

A crítica marxista ao Estado: da crítica a Hegel à sua dissolução*

The marxist critique of the state: from criticism of hegel to its dissolution

Renato Barbosa Fontes**

Resumo:

Este artigo pretende, a partir uma revisão bibliográfica, rastrear e sistematizar a crítica marxiana e marxista ao Estado, cujo tema não possui exclusividade em nenhuma obra sua. O caminho interpretativo escolhido busca afastar-se de uma leitura simplória e dogmática, ou mesmo economicista, ofuscada por uma visão abstrata de um Estado burguês. Para isso, optou-se por seguir a sequência cronológica do debate, passando pelos escritos de sua juventude, as críticas contidas à obra de Hegel, o fenômeno do “bonapartismo” até a dissolução do Estado.

Palavras-chave: Teoria Política; Estado; Capitalismo; Karl Marx; Marxismo.

Abstract:

This article intends to trace and systematize the Marxian and Marxist criticism of the State, based on a bibliographical review, whose theme is not exclusive to any of his works. The chosen interpretive path seeks to move away from a simplistic and dogmatic reading, overshadowed by an abstract vision of a bourgeois state. For this, we chose to follow the chronological sequence of the debate, passing through the writings of his youth, the criticisms contained in Hegel's work, the phenomenon of “Bonapartism” until the dissolution of the State.

Keywords: Political Theory; State; Capitalism; Karl Marx; Marxism.

* O presente artigo é um desdobramento do primeiro capítulo da tese “Estado e sua autonomia relativa: a experiência de uma Operação Urbana Consorciada que não se concretizou”, e defendida pelo autor em 2020 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas).

** Pesquisador do Laboratório de Estudos Urbanos e Metropolitanos da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia “Observatório das Metrôpoles” (Núcleo RMBH). Pós-doutorando em Arquitetura e Urbanismo pelo NPGAU-UFMG. Doutor em Ciências Sociais. Assistente Social. *E-mail:* renatobfontes@gmail.com

Introdução

O conceito de Estado está entre os mais controversos no campo do pensamento social. Essas concepções no pensamento moderno têm seu embasamento, sobretudo, nas teorias contratualistas do jusnaturalismo, que foram desenvolvidas no processo de transição para o capitalismo, do qual seus maiores expoentes são Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Hobbes e Locke concebem a vida civilizada a partir de um pacto entre os homens, um divisor de águas entre o estágio de egoísmo puro e uma convivência, cumprindo a função de impedir o retorno a uma vida sem limites. Para Hobbes, o perigo da dissolução da sociedade é permanente, enquanto os homens não forem capazes de criar um ser superior a eles próprios, ao qual todos se submetam, o Leviatã. Assim, Estado e sociedade nascem juntos, fruto de um acordo entre os iguais, criando um ser superior garantidor da convivência, impedindo a guerra interna. O Estado, em Hobbes, é absoluto, e o perigo da guerra civil estaria rondando a vida civilizada permanentemente. Se, para Hobbes, o que provoca a dissolução da vida civilizada é a igualdade dos desejos, em Locke é a propriedade o fator principal da discórdia (MONTAÑO; DURIGUETTO, 2011).

Locke concebe um pacto não absolutista, em que o poder do Estado é limitado pela sociedade por meio do Parlamento. A regulação desse conflito só seria possível a partir de um contrato social, pelo qual se forma a sociedade num Estado, cujos cidadãos são obrigados a consentir com o soberano. Já o pensamento de Rousseau pode ser sintetizado na questão: como preservar a liberdade natural do homem e, ao mesmo tempo, garantir a segurança e o bem-estar da vida em sociedade? Para Rousseau, a fonte do conflito é a propriedade (MONTAÑO; DURIGUETTO, 2011).

Decorrido quase um século após o pensamento de Rousseau, a crítica marxista, de modo geral, compreende o Estado como um aparato necessário à reprodução capitalista, ao assegurar e regulamentar a troca de mercadorias e a própria exploração da força de trabalho. O Estado funcionaria como um veículo pelo qual os interesses de classe se expressariam em todos os campos da produção, por exemplo, no provimento de bens públicos e infraestruturas, pré-requisitos necessários para a produção e troca capitalista, assim como no controle do aparato jurídico e administrativo.

Este artigo tem como objetivo realizar uma revisão bibliográfica sobre a crítica marxiana e marxista ao Estado. Este recorte teórico, dentro dessa ampla literatura, optou por destacar aquelas críticas sobre o Estado (e suas relações) que sobrepõem uma visão

economicista e abstrata de um “Estado puramente burguês” que esvazia o seu papel político no capitalismo. Foi privilegiado o resgate às obras de Marx, Engels, de Vladimir Lênin e István Mészáros e de alguns comentadores que se dedicaram ao debate sobre o Estado.

É manifesto que nenhuma obra de Marx ou Engels dedicou-se integralmente à questão do Estado ou ao desenvolvimento de uma teoria específica sobre o Estado. Entretanto os fatos históricos e políticos, por vezes presenciados por esses dois autores, apresentaram-se como um cenário crítico que os compeliu a descrevê-los e a realizar suas análises críticas.

O artigo está organizado da seguinte maneira: a primeira parte é dedicada à discussão sobre o Estado, formulada na chamada fase de “juventude” de Marx, que incorporava, naquela altura, ainda que de maneira crítica, a racionalidade do pensamento político moderno. Isso é possível observar nos seus primeiros artigos escritos para a revista *Gazeta Renana*, em que, aos olhos do autor, há um rebaixamento da universalidade do Estado e do direito à particularidade da propriedade privada, bem como na obra *Crítica da Filosofia de Direito de Hegel*, em que o Estado e suas leis passam a ser interpretados pela separação do povo em relação à sua própria essência, isto é, sua “vontade genérica”.

Na sequência, é analisada a importância da obra *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, em especial, a identificação de um fenômeno político por Marx, o *bonapartismo*, constituído a partir da associação de interesses das classes dominantes e sua relação com o Estado, em um contexto em que a presença do capitalismo no Estado ainda não se encontrava em sua expressão mais desenvolvida. À medida que o autor foi desenvolvendo suas reflexões em outras obras (*Guerra civil na França*, *Crítica ao Programa de Gotha*, *Anti-duhring*, no caso de Engels, além do próprio *Manifesto Comunista*), evidenciavam-se as múltiplas contradições em relação ao Estado, os limites em conciliar as divergências entre as classes e a presença de novas determinações como aquelas relacionadas à *superestrutura*.

Na última parte do texto, além das obras marxianas, Vladimir Lênin e István Mészáros são acionados para tratar da tese da dissolução ou definhamento do Estado, num momento em que as ideias reformistas ganhavam espaço e força entre os movimentos sociais de trabalhadores.

Hegel por Marx e sua crítica ao Estado: premissas para uma crítica do Estado

Os debates sobre as progressivas experiências das revoluções burguesas passadas e em curso nos séculos XVII a XIX, em especial o caso francês, contribuíram para alçar a teoria hegeliana a um lugar central no debate sobre o Estado e o direito alemão. Tratava-se de uma interpretação moderna do Estado como uma formação social reorganizada após as revoluções burguesas diante de vários contextos absolutistas. Tal teoria está presente na obra de Georg Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, publicada em 1820.

Nesse livro, o Estado é concebido como uma “expressão ativa, consciente e oficial da sociedade”, uma “unidade da vontade universal” mediante um “tribunal acima dos indivíduos regulamentador de liberdades”, uma *razão em si para si*. O Estado, em Hegel, operaria como uma mediação dialética, permitindo equacionar contradições existentes entre os membros da sociedade, descrita como o “espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (HEGEL, 1997, p. 169).

Por cautela, e como contexto para uma crítica, cabe ressaltar que a leitura hegeliana do Estado se inscreve como um “projeto para seu tempo porque, guardando consigo o elogio à forma estatal, era tido como um contraste em relação a outras leituras de mundo que elogiavam a organização absolutista ou pré-liberal” (MASCARO, 2013, p. 13). Hegel era um entusiasta da Revolução Francesa e crítico da sociedade “cristão-burguesa”, na qual apontava um predomínio do privado sobre o público, o que implicaria, para ele, a “decadência da vida ética que florescera na antiguidade” (COUTINHO, 2011, p. 41).

Hegel mostrava-se consciente dos problemas que ordenariam o campo da *questão social* nas sociedades ocidentais. A título de exemplo, o modo de inserção no universo do trabalho dependeria de uma relação entre capital e “talentos” que os indivíduos teriam, distintamente, a capacidade de desenvolver. Isso implicaria não apenas uma entrada desigual no universo do trabalho, mas também a “tendência à concentração da circulação de riquezas nas mãos dos que já dispõem de riquezas, assim como o conseqüente aumento da fratura social e da desvalorização cada vez maior do trabalho submetido à divisão do trabalho” (SAFATLE, 2016, p. 26). Nas palavras de Hegel:

A possibilidade de participação na riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata adequada (o capital); está depois condicionada pela aptidão e também pelas circunstâncias contingentes em cuja diversidade está a origem das diferenças de desenvolvimento dos dons corporais e espirituais já por naturezas desiguais. Neste domínio da particularidade, tal diversidade verifica-se em todos os sentidos e em todos os graus e associada a todas

as causas contingentes e arbitrárias que porventura surjam. Consequência necessária é a desigualdade das fortunas e das aptidões individuais (HEGEL, 1997, p. 179).

É nesse contexto que o autor persegue o modelo de uma instância jurídica responsável, capaz de impedir a “atomização social e a consequente explosão dos processos de pauperização” (SAFATLE, 2016, p. 26). Nesse ponto, Hegel faz apelo ao Estado como “realização da ideia ética”. Seu fundamento não estaria na segurança ou na proteção da propriedade e da liberdade individual, mas na “possibilidade de superação da contradição entre a liberdade objetiva, ou seja, a vontade universalmente reconhecida, e a liberdade subjetiva, ou seja, o saber individual dos fins particulares” (SAFATLE, 2016, p. 26).

Toda essa riqueza da discussão hegeliana, para a filosofia política e a filosofia do direito, foi lida dubiamente pelos chamados “hegelianos”. Estes travavam um debate que estava em pauta por volta de 1840 sobre as possibilidades de uma reforma constitucional de caráter liberal no reinado de Frederico Guilherme IV.

De um lado, estava a direita hegeliana – os velhos hegelianos –, que considerava a racionalidade estatal uma espécie de avanço contra o feudalismo, mas que, paradoxalmente, legitimou uma amálgama entre a monarquia prussiana e algumas instituições jurídicas estáveis [...]. De outro lado, estava a esquerda hegeliana – os jovens hegelianos –, que representava a luta pela atualização alemã em moldes liberais, fazendo com que fossem rompidos definitivamente os laços feudais para que os princípios do direito burguês pudessem, então, vencer. A bandeira da esquerda hegeliana empunhava modernização aos moldes liberais e democráticos (MASCARO, 2013, p. 14).

Entretanto Marx já vislumbrava, em 1841, que tal “atualização” não passava de uma continuidade da monarquia constitucional feudal travestida de um “mero compromisso com a modernidade”. Antes de escrever sua crítica à teoria de Hegel em 1843 e romper com a esquerda hegeliana, Marx escreveu suas primeiras críticas ao Estado prussiano entre 1842-1843, quando redator da *Gazeta Renana*, um jornal fruto de uma aliança entre a esquerda hegeliana e a burguesia liberal (LÖWY, 2010).

Marx analisou, entre outubro e novembro de 1842, os debates da *Dieta Renana* – uma assembleia composta essencialmente de deputados eleitos pelas classes proprietárias das cidades e do campo – a respeito de uma nova lei que reprimia o “roubo da lenha”. Tal lei proibiu o simples fato de apanhar galhos secos no chão na propriedade de terceiros, com pena de trabalhos forçados, para o qual não se fazia distinção entre o ato de colher gravetos no chão para acender um fogo para cozinhar ou aquecer-se em dias frios e “o mais bem planejado

furto da madeira”. Tratava-se, aos olhos de Marx, de um rebaixamento da universalidade do Estado e do direito à particularidade da propriedade privada, uma inversão daquilo que deveria ser o papel do Estado. Nesse caso, o Estado submeteria a universalidade do direito ao “costume” da sociedade burguesa (MARX, 2017).

Ainda que já se encontrassem explícitas suas primeiras críticas de bases materialistas, Marx ainda não percebia a população pobre como um “sujeito histórico”, via em sua miséria apenas o aspecto passivo: a penúria, a necessidade, o sofrimento (LÖWY, 2010). Suas críticas, nos artigos da Gazeta Renana, dirigiam-se especialmente, aos representantes dos proprietários de terras e florestas, cuja “alma miserável nunca foi iluminada por um pensamento de Estado” (MARX, 2014, p. 85). Critica também o fato desses representantes quererem transformar o Estado em instrumento de uso próprio, as “autoridades do Estado em criados a seu serviço, os órgãos do Estado em orelhas, olhos, braços e pernas com que o interesse do proprietário das florestas ouve, espiona, avalia protege, pega e corre” (MARX, 2017, p. 84).

Retomando a obra de Hegel, Marx é o primeiro a tratar o conceito de sociedade civil como algo distinto do Estado e considera essa distinção como a principal característica do mundo moderno. Hegel está interessando na possibilidade de ordenação daquilo que chamou de uma “vida ética”, que se daria pela articulação dos interesses particulares e presentes na sociedade civil em uma instância “universalizadora”, o Estado. Conforme demonstra Coutinho (2011), nesse período da sua obra, que o próprio Hegel chamou de “reconciliação com o real”, o autor identificou a consolidação de figuras sociais (como a própria burguesia) que tornavam inviável um retorno ao modo de organização social da *pólis* greco-romana no mundo moderno. A esfera da particularidade e da individualidade havia assumido uma dimensão inédita, contrapondo-se ao “universal”, tendo seu desenvolvimento a partir do “livre jogo da ação dos particulares” (HEGEL, 1997, p. 216).

Mesmo reconhecendo essa tensão, não era objetivo de Hegel contrapor como “reciprocamente excludentes o privado e o público, o singular e o universal, mas buscava mostrar que, entre esses dois momentos, tinha lugar uma mediação dialética precisamente na ‘sociedade burguesa’” (COUTINHO, 2011, p. 43). Segundo esse autor, Hegel buscava uma conciliação entre a liberdade individual (o principal valor do liberalismo) e a reconstrução de uma ordem social fundada na prioridade do público sobre o privado.

Esse movimento dar-se-ia a partir de uma ação da burocracia racional, responsável por “conduzir a sociedade civil ao universal”, e por uma institucionalidade que se manifesta

como “expressão da liberdade realizada” (COUTINHO, 2011, p. 47). O Estado lhe aparece como uma superação dialética que carregaria em si a sua negação, “a ordem estatal eleva a nível superior os momentos de universalização contidos na família e na sociedade civil-burguesa, mas ao mesmo tempo os conserva” (COUTINHO, 2011, p. 47).

É importante observar que o Estado, na dialética hegeliana, possui uma dupla dimensão:

Por um lado, designa uma parte do todo, a esfera que cuida do propriamente universal (e, nesse sentido, identifica-se objetivamente com o governo e subjetivamente com o patriotismo); mas, por outro, designa também a própria totalidade concreta, que contém em si, através do processo de *Aufhebung* (*vir-a-ser*), todas as demais esferas do ser social, ou seja, o direito abstrato, a moralidade, a família e a sociedade civil (COUTINHO, 2011, p. 47).

Marx critica de forma intensa a capacidade (de *vir-a-ser*) universalizadora do Estado posta por Hegel. A começar, por entender a sociedade civil como uma sociedade dividida em classes, inserida em uma contradição em tal profundidade (como o fenômeno do bonapartismo a ser discutido ainda neste capítulo) que o Estado não seria capaz de conciliar. No interior da dialética hegeliana, a tensão entre sociedade civil e Estado não se desdobraria da maneira transformadora como Marx acreditava ser necessário, isto é, por meio de uma superação do próprio Estado. Ao contrário, o Estado transforma-se, necessariamente, em um órgão de classe e, como tal, como um órgão de classe, perpetuador da sociedade civil burguesa.

Engels desenvolveria essa questão anos mais tarde, na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (2019 [1884]). Sumariamente, o Estado emerge das relações de produção e expressa os interesses da estrutura de classe. A burguesia, ao ter o controle dos meios de produção, conseqüentemente, estende seu poder ao Estado, que passa a expressar seus interesses através de normas e leis que contribuem, sobretudo, para a própria reprodução do capital. A problematização da expressão do poder da burguesia no Estado será tratada por outros marxistas no século XX, inclusive demonstrando as contradições do próprio poder burguês, que não se reveste em uma determinação, como será visto no próximo capítulo.

A interpretação marxiana do Estado em Hegel (1997) tem, entre suas maiores críticas, o elemento da “abstração”. Marx está envolto em uma filosofia materialista histórica a partir dos próprios conflitos vivenciados na esfera das relações sociais de produção. A noção de Estado hegeliana não passaria de “determinações lógico-metafísicas em sua forma mais

abstrata, um pensamento extravagante e abstrato moderno, cuja efetividade permanece como um além” (MARX, 2013, p. 157). Um exemplo dessa crítica está na discussão das normas e legislações, pois, em Hegel (1997), a *Constituição* advinda do Estado é compreendida como um produto do “espírito de um povo”, conjunto de determinações fundamentais da vontade racional. Em outras palavras, o Estado como uma expressão “imagética” da razão da sociedade.

[...] a Constituição, quer dizer, a razão desenvolvida e realizada no particular e são, por conseguinte, a base segura do Estado bem como da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos, são os pilares da liberdade pública, pois, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade (HEGEL, 1997, p. 229).

Marx (2013), ao contrário, vê o movimento de (re)produção do Estado como apartado da sociedade e não produto dela, como considerava Hegel (1997). Dessa forma, o Estado e suas leis representariam a separação do povo em relação à sua própria essência, sua “vontade genérica”; isto é, uma *alienação política* que se faz no momento em que “[...] o povo, ao se submeter à sua própria obra, perde seu estatuto fundante e as posições são invertidas. O que era o todo passa à posição de parte, e vice-versa” (MARX, 2013, p. 27).

Esse tipo de alienação pode ser entendido pelo comportamento do poder executivo que, ao deixar de ser submetido a uma determinada “vontade geral”, passa a confrontá-la como um poder independente. Conseqüentemente, a “vontade geral”, expressa nos interesses e necessidades coletivos, vê-se rebaixada à condição de um poder particular do Estado.

É nesse sentido que Marx explicita que “a polícia, os tribunais e a administração não são deputados da própria sociedade civil, que neles e, por meio deles, administra o seu próprio interesse universal, mas sim delegados do Estado para administrar o Estado contra a sociedade civil” (MARX, 2013, p. 68). A representação da sociedade civil no Estado seria apenas a expressão da sua separação e de seu dualismo, uma inadequação constante entre a dinâmica da sociedade civil e a normatividade do Estado (SAFATLE, 2016).

Baseado em sua experiência local alemã e a partir de seu olhar para o caso da revolução francesa, Marx compreendeu que, após a crítica iluminista à religião, caberia à filosofia “desmascarar a autoalienação humana em suas formas não sagradas” (SAFATLE, 2016, p. 23). Na *Introdução da crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita posteriormente à obra como um posfácio, ele desenvolve sua crítica inspirada na crítica da religião de Ludwig

Feurbach: “a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 152).

Esse autor concordava com a crítica de Feuerbach à alienação religiosa, mas ressaltava que esta é apenas uma entre as várias formas de alienação humana.

O homem não só aliena parte de si mesmo na forma de Deus, como também aliena outros produtos de sua atividade espiritual na forma de filosofia, senso comum, arte, moral; aliena os produtos de sua atividade econômica na forma da mercadoria, do dinheiro, do capital; e aliena produtos de sua atividade social na forma do Estado, do direito, das instituições sociais (BOTTOMORE, 1988, p. 21).

Marx considerava que a Alemanha estava atrasada em relação à sua inserção nas dinâmicas do liberalismo econômico e da sociedade burguesa. Sua crítica estende-se, também, à filosofia alemã que não teria passado à “crítica da terra”, não teria contribuído para uma revolução, como no caso francês, no qual a filosofia iluminista foi uma das bases do processo revolucionário: “quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quando menos no centro vital do período atual” (MARX, 2013, p. 152).

Marx (2013) compreende que uma oposição à forma da consciência política alemã, em especial àquela do direito e do Estado, não “desaguaria em si mesma”, mas sua solução apresentar-se-ia em torno de apenas um meio: *a prática*. Ele se pergunta como a Alemanha poderia chegar a uma práxis revolucionária. Segundo esse autor, na Alemanha, se comparada às outras nações que tiveram suas revoluções burguesas,

[...] faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem, a intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. Faltam a todas as classes identificar-se com a *alma popular*, aquela genialidade que anima a força material a tornar-se a poder político (MARX, 2013, p. 161).

Ele encerra seu posfácio, ou melhor, a *Introdução à crítica da Filosofia de Direito de Hegel*, vislumbrando às possibilidades de a emancipação alemã depois considerar as limitações do Estado de conciliar as diversas contradições e do papel conservador da sociedade burguesa de superar e avançar diante do absolutismo.

Diferentemente das experiências de revolução burguesa de outros países, como a Inglaterra e a França, que abriram uma era de emancipação política dos cidadãos diante da ordem feudal, clerical e absolutista dominantes, esse processo estava travado na Alemanha.

A burguesia alemã, distinta do modo inglês ou francês, era prussiana, autocrática e sem inclinação revolucionária, visto que nasceu da aristocracia burguesa, latifundiária e conservadora.

A revolução alemã só se constituiria por meio de um tipo novo, sem a presença da burguesia alemã. Marx descreve a emergência de uma classe a se formar na Alemanha como resultado da emergência do movimento industrial, pois o que constitui essa classe “não é a pobreza naturalmente existente, mas a pobreza produzida artificialmente” (MARX, 2013, p. 162). Marx trata da urgência do surgimento de uma classe com “grilhões radicais”, capaz de expressar uma esfera de caráter universal. “A classe trabalhadora, mediante seus sofrimentos universais, sem reivindicar nenhum direito particular, porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas injustiça por excelência” (MARX, 2013, p. 162).

Na década que se seguiria, esse autor daria sequência aos seus questionamentos feitos até o momento. Após descobrir, em *A ideologia alemã* (1846), os fundamentos da práxis da concepção materialista da história, desdobrando-os em um programa político revolucionário, o *Manifesto comunista* (1848), ainda faltava a Marx explicar um fenômeno social concreto. É o que ele pretende em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, publicado em 1852, metodologicamente, a afirmação da complexidade de sua teoria.

Os limites do Estado através dos limites da classe burguesa: uma crítica marxiana

A importância da obra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852 [2011]) está, entre outros aspectos, no fato de ela conter a identificação de um fenômeno político constituído a partir da associação do Estado com as relações sociais de produção, em um contexto em que o Estado capitalista ainda não se encontra em sua expressão mais desenvolvida de consciência de classe. Nela, Marx analisa o golpe de Estado que Luís Bonaparte desferiu na França em 2 de dezembro de 1851, mais especificamente, as condições históricas que tonaram possível a “forma bonapartista” que o Estado adquiriu e as razões por que esse modelo favoreceu a burguesia.

Marx evidencia que, na França, a revolução burguesa não apenas deixou de romper com o antigo aparato estatal feudal, mas também o aperfeiçoou como instrumento de dominação de uma classe sobre a outra, sobretudo a partir de um arcabouço normativo que legitimava a propriedade privada. O bonapartismo, que se sobrepôs a um período republicano, como visto, estaria associado a uma incapacidade das classes no poder de

assumir as funções políticas como representantes do conjunto dessa classe dominante e em nome da sociedade.

O parlamento republicano francês transformou-se num aparato político-militar tendo à frente um líder “carismático”, Luís Bonaparte III, que retirou das mãos da burguesia as decisões que essa classe não conseguia mais tomar e executar por suas próprias forças.

Deve-se recordar, ainda que sumariamente, que, ao tratar da França, falou-se de um histórico de confronto de setores da sociedade, amparados por ideias iluministas, diante dos privilégios feudais, aristocráticos e religiosos. O período que ficou conhecido como a “Revolução Francesa” (1789-1799) engendrou inúmeras consequências, como a influência e disseminação das repúblicas e democracias liberais na Europa, e marcos legais históricos, como a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”.

No caso em estudo, sua compreensão passa por contextualizar, minimamente, a “Revolução de 1848”, cuja movimentação foi resultado da velocidade em que se desenvolveram e concentraram-se as indústrias. Estas, por sua vez, contribuíram para um adensamento urbano sem precedentes e um substancial crescimento do proletariado, somados às novas expressões da questão social, como a precarização da vida nas cidades. As revoltas e levantes, em decorrência disso, encerraram a chamada “monarquia de julho” (1830-1848). Com a queda do Rei Luís Felipe, viria a chamada “Segunda República Francesa”, com a eleição de Luís Bonaparte, sustentada pela burguesia e com a anuência da maioria camponesa.

Após três anos de um governo considerando autoritário, com baixa articulação e vários conflitos com a assembleia eleita, e com os problemas sociais urbanos sendo amplificados, o parlamento foi suspenso com aparente aprovação da classe burguesa (a mesma classe que lutara antes contra as monarquias absolutistas), estabelecendo-se o “segundo império francês”, que durou até 1870.

A questão central que repercute no texto de Marx pode ser assim sistematizada: como se chegou a essa situação em que a sociedade burguesa só pode ser salva por uma dominação autoritária?

A burguesia tinha a noção correta de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que havia produzido se rebelavam contra a sua própria civilização, que todos os deuses apostataram dela. Ela compreendeu que todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua dominação classista a um só tempo na base social e no topo político [...] (MARX, 2011, p. 80).

Assim, aquilo que contribuíra para superar o feudalismo, agora, naquela ocasião, atrofiava o capitalismo. Marcuse (2011), em sua interpretação, tratou, em termos dos interesses da sociedade burguesa, de uma incompatibilidade entre a forma política e o conteúdo social da dominação da burguesia. Os direitos à liberdade e à igualdade conquistados contra o feudalismo, assim como os direitos civis, a liberdade de imprensa, a liberdade de reunião, o direito ao sufrágio universal, pouco se inseriam no âmbito do Parlamento, mas, em contrapartida, generalizavam-se nas lutas e nos interesses de classe extraparlamentares. É nesse contexto que a classe dominante se mobiliza não apenas contra o movimento socialista, mas, também, diante de suas próprias instituições que entraram em contradição com o interesse da propriedade e dos negócios comerciais.

Diante desse quadro, a sociedade burguesa convida Luís Bonaparte a “reprimir e destruir o segmento que dominava a fala e a escrita, os seus políticos e os seus literatos, a sua tribuna e sua imprensa para que pudesse, confiadamente, sob a proteção de um governo forte e irrestrito, dedicar-se aos seus negócios privados” (MARX, 2011, p. 124). A sociedade burguesa demonstrava estar “ansiosa por desobrigar-se do seu próprio domínio político para livrar-se, desse modo, das dificuldades e perigos nele implicados” (MARX, 2011, p. 124).

Engels, no prefácio à terceira edição, em 1885, compreende o fenômeno político do “bonapartismo” como um “raio que cai do céu sem nuvens” que, de um lado, foi acolhido como salvamento e, de outro, com um brado de indignação moral. Para Engels, a França é o país em que “cada uma das lutas de classes históricas foi travada até a decisão final e em que, em consequência disso, também as formas políticas alternantes, no âmbito das quais essas lutas se deram e seus resultados se sintetizaram, assumiram contornos bem mais nítidos” (ENGELS, 2011, p. 22). Engels vai mais longe, avança contra um “marxismo vulgar” e compreende a interpretação marxiana como uma “lei do movimento da história”, segundo a qual “todas as lutas históricas travadas no âmbito político, religioso ou filosófico ou em qualquer outro campo ideológico são de fato apenas a expressão mais ou menos nítida de lutas entre classes sociais” (ENGELS, 2011, p. 22).

Porém, não se pode ocultar que os conflitos entre classes são influenciados pela conjuntura econômica e as características do modo de produção. Trata-se de uma perspectiva materialista marxiana. Em outras palavras, o grau de intervenção da burguesia no Estado dependerá das condições de reprodução das relações capitalistas e do grau de

desenvolvimento da estrutura econômica de cada país, por exemplo, do grau de desenvolvimento da *acumulação primitiva* da classe burguesa.

Uma classificação das formas de Estado no mundo moderno teria de partir necessariamente de uma análise das condições de transição de um modo de produção a outro; o Estado liberal correspondendo a uma autodeterminação completa do capitalismo, que dispensaria intervenções externas ao mecanismo econômico; o Estado nos países subdesenvolvidos, cuja força é correlata à incapacidade de acumulação capital pela burguesia desses países; o Estado bonapartista, o Estado militarista etc. Quanto mais inexistentes as condições de acumulação primitiva em um país, maior será a indistinção entre esse período e o da reprodução autônoma de capital, inscrevendo mais a fundo as intervenções estatais e as crises políticas na sua história (SADER, 2014, p. 17).

Uma importante contribuição de Marx, em seu estudo, foi ampliar a análise obrigatoriamente para a compreensão das relações sociais de produção e para as relações de forças entre as classes na sociedade. No jogo entre as relações de produção e o político, a dependência e a autonomia, encontra-se o caráter “dissimulador” que define o papel do Estado bonapartista, constituído no esvaziamento do político no capitalismo.

Outra condicionalidade desse tipo de Estado estaria no apoio das massas como sustentação e legitimidade, constituindo uma visão unilateral que reforçaria a relação entre o Estado e a classe dominante. Essa visão unilateral consolida-se por meio de particularidades das relações de produção e, conseqüentemente, pela alienação do trabalho, ingredientes da legitimação do Estado:

Enquanto as relações de produção privatizam os indivíduos, desligando a força de trabalho do seu produto e, dessa forma, atribuindo-lhes funções que não se ligam ao destino geral da sociedade, o político visa traduzir essas relações privadas sob a forma de interesses gerais da sociedade (SADER, 2014, p. 89).

O Estado revelar-se-ia sob o formato de uma “dissimulação”, uma “unidade fictícia de uma multiplicidade”. As ideias de “sociedade, a nação, e os interesses gerais dos indivíduos”, não passariam de abstrações intelectuais sem determinações reais (SADER, 2014, p. 89).

O conceito de superestrutura – isto é, em síntese, a dominação de classe por meio de ideias coletivamente aceitas que legitimem, por exemplo, ações do Estado em prol de determinados interesses – aparece, ao menos uma vez, na terceira parte de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, mas não é totalmente desenvolvido, ainda que sua citação seja fundamental para ampliar a compreensão dos processos de relações de força.

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais de existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir de seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes (MARX, 2011, p. 60).

Desse modo, o Estado seria uma espécie de superestrutura e evidenciaria um determinado caráter de classe do Estado, derivado das transformações do modo de produção no capitalismo.

No livro *A guerra civil na França (1872 [2012])*, Marx destacou a associação entre Estado e interesses do capital:

No mesmo passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do Estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe (MARX, 2012a, p. 55).

Assim, ainda que o Estado não seja apropriado diretamente pela classe dominante, sua própria existência introduziria uma forma que dissimula as relações entre as classes no processo de produção. “A classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (MARX, 2012a, p. 54). Inquieto, Marx escrevera a Ludwig Kugelmann (um ativista social-democrata alemão), em 12 de abril de 1871, considerando os acontecimentos da *Comuna de Paris*,¹ naquele mesmo período:

[...] considero que o próximo experimento da Revolução Francesa consistirá não mais em transferir a maquinaria burocrático-militar de uma mão para outra, como foi feito até então, mas sim em quebrá-la, e que esta é a precondição de toda revolução popular efetiva no continente. Esse é, também, o experimento de nossos heroicos correligionários de Paris (MARX, 2012a, p. 208).

Essa reflexão, sobre uma necessária superação ao Estado, iniciada em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, será desdobrada por Marx, na *Crítica ao Programa de Gotha* (1875 [2012]), e por Engels, no livro *Anti-duhring* (1877). Seu conteúdo, que será discutido brevemente na sequência, foi considerado, décadas após, por Vladimir Lênin, como a mais bem-acabada “doutrina oficial do marxismo” sobre o Estado. Sua influência está presente

¹ A Comuna de Paris foi considerada a primeira experiência histórica de tomada de poder da classe trabalhadora, cujo significado colocou-a como referencial para as lutas de emancipação social. Com a duração de 72 dias, a Comuna foi uma revolução contra o Estado. A defesa de Paris, que ficou sitiada pelos prussianos, foi feita pela Guarda Nacional, composta de duzentos batalhões, a maioria da classe trabalhadora (MARX, 2011b).

diretamente nas reflexões e práticas do autor e líder *bolchevique*, sistematizadas em *O Estado e a Revolução* (1917 [2017]).

O Estado precisa ser dissolvido (e por dentro)

Engels sustentava que, tão logo a classe operária tomasse o Estado, ela deveria ocupar-se de sua transformação, partindo da transferência dos meios de produção privados para o Estado, como forma de suprimir as diferenças entre classes. Dado esse passo, como consequência, o resultado esperado seria eliminar também a exigência de uma força do Estado para proteção da propriedade, e, por sua vez, caminhar-se-ia para o desaparecimento da classe proletária.

O primeiro ato no qual o Estado realmente atua como representante de toda a sociedade – a tomada de posse dos meios de produção em nome da sociedade – é, ao mesmo tempo, seu último ato autônomo enquanto Estado. De esfera em esfera, a intervenção do poder estatal nas relações sociais vai se tornando supérflua e acaba por desativar-se. [...] O estado não é “abolido”, mas define e morre (ENGELS apud LÊNIN, 2017, p. 39).

É nesta perspectiva – dos motivos e das formas de dissolução do Estado – que Vladimir Lênin dedica sua reflexão (e prática) sistematizada no livro *O Estado e a Revolução* (1917 [2017]) escrito *pari e passu* à Revolução Russa de 1917. Lênin se ancora, sobretudo, na reflexão de Engels sobre o definhamento do Estado em *Anti-duhring*.

Para Lênin (2017, p. 41), a riqueza do pensamento de Engels tornou-se o “verdadeiro patrimônio do pensamento socialista nos partidos socialistas”, que é muito distinto da doutrina anarquista da “abolição” do Estado, que, para Lênin, significaria o “inevitável obscurecimento, senão, a negação da revolução”. Tal interpretação seria favorável apenas à burguesia, porque se trata da extinção do “Estado da burguesia”, ao passo que as palavras sobre o “definhamento” se referem aos resíduos do “Estado proletário”, depois da revolução socialista. Em outras palavras, o caminho do Estado burguês não é definir, mas ser extinto pelo proletariado em revolução; o que define é o Estado proletariado enquanto estratégia de transição para o comunismo. O Estado é um “poder repressor específico”, é nisso que consiste a extinção do “Estado enquanto Estado” (LENIN, 2017, p. 41).

O que Lenin e Engels tratam como “definhamento” do Estado, Mészáros (2015) chamou de “fenecimento”. Esse autor faz uma sofisticada reflexão histórica sobre as interpretações marxianas, incluindo, além dos livros, cartas e manuscritos sobre a temática do Estado.

Mészáros (2015) destaca um importante aspecto materialista da práxis revolucionária, isto é, a compreensão da viabilidade real de ações revolucionárias, dentro de determinados contextos, que nos afasta de uma visão revolucionária ingênua. A transformação do Estado, defendida por Marx e Engels, relacionar-se-ia a “desdobramentos historicamente sustentáveis dos processos sociais”, consolidados de acordo com a “transformação dialética mediadora dos requisitos objetivos e subjetivos multifacetados” (MÉSZÁROS, 2015, p. 40). Em outras palavras, os constrangimentos existentes nas relações de poder associados ao papel do Estado na preservação e no desenvolvimento do capital não podem simplesmente ser eliminados da existência.

Esse discernimento parece ser uma lição tirada dos eventos históricos que Marx e Engels presenciaram como intelectuais e militantes políticos, tais como: a) a onda revolucionária de 1848 (e seu recuo com relativa estabilização da ordem social do capital); b) as graves crises econômicas do final das décadas de 1850 e 1860, em que os dois pensadores depositaram esperança (e depois se frustraram) em relação à possibilidade de uma mudança fundamental na sociedade; c) a Comuna de Paris, como a principal revolução de trabalhadores diante do Estado até aquele momento, bem como a repressão violenta aos participantes desse movimento e, simultaneamente, o fortalecimento da solidariedade burguesa contra os socialistas (MÉSZÁROS, 2015).

Tudo isso teve um grande impacto sobre as perspectivas de desenvolvimento do movimento da classe trabalhadora. Os movimentos incipientes, com o tempo, tomaram o rumo de movimentos particulares da classe trabalhadora e começaram a ocupar um terreno institucional, mas isso aconteceu ao preço de abandonarem alguns de seus princípios revolucionários visando à atuação dentro do quadro legal e de orientação de classe burguesa, contrariando as previsões mais dogmáticas, por exemplo, que enxergavam no proletariado um aspecto revolucionário imanente.

Esse problema foi evidenciado na Alemanha, de forma mais crítica, por Marx no livro *Crítica ao Programa de Gotha* (1875 [2012]). Essa obra consiste em um conjunto de notas críticas ao texto do “Programa de Gotha” que, entre outros objetivos, propunha a unificação dos partidos socialistas alemães numa única agremiação operária e numa única plataforma de reformas sociais por meio do Estado. Marx denuncia o recuo de caráter liberal do partido e a submissão dos socialistas revolucionários e dos chamados “revisionistas lassallianos”, liderados por Ferdinand Lassalle (fundador da Associação Geral dos Trabalhadores Alemães - ADAV). Seu texto foi tomado como necessário para se posicionar diante do contexto político.

Sobre isso, Marx escreveu em uma carta a Wilhelm Brake (dirigente socialista próximo a Marx):

De modo que, para mim, não foi nenhum “prazer” escrever tão longos comentários. Mas foi necessário, para que mais tarde não parem dúvidas sobre minha posição em relação aos passos dados pelos correligionários a quem essas notas se dirigem [...]. Além disso, é também minha obrigação não reconhecer, com um silêncio diplomático, um programa que, como estou convencido, é absolutamente nefasto e desmoralizador para o partido. Cada passo do movimento real é mais importante do que uma dúzia de programas (MARX, 2012b, p. 20).

O projeto de programa proposto no congresso de união privilegiava as teses de Lassalle, o que suscitou críticas virulentas da parte de Marx, que acreditava que a Associação Geral dos Trabalhadores buscava uma aliança com o poder absolutista alemão contra a burguesia (MARX, 2012a).

Entre suas maiores críticas, está a interpretação de Estado como adotado no Programa. Na seção II do Programa, é apresentado como objetivo do Partido Operário Alemão alcançar “o Estado livre”, termo que pode ser entendido por um trecho de uma carta de Lassalle ao congresso de operários da Alemanha (1863):

O Estado tem a obrigação de assumir a grande causa da associação livre e individual da classe operária [...]. Em primeiro lugar, é tarefa, destinação do Estado, facilitar, assegurar os grandes progressos da civilização humana. Essa é sua função, é com esse objetivo que ele existe. É para isso que ele serviu, que deve sempre servir sempre (LASSALLE apud MARX, 2012b, p. 15).

Trata-se de uma tese diametralmente oposta às ideias “antiestatistas” que Marx desenvolveu ao longo de sua vida, destaca Löwy (2010). Desde sua crítica à filosofia do Estado de Hegel, em 1843, até seus escritos sobre a Comuna de Paris, em *As lutas de Classes na França de 1848 a 1850*, em 1850, Marx não se colocava contra as associações de trabalhadores, mas, “como ele mesmo sublinha [...], ‘elas só têm valor na medida em que são criações dos trabalhadores e independentes, não sendo protegidas nem pelos governos nem pelos burgueses’” (LÖWY, 2010, p. 16).

“Estado livre, o que é isso?”, indaga Marx com aparente repulsão. Tornar o Estado “livre” não deveria ser o objetivo de trabalhadores historicamente “já libertos da estreita consciência do súdito”. “No Império alemão, o Estado é quase tão *livre* quanto na Rússia”, ironiza Marx. A liberdade deveria consistir, na prática, em “converter o Estado, de órgão que subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela, e ainda hoje as formas de

Estado são mais ou menos livres, de acordo com o grau em que limitam a *liberdade do Estado*” (MARX, 2012b, p. 35).

Como o Partido Operário Alemão declara expressamente mover-se no interior “do Estado nacional atual”, ou seja, o Império prussiano-alemão, suas reivindicações seriam, aos olhos de Marx, em grande parte, sem sentido, “pois só se reivindica aquilo que ainda não se tem –, então ele não devia ter esquecido o principal, isto é, que todas essas lindas miudezas se baseiam no reconhecimento da assim chamada soberania popular e que, portanto, só têm lugar numa república democrática” (MARX, 2012a, p. 36).

A reivindicação de uma república democrática é feita com cautela por Marx, considerando as experiências dos operários franceses nos governos de Luís Filipe e Luís Bonaparte:

[...] não se deveria recorrer ao truque [...] de exigir coisas [...] de um Estado que não é mais do que um despotismo militar com armação burocrática e blindagem policial, enfeitado de formas parlamentares, misturado com ingredientes feudais e, ao mesmo tempo, já influenciado pela burguesia; e ainda por cima assegurar a esse Estado que se supõe poder impor-lhe tais coisas “por meios legais”! (MARX, 2012a, p. 37).

Para Mészáros (2015), em certas circunstâncias históricas que aparentavam estabilidade econômica, a acomodação política prevaleceu, induzindo os membros da classe trabalhadora a “seguir a linha da menor resistência” em suas relações com a classe dominante. No caso alemão, a acomodação política “tomou esse curso também graças às perspectivas recém-abertas para a expansão do capital favorecidas pelo desenvolvimento imperialista, com a Alemanha de Bismark como a concorrente mais poderosa no cenário internacional” (MÉSZÁROS, 2015, p. 39). Esse contexto, para esse autor, tona compreensível que, por muito tempo ainda, o “fenecimento” do Estado não entrava em cogitação.

O desenvolvimento imperialista nas décadas seguintes teve como consequência confrontos cada vez mais agressivos para a redefinição das relações de poder entre as forças internacionais dominantes. Isso significou, na percepção de Mészáros (2015), não o enfraquecimento, mas, ao contrário, o fortalecimento dos Estados, como percebido nas consequências agressivas dos “empreendimentos imperialistas que se desdobraram e suas implicações militares correspondentes, que resultaram [...] em duas *conflagrações globais* e, no plano econômico, em um monopolismo profundamente arraigado e cada vez mais dominante” (MÉSZÁROS, 2015, p. 41).

Considerações Finais

As análises de Marx e Engels explanadas até aqui trazem uma significativa compreensão do Estado como um fenômeno político inserido numa série de contradições da sociedade capitalista. Decifrar estas contradições exige avançar no questionamento sobre a atuação do Estado, no que diz respeito a uma possível subordinação dos interesses públicos aos interesses particulares do capital. O Estado, no desenvolvimento do capitalismo, seria um aparato necessário à sua reprodução, assegurando e regulamentando a troca de mercadorias e a própria exploração da força de trabalho assalariada.

Embora Marx não tenha escrito um tratado sistemático sobre o Estado, ele forneceu a principal premissa que sustenta a teoria marxista do Estado: seu caráter de classe. É a partir desta base, como se observa ao longo deste artigo, que Engels desenvolveu seus estudos sobre o poder estatal e diversos outros autores desenvolveram, posteriormente, suas reflexões a este respeito, seja destacando o controle que as classes burguesas exercem sobre o Estado, seja destacando o caráter estrutural do Estado capitalista.

Deste modo, o legado de Marx, Engels e, posteriormente, de Lênin para crítica marxista foi crucial para o desenvolvimento de ideias de outros autores que se ocuparam a analisar o aspecto político do Estado a partir das novas determinações do século XX, é o caso, em especial, de Antonio Gramsci na primeira metade do século XX e, de outros autores, na segunda parte deste século, como é o caso Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Claus Offe, apenas para citar alguns exemplos. Estes autores, cada um a sua forma, permitiram descortinar um novo campo de análises, especialmente, considerando as recentes transformações dos modos de produção e novas determinações da sociedade capitalista, em especial, no século XX. Gramsci, que deverá ser lido com atenção por aqueles que se interessam na temática da crítica marxista ao Estado, analisa transformações do Estado capitalista, mas, também, por refletir sobre como as classes, a partir de seus interesses, movimentam-se no e através do Estado. Esse autor traz um ganho para essa análise sobre o Estado por concebê-lo não apenas por um processo de dominação de uma classe sobre a outra através dos meios de produção, mas também pela força das ideias, uma “superestrutura política” que poderia consolidar-se numa hegemonia, um desdobramento das formas de luta de classes.

Acredita-se que esse caminho teórico marxista, é importante não só por criar um quadro geral de análise marxista sobre o Estado, mas, sobretudo, para rastrear os distintos

insumos desses autores para a análise do Estado capitalista e fundamentar possíveis estudos empíricos futuros.

Referências

BOTTOMORE, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. São Paulo: Editora Zahar, 1997

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, Friedrich. Prefácio. *In*: MARX, K. **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

ENGELS, Friedrich. **Carta para Joseph Bloch**: 21/22 de setembro de 1890. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Acesso em: 07 jan. 2020.

HEGEL, Georg. **Princípios da filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARCUSE, Hebert. Prólogo. *In*: MARX, K. **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MASCARO, Alysson. Prefácio à terceira edição. *In*: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Os despossuídos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **As lutas de classe na França**: de 1848 a 1850. São Paulo: Boitempo, 2012a.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012b.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, Istvan. **A montanha que devemos conquistar**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

LÊNIN, Vladimir Ilitich. **O Estado e a revolução**. São Paulo: Boitempo, 2017.

LÖWY, Michel. Da esquerda hegeliana ao comunismo. *In*: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LÖWY, Michel. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SADER, Emir. **Estado e Política em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAFATLE, Vladimir. **Reler Marx hoje**. Universidade de São Paulo: Departamento de Filosofia. Curso ministrado no primeiro semestre de 2016. Impresso, 2016.

Recebido em: 17/10/2021

Aceito em: 06/12/2022