

FREUD E MARX: ENTRE A CRÍTICA DA RELIGIÃO E A CRÍTICA DO ESTADO¹

FREUD Y MARX: ENTRE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y LA CRÍTICA DEL ESTADO

FREUD AND MARX: BETWEEN THE CRITIQUE OF RELIGION AND THE CRITIQUE OF THE STATE

DOI: <http://doi.org/10.9771/gmed.v15i1.52763>

Mayra Carneiro de Carvalho²

Rita Manso³

Resumo: Em *O futuro de uma ilusão*, Freud analisa a natureza psíquica das ideias religiosas como ilusões e questiona se a relação dos indivíduos com o Estado e demais instituições não seria de caráter igualmente ilusório, aproximando-se de Marx que afirma ser a relação do Estado e do Direito com a sociedade, no capitalismo, mediada por ilusões geradas pela inversão constituinte da realidade social, que faz com que estas instâncias apareçam como autônomas, independentes e necessárias frente à própria sociedade que as constituiu como tais. Em uma investigação histórico-lógica da natureza do Estado e do Direito, revela-se seu caráter essencialmente classista e ideológico determinado pelo capitalismo.

Palavras-chave: Psicanálise. Ilusão. Estado. Realidade Psíquica. Capitalismo.

Resumen: En *El futuro de una ilusión*, Freud analiza la naturaleza psíquica de las ideas religiosas como ilusiones y cuestiona si la relación de los individuos con el Estado y otras instituciones no sería igualmente ilusoria, acercándose a Marx quien afirma que la relación entre el Estado y el Ley con la sociedad, en el capitalismo, mediada por ilusiones generadas por la inversión constituyente de la realidad social, que hace que estas instancias aparezcan como autônomas, independientes y necesarias frente a la sociedad misma que las constituyó como tales. En una indagación histórico-lógica sobre la naturaleza del Estado y del Derecho, se revela su carácter esencialmente clasista e ideológico determinado por el capitalismo.

Palabras clave: Psicoanálisis. Ilusión. Estado. Realidad psíquica. Capitalismo.

Abstract: In *The Future of an Illusion*, Freud analyzes the psychic nature of religious ideas as illusions and questions whether the relationship of individuals with the State and other institutions would not be equally illusory, approaching Marx who claims that the relationship between the State and the Law with society, in capitalism, mediated by illusions generated by the constituent inversion of social reality, which makes these instances appear as autonomous, independent and necessary in the face of the very society that constituted them as such. In a historical-logical investigation of the nature of the State and the Law, its essentially classist and ideological character determined by capitalism is revealed.

Keywords: Psychoanalysis. Illusion. Psychic Reality. State. Capitalism.

Introdução

A questão da subjetividade – que surge na modernidade filosófica com Descartes e se desenvolve ao longo da filosofia moderna, por meio, por exemplo, das noções de consciência e eu –

ganha outro estatuto com as descobertas de Freud acerca do inconsciente, a partir de seu exercício clínico, sempre desempenhado, também, enquanto investigação científica. Estas descobertas, segundo Souza (2014), abalaram, em alguma medida, os campos epistemológico e filosófico, “na medida em que põe[m] em questão a existência de uma verdade universal, que se aplicaria a todos os sujeitos, de maneira indistinta”, já que, para Freud, “a verdade é a verdade do sujeito do inconsciente, e que ela se revela nas trilhas do tratamento psicanalítico, sendo, portanto de caráter particular” (p. 12, com acréscimo das autoras entre colchetes). Assim, também, a realidade é sempre realidade psíquica.

A constituição da realidade psíquica dá-se, por sua vez, segundo Freud (2014), a partir de uma forma primeira de negação, em que se opera uma exclusão de uma parte da realidade; negação esta que não é da ordem do recalque ou de um retorno do recalado sob forma negativa, mas é o que funda a própria possibilidade de que haja recalque. É fundante da estrutura, para falar em termos lacanianos. Sendo a realidade psíquica constituída, em sua base, pela fantasia inconsciente, teorizada por Freud e conceituada por Lacan, a qual constitui-se nos liames da relação primordial com o Outro.

Em seu ensaio de 1927, *O futuro de uma ilusão*, Freud demonstra que a natureza psíquica das ideias religiosas é a da ordem da ilusão, bem como explicita sua função de anteparo frente ao sentimento de desamparo, que corresponde ao encontro com o Real. Estas ideias seriam uma forma de crença, assim como as ideias delirantes – ambas compartilham a característica de derivarem do desejo –, sendo, porém, diferentes entre si, no que diz respeito à relação particular de cada uma com a realidade. Ele também demonstrará a diferença entre a crença e o erro.

No esteio desta investigação acerca da natureza psíquica das ideias religiosas, Freud, então, volta-se a outros produtos culturais e construções sociais e indaga se não teriam, também, uma natureza ilusória, como, por exemplo, os pressupostos que estruturam as instituições estatais, bem como a relação dos sujeitos com estas. Ele não avança nessa investigação, limitando-se, na obra supracitada, apenas à análise da natureza psíquica das ideias religiosas. No entanto, aqui, encontra-se uma via de articulação com a crítica da religião empreendida por Karl Marx, na década de 1840. Esta via será explorada no presente estudo, de modo a se alcançar uma análise acerca da natureza do Estado moderno enquanto instância jurídico-política formada no âmbito do sistema econômico capitalista e estreitamente ligada a este.

Assim, o presente artigo propõe-se investigar – a partir da perspectiva acima vislumbrada por Freud, e com base na crítica materialista ao idealismo hegeliano que Marx realizou em sua juventude, a partir de Ludwig Feuerbach – o lugar da ilusão na sustentação do aparato jurídico institucional da sociedade burguesa. Este aparato compõe o que Marx, em seu conhecido prefácio à *Para a crítica da economia política*, de 1859, denominou de ‘superestrutura ideológica’, e que tem no Estado moderno sua expressão máxima. Essa noção designa, em boa medida, aquilo que diz respeito às esferas políticas, culturais e religiosas da sociedade burguesa; no entanto, de modo algum se encontra dissociada da base material da sociedade, estando numa relação de causalidade recíproca em que, com efeito, o caráter de produção material a determina em *última instância*, conforme assinalou Friedrich Engels (EAGLETON, 2012).

Realidade psíquica e ilusão

A realidade, segundo Freud, não é um dado externo ao sujeito, ao qual este se dirige para apreendê-lo como tal por meio, por exemplo, da observação rigorosa, e mediado pela faculdade da razão; mas é constitutivamente psíquica e mediada pelo desejo inconsciente, o qual tem estrutura de linguagem. Em termos lacanianos, para a psicanálise a realidade é algo que se constrói no esteio da relação com o Outro, na dependência significativa daquele em relação a este (SOUZA, 2014; LACAN, 2008a; LACAN, 2008b), acrescentando mais tarde que o princípio de realidade não é nada mais que *fantasia coletiva* (LACAN, 1976, p. 15), havendo aqui a possibilidade para pensar a ideologia como criação sustentada por um coletivo, seja um grupo ou uma massa, que possibilita enquadrar o real. O inconsciente, por seu turno, não seria, para Freud,

[...] um lugar especial anatômico, se não, como concebê-lo tal como nos é apresentado? – imenso desdobramento, espectro especial situado entre percepção e consciência, como se diz entre couro e carne. Vocês sabem que esses dois elementos formarão mais tarde, quando se tratar de estabelecer a segunda tópica, o sistema percepção-consciência. *Wahrnehmung-Bewusstsein*, mas não deve esquecer o intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui (LACAN, 2009, p. 51).

Isto é demonstrado por Freud em seu texto escrito após a formulação de sua segunda tópica, *A negação*, de 1925. Neste texto, afirma que a função intelectual do juízo encontra seu lastro nas moções pulsionais primárias e que a constituição da realidade para o sujeito, através da instalação da prova de realidade, é condicionada pela perda de objetos de satisfação real. Diante disso, a prova de realidade tem por função atestar, frente à representação psíquica do objeto de satisfação reproduzida pela percepção, se este (ainda) se encontra presente no mundo externo, se (ainda) existe (FREUD, 2014).

Deste escrito tão rico, teórica e clinicamente, extrairemos, para a discussão a ser desenvolvida neste estudo acerca da ilusão, mais propriamente o que Freud (2014) afirma quanto a anterioridade do “juízo de atribuição” frente ao “juízo de existência”, bem como o fato de este se encontrar submetido àquele, e de que os dois comportam negações. Segundo Freud (2014), o “juízo de existência”, que tem por função afirmar ou negar a existência de algo na percepção, é posterior e está submetido ao “juízo de atribuição”, o qual decide, com base no princípio de prazer, a qualidade de algo, se bom ou ruim, útil ou nocivo, por exemplo.

Num estágio primitivo da constituição subjetiva, o que é tido como bom é introjetado pelo eu e passa a compor a vida psíquica do sujeito, mesmo sendo um objeto do mundo externo; ao passo que, o que seria sentido como ruim, mesmo que seja interno ao sujeito, é rejeitado. Essa seria, então, a primeira forma de negação, que não é da ordem da *Verneinung*⁴, mas de uma *Ausstoßung*, de uma expulsão. Com isso,

[...] aceitar a prevalência de tal separação originária implica admitir não haver inicialmente oposições epistêmicas entre objetivo e subjetivo, pois elas seriam produzidas a partir de considerações ligadas à maximização do prazer e ao afastamento do desprazer, ou seja, à lógica própria ao que Freud chama de “princípio do prazer” (SAFATLE, 2014, p. 31).

Essa separação originária é constitutiva para o eu – em sua condição inicial de *eu prazer* –, constituindo também o exterior como tudo aquilo que foi expulso do eu, e do qual este nada quer saber. É assim que se constrói a realidade, segundo Freud, “após a recusa do que será expulso do Eu e de seu sistema de saber. A ‘realidade’ só aparece depois que expulso algo sobre o qual nada quero saber” (SAFATLE, 2014, p. 32). É nesse âmbito que pode ser compreendida a formulação de Freud (2014) de que o encontro com o objeto é sempre da natureza de um *reencontro*, ou que a percepção diz respeito a um reencontro com o objeto, guiado pelas marcas de satisfação impressas, por este, no sujeito. Assim, o julgamento de existência decide se algo existe ou não na realidade, sendo movido nisso pela aspiração de reviver experiências de satisfação.

Freud insistira em vários momentos que as percepções são guiadas pela tentativa de adequar representações constituídas a partir de traços mnésicos vindos de experiências primeiras de satisfação a objetos que se demonstraram capazes de passar por uma “prova de realidade”. Tal prova de realidade não pode ser compreendida, no entanto, como uma descrição positiva de estados de coisas dotados de acessibilidade epistêmica e autonomia metafísica. A realidade [*Wirklichkeit*] à qual Freud alude quando fala do “princípio de realidade” e da “prova de realidade” não tem relações com um princípio realista de descrições de estados de coisas (SAFATLE, 2014, p. 32).

O que Freud também demonstra com isso é que a percepção não se dá como um processo meramente passivo, e, assim sendo, sujeito do conhecimento e sujeito do inconsciente se confundem, pois

[...] conhecimento e interesse são atividades que se sobrepõem, o que o leva a procurar compreender como as funções do julgamento podem ser estruturadas a partir das dinâmicas pulsionais. E, se há uma similaridade entre o pulsional e as estruturas do julgamento, é porque o psicológico constitui o lógico (SAFATLE, 2014, p. 29).

Seguindo a direção traçada acima – seguindo a qual a realidade psíquica, única acessível ao sujeito, seria regida pelo desejo, sendo este mesmo, segundo Lacan (2008a, p. 19), “a essência da realidade” –, Freud, em sua obra, já referida inicialmente, *O futuro de uma ilusão*, de 1927, investigou a natureza psicológica das ideias religiosas, principalmente as de matriz judaico-cristã, e seu lugar na civilização moderna ocidental europeia, em especial. Seu texto tem forte inspiração feuerbachiana, ao subverter a inversão em jogo no âmbito religioso. Inversão esta presente no fato de que as aspirações humanas e suas características mais virtuosas são atribuídas a deuses e entidades metafísicas. A estes, por sua vez, os indivíduos se alienariam, desconhecendo a origem humana destas entidades enquanto projeção motivada por desejos e pela busca humana de amparo frente aos perigos representados pela natureza, às vicissitudes da vida, às insuficiências da disposição da sociedade para atender às necessidades de todos; como, também, pelo apelo moral para a regulação das relações dos indivíduos entre si.

Para Freud (2018), as ideias religiosas são ilusões, e o que é próprio às ilusões é sua relação com o desejo, pois elas derivam de desejos, assim como as ideias delirantes. Estas e as ilusões constituem igualmente formas de crença. No entanto, à diferença da ideia delirante – a qual tem como característica essencial a contradição com a realidade –, a ilusão “não precisa ser necessariamente falsa, quer dizer, ser irrealizável ou estar em contradição com a realidade” (FREUD, 2018, p. 58). As ideias religiosas seriam,

dessa forma, realizações dos desejos mais primitivos, mais fortes e mais prementes da humanidade, e o segredo de sua força estaria na força desses desejos.

A condição de desamparo em que a criança se encontra suscita, de acordo com Freud (2018), a necessidade de proteção por meio do amor, que seria satisfeita pelas figuras parentais ou por quem quer que exerça a função parental. Então, segundo ele, seria “a percepção da continuidade desse desamparo ao longo de toda a vida [...] a causa de o homem se aferrar à existência de um outro pai – só que agora mais poderoso” (FREUD, 2018, p. 59), sendo isso o que constitui a essência da captura dos homens pelas doutrinas religiosas, em seu caráter de ilusão. Sobre a questão do sentimento de desamparo, nos limitamos a tratar de seu papel na constituição das ideias religiosas, para Freud em seu ensaio de 1927.

É assim que, além da função de proteção, imputa-se a Deus o poder de compensação das falhas e danos da cultura. Cria-se, então, um patrimônio de ideias, nascido da necessidade de tornar suportável o desamparo que persiste na fase adulta, construído com o material de lembranças relativas ao desamparo da própria infância e da infância do gênero humano.

Freud também diferencia ilusão de erro, pois aquela não seria necessariamente um erro. Para ilustrar essa diferença, ele afirma que, por exemplo,

[...] a opinião de Aristóteles de que os insetos se desenvolvem a partir de restos, sustentada ainda hoje pelo povo ignorante, era um erro, e, do mesmo modo, a opinião de uma geração anterior de médicos de que a *tabes dorsalis* [comprometimento da coordenação motora provocado pela alteração degenerativa da medula espinhal, causado geralmente pela sífilis] era consequência de excessos sexuais. Seria abusivo chamar esses erros de ilusões. Em contrapartida, foi uma ilusão de Colombo achar que tinha descoberto um novo caminho marítimo para as Índias. A parcela de desejo nesse erro é bem evidente. Pode-se chamar de ilusão a afirmação feita por certos nacionalistas de que os indo-germânicos são a única raça humana capaz de cultura, ou a crença, que apenas a psicanálise destruiu, de que a criança é um ser sem sexualidade (FREUD, 2018, p. 59).

Podemos, então, chamar uma crença de ilusão “quando se destaca em sua motivação o cumprimento de desejo, ao mesmo tempo em que não levamos em conta seu vínculo com a realidade” (FREUD, 2018, p. 60). As ilusões têm também a característica de serem indemonstráveis – e, portanto, irrefutáveis – não podendo, com isso, ninguém ser obrigado a considerá-las como verdadeiras e acreditar nelas. Mesmo porque “algumas são tão inverossímeis, se encontram de tal modo em contradição com tudo o que descobrimos arduamente sobre a realidade do mundo, que podem ser comparadas – considerando precisamente as diferenças psicológicas – às ideias delirantes” (FREUD, 2018, p. 60).

Em sua natureza psicológica, as ideias religiosas são, para Freud, ilusões. Diante desse reconhecimento, ele prontamente formula a questão

[...] de saber se outros bens culturais, que respeitamos e que permitimos que controlem nossa vida, não teriam natureza semelhante. *Os pressupostos que regulam nossas instituições estatais não teriam de ser chamados igualmente de ilusões?* As relações entre os sexos em nossa cultura não seriam turvadas por uma ilusão erótica ou por uma série delas? Uma vez despertada nossa desconfiança, também não recuaremos diante da nossa questão de saber se possui melhores fundamentos a nossa concepção de que podemos descobrir algo da realidade exterior por meio do emprego da observação e do pensamento no trabalho científico. Nada deve nos impedir de aprovar que a

observação se volte sobre nosso próprio ser e que o pensamento seja aplicado em sua própria crítica. Abre-se aqui uma série de investigações, cujo resultado teria de ser decisivo para a construção de uma “visão de mundo”. Também pressentimos que semelhante esforço não será em vão e que justificará nossa suspeita ao menos parcialmente (FREUD, 2018, p. 63, com grifos das autoras).

Todavia, nessa obra, Freud se limita à investigação das ilusões de cunho religioso. Ainda assim – diante da formulação de que a realidade para o sujeito é regida pelo desejo, sendo assim, essencialmente, realidade psíquica – podemos formular a questão acerca da relação entre a realidade psíquica e a ilusão, já que as duas orientam-se pelo desejo. Para respondê-la, precisamos abordar o conceito de fantasia inconsciente.

A fantasia inconsciente – da qual derivam as fantasias conscientes e pré-conscientes, que são os devaneios, as fantasias que estão implicadas nos sintomas, bem como as que compõem os sonhos – é o suporte do desejo e estrutura também a realidade para o sujeito (JORGE, 2005). Pois a realidade psíquica é configurada a partir dessa fantasia, a qual diz respeito ao modo pelo qual cada sujeito faz face ao furo real que se encontra no núcleo do inconsciente, que toma a forma do enigma do desejo do Outro, e que pode ser expresso, sob os termos lacanianos, como a não existência da relação sexual (LACAN, 2003).

A fantasia em seu caráter fundamental, conforme afirma Lacan na lição de 16 de novembro de 1966 de seu seminário ministrado entre os anos de 1966-1967, intitulado *A lógica da fantasia*,

[...] não é nada mais que montagem do simbólico e do imaginário – que o desejo, no centro desse aparelho, desse quadro que chamamos realidade, é *também*, para falar propriamente, o que ocorre, como eu o articulei desde sempre, o que importa distinguir da realidade humana e que é para falar propriamente o *real*, que não é nunca senão entrevisto; entrevisto quando a máscara, que é a aquela da fantasia vacila (LACAN, 2008a, p. 19).

O desejo é, portanto, “a essência da realidade” (LACAN, 2008a, p. 19). Restitui-se, com isso, a indissociação primitiva entre desejo e realidade, conforme foi demonstrado na citação acima, extraída de Freud, quando questiona o quanto as ilusões atravessam nossos contatos com o mundo.

A função da fantasia, no âmbito da neurose, que tem por fórmula $\$ \ll a$, é a de funcionar como um anteparo que oculta a “inconsistência da ordem simbólica quando esta é penetrada pelo gozo” (ŽIŽEK, 1992, p. 120), produzindo uma falta no campo do Outro. A fantasia opera, também, como o que Lacan denomina de “significação absoluta”, constituindo “o contexto pelo qual percebemos o mundo como consistente e dotado de sentido, o espaço *a priori* em cujo interior tem lugar os efeitos particulares da significação” (ŽIŽEK, 1992, p. 120). Em outras palavras,

[...] a função da fantasia consiste em tampar a abertura no Outro, esconder sua inconsistência, como faz, por exemplo, a presença fascinante de um roteiro sexual que serve de anteparo para mascarar a impossibilidade da relação sexual. A fantasia esconde o fato de que o Outro, a ordem simbólica, se estrutura em torno de uma impossibilidade traumática em torno de algo que não pode ser simbolizado, isto é, o real do gozo: através da fantasia, o gozo é domesticado (ŽIŽEK, 1992, p. 121).

Enquanto o desejo, conforme dito acima, é a essência da realidade, a fantasia é o que se interpõe entre o real e o sujeito, constituindo a realidade para este. A fantasia é, então, para usar os termos de Žižek (1996) o “esteio da realidade”. Assim sendo, Lacan formula a tese de que, “na oposição

entre o sonho e a realidade, a fantasia fica do lado da realidade”, sendo ela “o suporte que dá coerência ao que chamamos ‘realidade’” (ŽIŽEK, 1996, p. 322), enquanto o sonho porta algo do real do desejo no sujeito, que desperta precisamente no momento em que este se anuncia, conforme se vê no sonho relatado em *A interpretação dos sonhos*, do “filho queimando” (LACAN, 2008b; ŽIŽEK, 1996). Segundo Žižek (1996),

[...] o sujeito não acorda quando a irritação externa torna-se intensa demais; a lógica de seu despertar é bem diferente. Primeiro, ele constrói um sonho, uma história que lhe permita prolongar o sono, de modo a evitar despertar para a realidade. Mas coisa com que depara no sonho, a realidade de seu desejo, o Real lacaniano – em nosso caso, a realidade da censura do filho ao pai, “Não vês que estou queimando?”, que implica a culpa fundamental do pai – é mais aterrorizante do que a própria chamada realidade externa, e é por isso que ele acorda: para escapar ao Real de seu desejo, que se anuncia no sonho apavorante. Ele foge para a chamada realidade para poder continuar a dormir, para manter sua cegueira, para escapar de despertar para o Real de seu desejo (ŽIŽEK, 1996, p. 323).

Assim, conclui Žižek (1996), reformulando um antigo adágio *hippie* da década de 60, “a realidade é para quem não consegue suportar o sonho. A ‘realidade’ é uma construção fantasiosa que nos permite mascarar o Real de nosso desejo” (ŽIŽEK, 1996, p. 323).

O espectro sinistro de seu filho que o repreende é muito mais insuportável que a realidade externa, de modo que o pai desperta, escapa para a realidade externa. Por quê? Para continuar a sonhar, para evitar o trauma insuportável de sua própria culpa pela morte de seu filho (ŽIŽEK, 2001).

Vimos até aqui que a realidade do despertar convoca a fantasia, que nos protege de encontrar o deserto do real, este último encontramos nos sonhos, na psicanálise e, eventualmente, quando se entende as engrenagens do funcionamento do mundo. Como então podemos viver despertos em sonhos de realidades desgraçadas? Nos amparando em religiões, mas também em ideologias.

No âmbito da ideologia, passar-se-ia, segundo Žižek (1991; 1992; 1996), o mesmo que no sonho do pai do filho morto. A ilusão em jogo na ideologia não é da natureza de um sonho construído para escapar à realidade insuportável, mas, propriamente, uma construção fantasística que constitui a própria realidade social, que é o tecido desta. Ou seja, “uma ‘ilusão’ que estrutura nossas relações sociais reais e efetivas e que, com isso, mascara um insuportável núcleo real impossível” (ŽIŽEK, 1996, p. 323). O núcleo real impossível, no caso da sociedade estruturada economicamente pelo capitalismo, é o antagonismo inerente à divisão da sociedade em classes – a qual é consequência da divisão do trabalho, – expresso pela luta de classes.

Sendo assim, a função da ideologia, para Žižek (1996, p. 323), não é a de nos fornecer “uma via de escape de nossa realidade”, mas “a própria realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático”, assim como o faz a fantasia ao estruturar a realidade psíquica do sujeito. Com isso, Žižek vai ao encontro do que aponta Lacan (1976) quando observa que o princípio de realidade não é muito mais que um “princípio de fantasia coletiva”, o que em nada diminuiria seu teor e suas consequências no que se refere a criação de uma ideologia. Pelo contrário, a estrutura da ideologia no âmbito social teria, portanto, muito em comum com a estrutura da realidade psíquica, no âmbito do sujeito.

Ilusão e inversão: o caráter religioso do Estado

Num escrito marxiano de 1844, *Contribuição para a crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*, encontramos a noção de ilusão empregada em sentido muito próximo – senão no mesmo – em que Freud o emprega no texto supracitado sobre a religião.

Na filosofia alemã de sua época, Hegel apresentava-se como o principal nome e seu legado também teve influência sobre o debate político da época, sobretudo no que diz respeito à sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de 1821. Esta obra teria feito dele, segundo Mascaro (2015, p. 15), “o primeiro grande filósofo político” do período em que a burguesia passa a ocupar o poder do Estado, enquanto Kant, por sua vez, teria sido o último filósofo da burguesia enquanto esta ainda se encontrava à margem do Estado. Até Kant, a filosofia – por sua raiz eminentemente burguesa – opunha-se ao Estado absolutista, tendo mesmo horror a este – dado que se encontrava à margem de seu poder e frente à justificativa religiosa do poder do rei.

Como se sabe, os grandes filósofos do século XVIII fundavam a razão no indivíduo, nas possibilidades de conhecimento a partir da faculdade da razão. Já após o processo de tomada do poder dos Estados pela burguesia, que teve início na Revolução Francesa, a filosofia, mais uma vez coincidindo com o pensamento burguês, passou a defender o Estado como o lugar da razão, como Hegel o fez em sua obra jurídica mencionada acima. Tem origem, assim, o Direito em sua acepção positivista, também chamado de *juspositivismo*. A “desculpa filosófica”, nos termos de Mascaro (2015, p. 15), para essa mudança de concepção acerca da racionalidade era a de que “a razão individual seria transplantada para o Estado, que se tornaria racional”.

A tese central de Hegel nesta obra é a ideia de que o Estado é uma instância essencial, necessária e autônoma, a “suprema realidade social do homem” (CHAGAS, s/d, p. 4), que une a família e a sociedade civil, e na qual ganha lugar “uma clara apologia ao Estado moderno, apresentado como o momento final e triunfante da racionalidade” (FREDERICO, 2010, p. 10). No pensamento hegeliano, as esferas da família e da sociedade civil, que compõem a dimensão da individualidade e da particularidade são momentos ideais do Estado, deste como sendo universalidade, constituindo seu aspecto finito e empírico, sendo por meio dessas esferas que o Estado sai de sua idealidade para se tornar uma “universalidade concreta”, ou seja, um “espírito real, infinito” (CHAGAS, s/d, p. 4).

Por isso, os indivíduos alcançam, por um lado, uma realidade finita e particular, por intermédio da família e da sociedade civil, e, por outro, uma realidade finita e universal, mediante o Estado. Assim sendo, os interesses particular e universal do indivíduo se conservam e persistem no âmbito dos interesses e fins do Estado, de tal modo que a esfera estatal não é algo de alheio ao indivíduo, pois é nela que o indivíduo se torna plenamente livre (CHAGAS, s/d, p. 4).

Marx, em sua juventude, escreveu a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, obra que foi publicada de modo incompleto devido à sua primeira parte ter se perdido, e na qual ele analisa a mencionada obra de Hegel. Pouco tempo depois de tê-la escrito, Marx faz uma introdução a esta obra, de leitura mais acessível e que se constitui quase que como um texto independente, que ficou conhecida como *Crítica à filosofia do direito de Hegel. Introdução*.

O que Marx realiza nesse texto é uma crítica da relação estabelecida por Hegel entre Estado e sociedade civil. Em contraposição ao que Hegel defende acerca do Estado em sua acepção moderna – como sendo uma instância autônoma frente à sociedade e necessária para sua manutenção e desenvolvimento –, Marx, afirma que, ao contrário, é o Estado que é mantido pela sociedade burguesa. No entanto, pelo processo de alienação constitutivo desta sociedade, é percebido, mistificadamente, como instância separada, independente e superior a ela. Nas palavras de Marx e Engels, em *A sagrada família*:

[...] somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa (MARX; ENGELS, 2003, p. 152).

Extrai-se disso a noção de inversão em jogo na constituição do conceito de ideologia de Marx e Engels e do fetichismo próprio à forma-mercadoria, como também, o que será abordado a seguir a respeito da íntima relação do Estado com o capitalismo e a propriedade privada. Adianta-se, aqui, a conclusão de que essa relação põe em xeque qualquer perspectiva liberal que afirme que o capitalismo pode prescindir do Estado para sua regulação e continuidade. Esta somente se dá por sua expansão, via crescimento econômico, que traz em seu bojo o aumento da exploração da força de trabalho, a qual passa a ser em alguma medida legitimada juridicamente. Exemplos disto seriam as Reformas Trabalhista e da Previdência Social aprovadas recentemente no Brasil, como também em outra versão própria na França, aprovada em 2017. O próprio capitalismo demanda um aparato político-jurídico como o Estado, enquanto forma política e jurídica, sobretudo para assegurar a propriedade privada, tão basilar para a sociedade burguesa (PACHUKANIS, 2017; MASCARO, 2013).

Para que se compreenda a crítica da religião empreendida por Marx nos anos 1840, é fundamental, no entanto, que se entenda primeiramente a contribuição de Feuerbach ao debate da religião na modernidade, que muito influenciou Marx e Engels como, também, o próprio Freud – considerando-se que este debate foi intensamente presente na filosofia alemã da primeira metade do século XIX.

Conforme Oliveira e Carvalho (2021), Feuerbach define o homem como um ser sensível a partir de uma concepção rigorosamente materialista. A religião é a consciência da própria essência do homem através de sua projeção como essência divina. Sendo esta, então, produto da efetividade humana. Assim, os atributos de Deus, são, na verdade, atributos do homem. A essência da teologia seria, para Feuerbach, a do homem enquanto ser sensível projetada para fora dele, num ser suprassensível. A teologia seria, em verdade, uma antropologia.

Sua filosofia materialista, portanto, é a dissolução da teologia em antropologia, mais propriamente, numa antropologia materialista. Pelo Deus, segundo Feuerbach (1988), conhece-se o homem, e, pelo homem conhece-se Deus. A religião seria a expressão invertida e sublimada do homem oculto, confissão dos seus mais íntimos pensamentos, manifestação pública dos seus segredos. De tal modo que quanto mais precária, vazia e fugaz for a vida do homem, mais rico e concreto será o seu

Deus: “o esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade constituem-se em um único ato” (OLIVEIRA; CARVALHO, 2021, p. 9). Nesse ponto encontra-se o cerne da inversão denunciada por Feuerbach da crítica que Marx faz à religião, em sua proximidade com a que realiza Freud acerca da natureza psicológica das ideias religiosas enquanto projeção de sentimentos e desejos humanos numa figura supra-humana.

Marx (2010, p. 30), na contramão da inversão ideológica, na qual se insere também a religião, afirma que

[...] *é o homem que faz a religião*, não é a religião que faz o homem. E, com efeito, a religião constitui consciência de si e autopercepção para o homem que ainda não se assumiu ou já tornou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é, de fato, *o mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado, essa sociedade produzem a religião, *uma consciência de mundo equivocada*, por constituírem um *mundo equivocado*.

A religião, segundo Marx (2010, p. 30), emerge como uma “teoria geral do mundo” que traria “justificativa e consolo”, sendo dessa forma, também, que Freud (2010a) a concebe, como uma *Weltanschauung*, ou seja, uma espécie de cosmovisão, de visão de mundo, algo que serve para enquadrar o real e controlar a angústia. Em outras palavras, “a religião é o suspiro da criatura atormentada, a alma de um mundo sem coração, da mesma forma que é o espírito das situações desprovidas de espírito. É o *ópio* do povo”. Diante disso, postula que

[...] a superação da religião na sua qualidade de felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade verdadeira. A exigência de rejeitar as ilusões a respeito de uma situação equivale à exigência de rejeitar uma situação que carece de ilusões. Portanto, a crítica da religião é, na sua origem, a *crítica do vale de lágrimas* cuja *auréola* é a religião (MARX, 2010, p. 31).

O cerne de sua crítica materialista à religião enquanto protótipo da inversão ideológica que engendra a autoalienação humana se encontra, então, expresso em sua afirmação de que “a luta contra a religião é, portanto, por vias indiretas, a luta contra aquele mundo cuja fragrância intelectual é a religião” (MARX, 2010, p. 30). A crítica à religião – baseada nas ideias de Feuerbach – constitui, portanto, para ele, o paradigma de sua crítica a todas as formas de inversões que se apresentam sob a forma de ilusões, das quais a mistificação do Estado e do aparato jurídico como instâncias autônomas frente ao restante da sociedade são exemplos. Deste modo, “a crítica do céu transforma-se assim em crítica da terra, a *crítica da religião* em *crítica do direito*, a *crítica da teologia* em *crítica da política*” (MARX, 2010, p. 31-32).

Segundo o historiador Peter Gay, Freud foi leitor atento de Feuerbach. Em uma carta a seu amigo Silberstein, de 1875, escreveu que “entre todos os filósofos este é o homem que mais venero e admiro” (GAY, 1989, p. 43). Freud demonstra, também, uma compreensão lúcida acerca do Estado em sua relação com a sociedade. É em meio a reflexões sobre a guerra que Freud se vê levado a emitir uma posição acerca do Estado, em pelo menos dois momentos de sua obra: em 1915, em *Considerações sobre a guerra e a morte*, e, em sua correspondência pública com Einstein, em 1932, publicada sob o título *Por que a guerra?*. Lembremos aqui suas palavras em 1915, em plena Primeira Guerra Mundial, acerca da unilateralidade do Estado – se assim pudermos formular:

Os povos são mais ou menos representados pelos Estados que formam; esses Estados, pelos governos que os conduzem. *O cidadão individual por verificar com horror, nessa guerra, o que eventualmente já lhe ocorria em tempos de paz*; que o Estado proíbe ao indivíduo a prática da injustiça, não porque deseje acabar com ela, mas sim monopolizá-la, como fez com o sal e o tabaco. O Estado beligerante se permite qualquer injustiça, qualquer violência que traria desonra ao indivíduo. Ele se serve, contra o inimigo, não apenas da astúcia autorizada, mas também da mentira consciente e do engano intencional, e isso numa medida que parece ultrapassar o costumeiro em guerras anteriores. O Estado requer extremos de obediência e sacrifício de seus cidadãos, privando-os ao mesmo tempo de sua maioria por um excesso de sigilo e uma censura da comunicação e da expressão, que deixa o ânimo daqueles assim oprimidos intelectualmente indefeso ante qualquer situação desfavorável e todo rumor sinistro. Ele se desliga dos tratados e garantias mediante os quais se compromete com os outros Estados, admitindo desavergonhadamente sua cobiça e seu afã de poder, que o indivíduo deve então aprovar por patriotismo (FREUD, 2010b, p. 161-162, com grifos das autoras).

Diante disso, não se torna forçoso enxergar no Estado uma metáfora do pai, onde a autoridade política viria a exprimir a relação com este. É, no entanto, segundo Assoun (2012, p. 170), a ambivalência implicada no fato de o Estado se apresentar como “instância ‘funcionalmente’ útil e virtualmente arbitrária” que faz dele um substituto totêmico, e, enquanto tal, tendente ao abuso.

É, de acordo com Assoun (2012, p. 170), “em profundo contraste com as teorias que associam o Estado à realização coletiva do Espírito ou de um Bem coletivo” – com destaque aqui para a concepção hegeliana – que Freud insiste na “necessária desconfiança em relação à instância estatal”, por sua tendência espontânea de “abusar de suas prerrogativas em detrimento da justiça devida aos indivíduos”. Assim, Freud teria denunciado, no Estado, a “ilusão de moralidade”, bem como “a pretensão de encarná-la” (ASSOUN, 2012, p. 170).

Entretanto, se Freud tece críticas ao Estado, nem por isso sua posição pode ser apreendida como a de uma oposição a existência deste. Em 1933, em sua carta aberta a Albert Einstein, renova sua aposta no desenvolvimento cultural como modo de fazer frente à violência e à guerra, concebendo, também, como opostos, o Direito e a violência (FREUD, 2006; ASSOUN, 2012). É à luz do “drama metapsicológico Eros/Tânatos” (ASSOUN, 2012, p. 172) que Freud fará seu diagnóstico da cultura, o qual, por sua vez, liga-se estreitamente à sua concepção acerca da política, do Estado e do Direito.

Aqui, sua influência contratualista hobbesiana se faz sentir mais uma vez, pois Freud concebe como possibilidade de superação da guerra o estabelecimento de um poder central, dotado de autonomia frente aos conflitos de interesses particulares entre as nações. Ou seja, outro e mais amplo contrato social, onde as partes abdicam de seu poder de violência, depositando-o na instância que encarnará esse poder. A perspectiva contratualista de Hobbes compreende a ausência de um poder central, ou o suposto momento histórico anterior ao estabelecimento do Estado, como caracterizado pelo que chamou de a guerra de “todos contra todos”, onde cada indivíduo estaria defendendo seus interesses próprios. Seria este, para Hobbes, o homem em “estado de natureza”.

No âmbito do presente estudo, o propósito deste ponto da exposição limita-se a apontar que é a partir do modelo da crítica que Marx endereçou a Rousseau e aos contratualistas de modo geral, como também, aos economistas clássicos – enquanto o que ele chamou “ficções *robinsionadas* do século XVIII”²⁵ –, que podemos entender esta perspectiva, na tentativa que esta representa de tornar a forma

Estado – a despeito de sua origem histórica moderna – em uma instância imprescindível, necessária para a sobrevivência humana em coletividade. O que poderia ser resumido como ou Estado ou barbárie, enquanto uma versão da suposta oposição entre civilização e barbárie, denunciada por Walter Benjamin (2005) em sua sétima tese *Sobre o Conceito de História*, e por Adorno e Horkheimer (1985) em sua *Dialética do Esclarecimento*.

Em sua época, Freud viu surgir a chamada Liga das Nações, em tese constituída para desempenhar essa função e da qual apontou algumas insuficiências, como a pouca autonomia que este detinha. Após a Segunda Guerra, tivemos a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), a qual tem uma atuação importante, no entanto, bastante limitada no que diz respeito à contenção dos conflitos bélicos e, mais ainda, no combate aos diversos tipos de violência inerentemente implicadas no próprio funcionamento do sistema econômico fundado na hegemonia da mercadoria, própria ao capitalismo, como, por exemplo, o aumento atual da desigualdade de renda. Para compreender a dominância do econômico sobre a dimensão política, e a correspondente dependência desta àquele, voltemos a Marx.

A forma Estado: sua origem, sua natureza e sua determinação pelo capital

No momento da elaboração da *Crítica à filosofia do direito de Hegel. Introdução*, Marx ainda não tinha tomado contato com a economia política. Portanto, limita-se ao antagonismo entre Estado e sociedade civil. No mesmo ano, 1844, ele iniciara seus estudos de economia política inglesa, e, a partir daí, escreve o que ficaram conhecidos como seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos quais “retoma a centralidade ontológica do trabalho, posta de forma idealista em Hegel, e aplica a teoria da alienação de Feuerbach para estudar o trabalho no mundo burguês” (FREDERICO, 2010, p. 26). No ano seguinte, escreve juntamente com Engels, *A ideologia alemã*, onde demonstram que interesses próprios da porção economicamente poderosa da sociedade apresentam-se como sendo a expressão (racional) dos interesses de toda a sociedade, sendo isso que constitui o cerne da ideologia.

Em 1848, no *Manifesto do Partido Comunista*, Marx já passa a conceber o Estado como o “comitê executivo da burguesia”, buscando “mostrar como os poderosos setores da sociedade civil conseguem capturar o poder estatal para usá-lo como extensão de seus interesses particulares (que são sempre apresentados como se fosse o interesse universal, de toda a nação)” (FREDERICO, 2010, p. 19). Evidencia-se, então, que o Estado está a serviço da classe dominante, que é dominante por deter poder econômico. Falta ser explicitado por que mecanismos históricos o poder econômico e o poder político concentraram-se em uma parcela da sociedade, e como isso está vinculado à constituição histórica e lógica do Estado.

Durante milênios, a humanidade viveu em coletividades onde não existia Estado sob nenhuma de suas formas conhecidas até hoje, como também não existiam classes. Nessas sociedades primitivas, as funções administrativas eram desempenhadas pelo conjunto dos membros. De acordo com Mandel (1978, p. 21), “cada um usava suas armas e participava nas assembleias que tomavam decisões

respeitantes à vida coletiva e às relações da comunidade com o mundo exterior. Os conflitos internos eram igualmente resolvidos pelos membros da coletividade”.

O nascimento do Estado só se dá quando determinadas funções que eram primitivamente executadas pelo conjunto dos membros da coletividade tornam-se prerrogativa de um grupo à parte, dissociado do restante da sociedade e de seus interesses, composto por:

[...] um exército distinto da massa dos cidadãos armados; juízes distintos da massa dos cidadãos, julgando seus semelhantes; chefes hereditários, reis, nobres, em vez de representantes ou dirigentes de tal atividade, designados temporariamente e sempre revogáveis; “produtores de ideologia” (padres, clérigos, professores, filósofos, escribas, mandarins) separados do resto da coletividade (MANDEL, 1978, p. 21).

É, segundo Mandel (1978, p. 21), o aparecimento de um “sobre-produto social permanente”, ou seja, de um excedente produtivo, que permite a liberação de uma parcela da sociedade do jugo do trabalho produtivo para a própria subsistência e de sua família. Essa parcela da sociedade, por sua vez, cria “as condições materiais da sua especialização nas funções de acumulação e de administração” (MANDEL, 1978, p. 21), e, assim, tem início o processo de divisão social do trabalho. Isso tudo ocasiona “uma transformação social e política que permite excluir os restantes membros da coletividade do exercício das funções políticas que eram comuns a todos” (MANDEL, 1978, p. 21-22). A concentração das funções sob o domínio de uma parte apenas da sociedade, em separado do restante desta, por si só já aponta, para o autor, a existência de pessoas interessadas na manutenção dessa exclusão.

Portanto, “o aparecimento das classes dominantes efetua-se através da apropriação do sobre-produto social por uma fração da sociedade” (MANDEL, 1978, p. 22) que para assegurar sua posição privilegiada na divisão social do trabalho, por meio da cobrança de tributos da classe produtora, por exemplo, passa a fazer uso monopolizado da violência, da “força das armas” (MANDEL, 1978, p. 22).

Na Antiguidade greco-romana, era estritamente proibido aos escravos possuir armas. O mesmo se passava com os servos da Idade Média. Os primeiros escravos, os primeiros camponeses, são muitas vezes, aliás, prisioneiros de guerra ou camponeses de regiões conquistadas; portanto, as vítimas de um processo em que uns são desarmados para que outros possuam o monopólio das armas (MANDEL, 1978, p. 22).

Nesse ponto tem lugar, conforme nos lembra Mandel (1978, p. 22), a fórmula segundo a qual Engels define o Estado como “um grupo de homens armados”. Ainda que o Estado não possa ser reduzido unicamente à função de armar a classe dominante em cada sociedade e manter desarmada e sob controle a classe produtiva,

[...] *em última análise*, a sua função é a de exercer a sujeição de uma parte da sociedade a outra. Nada, ao longo da história permite justificar a tese liberal-burguesa segundo a qual o Estado teria nascido de um “contrato”, de uma “convenção” livremente aceite por todos os membros de uma coletividade. Pelo contrário, tudo confirma que é o produto de uma opressão, da violência exercida por alguns contra outros (MANDEL, 1978, p. 22, com grifos das autoras).

O aparecimento do Estado, ao permitir que as classes dominantes conservem a apropriação que fazem do excedente produtivo, permite, com isso, que o aparato militar, burocrático e ideológico do Estado cresça – bem como lhe confere unidade e hegemonia sobre o restante da sociedade – à medida

que cresce o excedente. Entretanto, “se o Estado é, *em última análise*, um grupo de homens armados, e se o poder dum classe dominante é fundado *em última instância* no constrangimento violento, não pode no entanto limitar-se exclusivamente a este constrangimento”; pois “uma sociedade de classe que subsiste unicamente pela violência armada encontrar-se-ia em estado de guerra civil permanente” (MANDEL, 1978, p. 23). O que age de modo a consolidar a dominação de uma classe sobre outra é, portanto, a função de integração ideológica também desempenhada pelo Estado, além da função de repressão violenta, ou ameaça desta. Essa função de integração ideológica, caberia, segundo Mandel (1978, p. 23), aos “produtores de ideologia”.

O aparato jurídico do Estado tem papel fundamental nessa consolidação repressiva e ideológica do poder de uma classe, ao assegurar a “sanção da ordem existente”, como também para protegê-la “da arbitrariedade e do mero acaso” (MARX *apud* SHAW, 1988, p. 414). Retomando o que foi discutido acima, e parafraseando Marx, “a religião”, enquanto protótipo da inversão ideológica seria “o ópio do povo” e o Estado seria o encarregado de garantir sua *justa* distribuição.

Essa própria função [de assegurar a ordem existente e protegê-la] já confere à esfera jurídica uma autonomia relativa, visto que as relações de produção existentes são representadas e legitimadas de uma forma abstrata e codificada, que, por sua vez, estimula a ilusão ideológica de que o direito é totalmente autônomo em relação à estrutura econômica (SHAW, 1988, p. 414, com acréscimo das autoras entre colchetes).

A natureza das ilusões, para Marx, é a da inversão ideológica descrita anteriormente, a qual comporá também o fenômeno do fetichismo da mercadoria. Como vimos, a investigação da forma-mercadoria, que se encontra melhor desenvolvida em *O Capital*, fornece, segundo Žižek (1991, p. 135), “a matriz que permite gerar as outras formas da ‘inversão fetichista’”. Assim, seguindo a premissa de Marx de que a forma-mercadoria é a forma elementar do capital, “é como se a forma-mercadoria nos apresentasse em estado puro o mecanismo que nos fornece a chave dos fenômenos que não têm, à primeira vista, nada a ver com o campo da economia política (o direito, a religião etc.)” (ŽIŽEK, 1991, p. 135).

Há de se notar que já na *Contribuição à crítica da filosofia do Direito. Introdução*, Marx, descola-se um pouco da crítica a Hegel e ao Estado enquanto encarnação da racionalidade e avança em seu pensamento, dando início à sua reflexão sobre a natureza da sociedade capitalista, percebendo que o problema não está no Estado, mas no capitalismo (MASCARO, 2015). No entanto, ele tem claro – como se pode atestar em seus escritos posteriores – que o problema passa inevitavelmente pelo Estado na medida em que este, por natureza, põe-se, em última instância ao serviço da lógica capitalista, mesmo em suas formas mais, aparentemente, democráticas, como é o caso da democracia liberal e seu modelo representativo que se encontra em crise em parte significativa do mundo na atualidade (CASTELLS, 2018). Sendo assim,

[...] a questão não é o partido, o Estado, o governo, os poderes legislativos, executivos ou judiciários, a democracia ou a eleição. Essas divisões que estão na órbita do Estado, para nós, guardam problemas e não alcançam o fundamental. Ficar refém de seus termos não ajuda a explicar a sociedade de um modo melhor. A chave para a

compreensão é entender que o mundo é capitalista e está fraturado em classes sociais (MASCARO, 2015, p. 17).

Enquanto o “formalismo jurídico individualista” postula uma igualdade entre todos perante a lei ou ao Estado, mascarando as divisões inerentes à sociedade capitalista, Marx concebe a posição e as possibilidades dos indivíduos nesta sociedade como, em última instância, referidos a sua classe social.

O autor russo Evgiéni B. Pachukanis (1891-1937), considerado o mais eminente teórico marxista do direito, em sua obra *Teoria geral do direito e marxismo*, de 1924, alerta quanto ao equívoco de uma determinada leitura em tomar as formas ideológicas, seja o Estado, o Direito, ou as categorias da economia política, apenas como “acontecimentos psicológicos de natureza puramente subjetiva, ignorando a materialidade, a objetividade, das relações sociais que as sustentam e das quais são reflexo” (PACHUKANIS, 2017, p. 87). Categorias da economia política como mercadoria, valor, valor de troca etc., são, sem dúvida, segundo Pachukanis (2017, p. 87), formulações ideológicas, resultantes de inversões e mistificações, tendo seu caráter ideológico comprovado pelo “fato de que basta passar a outra estrutura econômica para que [...] percam todo o sentido”. No entanto,

[...] isso não significa de modo nenhum que as categorias da economia política tenham exclusivamente um significado psicológico, que elas indiquem apenas a experiência vivida, as representações e outros processos subjetivos. Sabemos muito bem que, por exemplo, a categoria de mercadoria, não obstante seu evidente idealismo, reflète uma relação social objetiva (PACHUKANIS, 2017, p. 88).

Com isso, o autor aponta que

[...] um ou outro estágio de desenvolvimento dessa relação, sua maior ou menor universalidade, é um fato material essencial, e deve ser tomado como tal, não apenas enquanto processo ideológico e psicológico. Dessa maneira, os conceitos gerais da economia política são não apenas elementos da ideologia, mas um gênero de abstrações a partir do qual podemos cientificamente, ou seja, teoricamente, reconstruir a realidade econômica objetiva. Usando as palavras de Marx: “Trata-se de formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias” (PACHUKANIS, 2017, p. 88).

A isso podemos também relacionar a crítica de Marx ao idealismo ainda presente nos *jovens hegelianos* – conforme explorada anteriormente –, que consideravam que as transformações sociais poderiam ser feitas somente a partir de mudanças no âmbito do pensamento, das ideias. Contudo, sendo as ideias, como afirma Marx, expressões, na consciência, na esfera do pensamento, do que se passa no âmbito material da vida social, constituindo a expressão ideativa invertida de um mundo invertido, onde a inversão propriamente localiza-se na própria realidade material, a verdadeira transformação, para ele, somente pode se dar na transformação desta. Isto afirma a justeza das categorias da economia política.

Lembremos que o capital – conforme bem aponta Marx (2011), e assim como seu correlato, o valor – é uma relação social. E pressupõe, necessariamente, as formas jurídicas que derivam do modo de produção capitalista, de modo a assegurar, no mínimo, a propriedade privada dos meios de produção, como condição primeira deste. Como excepcionalmente demonstra Pachukanis na obra supracitada, o direito tem sua existência fundada na sociabilidade, apresentando-se segundo Mascaro (2017), como sintoma desta, o que o faz diferente de quaisquer acepções do direito historicamente anteriores.

Em outras palavras, “a produção capitalista é estruturada a partir da forma mercadoria. Da mercadoria, então, deriva a forma de subjetividade jurídica. A equivalência de tudo com tudo só é possível com a equivalência de todos com todos, o que apenas o capitalismo enseja” (MASCARO, 2017, s/n). Isto se realiza de fato na compra e venda da força de trabalho, igualada, em suas diferenças concretas, por meio da abstração, tornando-a, assim, fluidamente substituível, e passível de flexibilização crescente das relações de trabalho, com prejuízo também crescentes para o trabalhador. Lembremos novamente da recente reforma trabalhista implantada no Brasil, com a qual a legislação se modifica de modo a respaldar as necessidades de crescimento e acumulação do capital, que, não raro, dão-se gerando mais exploração. “Por isso a forma jurídica é especificamente capitalista. A existência do direito é sintoma de uma sociabilidade voltada para a acumulação, lastreada em exploração do trabalho assalariado e atravessada por contradições de classe” (MASCARO, 2017, s/n).

Desse modo, o que se dá por meio da inversão ideológica é a universalização, fundada numa naturalização, das formas jurídicas pelos juristas burgueses e filósofos do direito. A naturalização da relação jurídica faz com que esta relação, que é historicamente determinada, seja alçada à condição de “relação por excelência”, ou “relação das vontades das pessoas em geral” (PACHUKANIS, 2017, p. 95). É à maneira das *robinsonadas*, denunciadas por Marx e lembradas acima – que tomam o indivíduo isolado como ponto de partida e não como resultado de um processo histórico e social –, que podemos entender o que Pachukanis descreve aqui como sendo o modo de compreensão da filosofia do direito. Segundo este autor, utilizando-se também das palavras de Marx em *O Capital*, a reflexão desta

[...] parte “dos resultados acabados do processo de desenvolvimento”, das “formas naturais da vida social”, sem levar em conta suas origens históricas. Enquanto, na realidade, as premissas naturais do ato de troca, por meio do desenvolvimento da economia mercantil, tornam-se as premissas naturais, as formas naturais de qualquer relação humana e imprimem nelas sua marca, na mente dos filósofos, ao contrário, os atos sociais representam apenas casos particulares de uma forma geral, a qual adquiriu para eles caráter de eternidade (PACHUKANIS, 2017, p. 95-96).

Há, também, no entanto, uma concepção universalista do Estado, segundo a qual este é entendido como um instrumento, ou uma técnica neutra, por assim dizer, passível de utilização para múltiplos fins, como, por exemplo, o de promover a justiça, o bem comum, a paz, etc. Já a compreensão formalista “pretende apreender todos os papéis fundamentais do Estado como se o jurídico pudesse ser a expressão verdadeira, justa e plena dos fatos da existência desta forma” (FARIAS, 2000, p. 24), a forma-Estado – a qual se aferra ao conceito de Estado de direito, o qual vela mais ainda a relação intrínseca entre o Estado e o capital, conforme exposta acima. Assim, afirma que “tudo é regulado por intermédio do direito”, e que “o próprio direito funda o Estado” (FARIAS, 2000, p. 24). Ambas as concepções ignoram “as determinações especificamente capitalistas deste Estado” (FARIAS, 2000, p. 24).

Diante disso e do que foi tratado até aqui, faz-se importante ressaltar que “a unidade entre Estado e capital é um resultado ao qual se chega uma vez apreendidas as relações específicas e suas articulações mútuas; não se trata de um princípio escolástico, de um dado *a priori*” (FARIAS, 2000, p. 26). Ou seja, a partir da compreensão dos processos históricos, socioeconômicos, implicados no surgimento do Estado moderno, chega-se a essa unidade de modo evidente e demonstrável, e não como apenas uma interpretação possível. Os dois se articulam numa relação de causalidade recíproca, numa

“relação orgânica entre Estado e capital” (FARIAS, 2000, p. 26). “Nesta recíproca interação, supõe-se, evidentemente, a primazia ontológica da natureza do Estado sobre o seu papel (isto é, de sua forma sobre sua função)” (FARIAS, 2000, p. 27). Isto é, antes de se analisar a função do Estado no funcionamento do capitalismo, faz-se importante conhecer as condições histórico-sociais de sua gênese, das quais se pode depreender parte importante das suas condições de existência e permanência.

O Estado, em sua função, como já dito acima, media as contradições inerentes à relação entre trabalho e capital, no que tange à produção e reprodução deste. Essa mediação se dá de modo a mascarar as contradições – a polaridade irredutível entre os que detêm meios de produção e os que vendem sua força de trabalho. Polaridade esta que baseia a divisão do trabalho que, por sua vez, torna necessária a luta de classes, sobre a qual se funda o Estado moderno. A luta de classes seria sua essência social, que teria como eixo a divisão capitalista do trabalho, como sendo sua essência material (FARIAS, 2000).

O “Estado representativo moderno” (FARIAS, 2000), isso se faz importante ter em mente, é historicamente determinado, constituído e reafirmado no tempo e no espaço; não sendo, portanto, uma instância natural e necessária e, sim, uma abstração que tem por fundamento condições históricas, econômicas e sociais combinadas em cada apresentação local e ao longo de sua evolução.

A categoria Estado corresponde a um ser social rico em determinações que se estruturam material e socialmente tanto no nível fenomênico quanto no essencial. Esta categoria se exprime sob a aparência de governo, ou de regime político. Neste nível, os aparelhos de Estado apresentam-se como um eixo material, em torno do qual gira um aspecto social, a saber, a legitimação de Estado, ou da democracia burguesa formal. O governo não deve ser confundido com o Estado propriamente dito, que é a sua substância oculta. Essa essência da forma-Estado resulta da luta entre classes sociais, tendo por eixo a divisão capitalista do trabalho, constituindo um todo contraditório (FARIAS, 2000, p. 30).

Em outras palavras, depreende-se “a substância do Estado como luta entre classes sociais, que gira em torno do eixo material da divisão do trabalho, num movimento contraditório” (FARIAS, 2000, p. 30). E acerca da distinção entre Estado e governo, sobre a forma da derivação deste daquele, e do que Farias (2000) chamou de “fetichismo do Estado”, tem-se que,

[...] como gestor dos objetos sociais mediadores das contradições do capitalismo, o governo é o resultado de um longo processo que o constitui, ao mesmo tempo, nos aparelhos e na legitimação de Estado. Uma vez que este processo toma um aspecto acabado, faz esquecer que resulta, na sua essência, da evolução da divisão capitalista do trabalho e da luta de classes correspondente. Trata-se de um esquecimento em proveito de uma conformidade com a falsa aparência do Estado, caso em que tem por tarefa representar o interesse geral, sob a forma tanto da reificação (coisificação) como da personificação. [...] pensar o Estado com a marca de seu fetichismo [...] é ignorar a essência do Estado em proveito de suas mentiras e falsas aparências produzidas e garantidas pelo próprio Estado (FARIAS, 2000, p. 31).

O governo deriva do Estado e, assim, é limitado por ele. Ou seja, o governo é impossibilitado, por princípio, de ir na contramão da lógica estatal, pode apenas fazer certas concessões de direitos e promover benefícios que só aparentemente entram em contradição com esta lógica, no mais, reforçam-na.

Sabemos que a categoria indivíduo – ao qual o Estado e o Direito estão referidos – não se confunde com o sujeito da psicanálise, o sujeito do desejo inconsciente. Como, então, poderíamos pensar a relação deste com o Estado e a lógica que lhe é inerente?

Elia (2015, p. 74) apresenta o sujeito e, assim também, o inconsciente como sendo “assemântico, transindividual e público”. Assemântico porque privado de significação, transindividual por não ser abarcado pela extensão limitada da categoria indivíduo, e público no sentido de não se permitir ser contido por nenhum valor ou qualidade semântica, empírica, ou seja, por não ser passível de nenhuma apropriação privada. E defende que a relação entre este e o Estado é “uma relação de disjunção”, irreduzível por natureza.

Categorias disjuntas podem se articular, à condição de manter, entre elas, o espaço de uma interseção vazia, que não pode ser ocupada justamente por nenhum elemento de cada uma das categorias. Nada do que é da ordem do Estado e nada do que é da ordem do sujeito encontra-se na interseção vazia que os disjunta, permitindo alguma articulação entre eles. Na álgebra lacaniana, esse espaço vazio de qualquer significante é o objeto a. [...] O Estado gerencia, governa e, quando não é apenas um instrumento do capitalismo, assegura o que é público “para todos”. Mas sua lógica não comporta nem suporta os efeitos do inconsciente, do sujeito (ELIA, 2015, p. 74 e 75).

A prática psicanalítica, portanto, no que promove a escuta do sujeito em sua particularidade, situa-se numa posição impossível de ser apreendida pela lógica estatal, no que esta busca torná-lo seriado, parte de uma série de “iguais”, representado fixamente por um significante, o qual é fornecido pelo mercado ou por um pretense cientificismo aliado a este.

Abordamos nesse item o que pode ser formulado sob os termos de uma “falsa eternização/universalização”, que é o que, na perspectiva marxista, seria o método ideológico por excelência. Expressando em termos marxianos de *essência* e *aparência*, trata-se de um estado que, em *essência*, é condicionado por uma conjuntura histórica concreta, particular, contingente, mas que *aparece* como um traço eterno, universal e necessário da condição humana. Ou seja, “o interesse de uma classe particular disfarça-se como um interesse humano universal” (ŽIŽEK, 1996, p. 326), sendo, portanto, a tarefa da crítica da ideologia a denúncia dessa falsa universalidade, identificando “por trás do homem em geral, o indivíduo burguês, por trás dos direitos universais do homem, a forma que possibilita a exploração capitalista, por trás da ‘família nuclear’ como constante trans-histórica, uma forma historicamente especificada e limitada de relações de parentesco, e assim por diante” (ŽIŽEK, 1996, p. 327).

Considerações finais

Estado, Direito, e capitalismo mantêm uma relação orgânica entre si, no âmbito da qual os primeiros podem ser deduzidos deste último, pois são derivações histórico-lógicas do modo de produção capitalista, conforme demonstrado acima. O capital enquanto relação social (na forma do trabalho humano materializado) pressupõe um aparato institucional e político que o legitime e o naturalize, com base na alienação da força de trabalho, via subsunção formal e real (ZEFERINO, 2007), que toma a forma da inversão constituinte da ideologia e do fetichismo da mercadoria enquanto estofos da realidade socialmente compartilhada.

Essa inversão anteriormente teorizada por Feuerbach a propósito da religião e da teologia enquanto possuidoras de uma natureza antropológica e especular dos ideais e características propriamente humanas, é assimilada dialeticamente por Marx, figurando, também, mais implicitamente, na investigação de Freud acerca da natureza psíquica ilusória das ideias religiosas.

Em suas análises, tanto Freud quanto Marx centram-se na religião enquanto protótipo da inversão alienante que se encontra presente não só no âmbito das instituições religiosas. Pelo contrário, estas figuram entre as outras instituições da sociedade baseada e dominada pela lógica do capital, a qual envolve a progressiva transformação em mercadoria vendável de todos os âmbitos da vida social, inclusive o âmbito psíquico, cultural etc. Ou seja, por tendência, subordina paulatinamente todos os âmbitos da vida à lógica do fetichismo da mercadoria.

Quando Marx dá à religião o status de ‘ópio do povo’, ele o faz ao mesmo tempo entendendo que o ‘vale de lágrimas’ gerado pelo capitalismo exige amortecedores para que os sujeitos não se desesperem e se revoltam ao constatarem a miséria e o sofrimento que o capital gera em suas explorações. O discurso capitalista e neoliberal enaltece o indivíduo em detrimento do coletivo, aliena cada sujeito de seu desejo em desnudar a fonte de seu sofrimento, de sua desgraçada vida. Quando o capitalismo não mais existir, a religião não mais será necessária, o que diria respeito a um despertar no coletivo.

Sendo uma ilusão criada pelo homem para lidar com o desamparo gerado pelo próprio homem, que explora a vida de seu semelhante, Freud não poupa a roupagem piedosa com a qual a religião se veste: ela é uma ilusão, mas, em encontro com Marx, necessária para quem não consegue encarar de frente o deserto do real. Ofereceu à humanidade o discurso psicanalítico como meio de ver a ‘nudez do rei’. Mas no um a um, propôs o despertar no íntimo.

Entre a crítica da religião e a crítica do Estado, de suas instituições e do Direito, ambos, Freud e Marx, situam a ilusão como expressão subjetiva de uma realidade em si mesma produtora de ilusões para dissimular o antagonismo próprio à sociabilidade capitalista. Assim a ilusão não se situa propriamente do lado dos sujeitos, mas da própria realidade que a demanda para lhe dar unidade e sentido, de modo a conter possíveis consequências desse antagonismo que toma a forma da luta de classes.

Referências:

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ASSOUN, P-L. **Freud e as ciências sociais: psicanálise e teoria da cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- CASTELLS, M. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- CHAGAS, E. **O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto**. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6520_Chagas_Eduardo.pdf f. Acesso em 05 de jan. de 2023.
- EAGLETON, T. **Marx estava certo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ELIA, L. Política da Psicanálise e política do Estado: uma exclusão possivelmente fecunda. In: BARROS, R. M. M.; DARRIBA, V. A. (orgs.) **Psicanálise e saúde: entre o Estado e o sujeito**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2015.
- FARIAS, F. B. **O Estado capitalista contemporâneo: para uma crítica das visões regulacionistas**. São Paulo: Cortez, 2000.

- FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1988.
- FREDERICO, C. (2010). Nas trilhas da emancipação. In: MARX, K. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- FREUD, S. **A negação (1925)**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- FREUD, S. Considerações sobre guerra e morte (1915). In: FREUD, S. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- FREUD, S. Novas conferências introdutórias, 35: Acerca de uma visão de mundo (1933). In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, pp. 321-354.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: **O futuro de uma ilusão & O mal estar na civilização (1927)**. Porto Alegre: LP&M, 2018.
- GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais vol. 1**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. **A lógica do fantasma (1966-1967)**. Recife: Centro de Estudos Freudiano do Recife, 2008a.
- LACAN, J. Intervenção na sessão de Encerramento das Jornadas de Estudos de Cartéis, na *École Freudienne de Paris*, em abril de 1975. Revista *Pharmakon Digital*, 2016 v. 2. Rede TyA-Brasil/Rede TyA-Argentina, Associação Mundial de Psicanálise. Versão bilíngue, p. 15-23, publicado com a autorização de Jacques-Alain Miller. Originalmente publicada em *Lettres de l'École Freudienne*, 1976, n.18, p. 263-270.
- LACAN, J. O aturdido. In: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACAN, J. **O seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- LACAN, J. **O seminário. Livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MANDEL, E. **Introdução ao marxismo**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1978.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003 (Obra originalmente publicada em 1844).
- MARX, K. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução (1844)**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MASCARO, A. L. A crítica do Estado e do direito: a forma política e a forma jurídica. In: NETTO, J. P. (org.). **Curso livre Marx-Engels: a criação destruidora**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- MASCARO, A. L. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MASCARO, A. L. Sobre *Teoria geral do direito e marxismo*. In: **Teoria geral do direito e marxismo (1924)**. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.
- OLIVEIRA, J. C. C.; CARVALHO, M. C. (2021). Secularismo, religião e o problema da emancipação humana em Marx. In: **Veritas**. Porto Alegre. v. 66, n. 1, p, 1-13, jan.-dez 2021.
- PACHUKANIS, E. B. **Teoria geral do direito e marxismo (1924)**. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.
- SAFATLE, V. Sobre um modo peculiar de falar de si. In: FREUD, S. **A negação**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- SHAW, W. H. Materialismo histórico. In: BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

SOUZA, J. D. S. **As vicissitudes do Eu na obra de Freud e de Lacan**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia, 2014.

ZEFERINO, B. C. G. **Subsunção do trabalho ao capital: entraves para a emancipação do trabalho**. In: Revista eletrônica Armas da Crítica, n.8, 2017, pp. 232-247.

ŽIŽEK, S. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ŽIŽEK, S. Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIŽEK, S. (Org). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 297-331.

ŽIŽEK, S. **A fuga para o real**. In: Folha de São Paulo, Caderno MAIS, 8 de abril de 2001.

Notas

¹ O presente artigo é parte de uma pesquisa mais ampla de que investiga o conceito de ideologia entre a obra marxiana e a psicanálise.

² Mestre em Psicanálise (UERJ). Residente em Saúde Coletiva (ESP-CE). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3768294155728591>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4691-8939>. E-mail: mayraccarvalho24@gmail.com.

³ Doutora em Teoria Psicanalítica (UFRJ). Pós-doutorado - Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política - PSOPOL/USP. Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) - Departamento de Fundamentos da Educação. Professora Associada do Programa de Pós-graduação em Psicanálise e do Mestrado Profissional em Psicanálise e Políticas Públicas da UERJ. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4241759241115365>. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7603-8062>. E-mail: ritamanso2008@gmail.com.

⁴ A *Verneinung*, termo que intitula o texto de Freud acima citado, diz respeito a uma espécie de negação que traz a marca do recalque, onde o desejo é enunciado pelo sujeito precedido do símbolo linguístico da negação, ou por alguma forma de estruturar a fala de modo a que o sujeito tome contato com seu desejo apenas de modo intelectual, apartando-se disso o afeto.

⁵ Marx faz referência ao romance de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, acerca do que não diria respeito, por exemplo, a “um retorno mal compreendido da vida natural” (MARX, 1978/1857, p. 103, mas que, “trata-se, ao contrário, de uma antecipação da “sociedade” (*bürgerlichen Gesellschaft*), que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção à sua maturidade. Nesta sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas históricas remotas, fizeram dele um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado (MARX, 1978/1857, p. 103). O termo “robinsonadas”, portanto, designa ilusões deste tipo que, embora tão comuns à época de Marx, não parecem desfeitas completamente até hoje.

Recebido em: 29 de jan. 2023

Aprovado em: 06 de abr. 2023