

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
SERVIÇO SOCIAL

Luiz Otávio Sobreira de Andrade

O Estado como gestor da contradição: uma análise das funções regulatórias do
Estado na obra de juventude de Marx (1843-1844)

Luiz Otávio Sobreira de Andrade

O Estado como gestor da contradição: uma análise das funções regulatórias do Estado nas obras de juventude de Marx (1843-1844)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção de título de Bacharel em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes

Juiz de Fora
2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Andrade, Luiz Otávio Sobreira de.

O Estado como gestor da contradição : uma análise das funções regulatórias do Estado na obra de juventude de Marx (1843-1844) / Luiz Otávio Sobreira de Andrade. -- 2026.
50 f.

Orientador: Ronaldo Vielmi Fortes
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social, 2026.

1. Marx. 2. Estado. 3. Análise Histórico-Imanente. 4. Emancipação Humana. 5. Serviço Social. I. Fortes, Ronaldo Vielmi, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

FORMULÁRIO DE APROVAÇÃO DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DO CURSO

Discente	Luiz Otávio Sobreira de Andrade
Matrícula Discente	202219023
Título do TCC	O Estado como gestor da contradição: uma análise das funções regulatórias do Estado na obra de juventude de Marx (1843-1844)
Natureza do trabalho	TCC - monografia
Curso	Serviço Social
Orientador(a)	Ronaldo Vielmi Fortes
Coorientador (se houver)	
Data da aprovação	26/01/2026
Nome, titulação dos(as) componentes da banca	Dr. Ronaldo Vielmi Fortes Dra. Jéssica Ribeiro Duboc Dra. Sandra Rodrigues dos Santos

Aprovo a versão final do Trabalho de Conclusão de Curso do(a) discente acima designado(a).

Juiz de Fora, 21 de janeiro de 2026.

Assinatura digital do Orientador(a)



Documento assinado eletronicamente por **Ronaldo Vielmi Fortes, Professor(a)**, em 26/01/2026, às 17:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2835528** e o código CRC **BFF25778**.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA****ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO**

GRADUAÇÃO EM Serviço Social

Formato da Defesa: (X) presencial () virtual () híbrido

Ata da sessão pública referente à defesa do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado O Estado como gestor da contradição: uma análise das funções regulatórias do Estado na obra de juventude de Marx (1843-1844) , para fins de obtenção do grau de Bacharel em Serviço Social, pelo discente Luiz Otávio Sobreira de Andrade (matrícula 202219023), sob orientação da Prof. Dr. Ronaldo Vielmi Fortes na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Aos 26 dias do mês de janeiro do ano de 2026 , às 14 horas, na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), reuniu-se a Banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

Titulação	Nome	Na qualidade de:
Dr	Ronaldo Vielmi Fortes	orientador
Ma	Jéssica Ribeiro Duboc	Membro da banca
Ma	Sandra Rodrigues dos Santos	Membro da banca

*Na qualidade de (opções a serem escolhidas):

- Orientador (a)
- Coorientador
- Membro da banca

AValiação DA BANCA EXAMINADORA

Tendo o(a) senhor(a) Presidente declarado aberta a sessão, mediante o prévio exame do referido trabalho por parte de cada membro da Banca, o(a) discente procedeu à apresentação de seu Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação e foi submetido(a) à arguição pela Banca Examinadora que, em seguida, deliberou sobre o seguinte resultado:

(X) APROVADO

() REPROVADO, conforme parecer circunstanciado, registrado no campo Observações desta Ata e/ou em documento anexo, elaborado pela Banca Examinadora

Nota: 100

Observações da Banca Examinadora caso haja necessidade de anotações gerais sobre o Trabalho de Conclusão de Curso e sobre a defesa, as quais a banca julgue pertinentes

Nada mais havendo a tratar, o(a) senhor(a) Presidente declarou encerrada a sessão de Defesa, sendo a presente Ata lavrada e assinada pelos(as) senhores(as) membros da Banca Examinadora e pelo(a) discente, atestando ciência do que nela consta.

INFORMAÇÕES

Para fazer jus ao título de bacharel, a versão final do Trabalho de Conclusão de curso, considerado **Aprovado**, devidamente conferida pela Secretaria do Curso de (colocar o nome do curso), deverá ser tramitada para o Repositório Institucional, dentro do prazo de 72 horas da realização da banca.

Juiz de Fora, 21 de janeiro de 2026.

Assinatura digital dos membros da Banca Examinadora



Documento assinado eletronicamente por **Ronaldo Vielmi Fortes, Professor(a)**, em 26/01/2026, às 17:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sandra Rodrigues dos Santos, Professor(a)**, em 26/01/2026, às 18:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jéssica Ribeiro Duboc, Professor(a)**, em 26/01/2026, às 20:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Otávio Sobreira de Andrade, Usuário Externo**, em 28/01/2026, às 13:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2835437** e o código CRC **1421FF61**.

Dedico este trabalho ao meu avô, em
memória: *Domingos Sobreira Netto*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu avô, Domingos Sobreira Netto, aquele que desde minha primeira infância me apelidava, carinhosamente, de “*Doutor Luiz*”; acredito que mesmo ainda tão pequeno, ele pôde vislumbrar em mim um futuro ao qual não pude me dar conta que estou alcançando. Apesar de sentir que aprendemos a conversar tardiamente com nossos avós, afirmo com convicção, esse tema só tem sentido por sua causa, *obrigado por tudo, vô*; que essa seja para sempre a conversa que não pudemos ter, mas que a farei, pelo senhor, em eterna gratidão.

Gostaria de agradecer aos meus pais, Alessandra e José Francisco, por tudo o que fizeram e possibilitaram para que eu alcançasse um lindo caminho; toda confiança, orientação e cuidado, certamente me tornaram não só um filho melhor, mas uma pessoa melhor. Também agradeço por nunca terem deixado de me apoiar, entre os cenários mais difíceis, vocês perseveraram e me ensinaram o significado de nunca desistir.

Agradeço, em homenagem, aos meus avós, que mesmo impossibilitados pela finitude da vida, de se fazerem presentes fisicamente, tornaram-se parte de quem eu sou e iluminaram o caminho à frente, carregando-os, eternamente, comigo.

Gostaria de agradecer também a minha irmã, Isadora, que sempre esteve ao meu lado, me aconselhando, acolhendo e direcionando. De fato, eu não poderia ter uma melhor irmã mais velha se não fosse ela, tão cabeça dura, mas proporcionalmente um coração tão grande. Também agradeço a minha “nova irmã”, Thaís, que não somente chegou à vida de minha irmã mostrando-a o significado de verdadeiro amor, mas também a minha, trazendo sua companhia tão preciosa, seus conselhos e um colo igualmente acolhedor.

Também agradeço a Frida, minha cachorrinha de estimação, que em cada momento de tristeza, trouxe alegria e conforto com sua persistente presença. Sempre silenciosa, mas inconfundivelmente companheira.

Agradeço também a toda espiritualidade que, mesmo quando eu ainda não os conhecia, nunca desistiram de mim; sempre se fazendo presente, protetores e uma grande família. Graças a cada um, que fez parte ou não, da minha “coroa”, eu pude chegar até aqui. Que minha gratidão, tão difícil de ser expressada em palavras,

possa se converter em ação, em verbo, em ser alguém que honre o caminho aberto por vocês.

Gostaria de agradecer, em especial, a minha amiga Ennus; certamente a espiritualidade não poderia me proteger de todo o mundo ou dos desafios árduos que o destino traria, por isso, não restam dúvidas que me presentearam com a sua companhia e, por esse motivo, sou infinitamente grato. Obrigado por me mostrar que o amor, em toda sua magnitude, foge ao alcance de todas às minhas tão severas determinações. Foi pela sua participação tão especial em minha vida que hoje pude entender o quão mágica ela é; em cada risada, cada conversa e cada abraço, que mesmo tão distantes, foram os mais acolhedores aos quais já senti. Obrigado por ser minha irmã, minha amiga, minha companheira e uma das razões por essa vida valer tão a pena.

Agradeço também ao meu orientador, Ronaldo, que pacientemente me ouviu, acolheu e elaborou de maneira conjunta às mais diversas e difíceis ideias, que resultaram neste trabalho. Também agradeço a todos os professores que contribuíram com a minha formação, que ouviram meu entusiasmo e se debruçaram sobre minhas dúvidas.

E, por fim, agradeço a cada um daqueles que contribuíram com este caminhar; que porventura do destino, puderam cruzar seus caminhos com os meus e deixar valiosos ensinamentos. Seja a saudade, o amor, a nostalgia, as recordações ou cada momento que construímos, estão eternizados em meu coração.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo investigar a constituição do Estado moderno a partir das obras de juventude de Karl Marx (1843-1844), caracterizando-o como o “gestor da contradição” inerente à sociedade burguesa. A metodologia selecionada para a investigação foi a análise histórico-imanente, que permitiu percorrer a trajetória de ruptura de Marx com a filosofia do direito hegeliana, a crítica da alienação política e a constatação da impotência do Estado diante do pauperismo. Conclui-se que o limite das políticas públicas não é técnico, mas constitutivo, restando ao Serviço Social o desafio de manter a perspectiva crítica para além do fetiche jurídico e administrativo, reconhecendo que a superação das mazelas sociais exige o horizonte da emancipação humana.

Palavras-chave: Marx; Estado; Análise Histórico-Imanente; Emancipação Humana; Serviço Social.

ABSTRACT

This research aims to investigate the constitution of the modern state based on the early works of Karl Marx (1843-1844), characterizing it as the “manager of contradiction” inherent in bourgeois society. The methodology selected for the investigation was historical-immanent analysis, which allowed us to trace Marx's break with Hegelian philosophy of law, his critique of political alienation, and his observation of the state's impotence in the face of pauperism. It is concluded that the limitation of public policies is not technical, but constitutive, leaving Social Work with the challenge of maintaining a critical perspective beyond legal and administrative fetishism, recognizing that overcoming social ills requires the horizon of human emancipation.

Keywords: Marx; State; Historical-Immanent Analysis; Human Emancipation; Social Work.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 A CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E A DESMISTIFICAÇÃO DA BUROCRACIA.....	10
1.1 A LEI SOBRE O ROUBO DE LENHA E O EMBARAÇO COM OS INTERESSES MATERIAIS.....	11
1.2 O MISTICISMO LÓGICO HEGELIANO E A SOCIEDADE CIVIL COMO SUJEITO REAL DO ESTADO.....	13
1.3 A BUROCRACIA ESTATAL.....	16
1.4 A ILUSÃO DOS ESTAMENTOS E O PODER LEGISLATIVO.....	20
1.5 A DESMISTIFICAÇÃO DA UNIVERSALIDADE: O ESTADO COMO FORMA POLÍTICA DA SOCIEDADE CIVIL.....	22
2 DA CRÍTICA DA POLÍTICA À BASE REAL DA SOCIEDADE CIVIL.....	25
2.1 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA: A DUALIDADE ENTRE HOMEM E CIDADÃO.....	25
2.2 A IMPOTÊNCIA POLÍTICA E A CISAÇÃO DO HOMEM.....	28
2.3 OS DIREITOS DO HOMEM E OS DIREITOS À SEPARAÇÃO: A CONSAGRAÇÃO POLÍTICA DO EGOÍSMO.....	29
2.3.1 O Dinheiro como Deus da Sociedade Civil: O Aviltamento do Homem e a Necessidade Prática.....	32
2.4 A INSUFICIÊNCIA DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A TAREFA DA EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	33
3 O ESTADO COMO GESTOR DA CONTRADIÇÃO.....	36
3.1 O CONTEXTO HISTÓRICO: A REVOLTA DOS TECELÕES DA SILÉSIA....	36
3.2 O INTELECTO POLÍTICO E A CEGUEIRA BASILAR.....	38
3.3 A MISÉRIA COMO FUNDAMENTO DA SOCIEDADE CIVIL: A NEGAÇÃO DA RESPONSABILIDADE CONSTITUTIVA DO ESTADO.....	39
3.4 A REFORMA SOCIAL COMO ESTRATÉGIA CONSERVAÇÃO: A ADMINISTRAÇÃO DO PAUPERISMO E A MANUTENÇÃO DA ORDEM.....	41
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ESTADO COMO GESTOR DAS CONTRADIÇÕES E OS HORIZONTES DO SERVIÇO SOCIAL.....	43
5 CONCLUSÃO.....	46
REFERÊNCIAS.....	48

INTRODUÇÃO

A escolha e interesse por este tema deve-se a uma inquietação incessante que me acompanhou na minha trajetória acadêmica e pessoal ao longo de muitos anos: “o que concede, de fato, tanto poder à figura do Estado?”. Por que é tão comum vê-lo e entendê-lo como o ponto máximo das discussões e resoluções das questões que assolam a sociedade civil e as instituições nela presentes?

Foi partindo desse pressuposto, que com a capacidade crítica adquirida durante minha formação acadêmica e, também, dos debates aos quais estive próximo – muitos deles tangentes à área do Direito, mas também próprios da formação em Serviço Social – que me percebi entusiasmado em dar início a esta investigação. Originalmente, o tema ao qual havia me proposto investigar tinha sua delimitação em uma complexa e extensa relação entre Estado, Marx, Instituições de Direito e Serviço Social; todavia, foi possível perceber que para tal “empreendimento” de pesquisa e apreensão teórico-metodológica o esforço disposto deve ser contínuo e planejado não somente na graduação, considerando esta como minha atual fase acadêmica, mas para além dela. Assim, a presente pesquisa, neste momento, buscou delimitar-se em fundamentar o início da jornada do debate acerca da formação do Estado, pela perspectiva exposta e localizada nas obras de juventude de Karl Marx (1843-1844).

É importante destacar que Marx não estabelece uma crítica isolada ou propriamente dita à composição do Estado; na realidade, suas contribuições estão na crítica a elementos que o compõem, não o desconstruindo diretamente como um elemento inicialmente direto à compreensão do capitalismo. Entretanto, para alcançar a magnitude e complexidade das categorias e o conteúdo disposto na obra supracitada, têm-se como fundamental recuar e iniciar a compreensão dos elementos que a compõem a partir de suas primeiras formulações – ou em outras palavras, seus primeiros “sinais/indícios” a formulação da crítica ao aparelho estatal – os quais puderam ser localizados nas obras selecionadas para esta pesquisa, sendo elas: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *Sobre a Questão Judaica* (1843), *As Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” de um Prussiano* (1844). É também fundamental reconhecer que todas as suas obras são indispensáveis para entender o processo de amadurecimento do seu

pensamento, como isso ocorre e de que forma – faz-se aqui menção, por exemplo, aos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* (1844); contudo, respeitando os limites de possibilidade de elaboração e a profundidade que o tema exige, este trabalho ateuve-se a analisar apenas essas três obras previamente expostas, resguardando a qualidade do que pode ser apresentado neste momento.

Também me parece fundamental explicitar que a escolha por retornar a estes textos específicos de Marx não se trata de um “pedantismo acadêmico”. Entende-se que Marx nos possibilita compreender as razões e intencionalidades pelas quais a classe burguesa, ocupando o aparelho estatal, prevalece nas tomadas de decisões e de mudanças na intervenção e orientação das ações do Estado – ainda que conte com a presença da classe trabalhadora em confronto direto. Sendo assim, entende-se que é através das contribuições deixadas por Marx que se torna possível vislumbrar o atual momento em que vivemos de forma mais crítica, reconhecendo como e onde as desigualdades estão cada vez mais agudas e o porquê do Estado parecer estar sempre “gerindo o pauperismo” através de políticas públicas, ainda que nunca se mostre, mediante de todos os “esforços” eliminar a raiz da contradição. Reitero que é por esta razão que me parece haver a necessidade do retorno à base da concepção teórico-crítica de Marx, pois não é possível apreender a complexidade do presente sem nos atermos às questões que o fundamentaram no passado. Para além deste ponto, destaco que entender essas obras não deve ser só um trabalho momentâneo, mas uma etapa consolidada para aqueles que, porventura, se interessam em argumentar sobre o Estado. Para mim, retomar Marx mostrou-se como reavivar um caminho que não somente elucida questões complexas, mas aponta para o futuro caminhos que devem ser constantemente discutidos, elaborados e reavivados.

Levando em consideração os elementos prévios, também se torna oportuno pontuar que o problema central que guia este trabalho parte de minha tentativa de compreender como, e o porquê, Marx rompe com Hegel. Essa escolha não se dá por acaso, Hegel foi considerado em sua época um grande filósofo acerca da disposição das ações e deveres do Estado, por essa razão, a ruptura de Marx com a lógica hegeliana apontou desde o início desta pesquisa o primeiro passo para localizar a problemática que fomentaria o debate.

Em razão de suas formulações na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), foi possível evidenciar que enquanto Hegel via o Estado como o lugar da

"eticidade" e da harmonia, Marx se contrapõe assertivamente a esta formulação, ao longo de seu processo de amadurecimento teórico, percebendo-o como uma forma política alienada, feita para manter e reproduzir a ordem burguesa. Logo, os elementos extraídos desse período histórico possibilitaram investigar como essas funções regulatórias do Estado transformam conflitos de classe reais em questões administrativas e/ou jurídicas. Portanto, o questionamento que norteou essa pesquisa foi o de por quais meios o Estado usou um "véu de neutralidade" para esconder que a desigualdade tem raízes muito mais profundas?

Para organizar esse pensamento e as demais explicitações, o trabalho foi organizado da seguinte forma: primeiro, a abordagem da crítica de Marx à burocracia e ao que ele chama de "formalismo estatal"; no segundo momento, atendo-me ao mergulho na ideia do Estado como uma "comunidade ilusória", tentando entender como ele nos faz acreditar nessa abstração política por meio de suas legislações; por último, abordo a discussão sobre a diferença entre emancipação política e emancipação humana, que para mim, é o ponto alto da obra *Sobre a Questão Judaica* e também para a perspectiva aqui proposta.

Por fim, reforço que este debate demonstra-se substancial para o Serviço Social porque ajuda a "desmistificar" o Estado. Se nós, futuros profissionais – e para aqueles já em exercício da profissão –, adentrarmos ao campo das contradições sem captarmos o que de fato compõe e orienta o Estado, teremos ações não somente reprodutivas, mas cada vez mais acríticas. Contudo, se entendemos que o Estado é um administrador e que possui uma das suas atribuições a administração do pauperismo, ganhamos uma visão muito mais assertiva para nossas intervenções. É por essa razão que esta pesquisa se dispõe a relembrar que as políticas sociais são campos de disputa fundamentais para a sobrevivência da sociedade civil dentro da sociabilidade capitalista, mas que elas ainda estão presas aos limites do Estado, assim como nós. Com base nestes elementos expostos que parece-me possível compreender o que Marx, em sua época, já evidenciava: a compreensão do modo como as contradições são postas pelas instâncias da sociabilidade burguesa exige um horizonte de apreensão teórica maior, o da emancipação humana, onde conseguimos superar a divisão entre o que somos na vida real e o que somos no papel como cidadãos.

1 A CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E A DESMISTIFICAÇÃO DA BUROCRACIA

Para dar início a trajetória teórica delimitada ao tema, este capítulo dispôs-se a retomar o eixo central para a compreensão das elaborações deixadas por Karl Marx em suas obras, no período de 1843-1844, sendo esse eixo a sua relação com o pensamento hegeliano. Tal relação histórica demonstra-se como indeclinável para a apropriação do pensamento de Marx, não somente por se tratar de seus primeiros movimentos críticos, mas por sinalizar às motivações históricas e teóricas que levaram às elaborações do autor. Reconstruímos, a partir de então, um dos pilares do pensamento do jovem Marx e quais foram as influências preservadas ou ressignificadas pelo próprio.

Para localizar o momento em que o jovem Marx **aprofunda-se em** seu processo de amadurecimento teórico, a obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* apresenta-se como crucial. É por meio dela que Marx define o acerto de contas necessário com a tradição filosófica alemã, pois, para além de uma simples correção de rumo político, o que ele busca explicar na obra é um verdadeiro movimento de correção **gnosiológica**¹ acerca de suas interpretações. Por essa razão, têm-se como nítida a importância que a crítica marxiana à filosofia do direito de Georg. W. F. Hegel apresenta, tratando-se de um ponto vital de conceituação e elaboração metodológica que norteia esta investigação. Trata-se aqui, por essa perspectiva, de abordar o movimento que Marx circunscreve para esclarecer qual o mecanismo lógico-especulativo que Hegel se apropria para apresentar o Estado como elemento capaz de se apresentar como uma encarnação da Razão e da universalidade, ocultando, assim, sua gênese material nos antagonismos da sociedade civil.

Em decorrência da análise proposta, o esclarecimento sobre a formulação da inversão do sujeito-predicado, operada por Hegel e destacada por Marx, torna-se um passo de extrema importância para o prosseguimento desta pesquisa. Sem abordar essa **manobra**, não é possível alcançar a compreensão de como as políticas públicas e a administração estatal funcionam de forma a regular a força da burguesia no âmbito da sociedade civil. Portanto, ao final do capítulo, tornar-se-á evidente a existência do Estado político, denunciada por Marx como uma abstração

¹ Utiliza-se aqui o termo “gnosiológica” para referir-se ao campo da filosofia que investiga a teoria do conhecimento, ou seja, as condições, limites e validade do saber humano.

hipostasiada, que demonstra como o próprio se disfarça em uma entidade que ganha vida própria a partir da exteriorização das forças sociais.

1.1 A LEI SOBRE O ROUBO DE LENHA E O EMBARAÇO COM OS INTERESSES MATERIAIS

Perante o compromisso histórico assumido para esta pesquisa, antes de prosseguirmos no entendimento do caminho intelectual percorrido por Marx, situando-o apropriadamente em cada uma de suas produções posteriores, deve-se compreender, primeiramente, como e quais razões possibilitaram o caminho adotado. Considerando esse fator, é essencial promover os devidos esclarecimentos acerca do debate sobre a Lei do Roubo de Lenha na Alemanha; considerado o “pontapé” para a formação do pensamento revolucionário do autor.

Para compreender apropriadamente essa época, que possibilita utilizarmos de seus contributos para a desconstrução do Estado, é imprescindível recuar ao ano de 1842. Nesse momento, no auge de seus 24 anos, Marx exercia a função de redator da Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), o qual permaneceu por aproximadamente um ano. Esse será um período marcado como o primeiro a lhe proporcionar um “choque de realidade” que forneceu o impulso necessário para Marx ultrapassar o idealismo hegeliano. Isso por que, é nesse momento em que, ao dissertar sobre às mazelas que afligiam a população na década de 1840, ele precisa, forçosamente, confrontar a afirmativa de Hegel de que “O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo” (Hegel, 1997, p. 233) e, também:

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (Hegel, 1997, p. 217).

É com a promulgação da Lei sobre o Roubo de Lenha (*Holzdiebstahlgesetz*) que se configura o episódio central dessa fase crítica, em que Marx é encarregado de dar a cobertura dos debates na Dieta Renana acerca do ocorrido. Historicamente, na Alemanha, as populações rurais pobres usufruíam do direito consuetudinário de

coletar galhos caídos nas florestas para sua subsistência, contudo, com a crescente capitalização daquelas terras, os proprietários de grandes latifúndios passaram a exigir a criminalização dessa prática, no intuito de se apropriarem economicamente daquelas terras e recursos. Assim, o Estado, atendendo aos interesses em disputa dos proprietários de terras, redefiniu o que antes via-se como uma prática comunitária, pelo viés jurídico, em “furto”.

É por consequência desse momento que Marx, ao observar a Dieta Renana legislar em favor desses proprietários, percebe a problemática que se desdobrava adiante. Quer isto dizer que o Estado não estava ali agindo como representante do interesse geral, mas revelava sua face real como uma esfera política cuja universalidade é apenas formal, enquanto sua prática cotidiana é ditada pelas necessidades materiais da propriedade privada.

Neste estágio, entretanto, faz-se necessária a cautela de delimitar que Marx ainda atua com uma concepção de um democrata radical, a sua indignação baseia-se na percepção de que o Estado prussiano estava sendo “corrompido” por interesses próprios de uma classe, rebaixando-se, então, à condição de um instrumento particular. Como é possível perceber através da seguinte passagem:

Com a *lei punitiva do roubo de lenha*, o Estado submete a universalidade do direito ao “mero costume” da sociedade burguesa, quando deveria, ao contrário, reconhecer no “costume da classe pobre” o “instintivo sentido de direito” que, na forma do direito consuetudinário, elevaria esta classe à efetiva participação no Estado (Marx, 2010, p. 15).

Marx ainda acreditava que a natureza do Estado deveria ser a universalidade e que a lei deveria expressar a liberdade humana. Portanto, o choque que se cria aqui reside no fato de que ele percebe como a lei, ao tratar o recolhimento de lenha como um roubo, sacrificava o direito dos mais pobres em detrimento do direito dos proprietários. É por este caminho pelo qual Marx compreende que quando o Estado se torna o advogado do proprietário, o Estado nega a si mesmo e deixa de ser o Estado de todos. Como se percebe na seguinte passagem:

O que serve de mediação para a relação entre o estado, a família e a sociedade civil são as “circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação”. A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do estado em família e sociedade civil (Marx, 2010, p. 29).

Com base nesse trecho exposto, é possível começar a delinear que a forma jurídica do Estado não sustenta a universalidade substancial delineada pela filosofia hegeliana. Se, na perspectiva de Hegel, o Estado deveria figurar como a encarnação da “razão” e dos interesses particulares em um universal ético, Marx percebe que, diante dos conflitos materiais, essa suposta universalidade revela-se impotente. Na prática, o Estado abdica de sua autonomia ética para converter-se em um instrumento de proteção da propriedade privada. Esse embaraço material é o que retira Marx da redação da Gazeta e o leva ao gabinete de estudos em Kreuznach² para entender o porquê o Estado “falhou” na prática.

Portanto, frente à exposição, pode-se concluir que o debate sobre o *Roubo da Lenha* propicia a percepção de que o Estado moderno abdica de sua suposta função como representante do interesse geral para se submeter aos interesses particulares da propriedade privada. Marx identifica, neste momento, um profundo desvirtuamento da natureza estatal, o qual em vez de realizar a vontade universal, o Estado converte-se em um braço repressivo que assegura privilégios materiais. Com isso, ele descobre que os conflitos de interesses materiais não são defeitos administrativos, tampouco algo relativo a um mal social, mas, na verdade, uma contradição de sua base. Ou seja, é a partir desse momento que Marx desenvolve o processo de compreender que a lei não se trata de uma razão universal, mas de uma sanção política de dominação material. Assim, o que aqui pretende-se deixar claro é que sem essa base histórica de 1842, a crítica filosófica de 1843 seria um exercício abstrato, distante da realidade material e de suas contradições.

1.2 O MISTICISMO LÓGICO HEGELIANO E A SOCIEDADE CIVIL COMO SUJEITO REAL DO ESTADO

Após a exposição do que tratou-se o período acerca da Lei sobre o Roubo de Lenha, para compreender o movimento de inversão do sujeito-predicado, apontado por Marx na lógica hegeliana, têm-se como necessário retomar o momento em que seus estudos se aprofundam. Nesse sentido, é no momento em que Marx ingressou no gabinete de estudos em Kreuznach, no verão de 1843, que ele se dedica

² Bad Kreuznach é uma cidade alemã onde Marx residiu entre maio e outubro de 1843. Este período é teoricamente relevante por marcar sua “retirada” para o estudo privado após o fechamento da Gazeta Renana, resultando na redação dos manuscritos que compõem a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

prioritariamente à análise dos parágrafos 261 a 313 da *Filosofia do Direito de Hegel*. Nesse momento, ainda que a perda de parte dos manuscritos nos impeça de delimitar com precisão a magnitude da extensão com a qual deu-se o confronto de Marx com a obra completa de Hegel, naquele período, o material preservado pôde revelar que o seu objetivo não era construir uma simples crítica externa. Tratava-se, na realidade, de promover uma exegese de seu pensamento por meio de uma análise imanente da estrutura da lógica hegeliana, o que lhe possibilitaria a desconstrução dos componentes do sistema hegeliano. Cabe destacar que esse movimento exigiu de Marx um rigor analítico minucioso, dado que sua crítica não opera com abstrações vazias, mas busca desvelar as contradições internas do próprio texto de Hegel.

Por conseguinte, a análise elaborada por Marx, ao longo de sua formulação sobre os parágrafos 261 a 313 da *Filosofia do Direito de Hegel* não se limitou a apontar incoerências internas, mas foi além ao buscar evidenciar as fragilidades que compõe o cerne do método especulativo hegeliano: a inversão entre sujeito real e o predicado ideal. Conforme apontado em uma passagem de Marx:

Hegel faz dos pressupostos o resultado. [...] A ideia é transformada em sujeito, e o sujeito real, a família e a sociedade civil, é transformado em um momento imaginário da Ideia. Não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição (Marx, 2010, p. 28).

Marx, após localizar e evidenciar essa inversão nas obras de Hegel, expressamente se dispõe a enfrentá-la em sua essência. Ele pontua que Hegel parte de uma concepção de atividade imaginária eterna ao afirmar que o Estado representa a “realidade da ideia ética”. Por consequência, seria nessa construção idealista, o lugar onde o Estado aparece como sujeito ativo (determinante), enquanto a família e a sociedade civil são rebaixadas à condição de momentos finitos, breves ou pormenorizados, sendo apresentados como esferas de manifestação da Ideia. Para contrapor essa concepção, Marx, provido de uma perspectiva que fundamenta a determinação material da realidade, identifica nesse movimento lógico o que denomina de um “misticismo lógico-panteísta”. Como ele afirma textualmente em sua crítica:

O concreto, a realidade, a existência real tal como a constituição política, não é a verdade originária. A verdade originária é a ideia abstrata [...]. A

ideia torna-se sujeito e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é concebida como a sua atividade imaginária eterna. A família e a sociedade civil são os pressupostos do Estado; são elas, propriamente, as ativas; mas na especulação isso se inverte (Marx, 2006, p. 28).

Alicerçado por essa perspectiva, ao analisar o §265 de Hegel, Marx consegue expor com a devida precisão o erro fundamental na lógica do autor, que reside na tentativa de converter o produto (o Estado) em criador, e o criador (o homem social real) em produto. Sendo esse o cerne do movimento mistificador da relação entre o Estado e a sociedade civil. Para Hegel, a família e a sociedade civil, embora se apresentem historicamente como anteriores, são compreendidas como momentos da realização plena do Espírito Absoluto. Isto é, elas não derivam meramente de necessidades humanas isoladas, mas constituem figuras aparentes de um desdobramento dialético que culmina na eticidade (*Sittlichkeit*) encarnada pelo Estado. Marx critica duramente essa visão, demonstrando que o Estado não é a força motriz que dá origem à sociedade, mas sim uma derivação das relações reais e concretas dos homens. Na lógica hegeliana, contudo, o processo ocorre de forma inversa, em que a sociedade civil e a família aparecem como decorrências da Ideia de Estado.

É nesse momento da crítica que surge ao horizonte o movimento de uma dupla inversão realizada por Hegel. Primeiro, a realidade empírica (material) é dissolvida em uma lógica abstrata, onde o fato concreto não é estudado em si, mas serve como a realização concreta do desdobramento do Espírito que se faz na história a partir das figuras da autoconsciência; assim, o que é material torna-se uma forma de exteriorização necessária de uma lógica preexistente, invertendo a relação entre o real e o abstrato; no caso, **exemplifica-se** pela relação da Ideia e do Estado, como o movimento em que a abstração do ideal tornar-se-á o real e vice-versa. Em segundo, e politicamente mais perceptível, essa manobra especulativa legitima o *status quo*³ ao afirmar que “o que é racional é real e o que é real é racional”, Hegel acaba por sacralizar as instituições existentes (a monarquia prussiana, a burocracia, por exemplo) como manifestações necessárias da Razão. Marx denuncia que, para Hegel, o importante não é que o pensamento se conforme à realidade do Estado, mas que a realidade do Estado se conforme ao pensamento abstrato.

³ Expressão latina que significa “o estado atual das coisas”; no contexto da crítica marxiana, refere-se à manutenção das formas de poder e das relações sociais vigentes na Prússia e na sociedade burguesa emergente, que a filosofia hegeliana acabava por legitimar filosoficamente.

Esse movimento de inversão sujeito-predicado tem implicações profundas para a desconstrução dos componentes do Estado. Tais elementos podem ser explicados partindo do seguinte ponto: se para Hegel o Estado é o sujeito autônomo e a sociedade civil é sua emanção por consequência, então os conflitos da sociedade civil (miséria, exploração, luta de classes etc.) aparecem como imperfeições fenomênicas que o Estado, na postura daquele que está “acima de todos”, deve harmonizar e/ou solucionar.

Portanto, Marx, ao realizar o movimento de inversão dessa dialética hegeliana, não o faz por meio de um princípio abstrato externo, mas através de uma apreensão efetiva do movimento dinâmico da realidade social. Ao analisar a ordem determinativa dos fatos, ele conclui que não é o Estado que constitui a sociedade civil, mas a sociedade civil que constitui o Estado. Apoiado em sua crítica, ele verifica que a família e a sociedade civil são as pressuposições reais, os elementos determinantes; são elas o sujeito real, enquanto o Estado, longe de ser a Ideia divina sobre a terra, é o predicado, o resultado e a forma política encontrada pela sociedade civil para assumir, e para gerir, seus próprios antagonismos. Assim, a legitimação hegeliana é considerada, por Marx, como uma tautologia⁴:

É evidente que se as funções e atividades particulares são chamadas funções e atividades do Estado, função e poder estatais, elas não são propriedade privada, mas propriedade do Estado. Isso é uma tautologia. As funções e atividades do estado estão vinculadas aos indivíduos (o estado só é ativo por meio dos indivíduos), mas não ao indivíduo como indivíduo físico e sim ao indivíduo do Estado, à sua qualidade estatal (Marx, 2012, p. 42).

Logo, o Estado é racional porque é o Estado, e sua existência justifica-se por uma necessidade lógica, não pelas necessidades humanas reais. A crítica marxiana rompe veementemente com a ilusão de que a política é uma esfera autônoma capaz de moldar a sociedade a seu bel-prazer, muito pelo contrário, a forma do Estado será determinada pela base material da sociedade civil.

1.3 A BUROCRACIA ESTATAL

⁴ Vício de linguagem ou lógica que consiste em dizer a mesma coisa com palavras diferentes, ou um argumento circular onde a conclusão já está implícita na premissa. Marx acusa Hegel de tautologia ao justificar o Estado pelo próprio Estado, sem explicar sua gênese real.

Em decorrência a inversão sujeito-predicado estabelecida por Hegel e, assertivamente, criticada por Marx, tem-se a possibilidade de avançarmos a um dos elementos centrais que evidenciam as funções regulatórias do Estado: a burocracia. Foi através da inversão sujeito-predicado que nos foi permitido compreender a gênese lógica do Estado a partir da sociedade civil, como Marx aponta, contudo, é na crítica à burocracia que se descreve como essa inversão funciona na prática. Para Hegel, os funcionários do Estado compõem a “classe universal” (*allgemeiner Stand*), uma instância mediadora que deveria fazer valer o interesse geral sobre todos os interesses particulares da sociedade civil. Como pode-se verificar, por exemplo, no parágrafo 291, de sua obra:

De uma natureza objetiva para si são os atos de governo; pertencem ao que já está decidido de acordo com a sua substância (§ 287º) e devem ser executados e realizados por indivíduos. Entre o Governo e os indivíduos não existe uma ligação natural imediata. Não é pela personalidade natural e pelo nascimento que os indivíduos estão destinados às funções governamentais. Para que o estejam, intervém o elemento objetivo representado pelo exame e pela prova da sua aptidão. Tais provas asseguram ao Estado o satisfatório preenchimento das suas funções e garantem a cada cidadão a possibilidade de pertencer à classe universal (Hegel, 1997, p. 268).

Marx, ao debruçar-se sobre os parágrafos que se relacionam ao tema, localizados entre o parágrafo 290 a 297, realiza o movimento de romper com essa mistificação. Para ele, a burocracia não resolve a separação entre o Estado e a sociedade, pelo contrário, ela apenas a torna petrificada e institucionalizada.

Nesse movimento, Marx também considera a burocracia como o “formalismo de Estado” transformado em poder real. Isto é, enquanto Hegel enxergava na administração pública a racionalidade em ato, Marx percebe que se trata de uma forma de tentativa do Estado de se afirmar como uma entidade autossuficiente, pairando sobre a vida real (acima de todos). A partir desse ponto concretiza-se a possibilidade de afirmar que a burocracia acaba por tornar-se o Estado que se transformou em uma “sociedade particular” dentro dele mesmo. Em outras palavras, ela tem por intenção operar com a lógica fechada de uma “corporação medieval”, em que o conteúdo da atividade (seja a saúde ou a justiça, por exemplo) importa menos do que a forma hierárquica. Por essa perspectiva, o “espírito de Estado”, que para Hegel seria a consciência ética, converte-se em um “segredo” guardado a sete

chaves pela hierarquia burocrática. Como o próprio Marx aponta, essa inversão fica clara:

O espírito da burocracia é o “espírito formal do Estado”. Por isso ela transforma o “espírito formal do Estado”, ou a *real* falta de espírito do estado, em imperativo categórico. A burocracia se considera o fim último do Estado. Como a burocracia faz de seus fins “formais” o seu conteúdo, ela entra em conflito, por toda parte, com seus fins “reais”. Ela é forçada, por conseguinte, a fazer passar o formal pelo conteúdo e o conteúdo pelo formal. Os fins do Estado se transmutam em fins da repartição e os fins da repartição se transformam em fins do Estado (Marx, 2010, p. 66).

Essa dinâmica significa que, de maneira objetiva, para o burocrata, a realidade concreta (que seria o sofrimento social ou a necessidade humana) acaba sendo apenas um pretexto dos procedimentos formais, como algo propriamente calculado e estabelecido. Entende-se assim, que, através da burocracia, o Estado tenta controlar tudo, mas como não possui um conteúdo próprio, visto que a vida real acontece na sociedade civil, conforme apontado pelo autor, ele termina impondo uma forma abstrata sobre o que é vivo, ou seja, como “deve ser”. Marx também denuncia essa pretensão ao dizer que:

O “formalismo de Estado”, que é a burocracia, é o “Estado como **formalismo**”, e como tal formalismo Hegel a descreveu. Que este “formalismo de Estado” se constitua em potência real e que ele mesmo se torne o seu próprio conteúdo material, isto é evidente na medida em que a “burocracia” é uma rede de ilusões práticas, ou seja, a “ilusão do Estado”. [...] A burocracia é um círculo do qual ninguém pode escapar. Sua hierarquia é uma *hierarquia do saber* (Marx, 2005, p. 65-66).

Contra esse domínio que é imposto pela burocracia, ele dispõe em 1843 o conceito de “verdadeira democracia”. É importante notar que, neste estágio, a crítica marxiana volta-se especificamente para a forma histórica como o Estado é formulado por Hegel. Para o Marx desse período, a democracia aparece como o “enigma resolvido de todas as constituições”, pois é nela que a constituição deixa de ser uma categoria abstrata que se impõe sobre os indivíduos (como ocorre na monarquia hegeliana) e passa a ser reconhecida como autodeterminação do próprio povo. Ou seja, ao confrontar as formulações de Hegel, Marx aponta que na verdadeira democracia supera-se a alienação política, na qual o Estado deixa de aparecer como uma potência estranha e separada da vida real. A constituição

revela-se, assim, não como o fundamento que cria o povo, mas como um produto da atividade humana concreta.

Para além disso, um ponto identificado como crucial dessa crítica empreendida por Marx, refere-se ao desvelamento da natureza do que se pode denominar como o “saber burocrático”. Enquanto Hegel apresentava a burocracia como “corporação universal”, detentora de um saber técnico capaz de elevar os interesses particulares ao patamar do interesse público, Marx contrapõe essa visão ao expor que tal saber opera, na verdade, como uma forma de propriedade privada dos funcionários; como no trecho abaixo:

O *exame*, o “vínculo” do “cargo público” e do “indivíduo”, este laço objetivo entre o saber da sociedade civil e o saber do estado, é apenas o *batismo burocrático do saber*, o reconhecimento oficial da *transubstanciação* do saber profano no saber sagrado (e é evidente que, em todo exame, o examinador sabe tudo). Nunca se ouviu falar que os homens de estado gregos ou romanos tenham prestado exames. Mas o que é um homem de estado romano em face de um homem de governo prussiano! (Marx, 2005, p. 70).

Dentro da máquina estatal, o que se pode identificar é que o conhecimento é um instrumento de poder distribuído em degraus (a hierarquia); os níveis inferiores confiam aos superiores o “porquê” das políticas, enquanto os superiores esperam que os inferiores saibam o “como” executar e, nessa troca de ignorâncias, o saber sobre a totalidade social se perde totalmente. O que Marx observa é que a burocracia vê o conhecimento da sociedade civil como uma traição ao seu próprio mistério simbólico, isto é, o cidadão comum é visto como incompetente por definição prática, devendo se manter distante desse saber. O resultado desse movimento não é a idealização do interesse público, mas a conversão do Estado em propriedade privada própria burocracia, que longe de representar o altruísmo universal pretendido por Hegel, a burocracia revela-se movida por um “materialismo crasso” (*krasser Materialismus*), nas palavras de Marx:

Enquanto, por um lado, a burocracia é este materialismo crasso, o seu espiritualismo crasso se mostra, por outro lado, no fato de ela querer *fazer tudo*, isto é, de ela fazer da *vontade a causa prima*, pois ela é mera existência *ativa* e recebe o seu conteúdo do exterior e, portanto, só pode demonstrar a própria existência ao formar e limitar este conteúdo. Para o burocrata, o mundo é um mero objeto de manipulação (Marx, 2005, p. 67).

A partir dessa lógica, Marx demonstra que a burocracia transmuta a finalidade do Estado em sua finalidade privada, estabelecendo uma relação de apropriação em que o interesse universal torna-se um meio para a existência da própria corporação. Esse movimento não se sustenta por uma racionalidade aberta, mas por uma estrutura que exige a separação entre o saber burocrático e a sociedade civil, consolidando-se através de uma rígida hierarquia e do isolamento institucional. Como o próprio Marx sintetiza:

O espírito universal da burocracia é o *segredo*, o mistério; guardado em seu interior por meio da hierarquia e, em relação ao exterior, como corporação fechada. Por isso o espírito público do Estado, assim como a disposição política aparecem para a burocracia como uma *traição* de seu mistério. A autoridade é, portanto, o princípio de seu saber e o culto à autoridade é sua *disposição* (Marx, 2005, p. 66).

Cria-se, assim, o que tomamos a liberdade de chamar de uma **hipocrisia estrutural**. Na lógica hegeliana, a burocracia não é um elemento acidental, mas um componente essencial para que o Estado se realize como eticidade (*Sittlichkeit*), funcionando como o elo que elevaria o interesse particular ao patamar universal. Contudo, Marx demonstra que essa função é, em sua essência, ilusória, pois a burocracia é obrigada a apresentar seus fins corporativos como se fossem o interesse geral, o que gera uma cisão necessária entre a forma institucional e o conteúdo real da administração pública. Essa hipocrisia, portanto, não se trata de um mero desvio “moral” de indivíduos corruptos (isolados), mas de uma exigência necessária do próprio sistema hegeliano, que tenta conferir uma dignidade universal a uma estrutura baseada na hierarquia e na apropriação do saber. Em última instância, a eticidade hegeliana dissolve-se claramente no materialismo concreto da preservação institucional, em que o Estado político permanece apartado da sociedade civil, mantendo a divisão entre o homem enquanto membro da sociedade civil (o burguês egoísta) e sua existência abstrata enquanto cidadão do Estado.

1.4 A ILUSÃO DOS ESTAMENTOS E O PODER LEGISLATIVO

Decerto se pode afirmar que a desmistificação do Estado hegeliano não se encerra na crítica à burocracia, ao contrário, ela prepara o terreno para a análise do Poder Legislativo. É nessa análise que esta pesquisa avança para além do que

imaginávamos como as principais funções regulatórias do Estado. Para Hegel, essa seria a esfera suprema de mediação, o lugar onde a sociedade civil e o Estado finalmente se encontrariam em um “universal concreto”. Ele defende essa concepção, de forma mais clara, no parágrafo 298, da seguinte forma:

O poder legislativo é constituído pelas leis enquanto tais, na medida em que carecem de determinações complementares, e pelos assuntos interiores que são, graças ao seu conteúdo, completamente gerais. Este poder faz parte da Constituição, que ele mesmo supõe e que, por conseguinte, está fora das determinações que provêm de si mesmo, embora o seu ulterior desenvolvimento dependa do aperfeiçoamento das leis e do caráter progressivo da organização governamental geral (Hegel, 1997, p. 273).

Como é possível perceber, no entendimento hegeliano, o Legislativo é um corpo complexo, sendo composto pela Monarquia, pelo Poder Governamental (a burocracia) e pelos Estamentos (*Stände*). Os Estamentos, para Hegel, deveriam ser a representação orgânica da sociedade, mas acabam por se revelar como uma representação indireta e organizada de grupos específicos, que são: o estamento da agricultura, o da indústria e o estamento universal (a própria burocracia).

Marx, ao examinar essa estrutura, demonstra que essa mediação é, em grande medida, uma ilusão que acaba reforçando a separação que se pretendia superar. Em vez de servirem como ponto de contato entre o povo e o Estado, os Estamentos, revelam-se como uma nova forma de particularismo. Ou seja, o sistema de Hegel não propõe a participação direta do indivíduo na política (o que, por si só, seria a base da democracia), mas sim uma representação de interesses corporativos, de “massas” já capturadas pela lógica estatal. Marx aponta a ineficácia desse sistema ao mostrar que tamanha complexidade burocrática só impede que a sociedade civil se reconheça, de fato, nas decisões do Estado. Segundo uma de suas passagens:

Não teríamos, então, um *poder legislativo* do todo do Estado, mas o *poder legislativo* dos diferentes estamentos, corporações e classes sobre o todo do Estado. Os estamentos da sociedade civil não receberiam nenhuma determinação política, mas determinariam o Estado político. Eles fariam de sua *particularidade* o poder determinante da totalidade. Eles seriam o poder do particular sobre o universal. Teríamos, também, não um poder legislativo, porém mais poderes legislativos, que transigiriam entre si e com o governo (Marx, 2010, p. 107).

O ponto central da crítica marxiana, que aqui se busca evidenciar, é que a própria exigência de um “poder de mediação” (o Poder Legislativo) já confessa que o Estado não é, originalmente, de um todo harmônico. Se a Monarquia fosse realmente a classe universal, não haveria necessidade de mediadores para sua existência, logo, a exigência do Legislativo e o recurso aos Estamentos só revelam a contradição permanente que buscam encobrir: o Estado tenta manifestar uma universalidade que só consegue atingir de forma limitada, através de corpos intermediários que defendem seus próprios privilégios.

A partir dessa constatação, Marx argumenta que o verdadeiro sujeito da política acaba por ser excluído desse processo, a participação torna-se filtrada por critérios de propriedade e hierarquia, fazendo com que o “povo” seja apenas a base material a qual o Estado se extrai, mas nunca o seu verdadeiro eleitor. A representação via Estamentos é, portanto, a forma política pela qual a sociedade civil se nega, transferindo seus poderes para uma esfera alheia que, por sua vez, finge agir em nome de todos. Como se esclarece no seguinte trecho:

Quando a sociedade civil pôs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, pôs concomitantemente como *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil* (Marx, 2010, p. 135).

Portanto, para Marx, a prevalência desses corpos corporativos (as câmaras de notáveis) prova que o Poder Legislativo não resolve os conflitos de classe, mas apenas os reveste com um manto de legalidade.

1.5 A DESMISTIFICAÇÃO DA UNIVERSALIDADE: O ESTADO COMO FORMA POLÍTICA DA SOCIEDADE CIVIL

Após consolidar a crítica à inversão e prestar os devidos esclarecimentos acerca da relação com o Poder Legislativo, Marx analisa o conteúdo dessa relação para desmascarar a suposta universalidade do Estado moderno. Ele aponta que, na lógica hegeliana, conforme já ilustrada anteriormente, a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) é identificada como um “sistema de carências”, um território marcado pela guerra de todos contra todos, na qual o interesse privado e o egoísmo ditam as

regras. Nesse sentido, a solução hegeliana que se apresenta para este cenário seria elevar as contradições a uma esfera superior e externa: o Estado político, sendo compreendido como o lugar da harmonia e da ética máximas. Contudo, Marx percebe que essa separação entre Estado político e sociedade civil não constitui uma verdadeira solução, mas representa a configuração central da alienação política naquele período de sua obra. Como ele próprio destaca:

Hegel parte da *separação* entre “Estado” e sociedade “civil”, entre os “interesses particulares” e o “universal que é em si e para si”, e a burocracia está, de fato, baseada *nessa separação*. Hegel parte do pressuposto das “corporações” e, de fato, a burocracia pressupõe as “corporações”, ao menos o “espírito corporativo”. Hegel não desenvolve nenhum conteúdo da burocracia, mas apenas algumas determinações gerais de sua organização “*formal*” e, certamente, a burocracia é apenas o “*formalismo*” de um conteúdo que está fora dela (Marx, 2005, p. 64).

Essa relação ocorre de tal forma em que, o fato de que o Estado precisa existir como uma esfera apartada, que estaria pairando acima da vida comum, se revela como a própria prova de que a sociedade civil é incapaz de resolver suas tensões internamente, restando ao Estado apenas consagrar essa cisão.

É nesse contexto em que o indivíduo moderno passa a experimentar uma “cisão existencial”, vivendo o que Marx descreve como uma vida dupla. Por um lado, ele habita uma vida celestial na comunidade política, onde se imagina como um ente comunitário e cidadão dotado de igualdade formal; por outro lado, ele vive uma vida terrestre na sociedade civil, onde atua como um indivíduo particular, tratando os demais como instrumentos para seus fins e degradando a si mesmo à condição de meio para a sobrevivência. Com isso, o Estado “universal” revela-se, assim, como uma abstração que só consegue sustentar sua aparência de unidade quando ignora as desigualdades concretas da vida real do povo.

É sob essa ótica que a burocracia, conforme exposta anteriormente, elevada por Hegel à categoria de “classe universal”, como encarregada de zelar pelo interesse geral, é submetida por Marx a uma crítica direta, pois longe de ser a guardiã do bem comum, a burocracia transforma o Estado em uma espécie de propriedade privada da própria casta de seus funcionários. Por esse motivo, Marx é enfático quando aponta que o pretendido espiritualismo estatal se converte, na prática, em um “materialismo crasso” dos burocratas, cuja finalidade última é a autopreservação e a ascensão na hierarquia. Assim, a legitimidade burocrática é, na

realidade, uma forma que se encontra de encobrir a captura do poder político pelos interesses corporativos e privados.

Portanto, ao demonstrar que o Estado político é uma abstração que deriva da vida concreta, Marx faz o movimento de lançar as bases para compreender a configuração estatal, não como uma realização universal da Razão, mas como uma necessidade da reprodução das relações burguesas. Se o Estado é o predicado da sociedade civil, ele não pode alterar radicalmente as leis que regem o seu sujeito (a propriedade privada) sem negar a sua própria existência. A soberania estatal é, assim, a forma idealizada da soberania de interesses materiais muito tangíveis.

Logo, a conclusão de 1843 se faz clara quando aponta que a verdadeira democracia não pode ser alcançada dentro das formas do Estado político existente, pois ele é a própria expressão das contradições que deveria resolver:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (Marx, 2010, p. 41).

Essa constatação prepara o terreno para, então, nesta pesquisa aprofundarmos a compreensão acerca da obra *Sobre a Questão Judaica*, onde Marx demonstrará que a emancipação política é o teto máximo do Estado burguês e, por isso, é insuficiente para a emancipação humana, deixando intactos os fundamentos da exploração.

2 DA CRÍTICA DA POLÍTICA À BASE REAL DA SOCIEDADE CIVIL

Se a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* serviu para estabelecer as bases metodológicas com as quais utilizaremos ao longo da pesquisa para compreender a relação entre Estado e a sociedade civil, é em *Sobre a Questão Judaica* (1844) que Marx coloca essa nova perspectiva crítica em movimento claro e contínuo. No único volume publicado dos *Anais Franco-Alemães* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*), Marx não apenas responde a Bruno Bauer sobre a situação dos judeus na Alemanha, mas utiliza essa controvérsia como um trampolim para investigar o que há de mais profundo na forma de sociabilidade burguesa: os limites da emancipação humana. Bauer, defendia que a liberdade exigia um Estado laico e a renúncia à religião por parte dos indivíduos, contudo, Marx, se opõe claramente a essa visão, demonstrando o quão limitada ela se apresenta. Ele argumenta, ao longo de sua obra, que a emancipação política (a conquista de direitos civis em um Estado secular) não deve ser confundida com a emancipação humana. Assim, a análise deste capítulo busca evidenciar que o Estado moderno não elimina as contradições da vida real, como a desigualdade econômica social ou as crenças religiosas; ao contrário disso, ele às pressupõe para que possa existir. O Estado se ergue sobre essas divisões, oferecendo uma igualdade jurídica que, na prática, convive com as fraturas da sociedade civil, administrando-as politicamente sem nunca superá-las de fato.

2.1 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA: A DUALIDADE ENTRE HOMEM E CIDADÃO

Para prosseguir na análise da crítica marxiana, também se mostra necessário situá-la no embate direto com às teses de Bruno Bauer, o líder dos Jovens Hegelianos. Em seus textos de 1843, titulados por *A Questão Judaica* e *A Capacidade dos Judeus e Cristãos Atuais de se Tornarem Livres*, Bauer argumentava que a exclusão dos judeus na Alemanha era um problema de caráter teológico. Segundo ele, como o Estado Prussiano, se definia como um “Estado Cristão”, a cidadania plena para os judeus parecia uma impossibilidade lógica. Bauer se pautava, claramente, em uma solução radical, de que os judeus deveriam renunciar ao judaísmo e o Estado deveria abandonar o cristianismo, convertendo-se

em uma esfera laica e democrática. Ele acreditava que, ao suprimir a religião do âmbito público, a emancipação política e a emancipação humana finalmente coincidiram. Ou seja, para Bauer, a abolição da religião na esfera pública seria a condição *sine qua non*⁵ para a cidadania universal.

Marx, contudo, aponta uma unilateralidade nessa abordagem ao argumentar que Bauer focou a sua crítica no “Estado cristão” (o caráter religioso do Estado), mas ignorou a crítica ao “Estado político” em si (a base do Estado moderno). Marx também demonstra que a emancipação política do indivíduo religioso é perfeitamente possível sem que ele abandone sua fé, sendo o erro, portanto, de Bauer, localizado em confundir a liberdade do Estado com a liberdade do homem. De acordo com Marx:

Bauer diz sobre os adversários da emancipação dos judeus que: “Seu único erro foi presumirem que o Estado cristão é o único verdadeiro e não o submeterem à mesma crítica com que contemplaram o judaísmo” (p. 3); diante disso, vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral (Marx, 2010, p. 36).

Um exemplo histórico também mobilizado por Marx para refutar Bauer é o dos Estados Unidos da América. Dialogando com obras de Tocqueville e Hamilton⁶, Marx nota que, embora a América do Norte possua um Estado laico, sem uma religião oficial, a religiosidade cresce intensamente na vida privada dos indivíduos. Assim, se a religião permanece crescente, ainda que num Estado onde a emancipação política foi completa, isso prova que o Estado político não suprime as limitações reais, ele apenas às pressupõe ao declará-las como elementos da esfera privada. Observa-se:

Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a *existência* da religião, mas a existência da mesma *em seu frescor e sua força vitais*, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado. Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada

⁵ Expressão latina que significa “sem a qual não”, referindo-se a uma condição indispensável para que algo aconteça ou exista.

⁶ As obras de referência citadas ou aludidas em Sobre a Questão Judaica são: Alexis de Tocqueville, em *De la démocratie en Amérique* [Da Democracia na América] (1835), de onde extrai a constatação de que a religiosidade fervorosa nos EUA convive com um Estado politicamente laico; e Thomas Hamilton, em *Men and Manners in America* [Homens e Costumes na América] (1833), obra da qual Marx transcreveu extensos trechos em seus cadernos de estudo para evidenciar a vitalidade das seitas religiosas na sociedade civil americana, apesar da ausência de uma religião de Estado.

na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana (Marx, 2010, p. 38).

É a partir dessa percepção que Marx estabelece uma analogia sofisticada entre a religião e a política, que aqui se configura como fundamental para esclarecer como o Estado se consolida. Ele argumenta que o Estado político, mesmo quando se declara isento de religião (laico), preserva uma **estrutura religiosa**. Isso porque o Estado opera como um mediador alienado entre o homem e sua liberdade, de forma análoga ao papel que Cristo desempenha entre o homem e a divindade. Marx também esclarece isso na seguinte passagem:

Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana* (Marx, 2010, p. 39).

Essa passagem revela um ponto crucial no entendimento da obra, aqui proposto: a cidadania funciona como uma espécie de “fé” secular, em que o indivíduo acredita que, dentro do Estado, ele é um ser comunitário, igual e digno, ainda que na vida real (na sociedade civil) ele seja explorado. A política torna-se, assim, o “céu” da sociedade burguesa, da mesma forma que o cristão suporta as misérias da terra com a promessa do paraíso, o cidadão moderno aceita as desigualdades materiais em troca da promessa de igualdade jurídica. Desse modo, entende-se que a emancipação política não elimina a religiosidade, pelo contrário, ela transforma a própria Constituição em uma escritura sagrada e a burocracia em um novo clero.

Portanto, a conclusão de Marx que aqui pretende-se evidenciar é incisiva: o Estado pode libertar-se de um limite (como a religião oficial) sem que o homem se liberte dele. Isto é, o Estado pode ser “livre” enquanto o indivíduo permanece acorrentado pela lógica de exploração. Logo, o que Marx denota que Bauer não percebeu é que o problema não reside na teologia, mas na constituição do Estado moderno, que cinde a vida em uma esfera genérica (política) e uma esfera particular

(social). Assim, a “questão judaica”, não se resolve no campo da laicidade, mas na superação dessa cisão política que fragmenta a existência humana.

2.2 A IMPOTÊNCIA POLÍTICA E A CISÃO DO HOMEM

Para compreender a impotência política frente à administração estatal, é necessário aproximarmos-nos cada vez mais da essência da crítica de Marx em *Sobre a Questão Judaica*, que reside na identificação de uma existência duplicada para o indivíduo moderno, um reflexo direto da separação institucional entre o Estado político e a sociedade civil. Para Marx, o homem contemporâneo vive uma vida dividida: de um lado, ele habita a comunidade política, onde se percebe como um ser coletivo e, de outro, submerge na sociedade civil, onde atua puramente como um indivíduo particular. Na esfera do Estado, o homem assume o papel do *citoyen* (cidadão), o membro imaginário de uma soberania ilusória, despojado de suas condições reais de vida e coberto de uma universalidade abstrata. É nesta dimensão “celeste” que ele é declarado igual perante a lei, livre e fraterno. Contudo, essa dignidade política é uma abstração que, na prática, mascara sua pobreza material.

Já na esfera da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), o cenário se altera drasticamente, pois aqui, o indivíduo é o *bourgeois* (burguês), o homem real imerso nas engrenagens da produção e do consumo. Nesta esfera, a pretensa “vida genérica” do Estado se dissolve diante do egoísmo material, visto que na sociedade civil, o ser humano não experimenta a comunidade, ele vive como uma “mônada”⁷ isolada, fechada em seus próprios interesses e movida por necessidades circunstanciais. Marx descreve essa condição da seguinte forma:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele (Marx, 2010, p. 40).

⁷ O termo de origem Leibniziana (relativo ao filósofo e matemático alemão Gottfried Wilhelm Leibniz) apropriado por Marx para descrever o átomo social da sociedade burguesa: o indivíduo isolado, autossuficiente em sua imaginação, fechado em seu interesse privado e sem janelas para o outro, exceto através da troca mercantil.

O Estado político plenamente desenvolvido é, portanto, a expressão da vida genérica do homem posta em oposição direta à sua vida material, sendo esta dualidade não um defeito de percurso, mas uma exigência basilar do aparelho estatal. O Estado só consegue se afirmar como uma instância de interesse geral ao abstrair-se das condições concretas da sociedade (como, por exemplo, a propriedade, a educação e a ocupação). Todavia, essa abstração é uma manobra sofisticada e complexa, que requer uma atenção cuidadosa, pois ao declarar que as diferenças de propriedade não possuem um valor político (como ocorre na abolição do voto censitário⁸), o Estado permite que a propriedade privada exerça toda a sua força na sociedade civil, ditando soberanamente o destino dos indivíduos.

Em síntese, longe de extinguir as determinações materiais da vida privada, o Estado político depende dela para fundamentar sua própria igualdade formal, sendo a cisão entre “homem” e “cidadão” o mecanismo de legitimação da dominação de classe. Isto é, a exploração concreta sofrida pelo burguês ou pelo trabalhador é obscurecida pela liberdade abstrata que é conferida ao cidadão. Assim, a comunidade política revela-se, uma comunidade ilusória, pois a vida real (onde o homem trabalha, sofre e constrói suas próprias experiências), permanece circunscrita pelo egoísmo e por uma constante “guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*). Como Marx sintetiza de forma clara:

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito* e *verdadeiro* (Marx, 2010, p. 50).

2.3 OS DIREITOS DO HOMEM E OS DIREITOS À SEPARAÇÃO: A CONSAGRAÇÃO POLÍTICA DO EGOÍSMO

A análise da cisão do homem e a impotência política conduz Marx a uma exegese rigorosa das declarações de direitos da Revolução Francesa,

⁸ Modalidade de sufrágio restrito onde a capacidade eleitoral (ativa e passiva) é condicionada à comprovação de determinado nível de renda ou propriedade fundiária. Característico do liberalismo clássico do século XIX, este mecanismo visava assegurar que apenas os proprietários exercessem o poder político, excluindo juridicamente o proletariado da gestão do Estado.

especificamente as Constituições de 1793 e 1795, e Norte-americana. Ele estabelece uma distinção fundamental, na qual de um lado têm-se os “Direitos do Cidadão” (*droits du citoyen*), que englobam as liberdades políticas de participação na comunidade e, de outro, os “Direitos do Homem” (*droits de l’homme*). Estes últimos, celebrados pelo liberalismo como conquistas universais, são desmascarados por Marx como os direitos do membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, separado de seus semelhantes e da própria comunidade.

Nesse sentido, é quando Marx decide explorar a tríade “Liberdade, Propriedade, Segurança” e somar a ela a crítica à “Igualdade”, que ele nos revela a base jurídica do isolamento moderno.

A Liberdade (*Liberté*), conforme definida na Constituição de 1793, é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudique os direitos alheios. Para Marx, essa definição não se baseia na união entre os homens, mas na sua separação. Em outras palavras, é a liberdade da mônada isolada que vê no outro não a realização de sua própria liberdade, mas um limite ou uma ameaça. O limite desse direito é determinado pela lei, de maneira análoga a como a cerca determina o limite entre dois campos. Como aponta Marx:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma (Marx, 2010, p. 49).

A Propriedade Privada (*Propriété*), surge como a aplicação prática desse direito à separação, onde, citando o Artigo 16 da mesma Constituição francesa, Marx define esse direito como a prerrogativa de desfrutar e dispor de seus bens e rendas “ao seu bel-prazer” (*à son gré*). Aqui reside o cerne do egoísmo burguês que buscamos destacar, sendo o direito de usufruir de sua fortuna sem considerar os outros homens, independentemente da sociedade. É o direito ao egoísmo puro (*jus utendi et abutendi*), que faz com que cada indivíduo encontre no próximo não a expansão de sua liberdade, mas a barreira que a interrompe. Em sequência, esclarece Marx:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração,

independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (Marx, 2010, p. 49).

A Igualdade (*Égalité*), por sua vez, assume um caráter estritamente jurídico na Constituição de 1795: a lei é a mesma para todos, seja para proteger ou para punir. O que Marx observa é que essa igualdade não possui conteúdo social real, pelo contrário, ela é apenas a garantia de que cada indivíduo será tratado uniformemente enquanto “mônada”. Não se trata de uma igualdade humana ou de condições, mas da equiparação formal de indivíduos desiguais para que possam competir e contratar sob o amparo da norma. Em conformidade a Marx:

A *égalité*, aqui em seu significado não político, nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma (Marx, 2010, p. 49).

Por último, a Segurança (*sûreté*) aparece como o conceito social supremo da sociedade civil (o conceito de polícia). Para Marx, sob esse prisma, toda a sociedade existe apenas para garantir a cada um de seus membros a preservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas posses. Enquanto Hegel via no Estado a superação do egoísmo, Marx enxerga na Segurança a garantia armada desse mesmo egoísmo. Ou seja, a segurança não eleva a sociedade acima de seus conflitos, ao contrário, ela assegura que o *status quo* da propriedade privada seja preservado contra qualquer perturbação. E, por fim, igualmente pontuada por Marx:

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Nesses termos, Hegel chama a sociedade burguesa de “Estado de emergência e do entendimento”. Através do conceito da segurança, a sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* do seu egoísmo (Marx, 2010, p. 50).

Identifica-se, assim, que a emancipação política acaba por rebaixar a esfera da vida comunitária (o Estado e a cidadania) a um instrumento para a conservação da vida material e egoísta. O cidadão (*citoyen*) é declarado, na prática, um servidor do burguês (*bourgeois*). A revolução política libertou o egoísmo dos entraves feudais e deu-lhe livre curso sob a proteção da lei, mas deixou intacta a base material da

sociedade: a propriedade privada que separa o homem de sua própria essência social.

2.3.1 O Dinheiro como Deus da Sociedade Civil: O Aviltamento do Homem e a Necessidade Prática

Na segunda parte de seu ensaio, Marx conecta a crítica da emancipação política à análise do fundamento material da sociedade civil. Cabe aqui ressaltar que o aprofundamento das categorias de estranhamento e do trabalho, que seriam plenamente desenvolvidas nos *Manuscritos de 1844* e, posteriormente, em *O Capital*, levaria este estudo a outro patamar de complexidade e aprofundamento. Por essa razão, por este tópico conciso para delimitar como a alienação política pressupõe a alienação da vida real, sem contudo esgotar a análise da produção econômica, que foge ao escopo deste capítulo dedicado à transição de 1843.

Por conseguinte, Marx busca investigar a dimensão “prática” do judaísmo, termo esse elencado por ele para metaforicamente descrever a cultura da barganha e do comércio (*Schacher*⁹) predominante na época. Ele, assim, identifica que o fundamento dessa sociabilidade não é a religião em si, mas a necessidade prática, o egoísmo e, centralmente, o dinheiro. O argumento proposto pelo autor sustenta que, na sociedade burguesa plenamente desenvolvida, o dinheiro ascendeu ao posto de verdadeiro deus do mundo, diante do qual todas as outras divindades são forçadas a se silenciar. Marx descreve essa soberania absoluta com clareza:

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua (Marx, 2010, p. 58).

Como valor universal de todas as coisas constituído em si mesmo, o dinheiro representa o processo de exteriorização (*entäusserung*¹⁰) da atividade vital e da

⁹ Do alemão *Schacher*. Termo utilizado por Marx para designar a prática da barganha, do comércio mesquinho ou da usura, associado à dimensão prática do egoísmo na sociedade civil.

¹⁰ O termo alemão *Entäusserung* (exteriorização) designa o processo pelo qual o homem objetiva sua atividade no mundo. Para o Marx de 1843-1844, essa exteriorização assume um caráter negativo ao

existência humana, uma força que, embora advenha da própria ação dos indivíduos, ao se converter em estranhamento (*entfremdung*), consolida-se como uma potência estranha que domina os indivíduos e os subjugua à adoração. Não se trata aqui apenas de expor uma privação de direitos jurídicos, mas de esclarecer como as capacidades produtivas e sociais do homem são transferidas para um objeto externo, que passa a governar os produtores como se possuísse vida própria.

Este adendo demonstrou-se, ao longo da construção desta pesquisa, crucial para o campo do Serviço social e para a compreensão da aparência de universalidade estatal, pois ela demonstra como a lógica do valor de troca subordina a sociedade civil a ponto de tornar a própria política sua refém. Quer isto dizer que, o Estado político, que se proclama soberano e independente em suas formulações, revela-se, na prática, escravo do poder econômico. O dinheiro é o vínculo real e tangível que mantém os indivíduos conectados na sociedade civil, pois sem ele o indivíduo “livre” é sentenciado à morte por inanição.

Portanto, a emancipação política demonstra sua impotência diante da dominação do objeto sobre o homem, visto que, enquanto o dinheiro permanece como o mediador todo-poderoso das relações humanas, o homem continuará alienado de sua essência. Nesse contexto, o Estado exerce o papel de garantidor dessa ordem baseada na propriedade privada, assegurando que os mecanismos de troca e posse capital operem sem interrupções, mantendo, assim, a base material de produção e reprodução da sociabilidade capitalista.

2.4 A INSUFICIÊNCIA DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E A TAREFA DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

Toda a densa crítica desenvolvida por Marx e, até aqui apresentada, em *Sobre a Questão Judaica* desemboca em uma distinção que se apresenta como clássica na teoria política: a diferença entre emancipação política e emancipação humana. Nessa perspectiva, Marx reconhece que a emancipação política (a conquista de direitos civis, o Estado laico e a democracia) representa um progresso histórico inegável, pois, ela é, de fato, a forma mais avançada de liberdade possível dentro dos limites da ordem capitalista. No entanto, ela é inerentemente insuficiente

converter-se em *Entfremdung* (estranhamento), processo no qual a essência humana projetada em objetos (como o dinheiro ou o Estado) passa a dominar o sujeito como uma potência alheia e hostil.

e contraditória, defrontando-se com os limites das condições de existência constantemente.

Tal contradição reside no fato de que o Estado pode ser “livre” (sendo republicano, laico ou constitucional) sem que o homem, individualmente, o seja. Isto é, um indivíduo pode ser politicamente livre da religião em sua relação com o Estado, mas continuar objetiva e subjetivamente escravizado por dogmas em sua vida privada. Da mesma forma, pontua-se que o cidadão pode ser igual perante a lei e ter direito ao voto independente de sua renda, mas, na vida real, continuar subordinado e despojado pela força da propriedade privada.

Levando em consideração tais fatores, Marx argumenta que a emancipação política opera uma cisão no sujeito, pois ela reduz o homem, por um lado, ao membro da sociedade civil (o indivíduo egoísta, focado em seus interesses privados) e, por outro, ao cidadão (uma figura moral, abstrata). Essa fragmentação impede a liberdade plena, pois a força social do homem aparece cindida: de um lado, uma força privada impotente diante das leis do mercado e, de outro, uma força política formalmente poderosa, mas ineficaz contra a lógica do capital. A verdadeira emancipação humana exige, portanto, a superação dessa dualidade e ela só será alcançada, como diz Marx, da seguinte forma:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “**forces propres**” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (Marx, 2010, p. 54).

Esse trecho esclarece uma consideração importante, sendo ela a de que a emancipação humana não se resolve com reformas na “superfície” do Estado, mas exige uma revolução nas bases e nas condições reais da sociedade civil. O desafio posto por Marx é que o ser humano passe a reconhecer e organizar suas “forças próprias” (“**forces propres**”) como forças sociais; desse modo, as relações humanas deixam de se constituir de forma alienada em instituições políticas externas que, ao fim, apenas gerenciam sua opressão.

Portanto, aqui cabe concluir que a distinção entre emancipação política e humana é um marco fundamental para a compreensão dos limites da ação estatal na modernidade. As políticas públicas e a garantia de direitos operam, assim, por

definição, no terreno da emancipação política, assegurando a cidadania formal sem, contudo, alterar o fundamento material da vida privada. Tais intervenções encontram um limite intransponível nas determinações da propriedade privada, onde o Estado, como forma política da sociedade burguesa, pode mitigar os conflitos oriundos das carências materiais, mas é incapaz de promover a emancipação humana plena. Esta última exigiria a superação do Estado como esfera separada e abstrata da vida social. A “questão judaica”, assim, revela-se como a questão central da própria modernidade, sendo o impasse entre a igualdade ilusória do cidadão e a desigualdade concreta do homem real.

3 O ESTADO COMO GESTOR DA CONTRADIÇÃO

A trajetória crítica percorrida até este ponto, que partiu da desconstrução da filosofia do direito hegeliana e avançou pela denúncia dos limites da emancipação política, encontra seu terreno de materialidade histórica nas *Glosas Críticas Marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De Um Prussiano* (1844). Se em *Sobre a Questão Judaica* Marx expôs a cisão fundante do Estado moderno, é neste folheto que ele confronta a reação prática desse Estado diante das mazelas sociais emergentes. Publicado no jornal *Vorwärts!* (Avante!), em Paris, o texto marca a ruptura definitiva de Marx com os Jovens Hegelianos, representados aqui por Arnold Ruge, e sinaliza sua adesão ao comunismo. O cenário desse embate é a revolta dos tecelões da Silésia, um levante operário que, embora isolado, revelou de uma forma bruta o antagonismo entre capital e trabalho na Alemanha, ao polemizar com Ruge (o “Prussiano”), que desprezava a revolta por considerá-la carente de uma “alma política” ou de consciência estatal; mais uma vez, Marx inverte a lógica da análise para, assim, elaborar sua crítica assertivamente. Ele argumenta que a fragilidade não residia em uma suposta falta de politização dos trabalhadores, mas na própria natureza do Estado, portanto, é nesta obra que se cristaliza a tese fundamental para esta pesquisa: o Estado, por sua própria determinação ontológica, revela-se incapaz de eliminar as mazelas sociais. Partindo deste fator, dada essa impotência constitutiva, resta-lhe apenas a função de administrá-la. Sob essa ótica, a política pública, manifestada como reforma social ou assistência, não nasce como um instrumento para superar as contradições reais, mas como um mecanismo de regulação e conservação, essencial para manter a engrenagem da ordem burguesa em funcionamento. Logo, o Estado não resolve o defeito social porque a contradição social é o seu pressuposto de existência.

3.1 O CONTEXTO HISTÓRICO: A REVOLTA DOS TECELÕES DA SILÉSIA

Para compreender a forma precisa com que Marx é influenciado pelo momento histórico, é fundamental situá-la no contexto da Revolta dos Tecelões da Silésia, ocorrida em junho de 1844. Este levante não representou um simples motim por alimentos, mas uma insurreição operária contra as formas de exploração capitalista e a concorrência estrangeira que devastava as condições de vida na

Prússia. Os tecelões, levados ao limite pela fome e pelo desespero, não marcharam para pedir por misericórdia ou caridade, eles avançaram contra as sedes dos fabricantes, destruíram as máquinas que lhes roubavam o sustento e rasgaram livros de contabilidade e títulos de propriedade ao som de “O Tribunal de Sangue” (*Das Blutgericht*), que denunciava a exploração de trabalho.

Arnold Ruge, utilizando o pseudônimo de “Um Prussiano”, publicou um artigo desdenhando do movimento de revolta, haja visto que, para ele, o levante era irrelevante porque tratava-se de um movimento “isolado” e que carecia de “alma política”. Segundo Ruge, como os trabalhadores não pretendiam derrubar a Monarquia ou reformar a Constituição, o movimento carecia de universalidade, sendo apenas um espasmo, resultado da fome local, que o Estado poderia facilmente remediar com reformas administrativas e boa vontade filantrópica.

Marx, decerto, reage vigorosamente a essa leitura ao demonstrar que a Revolta da Silésia, longe de ser inferior às revoluções políticas clássicas (como a francesa), possuía uma superioridade teórica fundamental. Enquanto as revoluções puramente políticas focavam em mudar quem ocupava o poder sem alterar as bases da sociedade, os tecelões atacaram diretamente os símbolos da escravidão moderna: a propriedade privada e o capital. Marx esclarece esse elemento de forma precisa, em uma de suas passagens:

A revolta silesiana começa exatamente lá onde terminam as revoltas dos trabalhadores franceses e ingleses, isto é, na consciência daquilo que é a essência do proletariado. A própria ação traz este caráter superior. Não só são destruídas as máquinas, essas rivais do trabalhador, mas também os livros comerciais, os títulos de propriedade, e enquanto todos os outros movimentos se voltavam primeiramente contra o senhor da indústria, o inimigo visível, este movimento volta-se também contra o banqueiro, o inimigo oculto. Enfim, nenhuma outra revolta de trabalhadores ingleses foi conduzida com tanta coragem, reflexão e duração (Marx, 2012, p. 10).

Marx, ao reivindicar a importância teórica e política dessa revolta, estabelece que as mazelas sociais não são um problema periférico que o Estado pode resolver com medidas paliativas, trata-se da contradição central da modernidade. Isto é, quando o Estado tenta gerir essa realidade através da assistência ou da repressão, ele acaba colidindo com seus próprios limites intransponíveis, os quais fazem com que ele não possa salvar a sociedade da miséria sem condenar a si mesmo e à base econômica que o sustenta.

3.2 O INTELECTO POLÍTICO E A CEGUEIRA BASILAR

Marx utiliza a categoria do intelecto político para explicar a conduta do Estado diante das mazelas sociais, ele a define como a forma de pensamento que se move exclusivamente dentro dos limites da política estatal, sendo incapaz de enxergar além deles. Opondo-se ao que a visão do senso comum denota ao expressar que a solução para os “males sociais” exigiria uma maior “politização” da sociedade, Marx demonstra que o pensamento político é, por sua própria essência, limitado e parcial.

O intelecto político é político justamente porque pensa dentro dos limites da política estabelecida pela ordem vigente e, se, a política é a forma de organização da sociedade burguesa, o intelecto político é intrinsecamente incapaz de compreender a raiz dos mazelas sociais, pois esta se sustenta no próprio fundamento da sociedade (na propriedade privada e na exploração do trabalho), das quais o Estado é apenas expressão oficial e o protetor jurídico. Assim, Marx argumenta que:

Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo tanto mais o proletariado - pelo menos no início do movimento - gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma da política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado (Marx, 2012, p. 12).

Arnold Ruge, o “Prussiano”, argumentava que a miséria alemã se devia ao fato de um suposto caráter “a-político” da Alemanha. Para ele, se a Alemanha possuísse um parlamento forte e uma vida política ativa como a francesa ou a inglesa, as mazelas sociais seriam resolvidas por meios institucionais. Marx desmonta essa ilusão ao direcionar a reflexão para a Inglaterra, o país mais politicamente desenvolvido e economicamente avançado da época, era justamente onde o pauperismo se mostrava mais intenso e universal. Nesse caso, se o intelecto político fosse o “antídoto” para a miséria, a Inglaterra certamente já o teria erradicado. Como é possível verificar na seguinte passagem:

A lição geral que a política Inglaterra tirou do pauperismo se limita ao fato de que, no curso do desenvolvimento, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi configurando-se como uma instituição nacional e chegou por isso, inevitavelmente, a ser objeto de uma administração ramificada e bastante extensa, uma administração, no entanto, que não tem mais a tarefa de eliminá-lo, mas, ao contrário, de discipliná-lo. Essa administração

renunciou a estancar a fonte do pauperismo através de meios positivos; ela se contenta em abrir-lhe, com ternura policial, um buraco toda vez que ele transborda para a superfície do país oficial. Bem longe de ultrapassar as medidas de administração e de assistência, o Estado inglês desceu muito abaixo delas. Ele já não administra mais do que aquele pauperismo que, em desespero, deixa agarrar-se e prender-se (Marx, 2012, p. 7).

Esse equívoco lógico, apontado por Marx, ocorre porque o intelecto político confia cegamente na onipotência da vontade. Ou seja, para a consciência política, seja ela a do Monarca ou da burguesia liberal, as mazelas sociais não aparecem como os resultados necessários da organização da sociedade, mas como meros obstáculos que podem ser removidos por decretos, reformas administrativas ou força de vontade.

O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais. Não é preciso argumentar mais contra a insensata esperança do "prussiano", segundo a qual o "intelecto político" é chamado a descobrir as raízes da miséria social na Alemanha (Marx, 2012, p. 8).

Essa crítica atinge diretamente o cerne da racionalidade acerca das políticas públicas modernas as quais, o gestor estatal, mergulhado na "onipotência do intelecto político", opera sob a ilusão de que a miséria pode ser resolvida sem alterar as relações de propriedade, bastando apenas aperfeiçoar a "máquina" administrativa. Nessa perspectiva, evidencia-se que o Estado não pode perceber que a causa do pauperismo reside na própria lei da sociedade civil que ele protege, resta enxergar apenas a manifestação externa da miséria sobre a superfície do fenômeno, desvinculada de sua fundamentação real. Assim, o intelecto político reduz as mazelas sociais em uma questão de gestão, ordem e eficiência burocrática.

3.3 A MISÉRIA COMO FUNDAMENTO DA SOCIEDADE CIVIL: A NEGAÇÃO DA RESPONSABILIDADE CONSTITUTIVA DO ESTADO

Ao identificar a cegueira do intelecto político, Marx avança para como o Estado interpreta a gênese dos males sociais para eximir-se de suas responsabilidades. Sendo ele ontologicamente impedido de localizar a causa da miséria na organização social da propriedade privada, pois isso significa admitir a

necessidade de sua própria abolição, o Estado recorre a explicações que externalizam a sua responsabilidade. Marx identifica, neste momento, uma tríade de justificativas ideológicas utilizadas pelo poder público para explicar a persistência do pauperismo: a lei natural, a vida privada e a falha administrativa.

Em primeiro lugar, ele pontua que o Estado tende a naturalizar a miséria, atribuindo-a a “leis da natureza” ou a desígnios inevitáveis sobre os quais nenhuma força humana teria poder sobre. Com base nessa perspectiva, o pauperismo torna-se uma fatalidade demográfica ou moral. Como indica:

[...] a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente à conseqüências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas conseqüências, a impotência é a lei natural da administração (Marx, 2012, p. 8).

Em segundo lugar, o Estado busca as causas das mazelas sociais na “vida privada”, operando um processo de culpabilização dos indivíduos por sua própria condição. Seja pela suposta ausência de acesso à educação, por uma alegada “preguiça” ou pela falta de espírito cristão (valores morais), o fenômeno da miséria é fragmentado em incidentes isolados de conduta individual. Essa estratégia de subjetivação do pauperismo – que em terminologias contemporâneas da administração pública costuma ser mascarada, como, por exemplo, pelos conceitos de “vulnerabilidade” e/ou “negligência” – serve para ocultar a natureza política e material do problema. Ao tratar a miséria como um somatório de carências privadas, o Estado preserva a ilusão de sua própria universalidade. O que Marx pontua a respeito é:

Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela. Mas nenhum ser vivo acredita que os defeitos de sua existência tenham a sua raiz no princípio da sua vida, na essência da sua vida, mas, ao contrário, em circunstâncias externas à sua vida (Marx, 2012, p. 8).

Por fim, e de forma mais relevante para a análise da burocracia moderna, o Estado atribui a miséria a falhas na administração, como indica Marx:

[...] o Estado não pode acreditar na impotência interior da sua administração, isto é, de si mesmo. Ele pode descobrir apenas defeitos formais, casuais, da mesma, e tentar remediá-los. Se tais modificações são infrutíferas, então o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei de Deus, ou então a vontade dos indivíduos particulares é por demais corrupta para corresponder aos bons objetivos da administração (Marx, 2012, p. 8).

Essa lógica instaura um ciclo infinito de reformas administrativas, pois se a miséria persiste, conclui-se que a administração foi ineficiente, que faltou fiscalização ou que a filantropia foi insuficiente. Sob hipótese alguma se admite que a administração é impotente porque seu objeto (a sociedade civil burguesa) produz a miséria como condição para sua própria continuidade. A negação dessa lógica contraditória é, portanto, uma manobra de autodefesa do Estado que, ao transformar contradições insolúveis em questões técnicas, preserva sua aparência de necessidade, prometendo que a próxima reforma, a próxima lei ou o próximo programa social finalmente trará a solução que o fundamento material da sociedade impede.

3.4 A REFORMA SOCIAL COMO ESTRATÉGIA CONSERVAÇÃO: A ADMINISTRAÇÃO DO PAUPERISMO E A MANUTENÇÃO DA ORDEM

A consequência prática da cegueira do intelecto político e da negação dessa determinação contraditória da sociedade é a consolidação do Estado como o grande administrador do pauperismo. Dadas as consequências, Marx é categórico ao dizer que o Estado não pode eliminar a miséria, pois, para fazê-lo, ele teria que eliminar a si mesmo. Como ele explica em sua obra e, até aqui apresentado, a existência do Estado moderno depende fundamentalmente da separação entre vida pública e a vida privada; essa cisão pressupõe uma sociedade civil fragmentada por interesses antagônicos. Suprimir a contradição social significa, em última análise, suprimir as próprias condições que tornam o Estado político necessário, como vimos até então.

Dessa impossibilidade ontológica de resolver o conflito deriva a função da reforma social. Longe de ser um esforço inútil, a reforma cumpre um papel vital na reprodução da ordem, pois ela atua na preservação da aparência de necessidade do Estado. Diante da efervescência de revoltas sociais, como a revolta dos tecelões ou as manifestações atuais das mazelas sociais, o Estado precisa intervir para demonstrar sua suposta preocupação e capacidade de ordenamento. Assim, ele

lança mão de medidas paliativas, como leis de assistência e regulamentações do trabalho, que, embora impotentes para superar o antagonismo de classes, servem para estabilizar o conflito e oferecer concessões imediatas que amortecem a tensão entre as classes sociais em disputa. Assim sintetiza Marx:

O Estado jamais encontrará no "Estado e na organização da sociedade" o fundamento dos males sociais, como o "prussiano" exige do seu rei. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado (Marx, 2012, p. 7).

A política pública revela-se, assim, como uma sofisticada estratégia de gestão ao administrar os males sociais para mantê-los em níveis que não ameacem a reprodução do capital, evitando que a miséria se converta em ruptura revolucionária. Ao oferecer essas respostas parciais, o Estado reafirma sua posição de mediador universal, ocultando sua natureza de comitê executivo da classe burguesa. A partir desse ponto, é possível entender que o “socialismo de Estado”, ironizado por Marx em suas *Glosas*, nada mais é do que a tentativa de solucionar as mazelas sociais com ajustes administrativos, sem jamais tocar nos pilares do lucro e da propriedade privada.

Portanto, a análise das *Glosas Críticas* permite concluir que o limite da política pública não é apenas técnico ou orçamentário, mas fundamentalmente político e constitutivo. A ação estatal opera precisamente na tensão entre as necessidades concretas da vida e a resposta institucional, que visa à administração controlada dessas carências. Logo, reconhecer o Estado como administrador do pauperismo não significa negar a importância das políticas sociais para a sobrevivência da classe trabalhadora, mas sim desmistificá-las como vias de emancipação humana. Esse trabalho de reconhecimento orienta para a compreensão de que a superação real da miséria exige, como aponta Marx, ao final do texto, não apenas uma “alma política”, mas uma “alma social”. Ou seja, uma revolução social que recupere o ser social contra a fragmentação egoísta da sociedade burguesa e de seu guardião político, o Estado, fundamentando-se na superação da propriedade privada.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ESTADO COMO GESTOR DAS CONTRADIÇÕES E OS HORIZONTES DO SERVIÇO SOCIAL

Ao final deste percurso pelas obras de juventude de Karl Marx, torna-se imperativo sintetizar a natureza das funções regulatórias que conferem ao Estado moderno sua feição de gestor da contradição. O que se apreende até aqui, fundamentalmente, é que a regulação exercida pelo Estado não constitui uma atividade externa ou acidental à sua base, mas é a manifestação de sua própria forma de existência abstrata. Ao analisarmos a transição do pensamento de Marx entre 1843 e 1844, percebemos que a regulação estatal opera, primeiramente, como uma técnica de fragmentação e ocultamento das causas reais das lutas entre as principais classes sociais. O Estado moderno, ao se constituir como uma esfera pretensamente universal, regula a sociedade civil-burguesa através de uma abstração jurídica que proclama a igualdade política ao mesmo tempo em que preserva, no solo da vida material, a mais profunda desigualdade. Essa função regulatória é, portanto, uma gestão da aparência: o Estado oferece a cidadania como uma compreensão ideal para a servidão real do trabalhador no mercado, mantendo a cisão entre o homem público e o homem privado como uma condição para a estabilidade da ordem burguesa.

Em razão dos elementos expostos, a profundidade dessa análise revela-se, principalmente e com vigor, nas *Glosas Críticas Marginais*, em que Marx desconstrói a pretensão do Estado de resolver a miséria social por meio da administração. A função regulatória, aqui, aparece como uma limitação intelectual e prática do próprio “espírito político”. Para Marx, quanto mais poderoso é o Estado, e quanto mais política é uma nação, menos ela está disposta a buscar na essência do Estado a fonte dos males sociais. A regulação estatal, desse modo, transmuta-se em um exercício de “reforma social” que, por definição, é impotente, pois o Estado não pode suprimir a sociedade civil sem suprimir a si mesmo. Como afirma o jovem Marx:

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele. Assim, a Inglaterra acha que a miséria tem o seu 10 fundamento na lei da natureza, segundo a qual a população supera necessariamente os meios de subsistência. Por um outro lado, o pauperismo é explicado como

derivando da má vontade dos pobres, ou, de acordo com o rei da Prússia, do sentimento não cristão dos ricos, e, segundo a Convenção, da suspeita disposição contra-revolucionária dos proprietários. Por isso, a Inglaterra pune os pobres, o rei da Prússia admoesta os ricos e a Convenção guilhotina os proprietários (Marx, 2012, p. 9-10).

Com base na citação, têm-se como possível dizer que essa percepção é fundamental para o Serviço Social, pois indica que a regulação do Estado sobre as contradições da vida material não visa à sua superação, mas à sua administração funcional. O Estado regula a sociedade civil e suas mazelas sociais para que o conflito não atinja um nível de ruptura e para que a reprodução do capital encontre um terreno jurídico minimamente estável. Dessa forma, por meio das leis, das burocracias e das políticas de assistência, o Estado gerencia os sintomas do pauperismo como se fossem falhas de gestão administrativa. Assim, a função regulatória cristaliza claramente a “gestão da contradição”, sendo uma ação que se apresenta como técnica e pretensamente universal, mas que é o suporte vital para a manutenção da alienação do trabalho, perpetuando a produção e reprodução da sociabilidade capitalista.

Deve-se rememorar, constantemente, que o centro da eficácia dessa gestão repousa sobre a capacidade do Estado de se apresentar como uma instância universal, um processo que Marx identifica como a construção de uma “comunidade ilusória”. Para operar como gestor da contradição, o Estado precisa elevar-se abstratamente acima dos interesses particulares, apresentando-se não como a expressão política da propriedade privada, mas como o guardião do bem comum. Para que assim, essa aparência de universalidade ocorra através do fetiche da forma jurídica, em que o conflito de classes é transmutado em uma relação entre sujeitos de direitos iguais perante a lei. A força dessa configuração reside justamente na sua capacidade de fazer com que a regulação da exploração do trabalho pareça um imperativo racional e ético.

Essa compreensão do Estado até então elencada conduz, inevitavelmente, à distinção entre emancipação política e emancipação humana. Se o Estado moderno constitui-se como a expressão política da própria alienação, a solução não pode ser encontrada dentro dele. O Estado moderno “emancipa” o homem apenas como cidadão abstrato, mantendo-o, enquanto indivíduo real, acorrentado ao egoísmo da propriedade privada. Para o Serviço Social, essa distinção localiza o limite prático das políticas sociais, onde elas são formas de emancipação política que, embora

necessárias à sobrevivência, não tocam a raiz do fundamento material do pauperismo. A verdadeira superação das mazelas sociais exige que o indivíduo real retome em si o cidadão e organize suas “forças próprias” (*forces propres*) como forças sociais. Marx sintetiza esse horizonte:

Toda emancipação é a redução do mundo humano, das relações, ao próprio homem. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral. Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se torna ente genérico em sua vida empírica, em seu trabalho individual, em suas relações individuais, somente quando o homem reconheceu e organizou suas '*forces propres*' como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social sob a forma de força política, somente então está plena a emancipação humana (Marx, 2010, p. 54).

Portanto, este encerramento teórico reafirma que o Estado, como forma histórica, é o obstáculo que deve ser compreendido para ser superado. Ao situar o horizonte na emancipação humana, a crítica marxiana evidencia que a luta por direitos e o acesso a políticas sociais, embora fundamentais para a reprodução material, representam apenas o terreno da emancipação política. Essa perspectiva desmistifica qualquer messianismo estatal, sinalizando que a transformação real – por ser de alma social – transcende os limites de profissões ou aparatos institucionais, constituindo-se como uma reivindicação das forças sociais pelo próprio ser social, cujo movimento pleno só se realiza para além das fronteiras do Estado.

5 CONCLUSÃO

A imersão nas obras de juventude de Karl Marx, produzidas entre 1843 e 1844, permite concluir que o Estado moderno não é uma instância de mediação técnica ou um mediador universal de conflitos, mas a própria expressão política da alienação, cuja base reside na fragmentação da vida social produzida pela propriedade privada. Ao longo desta pesquisa, buscou-se evidenciar que o Estado se constitui como um “gestor da contradição” justamente porque sua existência depende da manutenção das desigualdades da sociedade civil, as quais ele afirma ignorar juridicamente para, assim, poder existir politicamente.

No contexto do Serviço Social, as contribuições do jovem Marx oferecem uma lente crítica imprescindível para compreender a constituição das políticas sociais. A partir da distinção entre emancipação política e emancipação humana, fica evidente que o acesso a direitos e à cidadania, embora represente um progresso histórico e um campo de luta necessário e fundamental, não encerra a exploração econômica. O Estado oferece a “cidadania” como uma forma de integrar o indivíduo na ordem burguesa, conferindo a ele uma igualdade abstrata no “céu da política”, sem alterar as condições materiais de sua existência como trabalhador explorado.

Portanto, a atuação do assistente social nas instituições estatais é indubitavelmente fundamentada por essa dualidade. O profissional lida diariamente com as manifestações das contradições sociais que o Estado tenta regular por meio de reformas administrativas e burocráticas. Ao gerir o pauperismo, o Estado não visa sua eliminação, mas sua funcionalidade para a acumulação capitalista, mantendo as tensões sob um controle institucionalizado. O desafio que se impõe reside, portanto, em não se deixar absorver pelo fetiche estatal. A crítica marxiana que buscou-se recuperar aqui alerta para o perigo de reduzir as formas de intervenção profissional a um tecnicismo jurídico ou a gestão de benefícios. Compreender o Estado como gestor da contradição exige o reconhecimento de que, os espaços institucionais, devem servir ao fortalecimento dos processos de resistência e organização autônoma do ser social, apontando sempre para além da cidadania abstrata, em direção à emancipação humana.

Em última análise, a obra do jovem Marx nos convoca a pensar à superação da política como esfera apartada da vida social. O horizonte da emancipação humana exige a superação da cisão entre o indivíduo privado e o cidadão

idealizado, sendo este um processo que se realiza apenas quando as forças sociais são incorporadas pelos próprios produtores da vida, prescindindo da forma política alienada do Estado. A função do Estado como gestor da contradição constitui, portanto, uma etapa histórica cuja superação depende da práxis social coletiva, que extrapola os limites das instituições e das próprias categorias profissionais. Ao situar o horizonte na emancipação humana, a crítica marxiana desmistifica o messianismo estatal e revela que a luta por direitos, embora necessária no imediato, é apenas um momento de uma transformação que só se completa para além do Estado e, conseqüentemente, para além da divisão social do trabalho que sustenta as profissões modernas.

REFERÊNCIAS

BRUN, João Paulo Galhardo; FURTUOSO, Luiza Miranda. O problema da emancipação humana na obra de Marx de 1843-1844: atualidade e desafios.

Revista Libertas, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, p. 375-388, jul./dez. 2023. DOI: 10.34019/1980-8518.2023.v23.41745. Disponível em:

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/libertas/article/view/41745>. Acesso em: 22 nov. 2025.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HILLESHEIM, Jaime. **Marxismo e Serviço Social**: palestra do Professor José Paulo Netto. Revista Katálisis, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 656-664, set./dez. 2020.

Disponível em:

<https://www.google.com/search?q=https://doi.org/10.1590/1980-549720200030010>. Acesso em: 18 set. 2025.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano"**. [S. l.: s. n.], 2012. 1 arquivo (14 p.). Disponível em:

<https://www.beneweb.com.br/resources/Glosas%20Marginais%20ao%20Artigo%20O%20Rei%20da%20Prussia%20e%20a%20Reforma%20Social%20-%20Marx.pdf>. Acesso em: 13 set. 2025.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.