

# ESTADO EM MARX: ETAPAS DE UM CONCEITO EM PROCESSO<sup>1</sup>

STATE ACCORDING TO MARX: STAGES OF A CONCEPT IN PROCESS

*Romulo Cassi Soares de Melo\**

## Resumo:

O conceito de Estado em Marx pode ser lido através das diferentes fases de seu amadurecimento teórico. Neste artigo, propõe-se um percurso panorâmico que se inicia na abordagem jusnaturalista da sua fase de juventude, passa pelas abordagens instrumentalistas da fase de maturação, até culminar na indução da forma política estatal especificamente capitalista da sua maturidade plena.

Palavras-chave: Marx. Estado. Maturação teórica.

## Abstract:

The concept of state according to Marx can be read through different phases of his theoretical maturation. This paper proposes a landscaping view that begins with the natural law approach of his youth phase, goes through the instrumentalist approaches of his maturation phase, until it culminates in the induction of the specifically capitalist state political form of his full maturity.

Keywords: Marx. State. Theoretical maturation.

## Introdução

Desde a enunciação do corte epistemológico por Louis Althusser, ninguém está mais autorizado a trabalhar a obra de Marx como se ela tivesse uma evolução linear. Muito menos como se ela fosse uniforme e homogênea. De acordo com a proposta althusseriana, a produção teórica de Marx é constituída por diferentes fases. Há uma fase de juventude, ainda presa à problemática idealista hegeliana, e há uma fase de maturidade em sentido amplo – composta por uma etapa de maturação e outra de maturidade plena – que se caracteriza pelo desenvolvimento do materialismo histórico na sua problemática própria (ALTHUSSER, 2015).

Esse amadurecimento teórico se faz presente em diversos temas da obra marxiana. E dentre os temas que refletem as mudanças ocorridas a partir do corte

---

<sup>1</sup> Artigo derivado da Tese de Láurea por mim defendida em 2017, sob o título: Aparelhos de Estado na reprodução social: repressão e ideologia.

\* Mestrando no programa de Direito, na área de concentração de Filosofia e Teoria Geral do Direito, pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Especialista em Direito Penal e Criminologia pelo Centro Universitário Internacional (Uninter) em parceria com o Instituto de Criminologia e Política Criminal (ICPC). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Endereço eletrônico: romulo.melo@usp.br.

epistemológico, estão a política e o conceito de Estado. Com base nisso e com referência em pensadores brasileiros como Alysson Leandro Mascaro (2013a, p. 9-14; 2013b; 2015), Márcio Bilharinho Naves (2008; 2014) e Luiz Eduardo Motta (2014), este artigo propõe a leitura de cinco etapas do Estado na obra de Marx.

Dessas cinco etapas, duas podem ser localizadas na sua fase de juventude e três, na sua fase de maturidade em sentido amplo. Mais especificamente, a fase de juventude compreenderia uma primeira etapa baseada em um viés jusnaturalista; e uma segunda etapa baseada na crítica da alienação política. A fase de maturidade em sentido amplo, por sua vez, compreenderia uma primeira etapa baseada no instrumentalismo voluntarista de classe; uma segunda etapa baseada numa concepção de máquina estatal relativamente autônoma; e uma terceira etapa que serve como ponto de partida para uma análise da forma política estatal derivada da forma-mercadoria.

A partir desse percurso panorâmico, será possível identificar as diferentes – e quase sempre inconciliáveis – concepções de Estado presentes na obra de Marx. Assim, esse panorama deve servir ao pesquisador como um possível mapeamento conceitual por onde se possa localizar as regiões preferenciais da produção bibliográfica marxiana que servem de referência a algumas das diversas abordagens marxistas do Estado.

#### Estado como positivação do direito natural

Uma primeira noção de Marx sobre o Estado pode ser extraída já dos seus artigos publicados na *Gazeta Renana* em 1842. Nesse momento racionalista-liberal dentro da fase de juventude (ALTHUSSER, 2015, p. 25), é possível perceber a sua recepção da doutrina do direito natural e concluir pela primeira etapa do conceito de Estado em seu pensamento.

No artigo *Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*, Marx critica a criminalização pelo Estado prussiano da prática recorrente de coleta de lenha já caída em meio a florestas privadas. Ao perceber que determinados interesses materiais impediam o Estado de se realizar plenamente na relação com a sociedade civil, ele se utiliza de argumentos um tanto quanto técnicos do ponto de vista jurídico para se posicionar em favor daqueles despossuídos, por um interesse que fosse público e contra o interesse privado dos estamentos privilegiados (MARX, 2017).

Pela linha argumentativa de Marx, o Estado não poderia contrariar um direito que fosse natural ou que já fosse consagrado pelo costume. Muito pelo contrário, o Estado deveria fundar-se nesses direitos naturais e consuetudinários:

A lei [...] é o proclamador universal e autêntico da natureza jurídica das coisas. A natureza jurídica das coisas não pode, por conseguinte, guiar-se pela lei, mas a lei tem de guiar-se pela natureza jurídica das coisas. (MARX, 2017, p. 81).

Ainda, no artigo *Observações de um cidadão renano sobre as recentes instruções acerca da censura na Prússia*, seu fundamento de direito natural aparece quando Marx não reconhece a legitimidade da lei que viesse a anular a igualdade perante a lei dos cidadãos. Ele faz referência a essa situação como “sanção positiva da ilegalidade” e o sentido dessa expressão é explicado por Márcio Bilharinho Naves (2008, p. 30):

Essa frase, “sanção positiva da ilegalidade”, equivale a dizer que uma lei pode ser ilegal. Seria isso contraditório? Pois bem, aqui revela-se plenamente a filiação de Marx ao direito natural: uma lei, diz Marx, não obstante respeitar todos os requisitos formais para a sua validade, mesmo assim, pode não ser considerada como lei se não for o reconhecimento positivo da lei natural que a antecede e da qual ela deve ser a expressão, ou seja, a lei do Estado, a lei positiva, deve ser o reconhecimento (legal) de uma liberdade que preexiste a ela.

Até aqui, já fica claro que Marx era adepto ao jusnaturalismo na medida em que reconhecia uma natureza jurídica intrínseca às coisas. Porém, mais que apenas reconhecer a existência de direitos naturais, Marx também acreditava que eles deveriam orientar a produção legislativa. Assim, esse reconhecimento da importância da norma estatal na proclamação do direito natural ainda abre a possibilidade para que se aponte um fundamento juspositivista eclético<sup>2</sup> – que ultrapassa o mero jusnaturalista – nesta etapa de seu pensamento. A primeira concepção de Estado em Marx aparece, então, como a expressão positivada do direito natural.

Mas os limites dessa breve concepção teórica são nítidos. Em sua primeira expressão política como jovem do círculo hegeliano de esquerda, Marx ainda supõe que a simples crítica teórica, no plano das ideias, seria suficiente para transformar aquele Estado irracional, contrário à natureza jurídica das coisas, em um Estado racional, em conformidade à lei natural da razão humana (NAVES, 2008, p. 28). E é por isso que, ingenuamente, ele se presta à crítica da positivação dos interesses privados para pleitear uma democracia liberal, fundada nos direitos naturais, e que corresponda a um interesse público.

### Estado como alienação política

Pouco tempo depois, sua expressão política já passa por uma mudança significativa. Nesse próximo momento, ainda dentro da sua fase de juventude

---

<sup>2</sup> “Pode-se chamar de juspositivismo eclético esse tipo de pensamento que, já lastreado especificamente na técnica normativa estatal, quer, no entanto, dar-lhe um fundamento exterior, social, histórico, seja ou não jusnaturalista” (MASCARO, 2016, p. 323).

(ALTHUSSER, 2015, p. 25), Marx procura se desvencilhar do seu passado como jovem do grupo hegeliano de esquerda. O caminho para tal afastamento é a inversão da dialética idealista de Georg Wilhelm Friedrich Hegel por influência do materialismo humanista de Ludwig Andreas Feuerbach.

Em sua obra *Princípios da filosofia do direito* (1820), Hegel havia proposto que *o real é racional* e que *o racional é real* (HEGEL, 1997, p. XXXVI). Isso significa que haveria, a princípio, uma correspondência entre o plano das ideias e o plano da realidade. Mas essa correspondência entre ideia e realidade torna-se contradição quando desencadeada por um movimento teleológico da ideia. Dessa maneira, o movimento no plano das ideias geraria um descompasso entre ideia e realidade que faria com que a realidade tivesse de se movimentar para novamente corresponder à ideia.

E se a tração dessa totalidade está na ideia, o seu combustível é a contradição pela negação interna. Pois diferentemente do estático princípio clássico da não contradição, em que uma coisa *ou é, ou não é*; em Hegel, o que vale é o princípio dinâmico da contradição: uma coisa *é* e ao mesmo tempo *não é*. Uma ideia é tese, mas por carregar sua própria negação interna, também é antítese. Quando essa contradição chega a um ponto insustentável, ela é superada em síntese – que longe de ser uma média aritmética entre dois termos, é a superação de um só termo que contém dois polos contraditórios dentro de si.

Mas a superação em síntese não extingue a contradição, apenas a conserva internamente num estado de espera. No novo patamar, o estado de espera cede à manifestação da contradição, que mais uma vez se torna insustentável, até ser novamente superada. Síntese torna-se nova tese, que nega a si própria em antítese, para se superar em nova síntese, e assim indefinidamente.

É com base nesse método dialético idealista que Hegel apresenta o seu conceito de Estado. Ele propõe que há um movimento de sucessão de contradições que têm o Estado como fim último. A negação interna do indivíduo como um sujeito livre na relação consigo próprio, mas, ao mesmo tempo, não livre na relação com o outro, é sintetizada na família. Imediatamente, porém, surge uma nova contradição, desta vez entre o membro da família e o não membro, que é sintetizada na sociedade civil. Com a sociedade civil, surge a contradição entre os diferentes estamentos e o cidadão e essa última contradição é sintetizada no Estado.

O Estado em Hegel é, portanto, o ponto de chegada, a superação final de todos os momentos dialéticos anteriores. Mas, dialeticamente, o Estado é o ponto de partida. Isso porque seu fundamento não está nessas contradições que foram superadas. Isto é, o fundamento do Estado não está nem no indivíduo, nem na família, nem tampouco na sociedade civil. A razão do Estado está em sua própria existência como ideia. Ele existe

como fim próprio absoluto, no sentido em que produz e conduz os momentos anteriores até si. Ele é a razão em si e para si (HEGEL, 1997, p. 217).

De outro lado, Feuerbach dava início a uma crítica contundente à religião em obras como *A essência do cristianismo* (1841). De acordo com Feuerbach, não era Deus que havia criado o homem à sua imagem e semelhança, mas exatamente o contrário: o homem que havia criado Deus. Porém, algo de estranho teria acontecido durante a criação. No ato de criação, o homem teria transferido a sua essência humana a Deus e ficado, ele mesmo, sem sua própria essência. Ainda, o homem teria se esquecido de que havia criado Deus e passado a acreditar no oposto, isto é, que ele havia sido criado por Deus.

Mais precisamente, o homem criou Deus no sentido de que criou a ideia de Deus. Assim, ele teria criado a ideia de Deus e inserido nela sua própria humanidade. Mas apesar de essa ideia só existir dentro de sua própria cabeça como representação sua, o homem teria passado a acreditar que ela tivesse existência própria, fora do seu pensamento. E acreditando na existência dessa ideia fora de seu pensamento, teria passado a acreditar que a ideia que o tivesse criado. De maneira ainda mais genérica, o gênero humano teria criado a religião, ficando sem sua própria essência por tê-la transferido à religião no ato da criação, esquecido de que a religião era criação sua, e passado a acreditar que a religião que o tivesse criado (FEUERBACH, 2013, p. 35-60).

Esse processo em que o criador imagina a ordem de criação invertida e perde sua essência por transferi-la a sua própria criatura é a *alienação*. A religião seria a própria alienação da essência do gênero humano. Como consequência, somente a supressão da religião possibilitaria que o gênero humano se emancipasse, ou seja, que se percebesse como verdadeiro criador da religião e se reconectasse a sua essência humana perdida.

Nesse contexto, Marx passa a se valer da analogia da crítica da alienação religiosa de Feuerbach para proceder com a crítica da alienação política com referência em Hegel (ALTHUSSER, 2006, p. 66). Assim, em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), Marx inverte a ordem de determinação da totalidade da dialética hegeliana. Com essa inversão simples, não é mais o movimento da ideia que perturba a correspondência e desperta a contradição entre o real e o racional. Pelo contrário, é o movimento no plano da realidade que desencadeia o descompasso entre realidade e ideia, e faz com que o plano das ideias tenha de se movimentar para novamente corresponder ao plano da realidade.

Daí que, se em Hegel é a ideia que produz e conduz a realidade; no Marx desse momento, acontece o inverso. A realidade é quem cria a ideia, aliena sua essência à ideia e ainda se esquece de que a ideia é criação sua. É dessa forma que Marx pode se opor à compreensão do Estado como ideia que produz e conduz a sociedade civil e, de modo contrário, compreender o Estado como ideia descolada, que aparece como criadora da sociedade civil, embora seja produzida e conduzida por ela.

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. (MARX, 2013b, p. 56).

Em Marx, o Estado já não é racional em si e para si. O Estado racional é apenas uma possibilidade. A manifestação do Estado prussiano, por exemplo, era considerada irracional justamente por ser o produto de uma sociedade civil irracional e alienada de sua essência. Daí que o erro de Hegel teria sido tomar seus desejos pela realidade, isto é, ter descrito o Estado como se já fosse racional, quando ele ainda não o era. E não era, exatamente porque a sociedade civil também ainda não o era.

Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional é real, isso se revela precisamente em *contradição* com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, 2013b, p. 88).

Com isso, a solução emancipadora anterior que apostava na lei natural da razão humana contida na sociedade civil para orientar o Estado à racionalidade, cai por terra. Agora já não é mais possível ajustar o Estado à essência da sociedade civil porque ela mesma está alienada de sua natureza.

A nova solução emancipadora consiste em superar a alienação política da sociedade civil. Mas tal como no esquema da alienação religiosa, em que o requisito da emancipação é a superação da religião, essa emancipação política somente seria possível com a superação do Estado. Isto é, com a supressão do Estado enquanto instância separada da sociedade civil, seguida da síntese dialética de ambos em instância única.

Ou tem-se a separação de Estado político e sociedade civil, e nesse caso *todos singularmente* não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. [...] Ou ao contrário. A sociedade civil é sociedade política *real*. E então é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do Estado político enquanto existência separada da sociedade civil, uma exigência que deriva apenas da representação *teológica* do Estado político. (MARX, 2013b, p. 139).

Finalmente, coroando essa abordagem humanista do Estado centrada na alienação, Marx indica de que modo essa superação do Estado seria possível. E a conclusão a que ele chega alguns meses depois com o texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* é de que a emancipação humana teria de ser guiada por uma classe

particular da sociedade civil que reivindicasse para si o domínio universal em nome dos interesses de toda a sociedade (MARX, 2013b, p. 160). Essa classe particular é o proletariado, introduzido pela primeira vez em sua análise, mas que ainda funciona como “sujeito” (MASCARO, 2013b, p. 15) e, “a rigor, como uma categoria filosófica” (NAVES, 2008, p. 32).

A “Introdução” que escreveu à *Crítica* dá conta de um sujeito histórico específico, que passa a tomar corpo como sendo o cerne da possibilidade de transformação social: a classe trabalhadora. É com base em sua ação política – portanto, a partir do horizonte dos explorados do capital – que o problema do Estado se reconfigura. Assim, chegando a outra etapa ainda dentro dessa sua primeira fase, Marx anuncia a tomada do Estado pela classe trabalhadora como o grande horizonte crítico da política. Agora a revolução não é mais de dentro do Estado e do direito, mas de fora deles, empreendida pela classe trabalhadora passando por eles. (MASCARO, 2013b, p. 15).

#### Estado como comitê da burguesia

Com *A ideologia alemã*, escrita em coautoria de Friedrich Engels entre 1845 e 1846, tem início o período de maturidade de Marx. Nessa obra, há uma ruptura com o materialismo antropológico humanista resultado daquela simples inversão da dialética idealista hegeliana. A partir daqui, a problemática em Marx começa a adquirir seus contornos próprios com a constituição do seu método materialista histórico (ALTHUSSER, 2015).

Marx e Engels percebem que o homem, o gênero humano e a essência humana não existem como tais. Até mesmo aqueles conceitos anteriormente tidos como materiais não passavam de meras projeções idealistas sem existência própria. O que realmente existe, então, não é o homem genérico, mas o homem concreto. Isto é, um ser humano inserido em uma determinada *formação social*.

Diferentemente da genérica sociedade civil, a formação social é específica. Sua especificidade se deve ao fato de ela ser constituída por um determinado *modo de produção*. O modo de produção, por sua vez, é a maneira como se produz e reproduz a vida social, que depende do arranjo entre *forças produtivas* (*meios de produção* e *força de trabalho*) e *relações de produção* (MARX; ENGELS, 2007, p. 29-46). Sendo que, nesse momento da sua compreensão, as forças produtivas exerceriam a dominância interna sobre as relações de produção (NAVES, 2008, p. 46).

Em cima dessa base, ou infraestrutura, é que se formariam as projeções ideais: política, direito, ideologias etc., ou superestrutura (MARX, 2012b). Essas projeções

ideais, porém, já não representam uma alienação da base com a perda e o esquecimento da essência. De modo diverso, elas são a expressão da base, oriundas do seu desdobramento.

Com a nova abordagem, as classes sociais também deixam de funcionar como meras categorias filosóficas. A partir daqui, é a detenção exclusiva dos meios de produção por apenas um grupo da sociedade que dá origem material à categoria de classe. E a história da humanidade passa a ser considerada uma sucessão de lutas entre as diferentes classes sociais (MARX; ENGELS, 2012, p. 185).

Depois desse verdadeiro acerto de contas com a consciência filosófica anterior (MARX, 2012b, p. 272), o conceito de Estado passou por novas transformações. Como a sociedade civil já não figura mais como o motor da totalidade, também o Estado já não pode mais figurar como produto da sociedade civil. O motor da história passa a ser a luta de classes e o Estado se torna um produto de classe. Ele passa a ser compreendido como a realização política exclusiva da classe burguesa na superestrutura.

No *Manifesto comunista* (1848), essa primeira etapa do Estado na maturidade de Marx fica explícita. Reconfigurado a partir da luta de classes, o Estado aparece como um comitê da burguesia, que detém o seu controle político exclusivo:

a burguesia acabou por conquistar, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, o domínio político exclusivo no moderno Estado parlamentar. O executivo do Estado moderno não é mais do que um comitê para administrar os negócios coletivos de toda a classe burguesa. (MARX; ENGELS, 2012, p. 187).

Sobre os efeitos da mudança de método na evolução do conceito de Estado, Márcio Bilharinho Naves explica:

Com as aquisições teóricas desse período, Marx pode fundar sobre outro terreno o conceito de Estado. Surgindo como consequência das relações de produção, no sentido de que a determinadas relações de produção dominantes deve corresponder uma certa forma política de domínio de classe, o Estado é compreendido, agora, como a forma de domínio pela qual a classe dominante faz prevalecer os seus interesses comuns de classe. (NAVES, 2008, p. 53).

Por um lado, a nova concepção materialista da história representou um avanço na compreensão política de Marx. A inclusão da luta de classes permitiu com que se intuisse a existência de um forte vínculo entre classe dominante e Estado. Consequentemente, a via de compreensão do Estado como entidade neutra permaneceu totalmente interdita.

Por outro lado, a compreensão imprecisa da conexão entre classes e Estado trouxe uma grande limitação. Isso porque não se reconheceu o caráter burguês do



Estado como algo intrínseco. De maneira diversa, o seu caráter de classe foi identificado externamente, por sua *posse* pela classe dominante e por seu *exercício de governo* pela *vontade consciente* da classe dominante. O Estado foi compreendido como puro instrumento cujo caráter de classe era determinado pela posse e uso pela classe.

O Estado moderno é definido – ao lado do Direito – de forma instrumental e com uma completa ausência de autonomia, contrariamente às formas precedentes do Estado, já que, como afirmam Marx e Engels, o próprio Estado influenciava o desenvolvimento da propriedade nas sociedades pré-capitalistas. Ademais, o Estado está agora relacionado às classes sociais, e não mais ao estamento, categoria essa que se dissipa com a análise de Marx e Engels sobre o Estado capitalista. (MOTTA, 2014, p. 109).

Essa limitação no plano teórico invariavelmente tornou limitado o programa de ação política correspondente. Se o Estado é um puro instrumento, então basta a inversão de sua posse pela classe trabalhadora para que ela o governe voluntária e conscientemente à sua maneira. A via do socialismo por meio da simples conquista do poder do Estado pela classe trabalhadora passa a ser o limite desse estreito horizonte de transformação política.

Essa primeira etapa do Estado no Marx da maturidade corresponde às tradicionais abordagens marxistas instrumentalistas. Seu foco é o conteúdo enviesado da atividade estatal, sem que se atente para a especificidade da forma política que é assumida. Essas abordagens estiveram presentes especialmente na doutrina oficial do partido sob influência stalinista e na teoria do Capitalismo Monopolista de Estado (CME), desmembrada a partir do pensamento de Lenin (CALDAS, 2015, p. 40-57). Apesar de mais superficiais, essas abordagens são as mais propagadas mundialmente, especialmente entre não marxistas.<sup>3</sup>

### Estado como máquina estatal

Não tarda para aquela impressão sobre o fenômeno político dar lugar a uma análise mais aprofundada. No período seguinte, Marx estreia a aplicação do seu novo método a análises políticas mais robustas. Para isso, ele se debruça sobre os grandes eventos históricos que haviam acabado de acontecer na França, em especial a Primavera dos Povos e o golpe de Estado de Luís Bonaparte.

---

<sup>3</sup> Camilo Onoda Caldas (2015, p. 47) registra o caso brasileiro: “No Brasil, opositores declarados do marxismo, como o professor Miguel Reale, incumbiram-se de difundir essa visão particular do marxismo, na qual a relação entre o econômico e o político é simplificada e o direito aparece como instrumento da classe que detém o poder político do Estado”.

Em 1850, publica na *Nova Gazeta Renana* quatro artigos que mais tarde seriam compilados por Engels no livro *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Este trabalho revelou a composição das frações da classe burguesa que eram dominantes durante o governo de Luís Filipe, o “o rei burguês”. Mais que isso, o trabalho mostrou o regime monárquico correspondia ao interesse de apenas uma fração da classe dominante, enquanto o regime constitucional republicano (democrático) correspondia ao interesse comum da classe burguesa, que exercia o poder em conjunto (NAVES, 2008, p. 107). Com isso, desvelou também os aspectos conjunturais da República que havia sido proclamada em 1848 sob a liderança do socialista utópico Louis Blanqui (1805-1881), mas cuja falência já era anunciada.

N’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (1852), que trata do período subsequente, Marx analisou o farsesco golpe de Estado de Luís Bonaparte que aconteceu como repetição daquele golpe trágico dado anteriormente pelo tio, Napoleão Bonaparte. Na ocasião, frações da burguesia que tinham interesses colidentes entre si franquearam o golpe em que o grotesco presidente eleito Luís Bonaparte se converteu no imperador Napoleão III.

É certo que Luís Bonaparte parecia fazer um papel de laranja daquela burguesia fracionada que se retirava de cena como eminência parda. Mas o que acontecia naquele cenário ia muito além de uma simples representação dos interesses comuns da classe burguesa. Marx percebeu que havia algo de automático naquela peça: havia algo de automático no próprio funcionamento do Estado.

Nesse momento, Marx teve um avanço incontornável em relação à sua antiga definição. Da análise do golpe, ele compreendeu que o caráter burguês do Estado não estava no fato de a burguesia ter o seu domínio político exclusivo – até porque, agora estava claro que a classe burguesa nem sempre detinha o domínio político diretamente em suas mãos. O caráter burguês do Estado não era dado externamente pela simples posse e uso do Estado pela classe, ou composição de frações de classe, como se ele fosse um puro instrumento, mas estava no seu próprio mecanismo interno. Diz Marx (2011a, p. 81-82):

Assim sendo, ao tachar de heresia “*socialista*” aquilo que antes enaltecera como “*liberal*”, a burguesia confessa que o seu próprio interesse demanda que ela seja afastada do perigo de *governar a si própria*; que, para estabelecer a tranquilidade no país, sobretudo o seu Parlamento de burgueses devia ser silenciado; que, para preservar o seu poder social intacto, o seu poder político devia ser desmantelado; que os burgueses privados só poderiam continuar a explorar as demais classes e desfrutar sem percalços a propriedade, a família, a religião e a ordem se a sua classe fosse condenada à mesma nulidade política que todas as demais classes; que, para salvar a sua bolsa, a coroa deveria ser arrancada da sua cabeça e a espada destinada a

protegê-la deveria ser pendurada sobre a sua própria cabeça como espada de Dâmocles.

De modo didático, Alysso Leandro Mascaro (2015, p. 19) explica a questão: “por vezes, quando a classe burguesa não consegue administrar a sociedade em benefício do capital, como foi o caso da França de Luís Bonaparte, há um golpe contra a burguesia para salvar o capitalismo”. Assim, esse Estado *de classe* continua sendo compreendido em função da classe, mas não em função da posse e do exercício do poder político pela classe. Ele continua sendo Estado de classe porque é o Estado de uma sociedade dividida em classes e porque seu funcionamento mantém a dominação de classe (SADER, 2014, p. 90). Mas o Estado já não é mais um puro instrumento, nem um comitê da burguesia, e sim uma máquina estatal.

O Estado também não é mais definido como um mero instrumento de classe, já que dispõe de uma autonomia relativa da burocracia em relação às frações dominantes da burguesia. (MOTTA, 2014, p. 111).

Essa aproximação do Estado a uma máquina – ou a um aparelho – vai fazendo com que diminua a importância da vontade e da consciência da classe para o seu funcionamento. Então, ao mesmo tempo em que o Estado se torna de alguma maneira separado e autônomo em relação ao controle externo exercido pelas classes, o seu funcionamento se torna de alguma maneira automático e, portanto, sem autonomia para se autodeterminar. Novamente o Estado é tido como *separado*, mas sem que isso tenha significado nenhum retorno àquela problemática humanista. Muito pelo contrário:

O Estado claramente continua “*separado*”, mas agora tornou-se uma “*máquina*” ou um “*aparelho*”, e não há mais qualquer tentativa de explicá-lo em termos de alienação. A “*separação*” do Estado, então, não quer dizer que o Estado é idêntico à política nem, *a fortiori* [com muito mais razão], que ele é a vida genérica da espécie humana. “*Separado*”, o Estado agora adquire um status teórico diferente, materialista mecanicista o suficiente para chacoalhar as raízes *por um lado* de todo o humanismo de Feuerbach e seus epígonos (os “socialistas alemães” ou outras seitas moralizantes), *e por outro*, de toda a “dialética” hegeliana a qual Marx era profundamente comprometido nos *Manuscritos de 1844* por ter “injetado” Hegel em Feuerbach. (ALTHUSSER, 2006, p. 67-68, tradução nossa).

Com esse novo entendimento, o plano de ação política necessariamente precisa ser reformulado. A “classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para os seus próprios fins” (MARX, 2011b, p. 54). A simples inversão da posse do Estado com o exercício do seu poder pela

classe trabalhadora já não tem a capacidade de impedir a reprodução do modo de produção capitalista, exatamente da mesma forma que a substituição de um operador de máquina por outro, não tem a capacidade de impedir com que a máquina continue funcionando.

Para que a máquina deixe de funcionar, é preciso quebrá-la. A destruição da máquina estatal é tida, então, como o passo necessário para o comunismo. Para que o aparelho estatal seja destruído, deve ser instaurada a *ditadura do proletariado*. E o sentido dessa expressão polêmica é explicado por Louis Althusser (2014, p. 44-45) na belíssima defesa que fez da cientificidade do conceito:

[Marx] Pegou uma palavra da linguagem política: *ditadura*. Pegou uma palavra na linguagem do socialismo: *proletariado*. E as forçou a coexistir em uma expressão explosiva (ditadura do proletariado) para exprimir, num conceito sem precedente, a necessidade de uma realidade sem precedente. [...] É assim que o conceito de ditadura do proletariado, vestido dessas duas únicas palavras, entrou quase nu na teoria e na história, como uma violência feita na linguagem, como uma violência de linguagem para falar da violência da dominação de classe.

Não é por outro motivo que esse conceito, inexistente no *Manifesto Comunista*, começou a ser desenvolvido somente em *As lutas de classe da França de 1848 a 1850* até chegar a sua definição precisa em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Foi o que identificou Étienne Balibar (1975), conforme nos lembra Luiz Eduardo Motta (2014, p. 110-111).

Muito longe de significar uma simples troca de poder das mãos da burguesia para as mãos do proletariado e muito longe de significar a substituição de um regime de governo democrático representativo burguês por um regime de governo autoritário ou totalitário, a ditadura do proletariado significa uma ampla tomada do poder pela classe trabalhadora para extinguir o Estado burguês tal como o conhecemos e forjar uma nova forma política de organização social. Longe de ser uma manipulação do aparelho estatal em favor do proletariado, a ditadura do proletariado é a sua destruição enquanto máquina de manutenção do capitalismo.

Essa segunda etapa do Estado da maturidade de Marx orbita algo próximo das abordagens marxistas da relativa autonomia da instância política em relação à econômica. Essas abordagens da autonomia relativa foram abertas por Althusser na primeira fase de sua produção teórica a partir da compreensão do modo de produção como um todo-complexo-estruturado. Nicos Poulantzas, discípulo de Althusser, foi quem mais desenvolveu a abordagem da autonomia relativa do Estado, especialmente em seus debates com Ralph Miliband (CALDAS, 2015, p. 59-60).

## Forma-mercadoria e Estado

Em 1857, com os primeiros esboços d'*O capital*, Marx chega à plena maturidade teórica (ALTHUSSER, 2015, p. 25). Este não chega a ser um novo período de ruptura, mas é o ápice de um aperfeiçoamento contínuo do método materialista inaugurado n'*A ideologia alemã* e o ápice do afastamento daquela problemática humanista.

Uma das consequências da maturidade plena é a preferência pela análise das *formas sociais* em detrimento da análise baseada naquela metáfora do edifício, em que haveria uma base sobre a qual se elevaria uma superestrutura. A grande vantagem da abordagem das formas sociais é que ela nos lembra de que tanto as relações sociais atribuíveis à infraestrutura quanto as atribuíveis à superestrutura são formas de relações sociais que acontecem num mesmo plano de materialidade, mesmo que cada qual carregue suas determinações específicas. Outra consequência importante é correção da tese da dominância interna do modo de produção, que passa ser das relações de produção sobre as forças produtivas (NAVES, 2008, p. 114-117; ALTHUSSER, 2008, p. 229-237).

Nessa empreitada, Marx faz um grande refinamento de seu método. Na *Introdução [à Crítica da Economia Política]* (1857), ele diz que as relações sociais concretas são complexas demais para serem apreendidas por uma percepção vulgar que já partisse daquilo que é pretensamente concreto. Quando se tenta atingir o conhecimento do concreto partindo do próprio concreto, invariavelmente acaba se partindo do abstrato – como o jovem Marx que, tentando partir já do concreto, partiu da sociedade civil que depois se mostrou ser uma abstração. A saída, então, é renunciar à possibilidade de atingir o concreto já partindo do próprio concreto.

Daí que se deva partir da representação da realidade concreta. Essa representação precisa passar por um processo de abstração em que haja análise e, assim, sejam assimiladas as suas formas elementares, isto é, as suas determinações mais simples e, ao mesmo tempo, fundamentais – tal como fizeram os economistas clássicos. Com esse processo de abstração, chegamos às elementares *formas de relação social*. E, finalmente, com o arranjo dessas formas sociais é que é possível, a partir da abstração, atingir toda a complexidade do concreto.

É, portanto, um caminho de ida e volta. O concreto é o ponto de partida efetivo, é de onde são emanadas as primeiras representações. Com o processo de abstração dessas representações, chega-se às formas. E com a recomposição das formas, é possível voltar à concretude. Em resumo, é um processo de abstração das representações das complexas relações sociais concretas em categorias simples, seguida da aplicação dessas categorias na reconstituição da totalidade concreta (MARX, 2012a).

Valendo-se desse método agora refinado, Marx parte da representação do modo de produção concreto para abstrair as suas formas elementares. Começando

pela análise do *valor*, Marx compreende que a *mercadoria* é uma forma elementar da sociedade burguesa. As mercadorias, inclusive a força de trabalho, são dotadas de *valor de uso* e de *valor*, sendo que o último ainda se expressa em *valor de troca*. Enquanto o primeiro diz respeito a qualidade útil e concreta da coisa específica, e, portanto, não pode ser mensurado; o segundo diz respeito à quantidade genérica e abstrata de trabalho nela materializado e, portanto, revela-se como uma relação social de expressão mensurável.

Na troca, as mercadorias são tomadas na generalidade de seu valor equiparável. Para que essas mercadorias sejam trocadas, ainda é necessário que as pessoas se reconheçam como sujeitos de direito (MARX, 2013a, p. 242). Assim, a relação de troca das mercadorias entre os indivíduos – agora sujeitos de direito – é uma forma elementar de relação social desse modo de produção. É a forma-mercadoria e o seu reflexo, a forma jurídica (PACHUKANIS, 2017).

Conforme o capitalismo se desenvolve, essas trocas vão deixando de ter caráter ocasional e passam a se reiterar. A generalização das trocas reiteradas e previsíveis consolida a forma-mercadoria e a forma jurídica. Essas relações de troca são baseadas na forma de equivalência de valor. Há a equivalência dos valores trocados como determinação elementar das trocas, assim como há equivalência das personalidades jurídicas dos sujeitos de direito que as exercem. Isto é, mercadorias tidas como equivalentes são trocadas por sujeitos tidos como equivalentes.

A estrutura básica dessas relações de troca de equivalentes pode ser representada pelo esquema mercadoria–dinheiro–mercadoria (M–D–M). Nesse esquema, troca-se determinada mercadoria por seu equivalente em dinheiro (M–D) e, na sequência, troca-se o equivalente em dinheiro por uma nova mercadoria (D–M). Tudo isso com os três elementos da estrutura tendo o mesmo valor perante a troca. Com isso, o resultado final é que o dinheiro serve apenas como termo intermediário, que faz a mediação da troca de uma mercadoria de determinada qualidade por outra mercadoria de qualidade diferente. Por fim, seria como se tivéssemos trocado diretamente uma mercadoria por outra equivalente (M–M). Essa troca faria total sentido se pensássemos na hipótese de mercadorias com diferentes valores de uso sendo trocadas. Seria a troca de uma mercadoria que já não tem utilidade para nós – embora possa ter utilidade para outros – sendo trocada por outra mercadoria que nos é útil – embora possa não ter utilidade alguma para outros.

Mas Marx percebeu que além dessa estrutura fundamental do capitalismo representada pela fórmula M–D–M, outra fórmula era possível: D–M–D. Isto é, dinheiro é trocado por um equivalente em mercadoria (D–M), que é trocada por um equivalente em dinheiro (M–D). Com isso, o resultado final é que a mercadoria é que serve apenas como um mero termo intermediário, que faz a mediação da troca de dinheiro por equivalente em dinheiro. E por fim, seria como se tivéssemos trocado diretamente dinheiro por dinheiro (D–D). Mas diferentemente da troca anterior, essa não faz sentido algum. Se a utilidade

do dinheiro está exatamente na sua capacidade de troca, teríamos trocado duas coisas idênticas. Portanto, chegaríamos ao mesmo ponto de onde já teríamos partido.

Daí que essa fórmula  $D-M-D$  só faria sentido se fosse  $D-M-D'$ , em que  $D'$  fosse  $D + \Delta D$  e “ $\Delta D$ ” signifique “variação de  $D$ ”, representando o mais-valor. Nessa estrutura, dinheiro seria trocado por um equivalente em mercadoria ( $D-M$ ), e essa mercadoria seria trocada por uma quantidade maior de dinheiro ( $M-D'$ ). A mercadoria continuaria sendo termo intermediário da troca, mas o resultado final seria como se tivéssemos trocado dinheiro por mais dinheiro ( $D-D'$ ). Mas essa estrutura básica traz um novo e grave problema. Ela parece contrariar aquela forma de equivalência geral do valor que havia sido posta como condição da estrutura. Isso porque a mercadoria não poderia ter um valor na primeira troca e na segunda troca ter outro.

É quando, então, vem a saída. A fórmula  $D-M-D'$  seria possível desde que algo *mágico* acontecesse na mercadoria. Algo que a fizesse aumentar de valor durante o próprio processo de troca. Da primeira troca ( $D-M$ ) para a segunda troca ( $M-D'$ ), a mercadoria deveria passar por algum tipo de transformação que transformasse seu próprio valor. Foi assim que, desenvolvendo sua própria versão da teoria do valor-trabalho, Marx chega à conclusão de que é a força de trabalho humana que, aplicada à mercadoria, aumenta o seu valor.

Mas a determinação elementar do valor de qualquer mercadoria, inclusive da força de trabalho, é o tempo de trabalho socialmente necessário para a sua reprodução. Isso significa que se a produção de determinada mercadoria demandar, na média, o dobro do tempo de trabalho que demandar outra, essa terá o dobro do valor daquela. No caso da força de trabalho, esse tempo de trabalho socialmente necessário para a sua reprodução é exatamente o tempo necessário para a reprodução da sua subsistência como trabalhador. Isto é, para que possa sobreviver e trabalhar novamente no dia seguinte. Daí que o *valor da força de trabalho* não tem relação com a sua própria duração enquanto *jornada de trabalho*, mas sim com o *tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da subsistência do trabalhador*. O valor da força de trabalho é baseado no tempo de trabalho socialmente necessário à sua reprodução, enquanto o valor que o trabalho materializa na mercadoria é baseado no seu tempo enquanto jornada de trabalho. É por isso que a peculiaridade da força de trabalho é a sua capacidade de criação de valor de troca para além de seu próprio valor.

Se, por exemplo, o valor diário da força de trabalho representa 4h de trabalho ou R\$ 20,00 (que é o equivalente do necessário para produção da subsistência do trabalhador por um dia); o valor de uma tira de couro (suficiente para a confecção de um cinto) representa 2h de trabalho ou R\$ 10,00; e uma jornada de trabalho seja de 8h e, portanto, injeta R\$ 40,00 no couro (que demora 8h para ser transformado em cinto), então o custo de produção da mercadoria cinto será de R\$ 30,00 (R\$ 20,00 do valor da

força de trabalho somados a R\$ 10,00 do couro), mas seu valor de troca será de R\$ 50,00 (R\$ 10,00 do couro somados a R\$ 40,00 da jornada de trabalho injetada). A diferença de R\$ 20,00 (ou 4h) é o mais-valor. Ele é a quantidade de trabalho não pago. É a diferença entre o valor materializado pela jornada (R\$ 40,00 ou 8h) e o valor da força de trabalho (R\$ 20,00 ou 4h).

É por isso que, contraintuitivamente, o acúmulo de capital se dá com o encadeamento de trocas perfeitamente equivalentes entre si. Também é por isso que a criação de mais-valor se dá com o consumo da força de trabalho na esfera de produção das mercadorias, mas sua efetivação é totalmente dependente da esfera da circulação (MARX, 2013a).

Esse entendimento preciso do processo de extração de mais-valor por meio das trocas equivalentes nos dá também uma dimensão mais precisa do Estado, ainda que não tenha havido abordagem mais explícita do tema:

Em *O capital*, Marx se limitou à investigação da forma valor e das consequências decorrentes dela sobre o processo de reprodução econômica e o desenvolvimento das relações de classe. Ele não chegou à formulação de uma teoria do Estado. Entretanto, é possível realizar esse passo teórico apoiando-se em sua obra e, conseqüentemente, desenvolver a *forma política* enquanto expressão do modo de socialização contraditório do capitalismo. Aí, encontra-se o elemento básico fundamental de uma teoria materialista do Estado. (HIRSCH, 2010, p. 28).

Dessa maneira, é possível inferir uma última etapa do conceito de Estado em Marx que pode ser derivada especialmente d'*O capital*. Nessa etapa, o Estado passa a ser compreendido como uma máquina, separada e com relativa autonomia quanto ao controle da classe, mas, ao mesmo tempo, vinculado ao caráter automático de seu funcionamento como garantidor das trocas de equivalentes.

O Estado assume a forma política de um terceiro público e imparcial que garante a extração de valor de uma parte pela outra por meio do contrato privado (PACHUKANIS, 2017, p. 143). Isso porque, como determinação elementar, a extração de mais-valor não pode vir do exercício da força de uma parte pela outra, mas somente do acordo de suas vontades. Fazendo referência à Pachukanis, Márcio Bilharinho Neves (2008, p. 109-131) explica esse ápice do conceito de Estado:

O contrato é celebrado entre dois sujeitos em condição de estrita reciprocidade, por um ato livre da vontade do trabalhador, sem qualquer forma de coerção estatal obrigando-o a realizar essa operação. O poder do Estado pode então aparecer como estando acima das partes contratantes, como uma autoridade pública que apenas vela pela observância da ordem pública, isto é, das condições de



funcionamento normal do mercado. [...] Ou seja, o Estado burguês é estruturado para funcionar exclusivamente no interesse da classe dominante burguesa e, permanecendo sem sofrer qualquer modificação, ele vai continuar reproduzindo, em última instância, as formas sociais da sociedade capitalista.

Finalmente, essa terceira e última etapa do conceito de Estado no Marx da maturidade é própria do debate da derivação do Estado (CALDAS, 2015), aberto a partir da nova leitura de Marx (ELBE, 2013) e antecipado por Evguiéni Pachukanis. Embora as correntes em disputa dentro do debate da derivação tenham surgido em oposição tanto ao instrumentalismo voluntarista de classe quanto às abordagens da autonomia relativa, com essas últimas é possível haver alguma compatibilidade por não se chocarem frontalmente.

## Conclusão

A partir da periodização althusseriana da obra de Marx, foi apresentado um possível mapeamento por onde seriam localizadas cinco etapas do conceito marxiano de Estado.

Na fase de juventude haveria uma primeira etapa jusnaturalista e uma segunda etapa da crítica da alienação política. Na fase de maturidade em sentido amplo haveria uma primeira etapa inspirada no comitê da burguesia, que corresponderia às abordagens marxistas instrumentalistas. Tanto as concepções de Estado não marxistas do jovem Marx, quanto a primeira concepção marxista do Marx maduro são incompatíveis entre si e estereis.

Ainda na fase de maturidade em sentido amplo, haveria uma segunda etapa baseada na máquina estatal que corresponderia às abordagens marxistas da autonomia relativa. Já na maturidade plena, haveria uma terceira etapa a ser construída a partir da derivação da forma-mercadoria em forma política estatal, que corresponde às abordagens marxistas do debate derivacionista do Estado. Essas últimas etapas expressas nas diferentes abordagens têm potencial de compatibilização entre si e representam o que há de mais fecundo na teoria marxista do Estado.

Mogi das Cruzes, 13 de março de 2019.

## Referências

- ALTHUSSER, Louis. Conferência sobre a ditadura do proletariado (1976). *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 33, p. 36-62, 2014.
- ALTHUSSER, Louis. Marx in his limits. In: ALTHUSSER, Louis. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*. London; New York: Verso, 2006. p. 7-162.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BALIBAR, Étienne. *Cinco estudos do materialismo histórico*. Lisboa: Editorial Presença, 1975. v. 1.
- CALDAS, Camilo Onoda Luiz. *A teoria da derivação do Estado e do direito*. São Paulo: Outras Expressões: Dobra Universitário, 2015.
- CODATO, Adriano. PERISSINOTTO, Renato. *Marxismo como ciência social*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- ELBE, Ingo. Between Marx, Marxism, and Marxisms: Ways of Reading Marx's Theory. *ViewPoint Magazine*, [s. l.], 21 Oct. 2013. Disponível em: <https://www.viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxisms-ways-of-reading-marxs-theory/>. Acesso em: 13 mar. 2019.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3. ed. São Paulo. Expressão Popular, 2012.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HIRSCH, Joachim. *Teoria materialista do estado*. Rio de Janeiro, Revan, 2010.
- LENIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel: 1843*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MARX, Karl. Debates sobre a lei referente ao furto de madeira. In: MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 75-127.
- MARX, Karl. Introdução [à Crítica da Economia Política]. In: PAULO NETTO, José (org.). *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012a. p. 235-266.

- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013a. Livro 1: O processo de produção do capital.
- MARX, Karl. Prefácio a para a crítica da economia política. In: PAULO NETTO, José (org.). *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b. p. 267-273.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. In: PAULO NETTO, José (org.). *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 183-216.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *A crítica do estado e do direito: a forma política e a forma jurídica*. In: PAULO NETTO, José (org.). *Curso livre Marx-Engels: a criação destruidora*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2015.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *Filosofia do direito*. 5. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Atlas, 2016.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *Prefácio à terceira edição*. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013b. p. 13-16.
- MOTTA, Luiz Eduardo. *A favor de Althusser: revolução e ruptura na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Gramma Editora, 2014.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões: Dobra Universitário, 2014.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx: ciência e revolução*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- PACHUKANIS, Evguiéni Bronislávovitch. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- SADER, Emir. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

