cuidado a própria tessitura do real, que é o solo no qual se atua. Imbuídos de romantismo ou de utopismo, a consequência, ao fim, pode ser a mesma: a busca de uma solução imaginária para uma questão real. Se formos levar Marx a sério, é preciso ir mais a fundo nas contradições que permeiam a realidade efetiva, e não fugir delas. Utopismo e romantismo podem ser também formas de fuga. Podem trazer uma espécie de conforto, inclusive. No limite, portanto, a função concreta delas acaba por ser adequar uma individualidade – por meio de um apelo mais ou

20 Diz Marx sobre Proudhon: “vejamos agora que modificações o Sr. Proudhon impõe à dialética de Hegel ao aplicá-la à economia política. Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados – um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa, mas, também, fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau. A vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o Sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a resolver: conservar o lado bom, eliminando o mau.” (MARX, 1989, p. 107-108)

menos moral (Cf. SARTORI, 2017b) – a uma sociabilidade que, em sua essência, traz o aviltamento da personalidade diuturnamente na figura da reificação das relações sociais. Ou seja, para que sejamos diretos: romantismo e utopismo (figuras que, por vezes, vêm associadas) acabam por, real e efetivamente, bloquear o ímpeto pela formação de “indivíduos universalmente desenvolvidos”, opondo ao individualismo tacanho do atomismo burguês formas mais ou menos problemáticas de coletivismo ou de consciências ainda não subsumidas ao processo produtivo do capital. Com isso, deixa-se de apreender a tessitura real da sociedade civil-burguesa: ao invés da análise concreta de realidade, que não é nada simples, tem-se posturas que oscilam entre a revolta e a melancolia. Tais ímpetos, certamente, podem levar para além de si mesmos, não negamos isso. No entanto, novamente, a base mesma deles é muito problematizada por Marx, não sendo possível que deixemos de lado tal questionamento e que tentemos responder a ele, caso tendamos a adotá-los.

O raciocínio marxiano, em sua complexidade, é, como pretendemos ter mostrado, essencialmente contrário ao romantismo e é profundamente antiutópico. Busca a apreensão da imanência do próprio real (Cf. VIEIRA, 2017), explicitando as contradições que daí emergem. Em verdade, como vimos, o aspecto essencial aparece ao passo que a dialética da própria sociedade capitalista traz um aspecto dúplice, ligado ao fato de que é por meio da reificação das relações sociais que, com o modo de produção capitalista, desenvolvem-se grandes potencialidades humanas. Elas, porém, para se tornarem reais e efetivas, precisam de um salto qualitativo que rompa com o próprio ser das sociedades de classe. Em suma: nada passa mais longe de Marx que um “romantismo revolucionário”, estando o autor, até o final de sua vida – como vimos em seus apontamentos sobre a Rússia – engajado na defesa do incremento das forças produtivas e, portanto, das capacidades humanas individuais e coletivas. Algo que não se confunde com isso, no entanto, é a defesa de qualquer modelo linear e “promético”, relacionado a uma compreensão limitada e tecnicista da noção de forças produtivas. Como vimos, Marx chega mesmo a defender a potencialidade, como ponto de partida, de formas “arcaicas” de sociabilidade, formas estas que precisariam, inclusive, ser “regeneradas”. Ou seja, a partir de nosso estudo sobre a noção de individualidade, pudemos ver que a analítica marxiana da história passa pela valorização das diferenças específicas de cada caso, tendo-se algo que está muito distante de qualquer esquema geral e supra-histórico; trata-se, em verdade, de uma teoria que, a partir da análise concreta da própria realidade efetiva, busca transformá-la substancialmente tendo em conta a particularidade das determinações de cada caso concreto. O que dissemos parece muito pouco; mas tem consequências que podem ajudar a delimitar algumas tarefas urgentes à “intelectualidade”.

Podemos dizer que intelectuais, e “intelectuais revolucionários”, são aqueles capazes de, por meio da especificidade de sua posição na cadeia produtiva do capitalismo (especificidade esta ligada a certo posicionamento na divisão do trabalho), trazer uma

análise séria de realidade. Esta última, ao mesmo tempo, reconhece a miséria do presente e aquilo que potencialmente é trazido com esta miséria. Ou seja, trata-se de compreender a tessitura da realidade efetiva, de tal feita que a contraditoriedade do real apareça claramente àqueles dispostos à supressão do capitalismo. Romantismo e utopismo podem justamente eclipsar tal contraditoriedade, tendendo a visões mais ou menos unilaterais. Para realizar tal tarefa, é tanto necessário ter em conta o modo pelo qual o próprio sistema capitalista engendra seu duplo – Marx tratou disso, por exemplo, na luta pela diminuição da jornada de trabalho, em que o trabalhador podia entrar como um mero portador de mercadorias e sair do processo transformado, tomando conhecimento da centralidade dos antagonismos classistas; trouxemos à tona também o modo pelo qual, na Rússia, a questão se apresentava ao autor de *O capital*. Seria preciso expor a questão de tal modo que fique claro que o atomismo burguês não é a única figura da individualidade que aparece como possível sob o atual desenvolvimento das forças produtivas. Para isso, quer se queira, quer não, é necessário que se enfoque na contradição existente entre o caráter social da produção e uma forma privada de apropriação – e, como pretendemos mostrar, a questão aparece subjacente em todas as questões trazidas por Marx. Com isso, porém, é necessário que, de um lado, as contradições do capitalismo do presente sejam trazidas à tona com muito cuidado, o que significa explicitar tanto as potencialidades que estão presentes agora e que não estavam há tempos atrás, e doutro lado, deixar claro que modo específico de oposição ao capitalismo não tem mais uma base real lhe dando sustentação, o que é algo bastante ingrato, mas, ao mesmo tempo, muito necessário. Talvez grande parte da miséria da esquerda do presente esteja em não realizar esta última tarefa. Acreditamos que ela leva – ao contrário do que alguns poderiam supor – a uma valorização maior de Marx, e não a tratá-lo como “um cachorro morto”, como faz grande parte da autodenominada esquerda.

Claro, Marx não é um parâmetro inafastável quando se trata de traçar um rumo para o presente ao se ter em conta a relação entre individualidade, intelectualidade e o socialismo (e acreditamos que este último é mais necessário que nunca). No entanto, há de se convir que o autor traz questões bastante reais e com rigor analítico ímpar. Fugir destas não pode ser uma opção a qualquer pessoa comprometida com a crítica do presente. Ao mesmo tempo, seria loucura fingir que nada aconteceu com a conformação do capitalismo desde a morte de Marx. Neste texto, procuramos somente trazer o desenvolvimento dado pelo autor de *O capital* à temática da individualidade; isso, claro, não é pouco e, acreditamos, joga luz sobre algumas questões importantes a se ter em conta. No entanto, a tarefa relacionada à compreensão de Marx é, sobretudo, negativa: mostra certas unilateralidades na compreensão de questões atuais, as quais, de modo mais ou menos mediado, já pareciam ao autor alemão. Claro, ele traz importantes delineamentos sobre temas de enorme relevo, mas, no essencial, a tarefa fica para a atual geração (mes-

mo que, em uma olhada de relance, seja difícil ser otimista quanto a ela). Olhar para trás pode servir para isso: perceber que algumas coisas foram vistas de modo unilateral, que a complexidade delas é maior que o que se esperava. É preciso, com isso, reconhecer derrotas – e isto é algo bastante difícil, há de se admitir – e, nos últimos tempos, houve muitas. O pensamento marxiano pode ser essencial para que não pintemos de tintas róseas o passado ou para não desenvolver uma concepção simplista sobre o mesmo (ligada, seja a algo quase que metafísico e com um tom moral muito forte como “traição de lideranças”, ou a “narrativas” mais ou menos esquemáticas); também pode ser importante, com isso, lançar luz ao passado, buscando analisar com cuidado as determinações do presente. Isto parece ser muito pouco, mas pode ser algo essencial em um momento em que até mesmo enterrar os mortos (seja lá quem eles sejam, o stalinismo, a social-democracia ou outros) parece impossível devido à quase total falta de análise cuidadosa de realidade por parte da autodenominada esquerda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHASIN, José. Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHILDE, Gordon. A pré-história da sociedade europeia. Trad. Antonio Neto. São Paulo: Publicações europa-américa, 1962.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. O socialismo jurídico. Trad. Márcio Naves e Lívia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. Notas para uma ética. Trad. Sérgio Lessa. Alagoas: Instituto Lukács, 2015.

MACHADO, Gustavo. Sobre a possibilidade de uma revolução russa nos escritos de Marx. In: Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas, n. 23, v. 1. Belo Horizonte: 2017. <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.913956650452648.pdf>> Acesso em 24/01/2017.

MARX, Karl. Formações econômicas pré-capitalistas. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. Guerra civil na França. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. Grundrisse. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Grundrisse. Trad. Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

_____. Miséria da filosofia. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.

_____. O Capital, Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013

_____. O Capital, Livro I, Tomo I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

_____. O Capital, Livro I, Tomo II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

_____. O Capital, Livro I, Tomo II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. O Capital, Livro III, Tomo II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986.

_____. Para uma crítica da economia política. Trad. Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982

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

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A luta de classes na Rússia. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. A sagrada família. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. Acerca del colonialismo. Trad. Editorial Progreso. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2009.

_____. Cultura, arte e literatura: textos escolhidos. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. Ideologia alemã. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007

_____. O Manifesto Comunista. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MANDEL, Ernest. O capitalismo tardio. Trad. Carlos Eduardo Silvera Matos. São Paulo: Abril cultural, 1982.

PACHUKANIS, E.P. Teoria geral do direito e marxismo. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre justiça em Marx. In: Nomos, V. 37, N.1. Fortaleza: UFC, 2017b.

_____. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em O capital de Karl Marx: um debate com Pachukanis. In: Cadernos de ética e filosofia política, V.1, N. 33. São Paulo, USP, 2018c. (No prelo)

_____. Direito, ética e generidade na obra madura de György Lukács: acerca das tensões que permeiam o complexo jurídico. In: Questio Juris. V. 10, n. 3. Rio de Janeiro: UERJ, 2017a. <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/26866>> Acesso em 05/12/2017.

_____. Direito, política e reconhecimento: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao Direito. In: Revista da Faculdade de Direito da UFPR, v. 61, 2016. <<http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/43847>> Acesso em 19/01/2018.

_____. Lukács e a especificidade da questão da ética: apontamento sobre a crítica lukacisiana ao Direito e à moral. In: Revista direitos humanos e democracia. Ijuí, UNIJUI, 2018b.

_____. Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX. In: Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas, n. 23, v. 1. Belo Horizonte: 2017c <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.4443315485905218.pdf>> Acesso em 05/01/2017.

_____. Ontologia nos extremos: Lukács e Heidegger. São Paulo: Intermeios, 2018a (no prelo)

VIEIRA, Maurício Martins. Marx, Spinoza e Darwin, pensadores da imanência. Niterói: Coleção Niepe Marx, 2017.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal

v2.n.1 JAN-DEZ. 2019

Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos].
Data de submissão: 14/01/2019 | Data de aprovação: 22/03/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos]. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 168-201.