

MARX E O ESTADO



Conselho Editorial da Editora Livraria da Física

Amílcar Pinto Martins - Universidade Aberta de Portugal

Arthur Belford Powell - Rutgers University, Newark, USA

Carlos Aldemir Farias da Silva - Universidade Federal do Pará

Emmánuel Lizcano Fernandes - UNED, Madri

Iran Abreu Mendes - Universidade Federal do Pará

José D'Assunção Barros - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Luis Radford - Universidade Laurentienne, Canadá

Manoel de Campos Almeida - Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Maria Aparecida Viggiani Bicudo - Universidade Estadual Paulista - UNESP/Rio Claro

Maria da Conceição Xavier de Almeida - Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Maria do Socorro de Sousa - Universidade Federal do Ceará

Maria Luisa Oliveras - Universidade de Granada, Espanha

Maria Marly de Oliveira - Universidade Federal Rural de Pernambuco

Raquel Gonçalves-Maia - Universidade de Lisboa

Teresa Vergani - Universidade Aberta de Portugal

Rafael Padial

MARX E O ESTADO

Série | **Saber
& Crítica** 13



2025

Copyright © Rafael Padial
1ª Edição

Direção editorial: Victor Pereira Marinho e José Roberto Marinho

Capa: Fabrício Ribeiro

Projeto gráfico e diagramação: Fabrício Ribeiro

Edição revisada segundo o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Padial, Rafael
Marx e o estado / Rafael Padial. – 1. ed. – São Paulo:
LF Editorial, 2025. – (Série saber & crítica; 13)

Bibliografia
ISBN 978-65-5563-665-9

1. Ciência política 2. Comunismo - História 3. Estado 4. Marxismo - História
I. Título II. Série.

25-309420.0

CDD-320.532

Índices para catálogo sistemático:
1. Marxismo: Ciência política 320.532

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida
sejam quais forem os meios empregados sem a permissão da Editora.

Aos infratores aplicam-se as sanções previstas nos artigos 102, 104, 106 e 107
da Lei Nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998



Editora Livraria da Física
www.livrariadafisica.com.br
www.lfeditorial.com.br

Índice

A comunidade natural e o Estado	6
A transição do feudalismo ao Estado capitalista.....	25
O estado como “capitalista ideal”	44
As revoluções de 1848 e 1871	57
Estado e transição ao comunismo	77
Recomendações de leitura	98
Sobre o autor	100

A comunidade natural e o Estado

Marx não elaborou o “livro sobre o Estado” que pretendeu a partir 1857/58 e anunciou em algumas cartas. Cabe saber se sua “teoria do Estado” padece da falta de desenvolvimento – a chamada tese da “lacuna” – ou se ele simplesmente julgou o tema secundário, passível de absorção entre as diversas páginas de sua crítica da economia política (particularmente, *O Capital*). Não daremos resposta à questão da “lacuna”, pois ela talvez não exista. Marx nunca expressou posição final a respeito. Aqui não estudamos o que elaborou a chamada “tradição marxista”, nem mesmo Friedrich Engels – o grande companheiro de Marx – sobre o Estado. Nosso foco está no que o próprio Marx redigiu. Tampouco queremos entender se suas reflexões estão ultrapassadas à luz de desenvolvimentos recentes em diferentes campos do saber (antropologia, sociologia, economia etc.). O intuito é compreender a reflexão de Marx, para melhor entender o seu pensamento (o que possibilita confrontos com outras concepções). Também não trataremos das polêmicas de Marx com o “anarquismo” – por mais ricas e interessantes que elas sejam. Pelo mesmo motivo, não trataremos das posições do “Jovem Marx” sobre o Estado (ou seja, das concepções que ele desenvolveu até mais ou menos 1845). O leitor interessado poderá se servir de muitas obras interessantes, e, entre elas, possivelmente também de uma redigida por nós (*Sobre a Passagem de Marx ao Comunismo*).

O que é o Estado? Essa pergunta, às vezes, é respondida rapidamente, como se se tratasse de algo fácil. Em tom radical, diz-se que o Estado é *instrumento de dominação* da minoria sobre a maioria. De fato, basta pensar nas tremendas desigualdades sociais existentes em uma sociedade como a nossa. Como elas poderiam se manter por tanto tempo, sem que se insturassem a desordem política ou a revolta social? Nos EUA, por exemplo, cerca de 700 bilionários, 0,00022% da população, controlam hoje diretamente 8% do PIB com suas empresas (e, indiretamente, mais de 20%). Seria ingenuidade acreditar que eles e outros milionários não têm influência ou não fazem *lobby* sobre os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário norte-americano. Ao mesmo tempo, 50% dos mais pobres do país (cerca de 168 milhões de pessoas) detêm 13% da renda nacional. Essas diferenças se ampliaram na escala histórica. Assim, conclui-se que apenas com um *instrumento político de dominação* – um exército, uma burocracia jurídica, carcerária, política etc. – uma minoria conseguiria manter os seus privilégios e sua ordem.

Essa concepção é correta? No geral, sim. Aliás, ela segue a famosa frase de Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848: “O poder estatal moderno é apenas uma comissão que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”. Entretanto, se acompanharmos as reflexões produzidas por Marx *após 1848*, notaremos que essa concepção é, no mínimo, *insuficiente para a descrição do Estado e das formas de dominação sob o capitalismo*. Para entendê-lo, temos não apenas de acompanhar o desenvolvimento das suas reflexões, mas também as comparações que ele realizou entre o Estado moderno e as formas anteriores, pré-capitalistas, de poder político. É

impossível estudar os diferentes Estados sem estudar as diferentes sociedades. Ao estudar o passado, o objetivo de Marx é entender o presente. O passado mostra o que o presente *não é* e, assim, também o que o presente pode *não ser* (sendo superado). Conforme Marx, numa passagem do manuscrito econômico de 1857–58: “Não é necessário, para desenvolver as leis da economia burguesa, escrever *a história efetiva das relações de produção*”. Mas, para compreender os elementos do presente, vale (como contraste) “entender o passado situado atrás deste sistema”. Se isso for feito corretamente, obteremos um rico resultado: “esse exame correto também leva a pontos nos quais se delineia a superação da presente configuração das relações de produção – e, assim, o movimento nascente, a prefiguração do futuro”. Nosso autor estuda o passado para entender o presente e revolucioná-lo.

Em seu estudo, Marx discerniu diversos “modos de produção” (ou, em linguagem mais pobre, “sociedades” do passado). Por exemplo, no conhecido prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política*, ele listou e ordenou cronologicamente os seguintes modos de produção: “asiático, antigo, feudal e burguês moderno”. É evidente que esses modos de produção não viveram ou vivem apenas separados, em forma estanque. Também é claro que não desapareceram em ordem cronológica (um murchando tão logo o outro desabrochasse). Pelo contrário, houve e ainda há uma inter-relação entre todos eles, numa sincronia que cria coloridos e diversidades em todo o planeta. Não existe um “modo de produção” em forma pura. Cada um deles contém variações que, para um estudo consequente (além do que nos cabe), deveriam ser estudadas longamente em suas particularidades. Se a cada um desses coloridos

correspondesse uma forma de “Estado”, teríamos de dizer que há tantos Estados quanto cores de sociedades. Incapazes de descrever todas as formações econômico-sociais e seus Estados, vamos nos ater a traços gerais das quatro formas apontadas por Marx no referido prefácio de 1859. Ou melhor, começaremos antes delas, por uma forma que as precede, é seu pressuposto e nem mesmo é tratada pelo autor como um “modo de produção”: a forma comunal, sem Estado, que se perde no tempo histórico.

Sociedades sem Estado são, por exemplo, as que se pode chamar de “comunismo primitivo” ou “comunidade natural”. São aquelas que nem propriamente conformam um “modo de produção” (talvez por isso não sejam listadas no prefácio de 1859). Ao se referir a elas, Marx fala de seu “modo de existência” [*Existenzweise*] (não de um “modo de produção”). O “gênero humano”, nelas, ainda mal *produz ou reproduz* a sua vida, vivendo basicamente do que a natureza lhe fornece diretamente. Em tais casos, a existência da comunidade é o primeiro pressuposto para desenvolvimentos futuros. O membro (indivíduo) comunal não opunha resistência às condições objetivas, com as quais se relacionava por meio da comunidade. Esta, em sua *apropriação comunal* do entorno, fundava o metabolismo do indivíduo com a “natureza”. Nessa forma originária, a comunidade humana e as condições objetivas dadas mal se separavam. Aos indivíduos da comunidade, a “natureza” aparecia como uma *extensão inorgânica* de seu ser orgânico.

Numa importante passagem do manuscrito de 1857–58, Marx se refere a essa apropriação comunal como “primeira forma de propriedade da terra”. Diz ele que nela a “comunidade natural” aparece como o primeiro pressuposto (a primeira

base para a existência). A comunidade natural seria a “família”, mas apenas se entendida como clã (tribo, horda), estabelecendo relação com outros clãs, por meio de intercassamentos. Sua primeira forma de existência teria sido de *vida pastoril*, de migração. Afirma que “o clã não se fixava em um determinado lugar, mas se alimentava do que encontrava pela frente”, pois “os seres humanos não são sedentários por natureza”, a não ser em “ambientes naturais particularmente férteis”. Para Marx, a terra era “o grande laboratório, o arsenal que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, assim como a sede, a *base* da comunidade”. O indivíduo singular, diz ele, só tem o *status* de *proprietário* ou *possuidor* por *ser membro da comunidade*. Era a comunidade que se apropriava, não o indivíduo. Por “apropriação”, Marx não entende aí *propriedade* privada, mas a relação da comunidade com as condições objetivas que possibilitam a sua reprodução. A apropriação “se produz e reproduz pelo trabalho vivo”, de tipo cooperativo, do conjunto da comunidade. Por isso, praticamente nada pode ser do indivíduo isolado.

Tais pressupostos naturais, que estão na própria base da apropriação comunal (e da existência da comunidade), *não são postos por um processo histórico*. Eles são a origem de qualquer processo de desenvolvimento histórico. Por isso, diz Marx, eles não são um “resultado”, mas o fundamento natural, e às vezes assumem, aos olhos de seus membros, um caráter “divino”. Eis por que nosso autor fala de um tipo de “apropriação ingênua”, referindo-se a uma apropriação que ainda não tem consciência de que se apropria de algo. Tais condições, no entanto, perderam apenas em regiões de grande fertilidade ou abundância, nas quais, diz Marx, seres humanos podem “viver em árvores

como macacos” ou “vagar como animais selvagens”. Caso não existam tais condições, a própria comunidade se vê forçada a desenvolver formas, técnicas e relações sociais para “domar” as intempéries e assegurar a sua reprodução. Eis por que Marx, no referido manuscrito, enquanto analisa a propriedade comunal, passa diretamente à discussão de um desenvolvimento de sua forma (“que não a contradiz de modo algum”), no qual começa a se destacar uma “unidade superior” responsável pela anteposição aos desafios objetivos/naturais.

Entre as diversas variedades que se desenvolvem a partir do comunismo primitivo, Marx dá destaque ao que denomina “modo de produção asiático”. Ele se referiu a essa formação econômico-social diversas vezes, desde um manuscrito juvenil de 1843 (muito rapidamente), passando por importantes cartas e textos para jornais nos anos 1850, pelo manuscrito econômico de 1857–58 e desembocando em *O Capital*. Ao que parece, ele não se referiu a esse conceito após a edição francesa de *O Capital* (1875), talvez temendo abarcar com um único termo sociedades diferentes e distantes. Seja como for, é no “modo de produção asiático”, segundo o manuscrito econômico de 1857–58, que surge o Estado. Este é aqui denominado primeiramente de “unidade superior abrangente”.

O que teria sido esse “modo de produção asiático”? Assim como a comunidade natural apresentada acima, a forma “asiática” também compõe a “primeira forma” de apropriação, pois nela ainda não se desenvolve a propriedade privada da terra. Ela é um desenvolvimento dentro da primeira forma e possui diversas variações. Devido à necessidade de enfrentar obstáculos postos pelas condições objetivas/naturais, a comunidade mesma teria criado, internamente, uma diferenciação ou

estratificação social. Uma primeira e fundamental divisão do trabalho teria surgido com a separação entre trabalho material e intelectual, ou trabalho manual (produtivo de bens) e de direção da comunidade. Ela não surge, portanto, de algum tipo de desvio de caráter, de alguma vontade de dominação ou coisa semelhante dos que se destacaram para funções de direção, mas da necessidade de reprodução material da própria comunidade. Sem isso, *a comunidade desapareceria*. Assim, a “unidade abrangente” acaba se tornando, diz Marx no manuscrito econômico de 1857–58, “o pressuposto efetivo” da existência comunal. Como veremos, essa divisão social também dá base ao aparecimento das primeiras cidades.

Dado que a reprodução da comunidade é objetivamente garantida pela existência desse setor estratificado, sua vida aparece como certa “dádiva” dele. Eis por que, diz Marx, a relação de propriedade ganha uma nova característica: “a *unidade abrangente*, que se coloca acima de todas essas pequenas comunidades, aparece como o *proprietário* superior ou como o *único proprietário* [*Eigentümer*], e, por isso, as comunidades efetivas figurem apenas como possuidoras [*Besitzer*] *hereditárias*”. O produto que ultrapassa as necessidades da aldeia, diz ainda, “pertence por si só a essa unidade suprema”. Mas, mesmo assim, não se trata de propriedade privada. Marx insiste que “em meio ao despotismo oriental e à ausência de propriedade, que juridicamente parece existir nele, existe, portanto, de fato, como base, esta propriedade tribal ou comunal”. Trata-se do início de um processo de apropriação “privada” por um setor social, mas ainda muito embrionário. A base do processo de trabalho segue sendo comunal, nas aldeias, com apropriação comunal direta dos bens. Como se mantém a tradição

“inocente” – advinda do comunismo primitivo – de que as condições naturais de reprodução social são uma dádiva dos deuses, os “proprietários” formais que aqui se destacam (a “unidade superior”) assumem frequentemente caráter divino ou semidivino. Em suma: como as condições objetivas não podem ser apropriadas privadamente (apenas em comunidade), então os que se destacam da base comunitária têm de ser afastados do mundo dos homens.

O indivíduo singular, membro da comunidade, enquanto *possuidor*, parece desprovido de propriedade. A apropriação das suas condições de vida lhe aparece como dádiva da unidade superior, mas isso só se realiza porque ele *pertence à comunidade*. O indivíduo singular ainda não se destacou de sua comunidade e sobrevive por ser membro dela. Como o produto “excedente” do trabalho é voltado a um setor social improdutivo (não envolvido na produção direta de bens), tal sociedade em geral não acumula, além de reservas necessárias à reprodução. O acúmulo de produtos para a expansão da produção não é o seu objetivo. Nela se manifesta certa combinação entre agricultura e manufatura, que faz com que a sociedade, diz Marx, torne-se praticamente autossuficiente. O crescimento de tais comunidades é em extensão, não em intensão (aprofundamento da produtividade do trabalho). Ou seja: quando a população se torna demasiado grande em uma determinada aldeia ou região, cria-se outra ao lado, com as mesmas características.

É claro que essa situação não surgiu repentinamente. *Incontáveis formas intermediárias* se desenvolveram historicamente, desde o comunismo primitivo até a formação de impérios centralizados. Marx, ao estudar o tema no manuscrito de 1857–58, fala de ao menos *duas formas gerais* de “asiatismo”,

uma menos estratificada e menos despótica, outra mais. Afirmar ele que esse tipo de propriedade comunitária pode aparecer historicamente ou (1) “de modo que as pequenas comunidades vegetem independentemente umas ao lado das outras e, em seu interior, o indivíduo trabalhe de forma independente, com sua família [clã], no lote que lhe foi destinado” pela unidade superior (que, por sua vez, obtém das parcelas produtos para reservas coletivas e esforços comuns, como a guerra); ou (2) a unidade coletiva mete-se no próprio trabalho da comunidade e organiza um sistema formal de trabalho. A primeira forma ele trata como mais frouxa e “democrática”; a segunda, como mais centralizada e “despótica”. Enquanto exemplo da primeira forma, o autor fala das “comunidades eslavas, romenas” e afirma que nelas pode-se encontrar a “transição para a servidão” (ou seja, em parte, para o feudalismo). Como exemplo da segunda forma (mais despótica), refere-se ao México, “especialmente ao Peru”, antigos celtas, algumas tribos hindus. Como se vê, o “modo de produção asiático” não é um conceito *geográfico*, mas social, que abarca comunidades que existiram em diferentes lugares e continentes.

Quanto mais difícil a obra a ser realizada, quanto mais desafiadoras as limitações impostas pelas condições objetivas, tanto mais necessária a organização e a direção gerais do trabalho para a existência comunal; tanto mais necessária a interferência da unidade superior dentro de cada comunidade produtora; tanto maior a existência de *trabalho compulsório* (forçado). Algumas das obras mais vultuosas seriam, por exemplo, aquedutos para administração do regadio, que garantiriam a manutenção de plantações independentemente dos períodos de cheias dos rios – algo fundamental nas civilizações da

América Pré-colombiana, mas também no Egito, na China, na Índia e na Mesopotâmia (onde civilizações se estabeleceram em condições climáticas adversas, mas às margens de grandes rios). Assim, o “despotismo” característico das formas asiáticas mais desenvolvidas teria a ver com a necessidade de pressionar – e forçar, se preciso violentamente (com o desenvolvimento de leis, penas, multas, prisões) – membros da comunidade a trabalhar. Quanto maior a necessidade de intervenção de um poder centralizador, quanto maior a necessidade de a unidade se infiltrar nas comunidades, tanto maiores as condições para a autonomização dessa unidade, e tanto maiores, portanto, as chances de essa autonomização se instaurar num espaço próprio, em separado. Daí o surgimento das primeiras cidades (que não ocorrem tanto nas formas “frouxas”, em que as comunidades vegetam lado a lado). Nosso autor diz que “as cidades propriamente ditas se formam aqui, ao lado dessas aldeias, apenas onde há um ponto particularmente favorável para o comércio externo ou onde o chefe de Estado e seus sátrapas trocam sua renda (produto excedente) por trabalho, despendendo-a como fundo de trabalho”. À frente, ainda no manuscrito de 1857–58, reafirma: “as grandes cidades [‘asiáticas’] propriamente ditas devem aqui ser consideradas apenas como acampamentos principescos, como uma superfluidade acima da construção propriamente econômica”.

Tais cidades são ainda pouco desenvolvidas se comparadas às que veremos adiante. No “asiatismo”, as cidades não são habitadas pelo conjunto da população, os setores diretamente produtores (que seguem nas aldeias); elas são a morada dos membros dedicados às tarefas da unidade superior abrangente. O produto que excede as necessidades das aldeias é

entregue à unidade superior como renda (tributo em espécie). A rigor, dado que esse produto “excedente” é necessário para a manutenção da unidade superior, e, assim, para a manutenção da comunidade como um todo, ele é mais bem caracterizado como *produto necessário* (não exatamente “excedente”). Mas se a quantidade de produtos ultrapassa inclusive as necessidades dessa unidade abrangente, então uma parte (propriamente um *excedente*) é direcionada pela unidade superior às trocas com outras comunidades. Desenvolve-se aí a proto-história da transformação dos produtos do trabalho em mercadorias, mas num processo ainda muito longe de ser regido pela chamada “lei do valor” (ou seja, tais trocas são ainda irregulares). É o início do desenvolvimento do comércio. Tais trocas são apenas *externas à comunidade*, não internas a ela. O grosso da produção comunitária ainda é voltado aos valores de uso, aos bens de consumo direto das aldeias ou da unidade superior.

No modo de produção asiático desenvolvido, como a divisão do trabalho interna à comunidade natural produtora é muito “tosca” (simples), efetua-se uma quase harmonia entre agricultura e manufatura (artesanato). As funções dos membros da comunidade tendem a se fixar. Cada tarefa específica da divisão do trabalho dá base ao que se pode chamar de *casta*. Alguns clãs se voltam apenas a uma tarefa específica. Assim, por exemplo, uma casta elevada é a dos escribas. Reproduce-se milenariamente nela a técnica da escrita e da notação (sobretudo para a contabilização da produção), sendo transmitida dos mais velhos aos mais jovens. Formam-se assim as *castas* conforme à referida necessidade de manutenção da comunidade. Casamentos entre castas são limitados ou proibidos, dado que resulta na dissolução do aprendizado técnico. No

capítulo XII de *O Capital*, Marx realiza uma longa descrição das castas na Índia. Toda essa estrutura estratificada pode às vezes se representar numa forma que tem base larga – o grosso das comunidades naturais produtivas – e se afunila à medida que sobe às castas superiores (terminando, por fim, com o aparecimento do déspota-divino). Por isso, alguns acreditam que tais sociedades, em diferentes regiões ou continentes, tendem a produzir representações próprias por meio de monumentos piramidais. Quanto mais forte ou alta a pirâmide – quanto mais trabalho compulsório em sua construção –, melhor é representada a força do déspota (ou, o que dá no mesmo, a estruturação da comunidade para enfrentar os desafios naturais). Outro elemento advém do fato de que em tais comunidades os indivíduos não aparecem totalmente autonomizados em relação às condições objetivas e à estrutura comunal. A harmonia relativa entre agricultura e manufatura, o caráter não expansivo em intensidade (apenas em extensão), um certo equilíbrio com as condições objetivas/naturais, se expressam em religiões às vezes antropomórficas (deuses e imagens que são meio-animais e meio-homens) e em concepções de mundo demarcadas pela *complementariedade* de opostos. A divisão social estática do trabalho (castas) e o não desenvolvimento pleno da propriedade privada impedem a dinamicidade conflituosa das lutas de classes. Aqui há *castas*, não *classes*. As sociedades ainda não são tomadas por uma *contradição* interna.

Eis por que Marx, em carta de 14 de junho de 1853 a Engels, refere-se à “imutabilidade do Oriente”, ao “caráter estacionário dessa parte da Ásia, apesar de muitos e inúteis movimentos de superfície”. Ocorrem grandes “revoluções palacianas” nas cidades, brigas de dinastias, derrubadas de setores

superiores da tampa estatal por outros, mas nada afeta a fundamental divisão social do trabalho (principalmente o processo de trabalho, estabelecido nas aldeias). Apesar das reviravoltas palacianas entre as castas superiores, a comunidade segue produzindo e se reproduzindo como sempre. O Estado, aqui, por mais que já force trabalho, não é constituído para fins particulares. Ainda que já desenvolva certo caráter político – de controle de pessoas –, isso está subordinado ao fim comunal. Assim, mais do que um instrumento de repressão à população (para que não se revolte contra a sua condição), o Estado serve ao controle de pessoas para fins do trabalho comum. O Estado “asiático” é principalmente um órgão de administração da produção, criado pela necessidade comum dos produtores. Na “aurora” do Estado, ele era um elemento mais administrativo do que político. Além disso, a dominação política relativa não assumia forma de um controle *pessoal* direto (exercido pela pessoa do faraó, do sátrapa, do inca etc.). Como o Estado era uma estrutura *comunitária*, pode-se falar ainda de um domínio *comunitário* sobre os indivíduos. Em linhas gerais, um Estado propriamente político, com domínio de classe e diretamente pessoal, não poderia surgir bruscamente. Seria um salto histórico muito grande passar diretamente da comunidade natural, sem Estado, para uma sociedade de dominação pessoal e política (como, por exemplo, a greco-romana). Pode-se dizer que o Estado “asiático” permitiu certa mediação para a forma seguinte (greco-romana), mas não se pode dizer que esse “desenvolvimento” fosse um resultado lógico e necessário. A história não é um processo linear, orientado a um fim.

Para Marx, uma nova forma de Estado, propriamente política e de dominação pessoal, se desenvolveu a partir do que