

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

A TEORIA FREUDIANA DO FENÔMENO MORAL E A FILOSOFIA MORAL
DE

KANT: É O SUPEREGO UM IMPERATIVO CATEGÓRICO?

SÃO LEOPOLDO

2006

Luciana Maccari Lara

A Teoria Freudiana do Fenômeno Moral e a Filosofia Moral de Kant: é o superego um imperativo categórico?

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

São Leopoldo

2006

Luciana Maccari Lara

A Teoria Freudiana do Fenômeno Moral e a Filosofia Moral de Kant: é o
superego um imperativo categórico?

Dissertação defendida e aprovada em 30 de março de 2006, pela Banca Examinadora
constituída pelos professores

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. José Heck
Universidade Católica de Goiás

Prof. Dr. Mario Fleig
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Agradecimentos

À minha inestimável família, sem a qual nada seria possível: Fernando, Gládis e José Lara.

A todos os membros do Núcleo de Estudos Sigmund Freud, onde nasceu este projeto e onde, tenho certeza, muitos outros nascerão. Muito especialmente à Eureka Gallo de Moraes e à Magda Mello.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos que acolheu, com carinho e coragem este projeto incomum, em especial aos professores Luiz Rohden, Mario Fleig, Álvaro Valls, Castor Ruiz, Inácio Helfer, Carlos Cirne Lima e Marcelo Aquino. Ao professor Adriano Brito, por toda a sua tranquilidade, paciência e objetividade. Por toda a troca e crescimento, muito obrigada a todos.

“Porque se chamavam homens
também se chamavam sonhos
e sonhos não envelhecem.”

Milton Nascimento

Resumo

Este trabalho pretende utilizar a filosofia moral de Kant, em especial o conceito de autonomia, para a melhor compreensão da teoria freudiana do fenômeno moral, ou seja, a teoria do superego. Propõe, com este objetivo, três questões: a) qual a legitimidade de uma instância psíquica moral como conceito de uma teoria que tem como fundamento o determinismo inconsciente? b) qual a pertinência da comparação, por Freud, do superego com o imperativo categórico kantiano? c) qual a utilidade da filosofia moral de Kant para o entendimento da teoria freudiana do superego?

O trabalho procura demonstrar a limitação das comparações, por Freud, entre o superego e o imperativo categórico, considerando que tais comparações ocorrem em momentos em que o conceito de superego estava em elaboração. Procura também destacar a raiz comum do pensamento de ambos os autores no conceito iluminista de razão, e as decorrências disto para a teoria freudiana do superego, em especial no sentido de responder à pergunta: é possível um superego autônomo, no sentido kantiano de autonomia?

Palavras chave: moral – superego – autonomia – razão

Abstract:

This work intends to make use of Kant's moral philosophy, specially the concept of autonomy, in order to get a better understanding of Freud's moral phenomenon theory, what means the superego theory. Aiming at this purpose, the work proposes three questions: a) what's the legitimacy of a moral psychic instance as a concept of a theory that has in its basis the unconscious determinism? b) what's the adequacy of the Freud's parallel between the superego and Kant's categorical imperative? c) what's the use of Kant's moral philosophy to a better understanding of Freud's superego theory?

The work tries to demonstrate the limitation of Freud's parallels between the superego and the categorical imperative, considering that this parallel occurs in a moment of elaboration of the superego concept. It also looks to emphasize the shared bases of both Freud and Kant theories in the iluministic concept of reason, and the consequences of this fact for Freud's superego theory, specially in order to answer the question: is it possible the autonomy of the superego, in Kant's sense of autonomy?

Key-words: moral – superego – autonomy - reason

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	11
1 FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES E O PRINCÍPIO MORAL SUPREMO.....	17
1.1 A boa vontade.....	17
1.2 O dever.....	20
1.3 A autonomia da vontade.....	25
1.4 Terceira seção: traços de uma crítica da faculdade da razão pura prática.....	27
1.5 Crítica da razão prática; os conceitos e os impulsionadores da razão pura prática.....	37
1.6 A liberdade negativa e a autonomia.....	47
1.7 Algumas considerações.....	61
2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO MORAL NA PSICANÁLISE FREUDIANA: FONTES DE DETERMINAÇÃO E POSSIBILIDADES DE LIBERDADE.....	64
2.1 Pulsão, instinto e sexualidade.....	64
2.2 O conceito de superego em Freud.....	79
3. QUAL SUPEREGO É UM IMPERATIVO CATEGÓRICO?.....	92
3.1 O Superego e o Imperativo Categórico: Dois Problemas no paralelo traçado por Freud.....	102
3.2 O Superego Tirânico é um Imperativo Catgegórico.....	106
CONCLUSÃO.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

Introdução:

O tema deste trabalho é a possibilidade de esclarecimento das concepções freudianas sobre o fenômeno moral através da teoria kantiana da autonomia e da auto-determinação da vontade. Para tanto, pretende-se investigar a importância do conceito kantiano de autonomia para o entendimento da formulação, por Freud, da teoria de uma instância moral internalizada no homem – o superego. A teoria de Kant sobre a vontade auto-determinada e independente das inclinações como valor absoluto e como fonte da moralidade – se considerarmos esta teoria como descritiva da forma como os homens julgam as ações, próprias e alheias, e não prescritivas sobre como os homens deveriam agir – pode ser útil para o entendimento da teoria freudiana sobre o fenômeno moral (ou seja, sua teoria sobre o superego)?

Há muito que a questão do superego constitui uma interrogação para mim. Trata-se de um conceito que, como tantos outros, longe de encontrar lugar definitivo no texto de Freud, abre espaço para questionamento. O superego aproxima-se ora do ideal, ora da censura: uma forma bastante comum – e leiga – de referência a este conceito é dizer, com referência a algo que se considera rígido e moralista, que este algo é “superegóico”. Estaria aí implícita uma crença de que o superego é uma espécie de “estorvo”, algo que não precisaria existir caso o ego fosse mais autônomo, mas sustentável? Será que estamos

sugerindo que a existência de uma instância psíquica representante do interdito e dos ideais denuncia uma espécie de “infantilidade” do ego? Quem sabe sonhamos com o dia em que, mas evoluídos psiquicamente, poderemos prescindir da tutela do superego? Qual seria, afinal, a função do superego?

A pergunta que me levou ao tema do superego, ou seja, a teoria do fenômeno moral em Freud, e à suspeita de que um estudo sobre a auto-determinação da vontade e autonomia em Kant poderia ser útil para um entendimento desta teoria, está contida de maneira bastante clara na indagação de Delorenzo:

“Há algum tempo venho me interrogando sobre os paradoxos do superego em suas duas expressões; simbólica, por um lado, e tirânica por outro. Na constituição do superego. O que é que leva ao desdobramento desta instância, numa face normalizante, ordenadora da situação edípica, e numa outra sombria, selvagem e mortífera? Se o superego não é apenas o herdeiro do pai edípiano da lei como o atestam o suicídio, o assassinato, as compulsões obsessivas etc, como se constitui sua face obscura, feroz,, cujos imperativos estão a serviço da morte, da paralisia, do sacrifício?” (DELORENZO, apud ALONSO e LEAL,1997, p.143)

As respostas a estas perguntas parecem tanto menos óbvias quando mais olhamos em volta. Torna-se cada dia mais nítida a impressão de que o homem busca fora de si, na objetificação do ideal, as respostas que procura. Na verdade, o caminho da satisfação indicado pelos objetos é curto e sedutor: basta abrir uma lata ou uma garrafa. O homem contemporâneo, na falta da tradição que antes indicava o caminho, parece recorrer sempre ao objeto, e não a si mesmo, em caso de dúvida. Penso que tal contexto aumenta a

importância de uma discussão sobre como se estrutura e para que serve a instância que instala dentro de nós o interdito e o ideal.

A autonomia moral é descrita por Kant como a capacidade de instituir a própria vontade como lei, independentemente de quais sejam os objetos da vontade: ou seja, a autonomia é a capacidade humana de autodeterminação. A autonomia kantiana está fundada não na idéia de uma liberdade efetiva e real, mas na idéia do valor supremo da ação praticada independentemente de qualquer inclinação ou interesse, ou seja, da ação praticada por auto-determinação da vontade. A teoria psicanalítica de Freud postula a dimensão inconsciente da vida psíquica do homem, definindo-a como legítima e necessária ao entendimento da natureza humana, além de afirmar o caráter ativo da dimensão inconsciente. Por outro lado, postula a existência de uma estrutura psíquica denominada “superego”, que compreende a instituição do ideal através do qual o homem dará sentido às próprias percepções, formulará juízos de valor e pautará seu comportamento. O problema ao qual propõe-se a dissertação é investigar se, e de que forma, o conceito kantiano de autonomia pode ser útil no entendimento da idéia psicanalítica de um homem dotado de uma estrutura psíquica que lhe permite pautar seus comportamentos a partir de valores auto-fundados, e frente à própria dimensão inconsciente que, tal como o define a teoria psicanalítica, não só existe como é ativa.

A ação praticada pela vontade auto-determinada é a ação praticada por dever, e o dever só é possível num ser que é simultaneamente determinada pelas leis

naturais (portanto, um fenômeno) e pela lei moral. Freud também supõe, em sua teorização sobre o fenômeno moral, numa dimensão “ideal” e uma dimensão “real”, e uma “dívida” (ou “dever”) de uma com a outra. Uma hipótese inicial seria a de que, através da teoria kantiana da auto-determinação da vontade como valor supremo, podemos entender melhor a descrição que Freud faz de um superego que nada mais é do que uma base de julgamento, pelo homem, de ações dele mesmo e de seus semelhantes mas que, apesar disso, não é determinante único destas ações – o que constitui uma dívida da ação para com o ideal, ou um dever. Derivam daí algumas perguntas:

1) A teoria freudiana fundamenta-se no conceito do inconsciente, e da determinação inconsciente: em vista disso, qual a legitimidade possível do conceito de superego, ou seja, de uma instância psíquica moral?

2) A identificação feita por Freud do superego tirânico com o imperativo categórico é lícita – levando em conta a teoria kantiana – ou os mandatos tirânicos identificam-se mais com as inclinações, implicadas no imperativo hipotético?

3) A teoria de Kant sobre a auto-determinação e a independência da vontade em relação às inclinações pode ser útil para entender a teoria freudiana do superego?

No primeiro capítulo, faremos uma breve reconstrução do percurso de Kant em direção ao conceito de autonomia e liberdade. Para isso, trataremos da conceituação de

boa vontade, de dever e da tentativa de dedução da liberdade, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que resulta nas considerações da *Crítica da Razão Prática*, sobre a determinação da vontade pela lei moral, sendo a liberdade daí deduzida. Serão também discutidos, a partir das considerações de Henry Allison e Adriano Brito, a questão da liberdade negativa e os conceitos de necessidade e liberdade.

No segundo capítulo, discutiremos a forma pela qual a questão da determinação do homem é vista pela Psicanálise. Quais são as forças em ação no psiquismo humano? Esta ação deixa espaço para a possibilidade de liberdade?

Após esta breve exposição, procuraremos pensar, no terceiro capítulo, de que forma o diálogo entre a teoria moral kantiana e a teoria freudiana do superego – ou seja, a teoria de Freud sobre o fenômeno moral – pode contribuir para um melhor entendimento das raízes do pensamento de Freud, e da construção, por ele, de uma teoria do fenômeno moral. O ideal iluminista, em sua tentativa de descrever para o homem um lugar peculiar e diferenciado, sem abandonar o diálogo com o empirismo, aproxima Freud de Kant?

Por fim, a título de conclusão, os três pontos colocados acima serão retomadas: procuraremos, então, uma resposta provisória para as questões da legitimidade do superego em vista da determinação inconsciente, do paralelo freudiano entre o superego e o imperativo categórico, e de como a teoria kantiana da moral pode ser útil ao entendimento da teoria freudiana do superego.

1. Fundamentação da Metafísica dos Costumes e o princípio moral supremo

1.1 A boa vontade:

Segundo Ferro e Tavares (1995) ambas as Críticas kantianas voltam-se para um único objetivo: a descoberta do sujeito e a afirmação de sua liberdade. A doutrina da idealidade dos objetos, tratada na *Crítica da Razão Pura*, prepara a idéia de liberdade do sujeito, na medida em que considera o universo como instituído por este sujeito. Mas, ao mesmo tempo, dificulta-a, uma vez que existe uma realidade que, em si, é incognoscível para o sujeito. Se todas as tentativas de conhecimento metafísico fossem impossíveis, isto significaria, no entender de Kant, o aprisionamento do sujeito pelo conhecimento fenomênico.

Apenas a descoberta da lei prática do dever poderia libertar o homem desta prisão. Esta busca é iniciada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* onde Kant procura o elemento moral puro: por isso, sua busca não parte da natureza humana objetivamente definida, mas de produtos da atividade moral comum.

No prólogo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant assim define o objetivo que persegue nesta obra:

“A presente fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui matéria à parte, tarefa completa em seu propósito, devendo separar-se de qualquer investigação moral”.(KANT, Immanuel. 2003, p.18.)

O ponto de partida desta busca encontra-se na afirmação de que a única coisa que pode ser verdadeiramente considerada boa é uma boa vontade, e que uma boa vontade é por nós avaliada segundo sua intenção, e não segundo seu êxito em atingir um objetivo. Quaisquer outros atributos ou talentos humanos podem degradar-se na ausência de uma boa vontade: a coragem, a decisão, a firmeza de propósitos podem tornar-se perniciosas, se a vontade que deve fazer uso destes dons não for boa. O mesmo ocorre em relação aos dons da fortuna, como riqueza, poder e saúde, que podem culminar em soberba na ausência de uma vontade que corrija sua influência sobre a alma.

A isto Kant *adiciona*, afirmando a possibilidade de observação de suas afirmações na realidade:

“Acrescente-se a isso que um espectador sensato ou imparcial, diante dos sinais de ininterrupta prosperidade de uma pessoa totalmente desprovida de qualquer traço de uma pura e boa vontade, jamais poderá sentir satisfação, parecendo assim constituir a boa vontade a condição indispensável do fato mesmo de sermos dignos de felicidade.” (KANT, Immanuel. 2003, p.21.)

A boa vontade, portanto, possui valor absoluto, independentemente da utilidade que possa ter: e essa idéia leva à suspeita de que o intuito da natureza, ao conceder ao homem uma vontade governada pela razão, não tenha sido o de levá-lo à felicidade. O argumento apresentado por Kant para isso é o de que, se em um ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade de sua natureza fosse o bem estar e

a conservação, ou seja, a felicidade, a natureza teria tomado mal suas disposições ao escolher a razão deste ser como executora destas intenções. Isto porque a finalidade do bem estar e da conservação – da felicidade, enfim – seria melhor cumprida *se os instintos fossem os que maior influência tivessem sobre a vontade*. Na verdade, diz Kant, a razão cultivada com o objetivo de perseguir a felicidade – felicidade no sentido de conservação e satisfação das inclinações - está sempre fadada ao fracasso em seu intento, de modo que muitas pessoas experimentadas no uso da razão chegam a confessar, quando *o permite a sinceridade*, sua inveja em relação aos homens mais próximos do instinto, e que deixam que sua vontade seja por ele guiada.

Apesar da afirmação de que a razão não pode ser guia do homem em direção à felicidade, Kant diz em seguida:

“E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que rebaixam e chegam e reduzir a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria proporcionado no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de nenhum modo mal-humorado ou se mostra ingrato para com a bondade do governo universal: pois em tais juízos está implícita a idéia de outro e mais digno propósito da existência para o qual, e não para a felicidade, a razão muito especialmente se destina, e ao qual, por isso, como condição suprema, se devem subordinar quase todos os fins peculiares ao homem”.(op.cit., p.24)

Portanto, se é verdade que a razão não é apta a guiar o homem para a felicidade – cujo sentido aqui é o de satisfação das necessidades - sendo que o instinto cumpriria mais corretamente este papel, e se seu verdadeiro destino é o de produzir uma vontade boa não apenas como um meio para outra intenção, mas boa em si

mesma, essa vontade não será todo, nem o único bem, mas será a condição de tudo o mais, ou seja, de toda aspiração legítima à felicidade.

A fim de desenvolver o conceito de uma vontade digna de ser estimada em si mesma, Kant propõe deter-se sobre o conceito de dever, conceito este que contém em si o de boa vontade. Expõe, neste sentido, exemplos de como uma ação pode ser realizada apenas conforme o dever, mas visando outro propósito, e de como a mesma ação pode ser realizada apenas pelo dever em si mesmo, sem finalidade que não seja o próprio cumprimento do dever. Assim, uma ação praticada por dever tem o seu valor não no propósito que se quer alcançar por meio dela, mas na máxima – no princípio do querer – que a determina.

1.2 O dever:

A proposição que Kant coloca a seguir é a própria definição do dever: *o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei* – e, poderíamos acrescentar, *a despeito de qualquer inclinação*. Mas que lei seria essa, cuja representação deve determinar a vontade para que ela possa ser chamada boa, a despeito de qualquer efeito que dela se possa esperar? O que deve servir de princípio à vontade é a mera

legalidade em geral, a lei segundo a qual devo agir de modo que cada uma de minhas máximas possa se converter, por minha própria vontade, em lei universal.

Kant coloca, no entanto, que, embora o conhecimento da forma da lei moral, a universalização, seja perfeitamente acessível à razão prática vulgar – e neste sentido poder-se-ia questionar por que a necessidade de uma filosofia prática – esta não encontra em si própria informações sobre a fonte de seus princípios e sobre sua verdadeira determinação, que se pudessem opor às máximas radicadas em suas necessidades e inclinações e que pudessem conferir estabilidade e rigor à busca do cumprimento da lei moral. Para tanto, faz-se necessária a passagem da filosofia moral popular para uma metafísica dos costumes.

Esta é a tarefa à qual Kant se propõe na segunda seção. Aqui ele afirma que, embora não se possa dar exemplo seguro de que o ser humano seja capaz de agir puramente por dever, e que a natureza humana é nobre o suficiente para colocar-se a idéia do dever, mas débil demais para segui-la, a questão não é saber se jamais uma ação ocorreu puramente por dever, mas, sim, saber se a razão é capaz de, por si mesma, ordenar o que deve suceder. Diz ele:

“(…) a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com o objeto possível, não se pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem vigência não só para os homens, mas para todos os seres racionais em geral, não só sob condições contingentes e com exceções, bem como de modo absolutamente necessário, tornando-se então evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para inferir nem sequer a possibilidade de semelhantes leis apodíticas. Pois com que

direito podemos tributar um respeito ilimitado, como prescrição universal para toda natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? Como iríamos considerar as leis da determinação de nossa vontade como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais verdadeiras para nós se fossem meramente empíricas e não tivessem sua origem plenamente a priori da razão pura, mas ao mesmo tempo prática?”(KANT, Immanuel. 2003, p.39.)

Os conceitos morais têm sua origem, portanto, completamente a priori, não podendo ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e contingente, pois é justamente a pureza de sua origem que garante a dignidade necessária para que eles sirvam de princípios práticos supremos. Estes princípios não devem ser, como na filosofia especulativa, dependentes da natureza particular da razão humana, pois:

“(...) as leis morais devem valer para todo ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que devem ser deduzidas.”(Kant, Immanuel.2003, p.42)

Visto que é preciso descrever não apenas como se passa de um juízo vulgar para o juízo filosófico, mas de uma filosofia popular para uma metafísica, o próximo passo de Kant é, portanto, descrever a faculdade da razão prática, partindo de suas regras universais e chegando ao conceito de dever.

Cada coisa na natureza atua segundo leis, mas apenas um ser racional é capaz de agir segundo a representação de leis, o que equivale a dizer que somente um ser racional possui uma vontade. Temos, assim, o conceito kantiano *de vontade*:

capacidade de agir segundo a representação de leis, ou seja, segundo princípios. E como, para derivar as ações das leis ou para agir segundo a representação de leis, é necessária a razão, então a vontade não é outra coisa do que a razão prática.

Se a razão determinasse infalivelmente a vontade, então as ações do ser seriam tanto objetiva como subjetivamente necessárias, pois a vontade é a faculdade de não escolher nada mais do que a razão, independentemente de qualquer inclinação. Como a razão, por si só, não determina suficientemente a vontade, se esta se encontra sujeita a condições subjetivas que nem sempre coincidem com as objetivas, ou seja, se a vontade não é plenamente conforme a razão – como de fato ocorre – então as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação desta vontade conforme as leis objetivas chama-se *obrigação*. A representação de um princípio objetivo enquanto constitutivo para a vontade, chama-se *mandamento* (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*.

Os imperativos expressam-se pelo verbo “dever” (*sollen*), mostrando assim a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que, por sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por tal lei. Uma vontade perfeitamente boa estaria também sob leis objetivas, mas não se poderia representar como obrigada a ações conformes à lei pois, por sua condição subjetiva, só poderia ser determinada pela representação do bem. Por isso, o imperativo não vale para uma

vontade perfeita (santa). Os imperativos são fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade de um ser racional. E esta relação é uma relação de déficit entre uma e outra – poderíamos também dizer, uma relação de *dívida*.

Kant explica os diferentes tipos de imperativo e suas respectivas possibilidades – possibilidade aqui entendida como possibilidade de pensar a obrigação da vontade que o imperativo expressa na tarefa a cumprir. Com relação aos *imperativos hipotéticos*, a ação é boa em vista de um propósito possível ou real. Se o propósito é possível, trata-se de um imperativo de habilidade, e não há dificuldade em explicar sua possibilidade, pois quem deseja um fim, deseja também os meios para chegar a este fim. No caso de um propósito real, o único propósito real de um ser humano é a busca da felicidade: os imperativos, aqui, coincidiriam como o primeiro caso, se fosse possível dar à felicidade um conceito. No entanto, não é possível ter certeza de alcançar a felicidade seguindo um imperativo. Com relação à felicidade, portanto, não é possível falar em imperativos, mas em conselhos de sagacidade. Também aqui não há dificuldade em explicar a possibilidade de obrigação da vontade.

Há, porém, um tipo de imperativo que determina o comportamento, sem basear-se, como condição, em nenhum outro propósito. Este imperativo não se relaciona com a matéria da ação, mas com o princípio/forma de que ela mesma

deriva. Trata-se do imperativo da moralidade, que Kant denomina *imperativo categórico*. Como explicar de que maneira o imperativo categórico determina a vontade? A vontade é a faculdade de determinar-se a si mesma, agindo em conformidade com a representação de leis. E o que serve à vontade como princípio objetivo de sua autodeterminação é um fim posto pela razão. Mas, por que este fim deve valer para todos os seres racionais? Será ou não necessária para todo ser racional uma lei tal como essa, de julgar sempre as suas ações por máximas que ela possa querer que se tornem universais? O que pode ser objeto da vontade de um ser racional como tal?

1.3 A autonomia da vontade:

Para Kant, a vontade de um ser racional deve ser uma *causalidade*, tanto quanto a causalidade da natureza: por este motivo, os fins relativos em questão nos imperativos hipotéticos não podem servir como fundamento de uma vontade autônoma, visto que sua determinação está ligada às contingências, e não à razão. A vontade autônoma não pode estar simplesmente subordinada às leis: não pode depender de qualquer interesse, porque, se assim fosse, esta vontade dependeria de uma outra lei, e não seria capaz de autodeterminação. E, se existe um fim para o

imperativo categórico, só pode ser o de que a vontade seja absolutamente determinada pela razão – ou seja, determinada por si mesma, na medida em que a vontade não é outra coisa do que a razão prática.

Isso estabelece a autonomia da vontade, e a moralidade vem a ser a relação das ações com a autonomia da vontade. O nível de moralidade de uma ação humana é julgado de acordo com o nível de autonomia da vontade que a determina. Em outras palavras, quanto mais autônoma for a vontade, em relação a qualquer outro motivo que não seja a própria razão, tanto maior *valor moral* terá uma ação, de acordo com o julgamento humano.

Kant admite que a possibilidade do imperativo categórico constitui uma proposição sintética a priori, o que significa que ela não pode ser demonstrada pela simples análise dos conceitos nela contidos. Como é possível tal proposição sintética a priori? E por que ela é necessária? Kant propõe que a *terceira seção terá por tarefa* apresentar os traços principais de uma crítica da faculdade da razão pura prática, a fim de admitir um uso sintético desta razão. Já anuncia, no entanto, que a questão não tem resposta dentro dos limites da metafísica dos costumes.

1.4 Terceira Seção - traços de uma crítica da faculdade da razão pura prática:

No início da terceira seção a *vontade é definida como a causalidade dos seres racionais*, assim como a necessidade é *a causalidade dos seres irracionais*. Sendo causalidade, a vontade é eficiente em si mesma, não obstante as causas alheias que poderiam determiná-la. Isto equivale a dizer que a vontade é livre: tal conceito de liberdade, no entanto, é negativo, não dando a conhecer a sua essência.

Conforme Kant, o conceito de causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de uma causa, põe-se outra coisa denominada efeito: a liberdade, sendo uma causalidade, não há de ser desprovida de leis. Portanto, assim como a necessidade natural é uma *heteronomia* das causas eficientes – pois todo efeito só acontece segundo a lei que determina a causa eficiente – a liberdade da vontade é *autonomia*, ou seja, a *propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma*. A autonomia, ou a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma, é caracterizada pelo princípio *de não agir segundo outra máxima que não aquela que possa ser objeto de si mesma como lei universal*. Esta é a fórmula do imperativo categórico e *este é* o princípio da moralidade, pois vontade livre e vontade submetida à lei moral são a mesma coisa.

Este princípio, todavia, continua sendo uma proposição sintética: vontade absolutamente boa seria aquela cuja máxima pudesse conter a si própria, se transformada em lei universal, pois, pela análise do conceito de uma vontade absolutamente boa, não se poderia encontrar a propriedade de tal máxima. Estas

proposições sintéticas só são possíveis por estarem ambas ligadas, a um terceiro que é dado pelo conceito positivo de liberdade e que não pode ser, *como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível - no qual o conceito de alguma coisa que seja causa, encontra-se em relação a outra coisa que seja efeito*. O que seja este terceiro ao qual a liberdade remete, não se pode mostrar imediatamente, como não se pode também deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade e, com ele, a possibilidade do imperativo categórico.

Kant propõe iniciar refletindo sobre a necessidade de pressupor a liberdade como propriedade de todos os seres racionais. Ele afirma que:

“A todo ser racional que tem uma vontade devemos atribuir necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele age. Pois em tal ser intuimos uma razão que é prática, isto é, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Mas é impossível pensar uma razão que com sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito de seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria não à sua razão, mas a um impulso, a determinação da faculdade de julgar”. (Kant, Immanuel.2003, p.81)

Da pressuposição desta idéia resulta a consciência de uma lei da ação que diz que os princípios subjetivos das ações – as máximas – têm de valer também objetivamente. Ou seja, devem valer universalmente como princípios. Mas isto não responde à pergunta: por que devo eu, como ser racional, submeter-me a este princípio, e, comigo, todos os seres racionais? Justamente porque nenhum interesse me impele a isso, tenho contudo de interessar-me por isso, já que este dever é um querer que valeria para todos os seres racionais se a razão neles fosse prática sem

obstáculos. Ou seja, Kant considera que, se o homem agisse sempre e irrestritamente como um ser racional, haveria de agir como se a razão fosse prática sem obstáculos, porque é ela que o define como um ser racional. As ações às quais o homem é movido fora disso não fazem parte daquilo que o define como ser racional, mas sim do que o define em sua condição de fenômeno.

Isto, contudo, ainda não demonstra a realidade e a necessidade objetiva do princípio da autonomia da vontade: apenas determina mais precisamente tal princípio, pois não torna possível responder à pergunta: *“por que a validade universal da nossa máxima deve ser condição limitativa de nossas ações?”* (p.82) Mesmo supondo que Kant estivesse correto em sua suposição de que a razão define o homem como tal, isto não é suficiente para explicar em que se fundamenta o valor que atribuímos a este modo de agir, a ponto de o homem só encontrar aí seu valor pessoal, e de considerar nulo todo estado agradável ou desagradável. Donde provém, afinal, o fato de que a lei moral nos obrigue a alguma coisa? O fato de termos interesse pela mera dignidade de ser feliz, mesmo sem motivo para tanto, é apenas um efeito da importância já pressuposta das leis morais, e não permite explicar porque devemos nos separar de todo interesse - de felicidade - e considerarmo-nos livres para agir.

Disto provém um círculo vicioso, que Kant aponta: nós nos consideramos livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a

leis morais na ordem dos fins.e pensamo-nos submetidos a estas leis porque nos atribuímos liberdade da vontade.

Kant propõe uma saída que tem a ver com a forma pela qual nos reconhecemos: quando pensamos a nós mesmos pela liberdade, devemos considerarnos como causas eficientes a priori. O exercício deve ser o seguinte: todas as representações que nos ocorrem sem a participação do nosso arbítrio – as que nos vêm pelos sentidos – dão-nos a conhecer os objetos, da mesma forma pela qual os objetos nos afetam. Por mais atenção que prestemos, só podemos conhecer os fenômenos, nunca as coisas mesmas. E diz ele que sabemos disso devido à diferença entre as representações que nos são dadas desde fora – frente às quais somos passivos – e aquelas que se produzem exclusivamente a partir de nós mesmos – nas quais somos ativos. É a partir disso que admitimos haver, para além dos fenômenos, uma outra coisa que não são fenômenos: disso resulta a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Assim sendo, não é possível que nos conheçamos, tal como somos, através do que nos trazem nossas sensações internas, pois não nos criamos a nós mesmos, e de nós mesmos não temos conhecimento a priori, mas apenas o conhecimento que nos vem das sensações. Não obstante, temos de admitir que, para além desta constituição fenomênica, existe uma outra coisa que lhe serve de base: a razão. E isso nos coloca entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

A faculdade que encontramos em nós e que permite que nos distingamos das outras coisas - “coisas” é o termo que Kant utiliza para referir-se a tudo o que possa ser considerado fenômeno, tudo o que se encontra sob as leis da necessidade - é a razão. A razão, como atividade distinta do entendimento e que marca os limites deste, serve para extrair de sua atividade conceitos destinados a ordenar, submetendo a regras as representações sensíveis e reunindo-as numa consciência, que, por sua vez, não pode pensar sem os dados da sensibilidade.

É por isso que, na opinião de Kant, o ser racional deve considerar a si mesmo como membro do mundo inteligível, e que devemos ter de nós mesmos dois pontos de vista diferentes: um, enquanto pertencentes ao mundo sensível, submetidos a leis naturais – heterônomas - e outro, enquanto pertencentes ao mundo inteligível, submetidos a leis independentes da natureza e fundamentadas na razão. Enquanto ser racional, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode intuir a causalidade da própria vontade a não ser sob a idéia de liberdade, ou independência em relação às causas do mundo sensível. E à idéia da liberdade está ligada a idéia de autonomia e o princípio universal da moralidade, que fundamenta as ações dos seres racionais, assim como a lei natural fundamenta os fenômenos.

Kant está assim a afirmar que, por considerar a si mesmo como membro do mundo inteligível, porque dotado da razão que o diferencia dos fenômenos – inclusive de si mesmo enquanto tal – o homem tem que submeter-se às

leis do mundo inteligível que se resumem, em última instância, na lei da razão. Sob este ponto de vista, o homem tem de considerar como imperativos as leis do mundo inteligível e, como deveres, as ações conformes a este princípio. Resta saber se a submissão à lei moral é condição imprescindível para que o homem considere a si próprio como ser racional. Isto não parece sustentar-se de fato, pois não deixamos de nos considerar assim quando agimos de acordo com as nossas inclinações. De fato, é no momento mesmo em que podemos admitir que agimos em desacordo com a lei moral, ou que agimos mal, que nos consideramos seres racionais.

Os homens se julgam livres porque todos os juízos recaem sobre ações consideradas tais como deveriam ocorrer, mesmo que não ocorram assim. Por isso mesmo, a liberdade não é um conceito passível de ser confirmado pela experiência, pois faz parte da idéia de liberdade que ela se mantenha mesmo que a experiência mostre o contrário, visto que ela deve prevalecer, a despeito da experiência. A necessidade natural, ao contrário, embora também seja um conceito a priori, é confirmada pela experiência. Kant coloca a dialética da razão: a liberdade que a razão atribui a si mesma, em relação à vontade, está em contradição com a necessidade natural.

O fato de que o homem representa e pensa a si mesmo de maneira dupla – como fenômeno e como coisa em si – significa que ele tem consciência de si como objeto afetado pelos sentidos, e também como inteligência, ou seja, como

sendo, ou podendo ser, independente das impressões sensíveis. Disso resulta que o homem se arroge uma vontade que não admite nada que diga respeito aos apetites e inclinações e que, pelo contrário, julgue como possíveis e necessárias ações que só podem acontecer no desprezo a todos os apetites e inclinações. Neste mundo em que só a razão dá a lei, o homem é, como inteligência, o verdadeiro eu, e as leis da razão dirigem-se a ele direta e categoricamente, de forma que nenhuma inclinação pode lesar as leis do seu querer como inteligência. Mais do que isso, ele não assume a responsabilidade sobre os seus apetites e inclinações, não os atribuindo ao seu verdadeiro eu. Sente-se, no máximo, responsável por sua complacência para com eles quando permite que sua influência prejudique as leis da vontade.

A razão prática ultrapassaria seus limites, se pretendesse extrair do mundo inteligível um objeto como causa motora, pois assim pretenderia conhecer algo de que nada sabe. Isto traz a idéia de uma legislação que não a do mundo sensível, tornando então necessária a idéia de um mundo inteligível, que não pode ser julgado a não ser segundo sua condição formal – ou seja, segundo a autonomia da vontade - uma vez que todas as leis que se relacionam a objetos resultam em heteronomia.

Segundo Kant, a razão ultrapassaria seus limites se tentasse explicar como a razão pura pode ser prática, o que equivaleria a explicar como a liberdade é

possível. Mas, não podemos explicar nada a não ser aquilo que sejamos capazes de reportar a leis cujo objeto venha a resultar em alguma experiência. A liberdade é uma idéia cuja realidade objetiva não pode ser exposta segundo leis naturais e, portanto, em qualquer experiência possível, porque tem vigência apesar da experiência possível, e não por causa dela. A liberdade não pode ser explicada ou concebida, ou conhecida por meio de exemplos ou analogias. Vale apenas como pressuposto necessário da razão de um ser que julga ter consciência de uma vontade, ou seja, de uma faculdade diferente da simples faculdade de desejar. Onde cessa a determinação natural, cessa também a possibilidade de explicação.

Para que possa desejar apenas aquilo que a razão prescreve, é necessária uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer ou satisfação no cumprimento do dever: é necessária uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme seus princípios. Mas é impossível compreender – ou seja, tornar concebível a priori – como uma forma de pensamento que não contém nada de sensível produza uma sensação de prazer ou dor, pois nada podemos saber de uma causalidade a priori. Para tanto é preciso interrogar a experiência: no entanto, a experiência não nos apresenta uma relação de causa e efeito a não ser entre dois objetos. E, como aqui a razão pura deve ser, por simples idéia que não dá à experiência nenhum objeto, a causa de um efeito, é impossível explicar por que a universalidade da máxima como lei interessa ao homem.

Isso posto, ressurgue a pergunta: como é possível um imperativo categórico? Kant coloca que ela pode ser respondida, na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, ou seja, a idéia da liberdade, e também à medida que se pode perceber a necessidade deste pressuposto. O que é suficiente - na opinião dele - para a convicção da validade do imperativo e, portanto, da lei moral; suficiente, pois, para o uso prático da razão. No entanto, como pode tal pressuposto tomar forma na realidade, isso nunca se deixará perceber pela razão humana.

É, portanto, impossível descobrir aqui a realidade da liberdade, enquanto causalidade da vontade: seria preciso apelar para um conhecimento do mundo inteligível que não podemos ter, já que só podemos conhecer o que é da ordem da experiência. Assim sendo, do mundo inteligível podemos ter apenas uma idéia bem formada, mas nunca conhecimento, porque retiramos dos fundamentos que determinam a vontade tudo o que é do mundo sensível. Há algo fora do mundo sensível: esse algo, contudo, não o conhecemos.

É possível separar da razão pura toda a matéria, ou seja, o conhecimento dos objetos, e então nada mais fica a não ser a forma – a lei prática da validade universal das máximas, e, assim, a razão como causa eficiente, determinante da vontade. Falta, no entanto, entender como essa idéia pode ser impulsão de algo pelo qual a razão possa se interessar, bem como mostrar como isto é concebível. Tal é

justamente o problema para o qual não há solução, e que constitui o limite de toda a investigação moral. Para Kant, contudo, estabelecer o limite é necessário, a fim de que não se busque a determinação no mundo sensível e nem, por isso mesmo, se fique imobilizado no espaço vazio dos conceitos transcendentais que constitui o mundo inteligível.

O uso especulativo da razão, com relação à natureza, conduz à necessidade de uma causa suprema do universo: o uso prático da razão, com respeito à liberdade, conduz também a uma necessidade absoluta, mas das leis das ações de um ser racional como tal. É, portanto, princípio essencial de todo uso de nossa razão a condução de seu conhecimento (empírico) à consciência de sua necessidade - ou não seria nunca conhecimento da razão, e sim dos sentidos. No entanto, é também essencial à razão a limitação em conhecer tal necessidade, sem pôr uma condição sob a qual alguma coisa existe, ocorre ou deve ocorrer. A razão dirige-se sempre para o necessário-incondicionado sem que possa, contudo, jamais encontrá-lo. Kant sublinha que isto não é uma falha de sua dedução do princípio supremo da moralidade, mas uma advertência a ser feita à razão humana em geral: a impossibilidade de tornar concebível uma lei prática incondicionada na sua absoluta necessidade.

1.5 Crítica da Razão Prática -os conceitos e os impulsionadores da razão pura prática:

Segundo Kant¹, um conceito da razão pura prática é a representação de um objeto concebido como efeito capaz de ser produzido pela liberdade. Isto significa que a condição para que um objeto seja objeto do conhecimento prático é o discernimento da possibilidade ou impossibilidade de querer a ação através da qual o objeto se realizaria, não importando se ele é ou não fisicamente possível. Diz Kant:

“Se supomos o objeto (Objekt) como o princípio determinante da nossa faculdade de desejar, devemos admitir que, pelo livre uso de nossas forças, esse objeto é fisicamente possível, antes de estabelecer se é ou não um objeto (Gegenstand) da razão prática. Ao contrário, se a lei pode considerar-se a priori como o princípio determinante da ação e, por consequência, essa ação como determinada pela razão pura prática, o juízo a respeito de se algo é ou não um objeto (Gegenstand) independe inteiramente da comparação com nosso poder físico. Dessa forma, a questão fica reduzida a saber se nos é permitido querer uma ação que tem por finalidade um objeto (Objekt), supondo que ele estivesse em nosso poder; conseqüentemente, o que deve preceder aqui é a possibilidade moral da ação, pois, neste caso, não é o objeto (Gegenstand) seu princípio determinante, mas sim a lei da vontade” (KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, 2004, p.76)

Os únicos objetos da razão pura prática são o bem - objeto necessário da faculdade de desejar - e o mal - objeto necessário da faculdade de aversão. Supondo que o conceito de bem não se originasse da lei prática, mas que devesse servir de fundamento a esta, só poderia ser o conceito de algo cuja existência desse prazer, determinando, desta forma, a causalidade do sujeito para a produção da faculdade de desejar. Discernir, porém, prazer e dor, ou seja, o que é imediatamente bom ou imediatamente mau, é impossível, a não ser empiricamente. O que é imediatamente bom liga-se a um receptor ou sentido interno de prazer e o que é imediatamente mau, a um sentido interno de sofrimento.

¹KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, 1980.

No uso da língua, agradável/bom e desagradável/mau não coincidem: exige-se que bem e mal sejam conceitos julgados pela razão e passíveis de comunicação em sentido universal, e não por uma *mera* sensação – “agradável/desagradável” - limitada aos sujeitos individuais e à sua receptividade. Kant considera, por isso, que a filosofia que coloca a sensação de prazer/dor como base de seu juízo prático acaba por designar como bom/mau o que serve de meio para chegar a sensações de prazer e dor. Neste caso, as máximas práticas nunca conteriam algo que fosse bom em si mesmo, mas apenas algo bom para outra coisa, e, na verdade, sempre fora da vontade, ligado à sensação. Não haveria, assim, nada que fosse imediatamente bom, devendo o bem ser procurado apenas para alcançar outra coisa – por exemplo, uma sensação agradável.

Kant ressalta que, na língua alemã, é possível fazer uma distinção entre os conceitos universais de bem e mal e os conceitos de “nosso bem” e “nosso mal”, correspondentes às sensações agradáveis ou desagradáveis. Esta distinção não pode ser feita na língua latina, na qual o termo para bom e agradável, e para mal e desagradável é o mesmo. *Wohl* (agradável) e *Weh* (desagradável) referem-se a estados de satisfação ou desagrado, relacionados à sensibilidade. *Güte* (bem) e *Böse* (mal) relacionam-se, não ao estado sensível, mas ao conceito universal de bem e mal.

Um exemplo desta distinção seria o do estóico que, com dor, exclama – “Mesmo que doa mais, não posso reconhecer que sejas um mal!” Ele chora por “*Weh*”, mas não poderia concordar que seu sofrimento fosse por um “*Böse*”, porque ele nada *havia feito* por sua vontade para merecer a dor. Outro exemplo é o de uma intervenção cirúrgica. Alguém pode experimentá-la como um “*Weh*”, mas todos concordarão ser ela um “*Güte*”. Por outro lado, se alguém leva uma surra por estar incomodando os outros, experimentará isto como um “*Weh*”, mas todos concordarão que é um “*Güte*”. O próprio surrado o fará, se puder refletir melhor depois.

A natureza dispõe o homem de forma que ele necessita da razão, não apenas para determinar seu *Wohl e Weh*, mas também para uma finalidade superior: para distinguir o que é bom e mau em si (“*Güte*” e “*Böse*”), bem como para distinguir este juízo daquele que diz respeito à sensibilidade, tornando o primeiro condição suprema do último.

No julgamento do bem e do mal em si mesmos, diferenciados do que, relativamente é bom ou mal, temos os seguintes pontos a considerar:

- ou um princípio racional é considerado em si mesmo como motivo determinante da vontade, sem relação com os objetos da faculdade de desejar, e então é uma lei prática *a priori* – vontade como lei absolutamente boa.;
- ou à máxima da vontade precede um motivo determinante da faculdade de desejar, e, neste caso, o que determina se as ações são boas são as inclinações: tais

máximas da ação, por serem relativas, não podem ser chamadas de leis, mas apenas de preceitos práticos.

Kant aponta o paradoxo do método em uma crítica da razão prática: o conceito de bem e mal (“*Güten*” e “*Bösen*”) não deve ser determinado antes da lei moral, mas somente depois e por esta lei - apesar de, aparentemente, a lei moral ser fundamentada pelos conceitos de bem e mal. Conceitos de bem e mal são conseqüências da determinação *a priori* da vontade: pressupõem princípio puro prático (uma causalidade da razão pura) e, por isso, não podem referir-se originariamente a objetos, como acontece com os conceitos puros do entendimento ou as categorias da ação teoricamente usadas. Deste modo, só uma lei formal, que prescreve à razão apenas a forma da lei universal e nenhum objeto, pode ser, a priori, fundamento de determinação da razão prática. Não se pode situar toda a investigação num conceito de sumo bem - ou seja, um objeto - que deveria então fundamentar imediatamente a vontade. Este objeto só pode ser apresentado à vontade, quando a lei moral já estiver estabelecida por si mesma como fundamento imediato da vontade.

Como as ações estão, por um lado, sob a lei da liberdade, e por outro pertencem ao mundo dos fenômenos e dos sentidos, as determinações da razão prática só se dão em relação a esta mesma razão, embora de acordo com as categorias do entendimento. Não, porém, mediante um uso teórico do entendimento, destinado a reunir numa consciência *a priori* essa multiplicidade de intuições, mas sim para

submeter uma multiplicidade de questões à unidade da consciência de uma razão prática, ou de uma vontade pura *a priori*.

As categorias da liberdade são diferentes das categorias da natureza. Enquanto as categorias da natureza são apenas formas do pensamento que designam, por meio de conceitos universais, toda intuição possível para nós, as categorias da liberdade, tendendo à determinação de um livre arbítrio, não possuem em sua base uma forma da intuição (espaço e tempo) externa à razão - a ser buscada na sensibilidade – e sim a forma de uma vontade pura que reside na própria faculdade de pensar (na razão). Por isso, em todos os preceitos da razão pura prática, trata-se só da determinação da vontade, e não das condições da natureza para a execução de um propósito. E os conceitos práticos *a priori* podem ser concebidos independentemente de intuições para adquirir unificação, porque eles mesmos produzem a realidade à qual se referem. A liberdade é, portanto, uma espécie de causalidade não determinada empiricamente.

Os conceitos de bem e mal determinam um objeto para a vontade, mas estão eles mesmos submetidos a uma regra prática da razão que determina a vontade *a priori* em relação a seu objeto. Encontra-se aqui a razão prática diante de um problema: como podemos afirmar que a liberdade não pode ser determinada empiricamente de nenhuma forma, e conciliar esta convicção com o fato de que uma ação só é possível no mundo sensível? Kant argumenta que a razão pura

teórica dispõe de um meio para escapar a tal dificuldade: se se tratasse, no uso teórico, de intuições às quais se pudessem aplicar conceitos puros do entendimento, tais intuições poderiam ser dadas *a priori*, sendo, portanto, constantes em relação aos conceitos puros *a priori* do entendimento. O bem moral, no entanto, não pode achar-se em nenhuma intuição sensível correspondente e o juízo, sob as leis da razão pura prática, encontra dificuldades na aplicação da lei da liberdade às ações que ocorrem no mundo sensível, pertencentes, portanto, à natureza.

À lei natural, à qual estão submetidos os objetos sensíveis, deve corresponder um esquema para sua aplicação *in concreto*, um processo universal de imaginação. Mas sob a lei da liberdade e sob o conceito incondicional do bem não é possível supor qualquer esquema de sensibilidade. A lei da liberdade só pode ser exposta *in concreto* nos objetos dos sentidos segundo a sua **forma**. Por isso, Kant afirma ser a forma o *tipo* da lei moral, colocando-a como solução para o paradoxo da razão pura prática.

“A regra do juízo sob as leis da razão pura prática é a seguinte: - Indaga de ti mesmo se a ação que concebes poderias considerá-la possível, mediante a tua vontade, supondo-se que deveria acontecer segundo uma lei da natureza da qual fosses tu mesmo uma parte.” (Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, 2004, p.71)

Um argumento contrário poderia ser o de que, se alguém é insensível à própria miséria, por exemplo, não encontraria sentido nesta lei. Responde Kant que a comparação das máximas das próprias ações com a lei da natureza não constitui o motivo determinante da vontade, pois, se cada um sabe que sua ação se assenta sobre bases más, nem por isso permitirá que outros também o façam. Não é isso, portanto, que constitui o tipo dos juízos das ações segundo os princípios morais, mas sim o fato de estar baseado na forma.

Para Kant, o valor moral de uma ação depende de que ela seja imediatamente determinada pela lei moral. Se uma ação é efetuada em conformidade com a lei moral, mas determinada por um sentimento qualquer, ela conterà legalidade, mas não valor moral.

Como pode uma lei ser o motivo determinante imediato de uma vontade é um problema tão insolúvel para a razão humana quanto a possibilidade de uma vontade livre. O que se pode assinalar, a priori, não é o modo pelo qual lei moral determina a vontade, mas o que ela deve levar a efeito. A lei moral deve determinar a vontade não apenas sem a cooperação de qualquer impulso sensível, mas com a exclusão de qualquer deles. Portanto, o efeito da lei moral só pode ser conhecido a priori enquanto negativo.

Mas o efeito negativo da lei sobre um sentimento só pode resultar num outro sentimento, de modo que a determinação da vontade pela lei moral, que agia contra as inclinações e sua satisfação (prazer), produz outro sentimento, decorrente da insatisfação das mesmas inclinações (dor). A determinação da vontade pela lei moral tem como efeito infligir prejuízo ao amor próprio, que é a união de todas as inclinações. A lei moral inflige humilhação à estimativa de si mesmo, na medida em que esta estimativa se baseia na sensibilidade.

No entanto, ao humilhar o amor próprio, a lei moral deve também ser algo positivo em si mesmo: uma causalidade intelectual, ou da liberdade, que opõe à resistência subjetiva um sentimento positivo de respeito, o único que pode ser conhecido a priori e que não é de origem empírica. A lei moral só é verdadeira enquanto objetiva, excluindo totalmente o amor de si mesmo e infligindo dano a toda pretensão de elevá-lo à condição de lei. A lei humilha o homem quando este compara a tendência sensível de sua natureza com a lei moral: mas tudo aquilo cuja representação, como motivo determinante de nossa vontade, humilha nossa consciência desperta em nós, de forma positiva e determinante, o respeito próprio. O respeito, mesmo excluindo todas as inclinações e a tendência a fazer delas a determinação da vontade, é negativo no efeito (dor) que exerce sobre a sensibilidade: sob este ponto de vista, ele é patológico como todo sentimento. No

entanto, considerando a razão pura prática, o respeito é positivo, pois a ele não precede nenhum outro sentimento que sirva de base à lei moral.

A lei moral é, portanto: a) o fundamento moral de determinação da ação; b) o fundamento material, embora objetivo, da determinação dos objetos da ação (bem/mal); c) o fundamento subjetivo da determinação da vontade, motor da ação, ou ainda a influência sobre a sensibilidade do sujeito.

O elemento sensível se encontra no fundamento de todas as inclinações e, portanto, na condição do sentimento que denominamos respeito: não obstante, a causa da determinação deste sentimento encontra-se na razão pura prática. Por isto, o respeito não pode ser chamado de sensação patológica, mas sim de sensação praticamente efetivada. Como a representação da lei moral usurpa ao amor próprio a sua força, resulta enfraquecido o obstáculo com o qual a razão prática se depara. Assim, a representação da lei objetiva *supera os* impulsos da sensibilidade em força sobre a vontade, aumentando o peso da lei na determinação da vontade. O sentimento do respeito é produzido pela razão: o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática, originada em fundamentos objetivos.

A razão prática e a razão especulativa têm por base faculdade semelhante de conhecimento. Porém, na razão pura teórica, o conhecimento de objetos dados ao entendimento inicia pela intuição/sensibilidade, enquanto que na razão prática o conhecimento não se origina de objeto, mas da faculdade da própria razão para torná-los reais. A razão pura prática ocupa-se da vontade como causalidade, vontade da qual a razão contém a determinação. A analítica da razão prática deve começar pela possibilidade de princípios práticos a priori, ou seja, de conceitos dos objetos de uma razão prática - conceitos de bem e mal - que não podem ser dados antes dos princípios.

A heterogeneidade dos fundamentos de determinação da vontade, que são empíricos e racionais, demonstra a resistência da razão pura prática contra todas as inclinações. A liberdade prática poderia ser definida também mediante a independência da vontade de toda outra lei, excetuada a lei moral. A liberdade não pode ser explicada como outras faculdades naturais, segundo princípios empíricos ou como se dependesse apenas de uma investigação mais exata da natureza da alma e dos motores da vontade.

1.6 A liberdade negativa e a autonomia:

A fim de situar mais claramente o lugar do conceito de autonomia na obra de Kant, faz-se necessária uma definição mais detalhada do conceito, assim como algumas considerações sobre a distinção, sublinhada por vários comentadores de Kant, entre liberdade negativa e autonomia.

Segundo Allison² autonomia é um termo grego, empregado originalmente para significar a independência/autodeterminação de um Estado – um termo político, portanto. Christian Wolf, uma das maiores influências sobre Kant, utilizou-o ainda com este sentido na obra *Philosophia civilis sive politica*, de 1756. Jean-Jacques Rousseau ampliou o termo para o domínio moral. Embora não empregasse o termo autonomia, e sim liberdade, que ele definiu como “obediência à lei que nós prescrevemos” (*Do contrato social*, I, VII) tal obediência significava a submissão da vontade particular do indivíduo à *vontade geral*, ou seja, aos interesses de toda a comunidade. A liberdade permitia, portanto, a passagem do homem de um estado de natureza ao estado civil, onde o homem está submetido à razão e à lei. Como Rousseau procurava estabelecer as condições de possibilidade do estado social,

² ALLISON, Henry. Autonomia. In: **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, v.1, 134-141.

a auto-imposição da lei, identificada como “liberdade moral”, conservava um sentido político.

Kant toma o conceito de liberdade moral de Rousseau e utiliza-o, nas palavras de Allison, de forma a “interiorizá-lo”, transformando-o em *autonomia da vontade*. Isto provoca uma modificação tanto na concepção de lei, que será então considerada não como lei pública que supõe a imposição de uma autoridade exterior ao indivíduo, mas como mandamento da razão do indivíduo, como na concepção de vontade, identificada à razão prática do indivíduo, fonte da lei à qual ele se obriga. Daí a primeira concepção de liberdade da vontade, expressa por Kant na “Fundamentação”, quando indaga:

“A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes: pois todo efeito só era segundo a lei de que alguma outra coisa que determinasse à causalidade a causa eficiente. Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. 2003, p. 76.)

Perseguindo a tarefa de buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade, Kant o apresenta na fórmula do imperativo categórico: “*age unicamente de acordo com a máxima tal que possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne lei universal*” (p. 59). Na deliberação sobre a ação, não se deve apenas considerar se tal ação é um meio apropriado para chegar a um fim, o que excluiria a vontade como detentora única do poder de determinar a ação, colocando este poder num objeto, mas

também determinar se ela é intrinsecamente correta. Para isso, é preciso submetê-la à prova da universalização: se a ação for universalizável sem contradição, então é permitida.

O problema que Allison coloca a seguir é: por que a simples conformidade de uma máxima com o imperativo categórico – implicando a desconsideração de toda inclinação ou desejo - fornece motivo para agir? O autor observa que Kant considerou necessário explicar por que as considerações morais motivam, e como a autonomia da vontade cumpre tal função. A explicação fundamenta-se na oposição entre heteronomia da vontade, onde a vontade não dá a si mesma a lei, mas a recebe de um objeto, e autonomia, onde a vontade dá a si mesma sua lei. Para Kant, os dois modelos são mutuamente excludentes: se a moralidade exige a ação fundada no imperativo categórico e esta só é possível pela autonomia da vontade, então a autonomia é condição necessária para tornar a moralidade possível. Em seguida, para estabelecer a possibilidade da moralidade, Kant precisa justificar a atribuição da autonomia à vontade humana ou, de maneira geral, à vontade dos seres racionais. E, visto que a autonomia é um tipo de liberdade, ele precisa justificar a hipótese de que os seres racionais são livres.

A liberdade já havia sido definida por Kant na *Crítica da Razão Pura*, de uma maneira que, no entender de Allison, complica o problema da justificação da atribuição da autonomia aos seres racionais. Isto porque quando afirmou ter

mostrado, na Primeira Crítica, que o conhecimento se limitava aos objetos da experiência e que, no mundo dos fenômenos, tudo está sob o princípio da causalidade, não havendo lugar para a liberdade, Kant não pode fornecer prova teórica da liberdade. Pode apenas mostrar que liberdade e determinação causal não são incompatíveis. Allison coloca que, mesmo esta demonstração, tem dois problemas:

a) só demonstra a possibilidade lógica da liberdade, o que não significa atestar sua realidade;

b) a liberdade de que trata a Primeira Crítica é espontaneidade absoluta, ou liberdade transcendental, ou seja, uma ausência de determinação pelos fenômenos (pela cadeia causal), um poder de causalidade isento das condições empíricas. Allison afirma que isto é distinto da autonomia, e é preciso estabelecer a relação entre espontaneidade e autonomia.

Kant começa seu argumento em favor da autonomia pela definição negativa da liberdade:

“A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade dessa causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, não obstante as causas estranhas que poderiam determiná-la; assim como a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas”. (KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. 2003, p. 79)

Isto, segundo Allison (2003), equivale a assimilar a liberdade à espontaneidade, embora o termo “espontaneidade” não seja mencionado. Desta forma, a liberdade negativa prepara o caminho para uma concepção positiva da liberdade – a autonomia. Allison observa que a passagem da liberdade negativa à autonomia é complicada, mas o ponto de apoio do argumento kantiano é que uma vontade, mesmo livre, para ser uma causalidade deve estar submetida a alguma lei.

Afirma Kant:

“Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de algo a que chamamos causa, há de ser posta outra coisa chamada efeito, do que resulta que a liberdade, ainda que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é desprovida de lei, sendo antes uma causalidade segundo leis imutáveis, se bem que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo”. (op.cit., p. 79)

O absurdo ao qual Kant se refere parece ser a suposição de uma vontade desprovida de motivação para cumprir a determinação à qual se propõe, seja própria ou alheia. Para Kant, portanto, uma vontade desprovida desta capacidade não poderia sequer chamar-se “vontade”. Assim sendo, se uma vontade livre não está submetida às leis da natureza, ela deve ser lei para si mesma. A própria natureza racional da vontade deve ser a fonte da lei, e isto é autonomia. Esta ligação, supostamente necessária, será discutida por Allison, que não vê ligação obrigatória entre liberdade negativa, ou espontaneidade, e autonomia no sentido de auto-imposição da lei. Allison faz ainda uma ressalva:

“É importante notar que Kant, ao situar a liberdade na **capacidade de obedecer** a esta lei e não na **obediência efetiva**, não comete o absurdo (que lhe atribuem às vezes) de afirmar que somos livres (autônomos) somente na medida em que agimos, tendo por base o imperativo categórico, o que implicaria que não poderíamos ser considerados responsáveis por nossas ações imorais. Como propriedade da vontade, a autonomia é atribuída a todos os agentes racionais qualquer que seja sua condição moral (...).” (ALLISON, Henry. Autonomia. In: Dicionário de Ética e Filosofia Moral. 2003, v.1, p.136)

A afirmação de Kant de que não há prova teórica da liberdade dificulta a tarefa de atribuir espontaneidade à vontade: em relação a isto argumenta ele que a liberdade, no sentido negativo, no sentido de espontaneidade, deve ser uma condição, um pressuposto, para que nos consideremos seres racionais. Allison opõe a este argumento uma possível indagação: o fato de que nos consideramos seres racionais, possuidores de uma vontade livre, é suficiente para garantir que somos racionais de fato? Ou esta crença estaria sustentada apenas na ignorância das verdadeiras razões do nosso comportamento?

Allison sugere que esta pergunta constitui a razão mais profunda do argumento do terceiro capítulo da Fundamentação, no qual Kant introduz a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, distinção esta que permite opor os dois pontos de vista que os seres racionais podem adotar sobre si mesmos. Ou seja, por um lado, causalmente determinados, quando se consideram pertencendo ao mundo sensível e subordinados às suas leis (leis da natureza) e, por outro, autodeterminados, quando se consideram membros do mundo inteligível. É este último ponto de vista que deve ser justificado, já que somente nele podemos considerar-nos livres. Kant

apresenta, neste sentido, um longo argumento no terceiro capítulo da Fundamentação. Ele inicia propondo uma pergunta: existe uma modificação em nosso ponto de vista quando nos pensamos como seres livre e quando nos pensamos como efeitos da causalidade externa? A seguir, propõe o caminho da resposta através de uma observação que, segundo ele, está ao alcance até mesmo do entendimento mais vulgar.

“Ei-la: todas as representações que nos ocorrem sem intervenção de nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afetam, permanecendo-nos assim desconhecido o que eles possam ser em si mesmos, e que, portanto, no que se refere a tal espécie de representações, ainda como ou com?) o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, só podemos chegar a conhecer os fenômenos, jamais as coisas em si mesmas. Logo que se tenha feito essa distinção (em todo caso por meio da diferença já observada entre as representações que nos são dadas de fora, e nas quais somos passivos, e as que se produzem exclusivamente de nós mesmos, nas quais demonstramos a nossa atividade), segue-se por si que, por detrás dos fenômenos, há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer, as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas jamais nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam, conformamo-nos com não poder nos aproximar delas suficientemente, e nunca podemos saber o que elas são em si. Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre mundo sensível e mundo inteligível, podendo o primeiro dos quais variar bastante segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Com isso, não é lícito ao homem pretender conhecer-se a si mesmo, tal como é, pelo conhecimento que de si tem mediante a sensação interna. Pois como, por assim dizer, ele não se cria a si mesmo e não tem de si um conceito a priori, mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e, por conseguinte, unicamente pelo fenômeno de sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, ainda que necessariamente tenha de admitir, para além dessa constituição de seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe serve de base, a saber, o seu Eu, tal como constituído em si mesmo, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o mundo sensível, com referência à mera percepção e receptividade das sensações, e no mundo intelectual, do que aliás nada mais se sabe” (KANT, Immanuel.Fundamentação da Metafísica dos Costumes. 2003, p.83-4)

Allison (2003) comenta que o que Kant apresenta neste argumento como razão positiva para nos pensarmos como seres livres são nossas capacidades racionais: pois a característica essencial de nossa razão é a espontaneidade, ou seja, a capacidade de formar idéias que não se relacionam com a experiência possível. Assim são os conceitos dos incondicionados, como Deus e a liberdade. É a aptidão de nossa razão para *pensar* objetos *sem conhecê-los*, objetos que transcendem a experiência possível, que justifica que nos consideremos membros do mundo inteligível.

Allison aponta duas dificuldades na argumentação em favor da liberdade:

- a) o raciocínio de Kant tira partido de uma ambigüidade no conceito de “mundo inteligível”. A expressão pode ser compreendida negativamente, designando tudo o que é isento das condições da sensibilidade, ou positivamente, designando uma esfera supra-sensível comandada pelas leis morais. Para atribuir autonomia à vontade é preciso considerar o mundo inteligível no segundo sentido. Para Allison, Kant só consegue justificar o sentido negativo, e, por este motivo, não consegue expulsar a idéia de que nossa concepção de liberdade pode repousar numa ilusão.
- b) Embora Kant tenha conseguido estabelecer a liberdade como espontaneidade, isso não significa que ele tenha conseguido

estabelecê-la no sentido da autonomia. Allison duvida de que a argumentação de Kant consiga ligar efetivamente uma à outra. Enquanto a espontaneidade supõe uma independência causal simples – o agente espontâneo é o autor de todos os seus atos, no sentido de que a maneira pela qual exerce sua causalidade não é o efeito de uma determinação por uma causa antecedente - a autonomia supõe algo mais. O sujeito autônomo deve *reconhecer* que age independentemente de suas necessidades, enquanto ser sensível. Para Allison, podemos facilmente imaginar um agente que possua a primeira capacidade de agir e não a segunda. Espontâneo, esse agente não seria causalmente determinado a agir por nenhuma inclinação em particular. Mas, sem autonomia, ele não poderia reconhecer nenhuma razão para agir que se originasse numa inclinação e, por isso, também não poderia reconhecer a força do imperativo categórico. Seria, assim, heterônomo, sem deixar de ser espontâneo.

As insuficiências destes argumentos de justificação da autonomia foram percebidas por Kant, e provavelmente motivaram a mudança introduzida por ele na Segunda Crítica. Nela Kant abandona a idéia de deduzir a autonomia de premissas não especificamente morais - como a necessidade de pressupor a liberdade, se queremos considerar-nos como agentes racionais - e afirma que a lei moral é *ratio*

cognoscendi da liberdade, ou seja, se não tivéssemos consciência de estar subordinados à lei moral, não nos julgaríamos autorizados a admitir que conhecemos a possibilidade da liberdade *a priori*. Esta é a nova posição de Kant: ao invés de ser deduzida, a lei moral se auto-justifica como *fato da razão*, e permite, por sua vez, deduzir a liberdade como condição – *ratio essendi* – da lei moral.

A doutrina do fato da razão consiste em afirmar, segundo Allison, que:

“a reflexão sobre a natureza da moralidade mostra que ter consciência das exigências morais (como imperativos categóricos) equivale a ter consciência dos mandamentos da razão pura prática e que essa consciência se acompanha, necessariamente, de um interesse “puro” (não sensível) de obedecer a esses mandamentos. Em suma, essa doutrina mostra que a razão pura é prática, no sentido de que ela fornece, ao mesmo tempo, o princípio diretor da ação e seu fator motivador. Além disso, a autonomia da vontade decorre, imediatamente, do fato da razão.” (ALLISON, Henry. Autonomia. In: Dicionário de Ética e Filosofia Moral. 2003, v.1, p.138)

Brito (2005) em seu artigo *Vontade, Valor e Fato da Razão* pretende apresentar uma interpretação do fato da razão, ligando-o à idéia do valor absoluto da boa vontade colocado por Kant na “Fundamentação”. A interpretação que o autor propõe segue a intuição de Allison (1990), que interpreta o fato da razão com base no pressuposto de que a exposição da moralidade constitui prova suficiente de sua validade. No entanto, diferentemente de Allison, que pretende justificar a doutrina kantiana da liberdade, Britto pretende dar ao fato da razão uma interpretação não

vinculada à dedução kantiana da liberdade: para isso, argumenta no sentido de dar à vontade um papel maior do que à liberdade na explicação do fenômeno moral.

O que Britto propõe não é explicar que a razão pura seja prática, sustentando que a fonte da certeza sobre o uso prático da razão é o fato de que a prova do princípio supremo da moralidade está, para Kant, seja no caminho analítico da Fundamentação ou no caminho sintético da Segunda Crítica, em sua concordância na moralidade tal como ela é factualmente encontrada entre as pessoas comuns. A questão não é, portanto, provar um princípio com o qual a moral comum concorde, mas encontrar um princípio que esteja na base desta moralidade. Simplificando, a pergunta não é “a razão pura é prática?”, e sim “*como* pode a razão pura ser prática?”.

Segundo o autor, o ponto em que Kant pretende que sua filosofia prática concorde com a moralidade comum não são as ações dos homens – segundo o próprio Kant, o homem é nobre o suficiente para colocar-se a lei moral, mas débil demais para segui-la – e sim o juízo que os homens fazem das próprias ações. Assim, o enigma a respeito dos juízos morais é a fonte do valor que eles aderem ou retiram das ações humanas, quando as dividem entre o bem e o mal. A idéia empirista, que localiza este valor na utilidade da ação, é desmentida sistematicamente pela moral comum, “*que julga mais digno o perdedor honrado do que o vitorioso trapaceiro*” (p.6). Na moralidade comum, o mérito da ação será tanto maior quanto menos estiver

ligado a ela o interesse sensível – ou seja, quanto menos a ação servir para atendê-lo, e mesmo quanto mais a ação for uma afronta a estes interesses.

Visto que o valor da ação cresce conforme cresce sua independência em relação aos motivos de satisfação do agente – motivos que são sempre relativos, particulares – isto mostra que a ação é mais valorizada quando mais se aproxima de um valor absoluto. A condição mais alta do agir moral é que a vontade não seja determinada senão por si mesma na determinação da ação. Isto faz sentido, se pensarmos que uma vontade que não pode determinar a si mesma, não pode determinar mais nada. E uma vontade assim, como diz o próprio Kant, é um absurdo. A vontade é, portanto, a fonte do próprio valor.

A este valor deve corresponder uma lei prática, isto é, os juízos morais que julgam as ações de acordo com um valor absoluto devem pressupor que a razão é prática – ou seja, que a vontade pode determinar-se de acordo com a lei moral.

Assim, Brito propõe a seguinte interpretação do fato da razão:

“(…) à consciência do valor absoluto que serve de parâmetro para a avaliação moral das ações, consciência imediata a todo aquele que julga moralmente – por menos cultivado que seja – corresponde a consciência de que a vontade pode, mas além disso, a consciência de que a vontade pode porque deve (Cf. .KpV, A 54), determinar-se a si mesma segundo o princípio mais alto da moralidade, qual seja: o imperativo categórico, o que é a consciência de que a razão é prática. Ora, a evidência deste fato da razão são os próprios juízos morais.” (Vontade, Valor e Fato da Razão. 2005, p.9)

O autor coloca, ainda, que a inevitabilidade dos juízos morais, que é independente de nossa disposição subjetiva para produzir ações que estarão ou não de

acordo com o princípio moral segundo o qual serão julgadas, aponta para o fato de que a razão é prática. Isto corrobora sua intenção de explicar o fenômeno da moralidade sem recorrer à dedução da liberdade: pois, se os juízos morais independem de nossa disposição subjetiva para agir, isto significa que a razão é prática independentemente da realidade da liberdade.

Brito (2005), no artigo *Da Validade dos Juízos Morais: uma abordagem empirista*, pretende demonstrar ser possível descrever o fenômeno moral, prescindindo da idéia de compatibilização entre necessidade e liberdade. Propõe que não necessitamos da liberdade no sentido metafísico para justificar a busca humana pela imputação moral e pela responsabilidade: na opinião do autor, esta seria uma exigência demasiadamente alta. Em sua busca pela naturalização da moral, ou seja: *“derivar daquilo que nos caracteriza como espécie, e que, portanto, nos distingue de outros animais, as causas de nossas ações como agentes morais”*. (p.1), o autor procura uma alternativa à concessão, pelo compatibilismo, à liberdade no sentido metafísico. Tal concessão é motivada, em sua opinião, pelo temor ao relativismo que uma renúncia definitiva à liberdade provocaria.

Perseguindo este objetivo, Brito recorre ao empirismo de Hume, e ao deslocamento semântico que este provoca, ao dar à liberdade e à necessidade um sentido diferente do sentido objetivo (metafísico) dado pela tradição racionalista.

“O sentido que Hume confere à necessidade e, derivadamente, à liberdade não é o mesmo que dei a esses termos na disjunção formulada no início deste trabalho. O sentido que ali lhes dei foi o mesmo da tradição racionalista (e metafísica). Quer dizer, eles foram usados num sentido objetivo. Para Hume, como se viu, esses termos não têm um sentido objetivo. Ninguém pode perceber a necessidade ou a liberdade como tais, e nem mesmo a ligação que produzem ou não entre eventos. Tudo o que nos está à disposição são objetos semelhantes num fluxo cuja regularidade apreendemos (ou a eles emprestamos). Se a apreendemos, vemos necessidade; se não a apreendemos, a desejamos; e enquanto não a temos, colocamos o que apreendemos sob o título de acaso (...) Necessidade e liberdade também não são, no sentido humano, compatíveis. A primeira é o que temos expectativa de encontrar na natureza, e a segunda é o que temos quando nos falta a primeira..” (Da Validade dos Juízos Morais: uma abordagem empirista. 2005, p.7)

No sentido proposto por Hume, portanto, liberdade e necessidade nada mais são do que a forma pela qual apreendemos a regularidade do fluxo dos objetos. Poderíamos acrescentar: liberdade e necessidade, neste sentido, não são apenas formas de apreensão, mas dizem também respeito a como nos sentimos em relação a esta regularidade, ou à sua ausência. Dito de maneira mais simples: desejamos a regularidade. Nosso movimento de imputação de responsabilidade a nós mesmos e aos outros seres humanos pode ser, assim, compreendido como uma tentativa de regularização de nossos atos e dos atos alheios.

O fato de ansiarmos pela regularidade, construindo-a onde não a apreendemos, significa que para nós, seres humanos, ela não existe? O que faz com que sejamos os únicos seres que fazem este tipo de construção? Ou, para utilizar os termos de Brito:

“(...) por que, se não há necessidade e liberdade num sentido estritamente objetivo, nós as

postulamos? E, ainda, por que as postulamos no âmbito da moral?” (op.cit. p.7)

Se imaginarmos as coisas desta forma, concluiremos que não só nos ressentimos da ausência da determinação que pensamos existir, como buscamos ativamente tal determinação. E o que assim nos faz, será a ausência em nós desta determinação?

1.7 Algumas considerações:

Observamos que Kant propõe um abismo intransponível entre mundo sensível e mundo inteligível, no que diz respeito ao homem – ou, como diz ele, seres racionais. Podendo ou não este “abismo” ser chamado de liberdade, ele existe na teoria kantiana, fazendo parte da idéia iluminista de uma separação entre homens e animais. Podemos pensar que o “papel” da moralidade no ser humano seja lidar com este espaço de indeterminação, ainda que, como Britto, duvidemos da relevância da realidade da liberdade para a explicação da moralidade – no sentido de que, se existe algo que separa o homem dos animais, tem que existir algo que os aproxima.

Poderíamos chamar de “liberdade” a este “abismo”? Na verdade, isto estaria perfeitamente de acordo com a idéia de Hume de que a liberdade, assim como a necessidade, não pode ser demonstrada. A liberdade, para Hume, não passa do

nosso anseio pela determinação onde ela se faz ausente. “Construímos” explicações causais onde elas parecem nos fazer falta.

Na verdade, se indagamos o motivo pelo qual construímos estas explicações – em última instância, por que constituímos o fenômeno moral – pouco importa a discussão sobre se somos ou não animais e, se não somos, o que somos. O fato é que, animais ou não, somente a nós, seres humanos, diz respeito o fenômeno moral. Por que?

No capítulo que segue, tentaremos discutir essa questão, e também as possibilidades de autonomia do ser humano, através da teoria psicanalítica de Freud. Discutiremos a forma pela qual a questão da determinação do homem é vista pela Psicanálise. O que aproxima Freud de Kant é justamente o ideal iluminista, em sua tentativa de descrever para o homem um lugar peculiar e diferenciado. Mas, como Kant, Freud o faz sem abandonar o diálogo com o “outro lado”, ou seja, com o empirismo. Após esta breve exposição, procuraremos pensar, no terceiro capítulo, de que forma o diálogo entre a teoria moral kantiana e a teoria freudiana do superego – ou seja, a teoria de Freud sobre o fenômeno moral – pode contribuir para um melhor entendimento das raízes do pensamento de Freud, e da construção, por ele, de uma teoria do fenômeno moral.

2. A Constituição do Sujeito Moral na Psicanálise Freudiana - fontes da determinação e possibilidades de liberdade:

2.1 Pulsão, Instinto e Sexualidade:

O objetivo deste capítulo é discutir a articulação, na teoria freudiana, das questões da liberdade e da determinação no homem. Procuraremos discutir, neste sentido, três questões: 1) a que se contrapõem os ideais que o ser humano coloca para si mesmo? 2) que forças pretendem os ideais regular? Deixam-se - e até que ponto deixam-se - estas forças regular por ideais e valores? 3) A presença, no homem, de uma instância auto-reguladora pode ser relacionada a uma possibilidade de autonomia?

A fim de discutir as questões da liberdade, da determinação causal e da possibilidade de autonomia na teoria psicanalítica de Freud, faz-se necessária a definição dos termos “instinto” e “pulsão”, a localização destes conceitos na obra de Freud e também algumas considerações sobre o lugar e a importância de cada um na constituição do psiquismo. Arthur Hyppólito de Moura, na introdução do livro “As Pulsões”, observa que a metapsicologia freudiana, da qual a pulsão é o conceito

central, nasce de uma posição intermediária entre a medicina e a filosofia: a pulsão (*trieb*), conceito tomado de empréstimo à filosofia, pode, na opinião do autor, ser considerada o eixo do que ele chama “a política de conceitos” de Freud, política esta que delimita a psicanálise em relação aos outros saberes e define a própria identidade desta teoria. Nesta mesma obra, no capítulo intitulado “Pulsão: Parénklisis ou Clinamen?”, Garcia-Roza afirma que :

“Com a teoria das pulsões somos remetidos ao centro da atividade criadora de Freud, ao que nele há de mais inovador, de mais perturbador e de ruptural em relação aos saberes da época. Trata-se provavelmente de sua criação original (...)”(GARCIA-ROZA, 1999, p.65)

O mesmo autor comenta a afirmação de Freud, contida na 32ª das *Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis*, segundo a qual a doutrina das pulsões é a mitologia da Psicanálise:

“A pulsão, enquanto conceito-limite, aponta para os limites da própria teoria, e apenas neste sentido e com uma razoável licença teórica, poderíamos falar da pulsão como mítica. Se aceitarmos a idéia de que o mito é sempre uma narrativa dos começos e se concordarmos que o conceito de pulsão nos remete para os fundamentos lógicos da teoria psicanalítica para os seus começos conceituais, então poderemos depreender da frase de Freud um sentido além do mero efeito retórico”. (Ibidem, p.66.)

Segundo Laplanche e Pontallis (1998), o termo “pulsão”, embora não seja usual no português, corresponde melhor do que “instinto” à palavra alemã *trieb* utilizada por Freud. *Trieb* tem um sentido de impulsão, quantidade de esforço empregado com uma finalidade, enquanto que *instinkt*, segundo os autores, designa o

movimento pré-fixado do comportamento animal. O próprio Freud, como veremos, deixou clara esta oposição em algumas passagens de sua obra.

Hanns (2004) problematiza a questão de forma instigante, quando comenta que sua escolha pelo termo “pulsão” não se deve ao temor de que “instinto” pudesse levar a uma leitura biológica do texto freudiano, lembrando que, mesmo em biologia, “instinto” não designa um comportamento fixo e estereotipado. O autor contesta que a diferença do uso que Freud faz entre *Triebe/Instinkt* nos animais e *Triebe* no homem esteja aí localizada, mesmo porque Freud também utiliza *Trieb* para referir-se aos animais. Segundo ele, o que leva Freud a reservar o uso de *Instinkt* para os animais é a ênfase que este termo dá à articulação entre biológico/fisiológico e psíquico sob um aspecto impositivo ou imperativo, enquanto *Trieb* engloba, além deste caráter imperativo, outros elementos. Diz o autor:

“O termo instinto não foi adotado nesta tradução por ser mais estreito que *Trieb* e levar a uma compreensão mais desligada dos aspectos volitivos e representacionais também presentes em *Trieb* e fundamentais para uma compreensão psicodinâmica e metapsicológica do inconsciente.”(HANNS, apud FREUD, 2004, p.144)

Hanns entende que o termo *Trieb* é escolhido por Freud em função da diversidade de significados que abrange, inclusive em seu uso corrente na língua alemã:

“*Trieb* é um termo corriqueiro do alemão, com múltiplos significados, que giram em torno de um mesmo núcleo semântico, e que pode ser descrito como “força independente” ou “força que coloca em movimento”. É usado em diversas acepções próximas umas das outras: “vontade intensa”, “ímpeto”, “impulso”, “necessidade”, “carência”, “desejo”,

“instinto”, “disposição”, “tendência/inclinação”, “energia”. Em composição com outras palavras, designa sentidos derivados das acepções acima, como *Triebstoff* (“combustível”, literalmente “material que impede”), *Vertrieb* (“vendas”, literalmente “o que foi impelido, movimentado”), *Triebkraft* (“força motriz” na física e na engenharia, etc.” (Ibidem, p.137.)

O termo *Trieb* em Freud, segundo Hanns, passa pelas dimensões fisiológica, biológica e psíquica e, por isso mesmo, é que não poderia contrapor-se a *Instinkt* no sentido de ser “menos biológico” do que este. Referindo-se ao texto freudiano “Pulsões e Destinos da Pulsão” (1915) diz ainda Hanns que:

“É preciso lembrar que, se por um lado o *Trieb* que emana da natureza, precipita-se historicamente nas espécies, ancora-se no somático e invade a vida psíquica arcaica como imperativo, por outro lado, no psiquismo humano e na esfera da linguagem, embora continue a carregar essas dimensões anteriores, ele as ultrapassa e se ressignifica, alterando-se profundamente, sem contudo jamais desligar-se do corpo. Daí Freud neste trecho observar que se trata ‘de uma medida de exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo’, e também que, embora se trate de um tema fora do alcance da psicanálise, a fonte (*Quelle*) somática é o elemento ‘decisivo’ para a pulsão, p.149”. (HANNIS, apud FREUD, 2004, p.143.)

Começaremos a definição destes termos por *Instinkt*, e pela forma como ele foi utilizado por Freud. Em 1915, no artigo *El Inconsciente* – da importantíssima série de trabalhos sobre metapsicologia publicada em 1915, nos quais dedicou-se Freud a descrever o inconsciente, suas origens, características especiais de funcionamento e conteúdo, e sua comunicação com os demais sistemas psíquicos – Freud faz menção aos conteúdos arcaicos que fazem parte do inconsciente.³

³ A tradução espanhola, pela qual optamos neste trabalho, apresenta-se mais precisa do que a tradução portuguesa, que utiliza os termos instinto e pulsão por vezes sem critério aparente ou aceitável. A tradução espanhola utiliza a palavra “pulsão” para “trieb” e instinto para “instinkt”. Em cada artigo citado nesta seção, a tradução espanhola foi comparada com a edição alemã, com o objetivo de conferir se o termo alemão utilizado é *Instinkt* ou *Trieb* – ou seja, a qual dos dois conceitos referia-se Freud em cada momento.

“El contenido del Icc puede ser comparado con una población psíquica primitiva. Si hay en el hombre unas formaciones psíquicas heredadas, algo análogo al instinto (Instinkt) de los animales, eso es lo que constituye el núcleo del Icc. A ello se suma más tarde lo que se desechó por inutilizable en el curso del desarrollo infantil y que no forzosamente há de ser, por su naturaleza, siverso de lo heredado.” (Freud, 1915, p.191-192)

A Conferência XXIII das *Lecciones Introducorias al Psicoanalysis*, intitulada *Vías de Formación de Síntomas*, trata da etiologia e dos mecanismos que formam os sintomas da patologia neurótica. Freud descreve o sintoma neurótico como resultante da regressão da libido (energia sexual) a pontos de fixação primitivos do desenvolvimento sexual do indivíduo, como conseqüência do impedimento, por, recalcamiento, da satisfação sexual. A formação dos pontos de fixação, aos quais a libido regride, inclui uma série de fatores, que Freud denomina “equação etiológica da neurose”. Tais fatores incluem as tendências instintuais e as experiências infantis, que se complementam na formação dos pontos de fixação da libido, onde o recalcamiento – *verdrangung*, traduzido neste trecho pela edição espanhola como *repression* – é passível de ser rompido.

“Ahora, bien, donde hall ala libido las fijaciones que le hacen falta para quebrantar las represiones? Em las practicas y vivencias de la sexualidad infantil, em los afanes parciales y vivencias de la sexualidad infantil, em los afanes parciales abandonados y em los objetos resignados de la niñez. Hacia ellos, por tanto, revierte la libido. La importância de este período infantil es doble: por un lado, en él se manifestaron por primera vez las orientaciones pulsionales que el niño traía consigo en su disposición innata; y em segundo lugar, em virtud de influencias externas, de vivencias accidentales, se lê despertaron y activaron por vez primera otras pulsiones. No cabe Duda, creo, de que tenemos derecho a establecer esta bipartición. La exteriorización de las disposiciones innatas no ofrece asidero a ningún reparo crítico. Ahora, bien, la experiencia analítica nos obliga sin más a suponer que unas vivencias puramente contingentes de la infancia son capaces de dejar como secuela fijaciones de la libido. No veo nignad dificultad teórica en esto. Las disposiciones constitucionales son, con seguridad, la secuela que dejaron las vivencias de nuestros antepassados: también ellas se adquirieron una vez: sin tal adquisición no habría herencia alguna. Y puede concebirse que esse proceso de adquisición que pasa a la herencia haya terminado justamente em la generación que nosotros consideramos? Suele restarse toda

importância a las vivencias infantiles por comparación a las de los antepasados y a las de vida adulta; esto no es lícito; al contrario, es preciso valorarlas particularmente. El hecho de que sobrevengan em periodos em que el desarrollo no se há completado confiere a sus consecuencias una gravedad tanto mayor y las habilita para tener efectos traumáticos.” (Freud, 1916-17, 329)

Freud, portanto, não apenas diferencia entre conteúdos inatos (instintos) e adquiridos na constituição do psiquismo e da patologia neurótica, como ressalta – contrariando o que parece ser uma tendência da época – a importância das experiências infantis casuais na determinação dos pontos de fixação da libido, em detrimento destes conteúdos inatos. Poderíamos pensar que ele está afirmando que as disposições inatas, instintivas portanto, não têm em absoluto papel preponderante no desenvolvimento psíquico, no que diz respeito à espécie humana.

Para nosso propósito, é tão importante a definição exata do que Freud queria de fato dizer quando se referia a “instintos” como suas observações sobre as diferenças da forma como esse instinto se manifesta nos homens e nas demais espécies. As observações de Freud dão a entender, de fato, que os instintos, ou o que ele chamava “fator filogenético”, apresenta nos seres humanos uma descontinuidade ausente nos animais. Quase poderíamos dizer que, para Freud, nos seres humanos o instinto é “falho”. Ainda em 1916, na Conferência XXV, *La Angustia*, da mesma série, Freud fala sobre a origem dos medos infantis, observando que eles se relacionam, não a perigos reais relacionados à preservação da vida, mas sim a sentimentos de desamparo, solidão e separação da mãe, ou de seu cuidador.

“Um niño angustiado por hallarse em oscuridad, se dirige a su tia, que se encuentra en una habitación vecina, u lê (ou:”y le”) dice: ‘Tía, háblame, tengo miedo.’ ‘Y de qué te sirve que te hable, si de todas maneras no me vês?’ ‘Hay más luz cuando alguien habla”, responde el niño. (...) El niño no parece hallarse sujeto a la verdadera angustia real sino em um mínimo grado (...) Hubiera sido deseable que hubiese recibido en herencia un mayor número de instinto de preservación de la vida, pues ello facilitaria extraordinariamente la labor de las personas encargadas de vigiarle e impedirle exponerse a peligros sucesivos. Pero en realidade il niño comienza por tener de sus fuerzas uma idea exagerada, y se conduce sin experimentar angustia porque ignora al peligro. Corre al borde del água, sube a las balaustradas de las ventanas, juega com objetos cortantes y com fuego; esto es, hace todo aquello que puede perjudicarle y preocupar a los que lo rodean. Solo a fuerza de educación acaban los adultos por despertar en el niño la angustia real, pues, naturalmente, no puede permitirse que se instruya por experiéncia personal.” (Freud, 1916-17, p.371)

Vejamos o que diz Freud no artigo *Inhibicion, Sintoma y Angustia* de 1926, quando novamente discorre sobre os fatores que originam a neurose, estabelecendo desta vez uma tríplice divisão: biológico, filogenético e psicológico. Para nossos objetivos, debruçar-nos-emos sobre os dois primeiros.

Como “fator biológico”, Freud entende a característica da cria da espécie humana que consiste em nascer numa condição de peculiares desamparo e dependência. O período intra-uterino curto, no ser humano, determina que ele venha ao mundo num estado menos acabado do que os outros animais e, portanto, numa dependência extrema em relação aos objetos externos. Deste desamparo inicial origina-se, na opinião de Freud, a necessidade de amor que acompanhará o homem por toda a vida.

O segundo fator, o filogenético, Freud diz ter sido inferido de uma característica marcante no desenvolvimento da libido.

“Hallamos que la vida sexual del ser humano no experimenta um desarrollo continuo desde su comienzo hasta su maduración, como em la mayoría de los animales que lê son próximos, sino que trás um primer florecimiento temprano, que llega hasta el quinto año, sufre uma interrupción enérgica, luego de la cual recomienza com la pubertad anundándose a los esbozos infantiles. Creemos que en las peripécias de la espécie humana tiene que haber ocurrido algo importante que dejó como secuela, en calidad de precipitado histórico, esta interrupción del desarrollo sexual. La significatividad patógena de este factor se debe a quel la mayoría de las exigências pulsionales de esa sexualidad infantil son tratadas como peligros por el yo, quien se defiende de ellas como si fueran tales, de modo que las posteriores mociones sexuales de la pubertad, que debieran ser acordes com el yo, corren el riesgo de xucumbir a la atraccion de los arquetipos infantiles y seguirlos a la repressión. Nos topamos aqui com la etiologia más directa de la neurosis. Es notable que el temprano contacto con las exigências de la sexualidad ejerza sobre el yo um efecto parecido al prematuro contacto con el mundo exterior.” (Freud, 1926, p.145-6).

Freud afirma, portanto, que o que diferencia o ser humano em relação aos animais não é a ausência de instintos, mas sim o fato de que, no ser humano, os instintos, ao contrário do que ocorre nas outras espécies, não determinam o objeto de satisfação das necessidades e a trajetória a ser seguida em busca desta satisfação. Se considerarmos o trecho acima, e também o fato de que a teoria freudiana utilizou o modelo da sexualidade – das necessidades sexuais – para descrever a “pulsão”, fica claro que, para Freud, os instintos no homem desempenham um papel limitado em relação à determinação do objeto de satisfação sexual.

Examinemos agora, no texto freudiano *Pulsiones y destinos de pulsión*, o conceito de *pulsão* que, designa toda carga energética gerada pela

excitação corporal, incluindo a sexualidade. A pulsão constitui fator de motricidade, que faz o organismo tender à descarga da tensão gerada pela excitação corporal.

“Si ahora, desde el punto de vista biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la ‘pulsión’ nos aparece como um concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como um representante (*Repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como uma medida de la exigência de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón com lo corporal” (Freud, 1915, p.117)

“Representante pulsional”, segundo Laplanche e Pontallis (1998) é a expressão freudiana para designar os elementos ou processos nos quais a pulsão encontra expressão psíquica. Note-se que, nesta definição, parece não ficar suficientemente clara a distinção entre pulsão e representante pulsional, já que Freud afirma aqui ser a própria pulsão a representante dos estímulos internos. Esta distinção aparece no texto *El Inconsciente*, quando Freud afirma:

“Opino, en verdad, que la oposición entre consciente e inconsciente carece de toda pertinência respecto de la pulsión. Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia: solo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco em el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como um estado afectivo, nada podríamos saber de ella. Entonces, cada vez que pese a eso hablamos de una moción pulsional inconsciente o de una moción pulsional reprimida, no es sino por um inofensivo descuido de la expresión. No podemos aludir a una moción pulsional cuya agencia representante-representación es inconsciente, pues outra cosa no entra em cuenta.” (Freud, 1915, p.173)

Em 1933, na Conferência XXXII das *Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis* - denominada *La Angustia y la Vida Pulsional* –, Freud dá à pulsão, que aparece aqui sob o nome “instinto”, uma definição ainda mais precisa:

“Así, pues, um instinto se diferencia de um estímulo en que procede de fuentes de estímulos del interior del soma, en que actúa como uma fuerza constante y en que la persona no puede sustraerse a el por médio de la fuga, como cuando se trata de um estímulo

externo. En el instinto podemos distinguir una fuente, un objeto e un fin. La fuente es un estado de excitación en el soma; el fin, la cesación de esta excitación, y en el camino de la fuente, al fin, el instinto logra actuación psíquica. Lo representamos como cierto montante de energía, que tiende hacia una dirección determinada.”(Freud, 1933, p.89)

A meta da pulsão é eliminar/d Descarregar a tensão existente na fonte pulsional, tendo no objeto o meio para fazê-lo. O objeto é, no homem, a característica mais “móvel” da pulsão. Isto significa que a meta de descarga pode ser atingida através dos mais variados objetos, o que torna a eleição do objeto pulsional altamente individualizada – em oposição ao objeto de satisfação fixado nos animais pelo instinto.

A noção de pulsão é analisada por Freud segundo o modelo da sexualidade. Segundo Laplanche e Pontallis (1998), em *Psicanálise, na teoria e na observação clínica*, “sexualidade” designa mais do que as atividades e o prazer que decorrem do funcionamento do aparelho genital, mas de uma ampla gama de excitações e atividades não redutíveis à satisfação de necessidades fisiológicas tais como a respiração, a fome e a excreção, embora estejam a estas ligadas, e comparam a assim chamada “forma normal do amor sexual”.

A visão comum de sexualidade como “instinto” – e aqui tomamos o termo como Freud o entendia, ou seja, um comportamento pré-definido, característico da espécie, com objeto e meta fixos – é insuficiente para explicar os fatos observáveis não apenas pela análise, mas também pela observação direta. Por esse motivo, o uso

que os psicanalistas fazem do termo “sexualidade” é mais amplo, tanto em extensão como em compreensão. Em extensão porque - entendendo por perversão a variação na escolha do objeto e na forma de obtenção de satisfação da sexualidade - tanto a extensão quanto a frequência das perversões sexuais bem como a constante presença de componentes perversos na sexualidade humana, seja enquanto substitutivo, seja enquanto condição indispensável à satisfação, demonstram que, no ser humano, a sexualidade não possui objeto e meta definidos como ocorreria. se se tratasse de um instinto. E em compreensão porque, dada a maior extensão do campo da sexualidade humana, e dado que o sexual não é redutível ao genital, fizeram-se necessários critérios mais amplos para determinar o que é sexual.

A questão sobre o que autoriza um psicanalista a atribuir caráter sexual a processos nos quais a genitalidade está ausente aplica-se essencialmente à sexualidade infantil, uma vez que nos adultos a excitação genital geralmente se faz presente. O problema é abordado por Freud nas *Lecciones Inroductorias al Psicoanálisis*, onde ele demonstra que a análise dos sintomas dos adultos conduz às atividades infantis geradoras de prazer. Para definir as próprias atividades infantis como sexuais, Freud recorre à idéia de que aquilo que se encontra no fim do desenvolvimento deve necessariamente encontrar-se, em germe, desde o início. Reconhece, porém, a inexistência de um sinal amplamente reconhecido que permitisse afirmar com segurança que um processo é ou não de natureza sexual. Justamente por isso, em psicanálise tudo o que se pode postular é a existência de uma

energia sexual – a libido – da qual a clínica, muito embora não possa defini-la, detecta a evolução e as transformações. Também por isso a teoria freudiana tem constantemente que haver-se com a dupla aporia que diz respeito, por um lado, à essência da sexualidade, e por outro, à sua gênese.

Apesar de a sexualidade servir como modelo para explicar a pulsão na teoria freudiana, a pulsão sexual é, desde o início, contraposta a outras pulsões.

Afirma Freud, em *Tres Ensayos de Teoria Sexual*:

“El hecho de la existência de necesidades sexuales en el hombre y em el animal es expresado em la biología mediante el supuesto de una ‘pulsión sexual’. En eso proede por analogia com la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje popular carece de una designación equivalente a la palabra ‘hambre’; la ciência usa para ellos ‘libido’.” (Freud, 1905, p.123)

Freud mantém-se sempre dualista ao longo de sua elaboração da teoria das pulsões. A primeira contraposição é entre pulsões sexuais e pulsões do ego, ou de autoconservação: o modelo destas últimas é a fome, ou a função de alimentação. Segundo esta primeira teoria, o dualismo opera desde as origens da sexualidade, uma vez que a pulsão sexual destaca-se das pulsões autoconservativas, nas quais se apoiava inicialmente. Por exemplo, o bebê suga, a princípio, por fome e, depois, por um prazer que se destaca e torna-se gradualmente independente da satisfação da fome. Por esse motivo, o bebê suga o dedo, o bico, etc.

Dentro desta idéia, Freud explica o conflito psíquico pelo fato de que o ego encontraria, na pulsão de autoconservação, a energia necessária à defesa contra a sexualidade. O conflito psíquico observado na clínica da neurose é localizado, neste momento, entre a instância defensiva (autoconservativa) e a instância recalcada (sexual) do psiquismo. Mas, por que a pulsão sexual representaria uma ameaça à função autoconservativa? No artigo *Concepto Psicoanalítico de las Perturbaciones Psicogenas de la Vision*, Freud observa:

“Nos vimos llevados a advertir la significatividad de las pulsiones para la vida representativa: averiguamos que cada pulsión busca imponerse animando las representaciones adecuadas a su meta. Estas pulsiones no siempre son conciliables entre sí: a menudo entran em um conflicto de intereses; y las oposiciones entre las representaciones no son sino la expresión de las luchas entre las pulsiones singulares”. (Freud, 1910, p.211)

A idéia de um dualismo pulsional explica e justifica o conflito psíquico da neurose. Daí o empenho de Freud em defendê-la, ao longo de toda a sua teoria.

O segundo dualismo pulsional invocado por Freud dá-se entre pulsões de vida e pulsões de morte, a primeira agregadora e formadora de sentido, a segunda destrutiva e caótica por excelência. A sexualidade é identificada, nesta segunda oposição, às pulsões de vida. Isto gera dificuldades teóricas que também levam a novas reformulações teóricas, das quais não podemos nos ocupar no momento.

Mesmo com a variação de um dos pólos do conflito, o outro pólo segue sendo sempre relacionado à sexualidade. Freud afirma em que as características temporais próprias da sexualidade humana fazem com que o ponto fraco da organização do ego esteja relacionado à função sexual.⁴ Qual seria a relação desta afirmação com a “prematividade” do homem, com seu “desaparelhamento” inicial - e que, em alguma medida, prossegue ao longo da vida? Poderíamos dizer que este desaparelhamento se dá fundamentalmente em relação às exigências da vida sexual?

Garcia-Roza (1999), ressaltando o caráter primordialmente indeterminado da pulsão, questiona a manutenção, por Freud, de uma posição dualista em relação às pulsões, argumentando que a definição de pulsão estruturada pelo próprio Freud ressent-se desta dualidade. Para este autor, a oposição ou dualidade só pode existir em relação aos representantes pulsionais e não em relação à pulsão em si mesma. Segundo ele, a pulsão não possui ainda um status psíquico, fazendo parte de um “pré-psíquico”, de um “pré-representacional”, não podendo, assim, ser situada em nível de consciente ou inconsciente. Por isto, é essencial diferenciar pulsão e representante pulsional, este último possuindo, sim, um status psíquico consciente ou inconsciente. Para Garcia-Roza, é apenas quando se trata dos representantes pulsionais que se pode falar em diferenciação entre as pulsões e, inclusive, em pulsão sexual: ou seja, ele afirma que não existe pulsão sexual.

⁴ FREUD, 1981, v.3, *Compendio de Psicoanálisis*.

“Não há pulsão sexual. A sexualidade constitui-se a partir da captura das pulsões pela rede significante. O sexual pertence ao registro do desejo, não ao registro da pulsão e, enquanto tal, implica, além do imaginário, o simbólico. O sexual é a forma ou a determinação que a pulsão vai receber, e não o atributo da pulsão ela mesma. Enquanto pura potência, a pulsão é vazia de forma, de sentido, não é nem sexual, nem agressiva, nem de sociabilidade, mas pulsão, pura e simplesmente. Quando distinguimos pulsão oral, pulsão fálica, pulsão anal, pulsão escópica, etc, o que estamos fazendo é apontando a diversidade das fontes pulsionais e não estabelecendo uma diferença qualitativa com respeito às pulsões elas mesmas”⁵

A posição de Garcia Roza não contradiz Freud. Confere apenas maior precisão ao conceito de pulsão, reforçando seu caráter indeterminado – e, por conseguinte, a diferença desta em relação ao conceito de instinto. Com efeito, ele coloca que a pulsão é, em si, absolutamente indeterminada e até mesmo pré-psíquica, na medida em que o psíquico, inclusive o que chamamos inconsciente, é formado por representações. Ela só pode ser parcialmente determinada, ou para usar um termo freudiano, *ligada*, quanto a seus representantes. A pulsão é, em si mesma, pura energia indeterminada.

O Conceito de Superego em Freud

Podemos observar, na teoria freudiana, uma evolução e um redimensionamento do conceito de superego que parte da simples descrição de fenômenos de auto-censura e culmina na definição de uma instância moral como parte do aparelho psíquico.

⁵ GARCIA-ROZA, 1999, p.144-5.

As primeiras referências a um fenômeno de “auto-regulação” relacionado a valores e ideais encontram-se em *Nuevas Observaciones sobre las Neuropsicoses de Defensa (1896)*. Neste texto, Freud postula a teoria de que as obsessões têm origem na auto-censura por um prazer sexual da infância. *Acciones Obsesivas y Practicas Religiosas (1907)* contém o começo da instituição uma instância moral. Freud descreve uma consciência especial, uma formação reativa psíquica, que se dirige contra os objetivos das pulsões, por sentir-se constantemente ameaçada por elas. Também define com mais clareza a existência de um sentimento inconsciente de culpa:

“Puede decirse que quien padece compulsión y prohibiciones se comporta como si estuviera bajo el império de una conciencia de culpa de la que él, no obstante, nada sabe: vale decir, de una conciencia inconciente de culpa, como se puede expresarlo superando la renuencia que provoca la conjunción de esas palabras”. (Freud, 1907, p.106)

Em *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna (1908)*, Freud afirma que o sujeito torna-se neurótico por querer ser melhor do que na realidade é: a restrição da vida sexual é definida como determinante das doenças nervosas (neuroses), somando-se a outros fatores como estresse da vida moderna, conflitos éticos e o materialismo excessivo resultante de idealização e cobiça. O casamento, citado como a única possibilidade legítima de exercício sexual, fica

prejudicado pela restrições impostas pela falta de métodos anticoncepcionais eficientes: tais restrições, segundo ele, intensificam o medo da morte e diminuem a disposição ao prazer. Como enfrentar a vida sem prazer? Freud diferencia “neuroses propriamente ditas” (neurastenias, de causação tóxica, “atuais”) das “psiconeuroses” de etiologia psicogênica, resultantes do conflito entre exigências pulsionais e exigências civilizatórias de supressão das pulsões. Os neuróticos conseguem fazer apenas uma supressão falha das pulsões: sendo falha, esta supressão consome e limita a quantidade de energia disponível no aparelho psíquico, o que provoca atraso no desenvolvimento do sujeito neurótico.

Introducción al Narcisismo (1914) introduz os conceitos de “ideal de ego” e “agente observador”, bases para o que posteriormente será chamado “superego”. Neste texto, Freud destaca o conceito de “narcisismo”, utilizado por outros autores - Paul Näcke, Havellock Ellis - para designar a atitude de uma pessoa que trata o próprio corpo da mesma forma como trataria um objeto sexual. O narcisismo, considerado até então uma perversão sexual, tem seu sentido ampliado por Freud:

“Resultado después evidente a la observación psicoanalítica que rasgos aislados de esa conducta aparecen en muchas personas aquejadas por otras perturbaciones: así ocurre, según Sadger, entre los homosexuales. Por fin, surgió la conjetura de que una colocación de la libido definible como narcisismo podía entrar en cuenta en un radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre. (...) El narcisismo, em este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo”. (Freud, 1915, p. 71-2)

Segundo Freud, a extensão da teoria da libido recebe reforço da observação de patologias como a esquizofrenia, na qual o interesse (libido) é desviado do mundo externo em direção ao ego, o que causa a megalomania. Baseia-se também na observação da vida mental das crianças e dos povos primitivos. Diz ele:

“Un tercer aporte a esta extensión, legítima según creo, de la teoría de la libido lo proporcionan nuestras observaciones y concepciones sobre la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos. En estos últimos hallamos rasgos que, si se presentasen aislados, podrían imputarse al delirio de grandeza: una sobrestimación del poder de sus deseos y de sus actos psíquicos, la ‘omnipotencia de los pensamientos’, una fé en la virtud ensalmadora de las palabras y una técnica dirigida al mundo exterior, la magia que aparece como una aplicación consecuente de las premisas de la manía de grandeza. Suponemos una actitud totalmente análoga frente al mundo exterior em los niños de nuestro tiempo, cuyo desarrollo nos resulta mucho más impenetrable.” (Freud, 1915. p.73)

A seguir, no mesmo texto, ele indaga sobre qual seria o destino da onipotência infantil, já que ela não é observável nos adultos:

“La observación del adulto normal muestra amortiguado el delirio de grandeza que una vez tuvo, y borrado los caracteres psicicos desde los cuales homes discernidos su narcisismo infantil. Que se há hecho de su libido yoica?” (Freud, 1915, p.90)

Ele coloca que, como todas as pulsões, também a libido do ego, quando entra em conflito com as idéias éticas e culturais do indivíduo, sofre a consequência do recalçamento. Um dos fatores condicionantes para que o recalçamento possa ocorrer é, portanto, que o homem fixe para si mesmo um ideal, pelo qual mede e avalia o ego real.

“Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que em la infância gozo el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se

encuentra em posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre em el ámbito de la libido, el hombre se há mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozo uma vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infância, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió em la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio próprio, procura recobrarla em la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a si como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infância, em la que él fue su próprio ideal”. (Freud, 1915, p.91)

Freud considera, portanto, que o recalco só pode ocorrer se as pulsões entram em conflito com idéias éticas e culturais que o homem reconhece como padrão e às quais submete-se em função de seu desamparo inicial: a satisfação das pulsões, que em vista da onipotência infantil era pura satisfação, agora é sentida como ameaça ao ego. Esse ideal do sujeito em relação a si próprio é o substituto do narcisismo da infância como alvo da libido do ego. Institui-se assim a presença do “agente observador”, que “mede” o ego, guiando-se pelo ideal instituído. Ele tem origem na influência crítica dos pais e dos pares no sujeito.

Tudo, portanto, que uma pessoa possui ou realiza e que confirma, em alguma medida, o sentimento primitivo de onipotência, serve para aumentar sua auto-estima, a qual depende da libido do ego. Nas relações amorosas, ser amado aumenta a auto-estima e não ser amado a reduz: quem ama só pode reaver a parte do narcisismo à qual renunciou, se for correspondido em seu amor. A relação com o ideal de ego é similar ao processo de apaixonar-se, pois o ideal de ego é tomado como um objeto de amor. Só é possível reaver parte do narcisismo perdido, se existe correspondência ao ideal, o que equivale a satisfazer o objeto de amor. A auto-estima seria, assim, constituída por três partes: a primeira, constituída por um resíduo do narcisismo infantil; a segunda, decorrente da confirmação da onipotência pela experiência de realização do ideal; e a terceira, decorrente da satisfação da libido objetal, que significa amar e ser correspondido.

O seguimento da investigação sobre o investimento do ego nos objetos é realizado em *Duelo y Melancolia*, de 1917, onde Freud busca a origem da

auto-denúncia e das auto-recriminações do sujeito melancólico. Na melancolia, as críticas ajustam-se, mais do que ao próprio sujeito, a alguém que ele amou, ama ou deveria amar. Freud ressalta inicialmente as diferenças entre o luto e a melancolia, para depois descrever os processos específicos da melancolia, dentre os quais a identificação com o objeto de amor perdido. Primeiramente, ocorre a escolha objetal e a conseqüente ligação da libido a este objeto: um desapontamento com o objeto de amor destrói, a seguir, a relação objetal. O resultado esperado após este desapontamento seria, passado algum tempo, a retirada da libido do objeto e seu deslocamento para outro objeto, como ocorre no processo do luto. O que ocorre na melancolia é que, em função da fixação da libido, o deslocamento não pode ocorrer, e a libido livre é retirada para o ego, estabelecendo-se a identificação com o objeto. O ego pode agora ser julgado pelo “agente especial” como se fosse um objeto – mais especificamente, como se fosse o objeto perdido - e a perda objetal torna-se perda do ego, o que explica seu aspecto empobrecido. O conflito entre o ego e o objeto de amor torna-se conflito entre a atividade crítica do ego e o ego modificado pela identificação com o objeto. Apesar de existir uma forte fixação no objeto amado, a escolha objetal se dá com base narcisista, o que equivale a dizer que, em alguma medida, não há renúncia à onipotência infantil e que o desamparo do ego não é admitido. A identificação substitui o investimento no objeto, não sendo preciso renunciar a ele, apesar do conflito. A auto-punição significa que o ego pode denunciar e vingar-se do objeto amado e, simultaneamente, continuar ligado a ele.

O conceito de identificação descrito em *Duelo y melancolia* é retomado em *Psicologia de Grupo* (1921), onde Freud afirma que o ideal do ego é o herdeiro do narcisismo original do ego infantil, reunindo as exigências do meio em relação ao ego. O ideal de ego tem lugar fundamental no processo de “apaixonamento”, no qual o objeto de amor é colocado no lugar do ideal de ego e todas as críticas em relação a ele são suspensas. Também na hipnose e nos processos de escolha do líder grupal, o ideal de ego, do indivíduo ou do grupo, fica colocado no hipnotizador ou no líder, embora sem os fins genitais presentes no “apaixonamento”. A aproximação ou não do ego com o ideal de ego determina os sentimentos de triunfo ou culpa. Em situações extremas, tais sentimentos podem levar ao estados patológico de mania, que resulta da fusão do ego com o ideal do ego e de melancolia, resultante do conflito agudo entre o ego e o ideal de ego.

O conceito de identificação é novamente retomado em *El “yo” y el “ello”*, passando a ser considerado como a origem de processos de ocorrência geral, e, portanto, não mais se restringindo à patologia. São as mais antigas identificações, derivadas da introjeção dos investimentos objetivos edípicos, que vêm a formar o núcleo do *superego*, denominação dada agora por Freud ao que antes era chamado de “autocensuras inconscientes”, “instância crítica”, “agente observador” e “ideal de ego”. O que Freud trata de clarear neste trabalho é que o processo de identificação

que origina a melancolia é, na verdade, mais extenso e mais comum, constituindo-se uma contribuição fundamental na formação do “caráter”. O “caráter do ego” é, portanto, um “precipitado” de investimentos objetais abandonados, trazendo a história dos investimentos do indivíduo. O processo é dificultado pela singularidade do complexo edípico e sua resolução. O resultado final do processo edípico é a formação desse “precipitado” no ego, formado por identificações unidas, que se confrontam com os outros conteúdos do ego desde a posição de um “ideal”. Em outras palavras, o precipitado de identificações denominado “superego” é utilizado como medida de comparação e avaliação das demais partes do ego.

A severidade do superego não é diretamente proporcional, como comumente se pensa, à severidade dos pais, mas resulta da agressividade da criança contra a autoridade que lhe impede a satisfação das pulsões bem como da introjeção desta agressividade. Ou seja, quanto mais fortes as necessidades pulsionais às quais a criança tem que renunciar, maior a agressividade que sentirá contra os agentes da censura. Num segundo momento, a agressividade será introjetada e a rigidez do superego será proporcional à intensidade desta agressividade. Por outro lado, quanto maior a fragilidade do ego, mais suscetível ele se torna à compulsão e à agressividade do superego. Quando mais intensa e rapidamente o complexo de Édipo e as satisfações pulsionais relacionadas a ele sucumbem ao recalçamento, por ser o ego mais fraco e dependente, tanto mais rígido e compulsivo será o superego. O

superego deve sua posição junto ao ego tanto à sua posição de “herdeiro” do complexo de Édipo, como à lembrança da fraqueza e desamparo iniciais do ego. Assim como a criança é compelida, por seu desamparo, a obedecer aos pais, o ego é compelido, pela lembrança deste desamparo, a cumprir os imperativos do superego.

Fica claro, portanto, em *El “Yo” y el “Ello”*, que a agressividade é internalizada, mandada de volta para o ego e assumida por uma parte deste, o superego, que se volta contra as outras partes, colocando contra o ego a mesma agressividade que este gostaria de dirigir aos outros indivíduos. Portanto, o superego não é em si agressivo ou mortífero: ele apenas desvia do alvo a agressividade já existente e que é proporcional à intensidade da satisfação pulsional à qual se renunciou.

Estas colocações servem como um início de resposta à questão que Freud se colocaria alguns anos mais tarde, em *El Malestar en la Civilizacion* (1930): quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade e tornar inofensivo o desejo de agressão do homem? Na busca desta resposta, Freud segue indagando: como se chega ao julgamento de que um ato é mau? Frequentemente, o que é considerado “mau” não é prejudicial ao ego: pelo contrário, seria para ele desejável e prazeroso. O desamparo e dependência do ser humano em relação ao amor e ao apreço dos demais fazem com que qualquer ato que possa ocasionar a

perda desse amor seja considerado mau, o que resulta na assunção, pelo homem, dos ideais e tabus da cultura, e na renúncia às satisfações pulsionais que pudessem entrar em conflito com eles.. De início, na situação característica das crianças, apenas se sente medo quando há risco de ser descoberto pela “autoridade”. Num segundo momento, a autoridade é internalizada, acontece o estabelecimento do superego, e extingue-se a distinção entre fazer e pensar, já que ambas as modalidades estão ao alcance do superego.

Surge então uma questão fundamental: por que as pessoas mais virtuosas são justamente as mais culpadas? Por que a continência do ego não incorre em alívio de vigilância do superego, parecendo, pelo contrário, alimentá-la? Em relação ao medo infantil da autoridade, basta a renúncia pulsional: mas por que, em relação ao medo do superego, a renúncia à pulsão parece aumentá-lo, como se cada agressão de que o ego desistisse fosse assumida pelo superego?

O que ocorre tem relação com a já citada forma pela qual se instala a autoridade do superego. A criança desenvolve agressividade contra a autoridade que a impede de ter as primeiras satisfações pulsionais e, não podendo exercê-las, incorpora em si a autoridade, pondo à sua disposição toda a agressividade pela pulsão não satisfeita. Identificado assim com a autoridade, o superego está pronto para castigar o ego. A severidade do superego não representa, portanto, a severidade original do objeto/autoridade, mas a agressividade da criança contra

ele, por tê-la privado da satisfação. Cada satisfação recalçada gera mais agressividade, e o remorso encontra-se intimamente relacionado à ambivalência: depois que a agressão é feita ou pensada, o ódio é apaziguado e vem à tona o amor.

Retomando a idéia, já trabalhada no texto *Duelo y Melancolia*, de que a auto-punição do ego seria uma forma de não renunciar à ligação com o objeto de amor ausente/perdido, mesmo que à custa de sofrimento, Freud afirma agora que a necessidade de punição do ego é, na verdade, um recurso para que ele mantenha um vínculo erótico com o superego e com os conteúdos do narcisismo original localizados no ideal de ego.

Isto significa que a agressividade do superego contra o ego nada mais é do que a satisfação pulsional “disfarçada” de excessivo zelo moral. Neste sentido, críticas duras são feitas por Freud às exigências culturais e civilizatórias que não levam em conta as demandas pulsionais, sendo que a única satisfação possível no cumprimento de tais exigências é narcísica, da ordem de “ser melhor do que os outros”. Ou seja, Freud critica a cultura na medida em que esta alimenta o não desligamento em relação ao ideal narcísico e entende a necessidade de punição como manutenção do vínculo erótico com o narcisismo original e os pais da infância.

Esta constatação pode ser complementada com uma observação de Freud sobre o desenvolvimento do superego, no texto *El Problema Económico del Masoquismo*:

“En el curso del desarrollo infantil, que lleva a progresiva separación respecto de los progenitores, va retrocediendo la significatividad personal de estos para el superyó. A las imagos que restan de ellos se anudan después los influjos de maestros, autoridades, modelos que uno mismo escoge y héroes socialmente reconocidos, cuyas personas ya no necesitan ser introyectadas por el yo, que há devenido más resistente”. (Freud, 1924, p.173)

Esta afirmação mostra que Freud imaginava que o desenvolvimento do superego dá-se em direção de um crescente desligamento deste em relação à figura concreta dos pais ou dos primeiros cuidadores, dando lugar a figuras cada vez mais abstratas – e além disso escolhidas como objeto de investimento pelas vicissitudes singulares da vida da criança – e, finalmente, a conceitos norteadores sobre os padrões éticos e estéticos. No entanto, Freud admite que, mesmo o Destino, última figura da série iniciada com os pais, é encarado como totalmente impessoal apenas por poucos. A maior parte das pessoas segue transferindo a orientação do mundo para Deus ou a Natureza, uma espécie de dupla parental com poderes supremos, e acredita estarem ligadas a elas por laços libidinais. O quanto o poder do Destino será “provocado” pelo masoquismo moral dependerá, pois, tanto da força do vínculo ainda existente com o narcisismo original e os pais da infância, como das oportunidades oferecidas ou negadas pela cultura de que o sadismo seja exercido como pulsão de domínio, e não como volta contra o eu.

Portanto, se existe lugar para a possibilidade de autonomia para o sujeito na teoria freudiana, ela se dá quando o sujeito – ou seu superego, melhor dizendo – age de forma desligada do ideal narcísico. Neste caso, não haverá violência do superego contra o ego, mas o superego funcionará como um ideal que integra e dá sentido às percepções.

Não seria um superego tanático, agressivo, mas com o objetivo “disfarçado” de satisfação pulsional, como um Imperativo Hipotético, que cumpre o dever de forma contingencial, ou seja, na medida em que o cumprimento do dever favorece a satisfação de uma inclinação?

3. Qual Superego é um Imperativo Categórico?

Este capítulo tem como objetivo empreender uma leitura da teoria freudiana do superego à luz da filosofia moral de Kant, procurando discutir o conceito freudiano de superego e as menções feitas por Freud ao imperativo categórico de Kant. A hipótese inicial é de que a leitura freudiana do imperativo categórico e sua utilização para a explicação do conceito de superego tenha incorrido num equívoco, o que contribui para uma certa falta de clareza na definição do superego e de seu lugar como instância moral no aparelho psíquico freudiano. Pretendemos propor uma alternativa de leitura da comparação freudiana entre imperativo categórico e superego: uma leitura que privilegie o lugar da razão e, portanto, da autonomia. Para isso, apresentamos uma discussão acerca do ponto de intersecção entre a filosofia moral de Kant e a teoria psicanalítica de Freud, o que é relevante para esclarecer os motivos de um paralelo entre os dois autores, para além

das menções feitas por Freud a Kant. Este ponto encontra-se, segundo pensamos, no ideal iluminista da confiança na razão e da possibilidade de autonomia que perpassa as duas teorias, nos aspectos que serão descritos a seguir.

*Kant, em “Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?”, assim o define:

“O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se de seu próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, mas sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. Sapere aude! Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo.”(KANT, apud REALE e ANTISERI, 1990, p.669)

Segundo Reale e Antiseri (1990), o iluminismo, filosofia hegemônica na Europa do século XVIII, consistiu num movimento filosófico, pedagógico e político: menos do que um sistema doutrinário, tratava-se de movimento que pretendia mudar o posicionamento do homem diante de sua própria capacidade de pensar. A base do movimento está na confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade. A razão do iluminismo expressa-se na defesa do conhecimento científico e técnico como instrumentos de melhoria das condições da humanidade, tolerância ética e religiosa, defesa dos direitos do homem e do cidadão, rejeição dos sistemas dogmáticos metafísicos, crítica da superstição e luta contra a tirania e contra os privilégios. O otimismo e a esperança iluminista no progresso não significavam crença numa inelutável lei do progresso,

mas ocorriam com base no uso crítico e construtivo da razão. Cabe, portanto, indagar de que trata a razão iluminista. Afirma Cassirer:

“Para os grandes sistemas metafísicos seiscentistas, para Descartes e Malebranche, para Spinoza e Leibniz, a razão é a região das ‘verdades eternas’, essas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino. O que conhecemos e o que nos apercebemos à luz da razão é ‘em Deus’, portanto, que o vemos imediatamente: cada ato da razão assegura-nos a nossa participação na essência divina, franqueia-nos o acesso ao domínio do inteligível, do supra sensível puro e simples. O século XVIII confere à razão um sentido diferente e mais modesto. Deixou de ser a soma das ‘idéias inatas’, anteriores a toda experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma possessão do que como forma de aquisição. Não é o erário nem a tesouraria do espírito, no qual a verdade esteja bem custodiada como uma moeda sonante: ao contrário, o peso original e primitivo que nos leva a descobrir, estabelecer e consolidar a verdade. Essa operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda certeza verificável. (CASSIRER, 1992, p.32.)

Ao longo do século XVIII, a razão é entendida, não como um conteúdo fixo de cognições, mas como uma faculdade que só se realiza no exercício de si mesma. A razão deixa, em outras palavras, de ser uma entidade e passa a ser uma função.

Ainda que pareça uma afirmação paradoxal, já que Freud é apontado como um dos maiores críticos da razão, no sentido de ter-lhe imposto limites definitivos, por sua teorização sobre o determinismo inconsciente, também na teoria freudiana a razão tem lugar privilegiado. Roudinescou aponta para o fato de que, na teoria psicanalítica, o sujeito é constituído tanto pelo determinismo inconsciente como pela *consciência* sobre este determinismo:

“Foi justamente por ter colocado a subjetividade no cerne de seu dispositivo que Freud veio a conceituar uma determinação (inconsciente) que obriga o sujeito a não mais se ver como senhor do mundo, mas como uma consciência de si externa à espiral das causalidades mecânicas. Neste sentido, a teoria freudiana é realmente herdeira do romantismo e de uma filosofia da liberdade crítica, proveniente de Kant e do Iluminismo. Pois ela é única – e nisso também se opõe a todas as que provêm da fisiologia (inconsciente cerebral), da biologia (inconsciente hereditário) e da psicologia (automatismo mental) – a instaurar o primado de um sujeito habitado pela consciência de seu próprio inconsciente, ou ainda pela consciência de seu próprio desapossamento. Em outras palavras, o sujeito freudiano só é possível por pensar na existência de seu inconsciente: no que é próprio de seu inconsciente. Do mesmo modo, só é livre porque concorda em aceitar o desafio dessa liberdade restritiva e porque reconstrói sua significação. Assim, a psicanálise foi a única doutrina psicológica do fim do século XIX a associar uma filosofia da liberdade a uma teoria do psiquismo.” (ROUDINESCOU, 2000, p.70)

Michael e Deena Weinstein (apud PENNA, 1994,p.24) lembram que, se Freud postula,em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, que todas as relações sociais estariam baseadas na identificação com um ser superior que preenche o ideal narcísico – Deus – e que, através desta identificação, o homem reprime o ódio e o ciúme que, de outra forma, dominariam estas relações, em *El Porvenir de una Ilusión* ele tenta outra solução para a questão. E o faz, através do recurso à razão. Se Deus está morto, então a razão deve substituí-lo. Neste artigo, Freud afirma que:

“La voz del intelecto es apagada, pero no descansa hasta haberse logrado hacerse oír y siempre termina por conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es este uno de los pocos puntos en los cuales podemos ser optimistas em cuanto al porvenir de la Humanidad, pues ya supone bastante por sí solo. A él podemos enlazar otras esperanzas. La primacia del intelecto está, desde luego, mui lejana pero no infinitamente, y como es de prever que habrá de marcarse los mismos fines cuya relación esperan ustedes de su Diós: el amor al prójimo y la dismimución des sufrimiento – aunque, naturalmente, dentro de una medida humana y hasta donde lo permita la realidade exterior, podemos decir que nuestro antagonismo no es sino provisional y nada irreductible.” (FREUD, 1927, p.52.)

A primazia do intelecto, à qual se refere Freud, pode ser melhor compreendida através do exame dos momentos da evolução de sua teoria em que fala, de alguma maneira, dos objetivos da terapia analítica, já que a teoria freudiana é inseparável de sua dimensão de técnica clínica. Em 1923, em *El Yo y el Ello*, Freud afirma, numa nota de rodapé:

“(el análisis) no está destinado a impossibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la libertad de decidir en un sentido o en otro”. (Freud, 1923, p.51)

Mais adiante, no mesmo texto, acrescenta:

“El psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello” (Freud, 1923, p.56)

Em 1932, em Nuevas Lecciones Introductorias al Psicoanálisis Freud elabora e complexifica estas afirmações, traçando as metas da análise: afirma, então, que seu propósito é fortalecer o ego, tornando-o mais independente do superego, e ao mesmo tempo aumentar seu campo de percepção e sua organização, para que ele possa apropriar-se cada vez mais de elementos do id.

E finalmente, em 1937, no texto Analisis Terminable y Interminable, Freud faz a seguinte colocação, em relação aos objetivos da terapia analítica:

“Uno no se propondrá como meta limitar todas las peculiaridades humanas em favor de una normalidad esquemática, ni demandará que los ‘analizados a fondo’ no registren pasiones ni puedan desarrollar conflictos internos de ninguna índole. El análisis debe crear las condiciones psicológicas más favorables para las funciones del yo; con ello quedaria tramitada su tarea.” (Freud, 1937, p.251)

Ricoeur (O Conflito das Interpretações, 1988.) sublinha uma das formulações, feita Freud, do objetivo da técnica analítica: a passagem do princípio de prazer ao princípio da realidade. O autor preocupa-se em descrever o que significa o termo “realidade” em psicanálise, a fim de apoiar sua descrição da psicanálise como uma “anti-técnica”. Afirma Ricoeur que a psicanálise não se propõe, como as demais técnicas, uma dominação da natureza, mas sim um “descobrimento”, uma “veracidade”. Neste sentido, a realidade em psicanálise também muda de conotação: para ele, o maior obstáculo à realidade entendida no sentido psicanalítico é o narcisismo, que impede a chegada a esta veracidade: ou seja, a psicanálise não pode ser uma técnica de dominação e transformação da natureza à semelhança do homem, o que remete diretamente ao narcisismo. O que Ricoeur propõe é justamente o inverso: a psicanálise nada tem a ver com a razão da dominação da natureza, a razão do narcisismo, e sim com a razão que permite ver, além do narcisismo, a realidade como ela é, ou mais próxima do que realmente é. Isto equivale a dizer: uma razão que permite perceber as limitações da própria razão.

Vejamos. Freud fala em “liberdade para decidir”, “progressiva conquista do id pelo ego”, “não suprimir as paixões, mas garantir as melhores condições para o exercício das funções do ego”. No entanto, o delineamento dos objetivos da técnica analítica e, possivelmente, de algo que diga respeito às suas idéias sobre a cura da neurose, parece contraditório, no que diz respeito à questão do fenômeno moral: dado o determinismo inconsciente, qual é o espaço que resta para a liberdade e para a responsabilidade – numa palavra, para a autonomia? Se o determinismo inconsciente existe, qualquer que seja sua origem, qual a possibilidade de que o homem possa assumir-se como ser moral, responsável pelas próprias ações? Qual a legitimidade de uma instância moral

psíquica, como o superego? A teoria moral de Kant pode auxiliar a compreender tal possibilidade?

Um início de resposta a estas perguntas está na convergência, nos dois autores, de uma descrição iluminista da razão, considerada mais como uma função e seu exercício do que como uma entidade à parte ou um objetivo definitivamente atingido. Assim como para Kant o que importa não é que uma ação moral tenha sido alguma vez realizada, mas a possibilidade de sua realização, para que o ser racional continue a persegui-lo pelo exercício de sua vontade racional, assim também Freud considera que o exercício de apropriação pelo ego dos territórios e conteúdos que lhe são alheios – seja os conteúdos primitivos do id, seja os relativos aos mandatos potencialmente tirânicos do superego – é um exercício, e não uma tarefa que se cumpre de uma vez por todas. Assim como, para Kant, o homem nunca deixará de ser determinado pelas inclinações, na teoria freudiana o “pulsar” da pulsão não cessa senão temporariamente, cabendo ao ego dar um destino a esta pulsão que está continuamente a manifestar-se seja por conteúdos primitivos do id ou por mandatos tirânicos do superego. Este exercício, que implica a razão, nunca cessa.

Passemos à aproximação iniciada pelo próprio Freud com a teoria moral kantiana, quando compara a compulsividade do superego sádico com o imperativo categórico kantiano. Examinemos três passagens nas quais Freud aproxima o superego do imperativo categórico kantiano. As duas primeiras ocorrem no artigo *El Yo y el Ello*:

“Empero, el super-yo no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino también tiene la significatividad de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia. ‘Así (como el padre) debes ser’, sino que comprende también la prohibición: ‘Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas’. Esta doble faz del ideal del yo deriva del hecho de que estuvo empeñado en la posesión del complejo de Édipo; mas aún: debe su génesis, únicamente, a este ímpetu subvertiente. No cabe duda de que la resesión (esfuerzo de desalojo) del complejo de Édipo no ha sido una tarea fácil. Discerniendo en los progenitores, en particular en el padre, el obstáculo para la realización de los deseos del Édipo, el yo infantil se fortaleció para esa operación represiva erigiendo dentro de sí mismo ese mismo obstáculo. En cierta medida toma prestada de los padres la fuerza para lograrlo, y este empréstito es un acto extraordinariamente grávido de

consecuencias. El superyo conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Édipo y más rápido se produjo su represión (por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyo como conciencia moral, quizá también como sentimiento inconsciente de culpa, sobre el yo. De donde extrae la fuerza para este imperio, el carácter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico? Más adelante presentará una conjetura sobre esto. Si consideráramos una vez más la génesis del superyo tal como la hemos descrito, vemos que este último es el resultado de dos factores biológicos de suma importancia: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el hecho de su complejo de Édipo, que hemos reconducido a la interrupción del desarrollo libidinal por el período de latencia y, por tanto, a la acometida en dos tiempos de la vida sexual. Esta última propiedad específicamente humana, según parece, fue caracterizada en una hipótesis psicoanalítica como herencia del desarrollo hacia la cultura impuesto por la era de las glaciaciones. Así, la separación del superyo respecto del yo no es algo contingente: subroga los rasgos más significativos del desarrollo del individuo y de la especie y, más aún, en la medida en que procura expresión duradera al influjo parental, eterniza la existencia de los factores a que debe su origen”. (Freud, 1923, p.36-7)

E ainda, no mesmo artigo:

“El super-yo debe su posición particular dentro del yo o respecto de él a un factor que se ha de apreciar desde dos lados. El primero: es la identificación inicial, ocurrida cuando el yo era todavía endeble; y el segundo: es el heredero del complejo de Édipo, y por tanto introdujo en el yo los objetos más grandiosos. En cierta medida es a las posteriores alteraciones del yo lo que la fase sexual primaria de la infancia es a la posterior vida sexual tras la pubertad. El accesible, sin duda, a todos los influjos que puedan sobrevenir más tarde; no obstante, conserva a lo largo de la vida su carácter de origen, proveniente del complejo paterno: la facultad de contraponerse al yo y dominarlo. Es el monumento recordatorio de la endebles y dependencia en que el yo se encontró en el pasado, y mantiene su imperio aun sobre el yo maduro. Así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico del superyo”. (Freud, 1923, p.49)

E no artigo *El Problema Económico del Masoquismo*:

“Ahora bien, el superyo conserva caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y el castigo. Como lo he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la desmezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo. Ahora el superyo, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela.

De ese modo, el imperativo categórico de Kant el la herencia directa del complejo de Édipo”. (Freud, 1924, p.173)

Comentando sobre isto, observa Penna que:

“De qualquer maneira, fica bem claro que Freud, sempre afirmando não ter nenhum talento para a filosofia, cultivou-a razoavelmente, chegando, inclusive, a ler o grande autor das `Críticas`. Incidindo em enganos, é claro, como me parece que ficou evidenciado. E, em especial, no caso do imperativo categórico, desvinculando-o de toda a riquíssima estrutura de argumentos que compõem a `Fundamentação da Metafísica dos Costumes` e não levando em conta, tampouco, as objeções que se produziram no final do século XVIII e durante todo o século XIX, contra as concepções que exprimem o formalismo ético. Acresce que entre Kant e Freud, no que se refere ao imperativo categórico, as posições que ambos assumem são extremamente distantes. Vale que se registre, por exemplo, que em Kant o superego é expressivo de uma condição autônoma, e por consequência livre, do sujeito. Em Freud, ao contrário, a interpretação proposta apóia-se numa proposição heterônoma”. (PENNA, 1994, p.160)

O autor intui o problema da aproximação realizada por Freud, que incorre numa contradição ao comparar o imperativo categórico, autônomo, com o conceito de superego delineado nos momentos citados, essencialmente heterônomo. Penna, no entanto, não desenvolve os motivos ou as consequências da contradição de Freud, que parece ainda mais ampla do que em sua definição. Freud não apenas compara o imperativo categórico (autônomo) com o superego (heterônomo), como atribui ao imperativo categórico kantiano uma compulsividade que não lhe é característica, mas sim característica essencial do imperativo hipotético, fundamentado nas inclinações. Além disso, ao equiparar o superego compulsivo e tanático com o imperativo categórico (sendo que este último conceito denota um

“absoluto e não contingencial”) Freud faz com que a sua denotação de “não-contingencial” deslize para um conceito de superego ainda em construção a partir da observação do sofrimento. Pode resultar disto uma leitura sistemática do superego como rígido, compulsivo e tanático.

É preciso levar em conta que grande parte das idéias teóricas de Freud nasceu de sua clínica. Com o superego não é diferente: (é ou: trata-se de) um conceito que surge da observação de patologias tais como as neuroses obsessivas, a melancolia e as perversões. Trata-se, portanto, em primeira mão, da observação de um fenômeno de sofrimento psíquico. Não sabemos o que é um psiquismo normal, mas sabemos quando o sofrimento está presente, e é de uma situação de sofrimento que Freud vai inferir a existência de um superego.

Ao formular a idéia da existência de um superego, Freud o imaginava como algo mais do que uma estrutura patológica, ou isso era tudo o que ele via naquele momento? Vale perguntar se Freud, quando faz referência ao imperativo categórico em *El Yo y el Ello* – onde a denominação “superego” é pela primeira vez utilizada – tinha em mente um processo apenas patológico, ou vislumbrava mais do que isso. Se ele então se referia apenas a um processo patológico, a referência equivocada ao imperativo categórico como modelo para um superego compulsivo fica explicada, porque o conceito de superego, naquele momento da construção da teoria freudiana, incluía necessariamente o aspecto compulsivo.

3.1 O Superego e o Imperativo Categórico - dois problemas no paralelo traçado por Freud:

Vejamos o que de fato constitui o imperativo categórico. Trata-se da fórmula do dever incondicionado, isento de qualquer determinação empírica, ou seja, de qualquer contingência e carecendo, por isso, de ser universalizável sem contradição para que seja aceito. Não pode estar sujeito, de forma alguma, a qualquer inclinação sensível, a nada que implique um caráter circunstancial. Por isso mesmo, ele é a expressão da auto-determinação da vontade: nada, a não ser a própria vontade, deve dar a si mesma sua lei. Entretanto, Kant, em diversos momentos, deixa claro que não importa se jamais aconteceu uma ação moral no sentido em que ele a concebe, mas, importa, sim, o fato de que nós julgamos nossas ações de acordo com isso: quanto menos determinada por inclinações, maior o valor moral de uma ação. A ação perfeitamente moral é, neste sentido, uma grade de avaliação para as ações e nunca uma ação que tenha realidade concreta. Mas ela é uma possibilidade, e, por isso, julgamo-nos a nós mesmos de acordo com ela. Trata-se, pois, de um ideal e Kant em nenhum momento afirma esperar que seja mais do que isso. Este parece ser o motivo da definição, em sua teoria moral, do homem como um “ser dividido” entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

Isto faz de Kant, ao mesmo tempo, menos exigente do que muitos costumam crer – uma vez que ele não está postulando um ideal moral impossível de cumprir, mas apenas constatando o fundamento sobre o qual se baseiam os julgamentos morais – e mais cético em relação à natureza humana do que se supõe, já que ele afirma explicitamente que o que importa não é a realidade da ação moral, mas a sua possibilidade. Além disso, ele está afirmando que a capacidade – ou seja, a potencialidade para, e não a sua sistemática realização – de agir de acordo com a razão, não apenas está ao alcance de todo ser racional, como faz parte de sua própria definição, enquanto tal. A razão, e com ela a capacidade de agir autonomamente, torna-se, como nunca até então, generalizada, mesmo que à custa de uma definição de seus limites. Torna-se também central para a fundamentação da moralidade.⁶

O imperativo categórico, o dever que ele expressa e a máxima por trás dele nada têm de compulsivo. Pelo contrário, exigem um tremendo esforço do sujeito para serem cumpridos. A satisfação pulsional disfarçada de zelo moral, evidente no superego compulsivo sugere, de preferência ao imperativo categórico, um imperativo hipotético que age conforme o dever, mas não por ele. O superego compulsivo de Freud age violentamente, ou por força da demanda pulsional

⁶ No artigo *Vontade, Valor e Fato da Razão*, Brito indaga: “Mas, como compatibilizar esta crença na capacidade de discernimento prático do senso comum com o conhecido ceticismo kantiano quanto à pureza dos motivos do agir humano? Ora, no tocante a isso, a desconfiança é tão kantiana quanto de qualquer homem entre os homens, e disso dá prova a severidade dos juízos de cada um sobre o valor de suas próprias ações e das ações dos outros. Se o discernimento prático é moeda comum entre os homens, o valor moral é jóia rara e quando se trata de aquilatar sua legitimidade, são eles ourives cuidadosos contra a especiosidade dos caracteres”. (2005, p.6)

excessiva, ou por submissão a um ideal estrito e rígido, temendo o desamparo. Nada disso sugere a autonomia implicada no esforço de estar de acordo com o imperativo categórico pois, para Kant, tal acordo ocorreria sem esforço apenas num ser subjetivamente determinado por ele.

Um segundo problema na aproximação freudiana entre imperativo categórico e superego consiste em que os determinantes do aspecto compulsivo do superego são combinações altamente individualizadas de fatores e, vale dizer, combinações contingenciais. A compulsividade, ou o aspecto tanático do superego, relaciona-se em parte à agressividade da criança contra os interditores desta satisfação, ou seja, é uma introjeção. Este fator etiológico combina-se com outro: um pai mais agressivo certamente fará uma interdição mais agressiva, provocando, talvez, na criança uma agressividade também mais intensa. Por outro lado, a frouxidão em impor limites e o decorrente medo do desamparo também podem originar um superego com características compulsivas e rígidas, como afirma Freud numa nota de rodapé do artigo *El Malestar en la Cultura*:

“El padre ‘desmedidamente blando e indulgente’ ocasionará en el niño la formación de un superyó hipersevero, porque esse niño, bajo la impresión del amor que recibe, no tiene otra salida para su agresión que volverla hacia adentro”. (Freud, 1930, p.126)

No mesmo artigo, Freud discute quais seriam as origens da severidade excessiva do superego:

“El efecto que la renuncia de lo pulsional ejerce sobre la conciencia moral se produce, entonces, del siguiente modo: cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo). Hay algo que nos se armoniza bien con esto, a saber: que la agresión originaria poseída por la conciencia moral es continuación de la severidad de la autoridad externa, o sea, nada tiene que ver con una renuncia. Pero eliminamos esta discordancia si suponemos otro origen para esta primera dotación agresiva del superyó. Respecto de la autoridad que estorba al niño las satisfacciones primeras, pero que son también las más sustantivas, tiene que haberse desarrollado en él un alto grado de inclinación agresiva, sin que interese la índole de las resignaciones de pulsión exigidas. (...) Pero, cuál de estas dos concepciones es la justa? La primera, que nos pareció tan incuestionable desde el punto de vista genético, o esta de ahora, que redondea la teoría tan oportunamente? Es evidente – también según el testimonio de la observación directa – que ambas están justificadas; no se disputan el campo, y aun coinciden en un punto: en efecto, la agresión vengativa del hijo es comandada por la medida de la agresión punitiva que espera del padre. Ahora bien, la experiencia enseña que la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad del trato que ha experimentado. Parece independiente de ella, pues un niño que há recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa. Empero, sería incorrecto pretender exagerar esa independencia; no es difícil convencerse de que la severidad de la educación ejerce fuerte influjo también sobre la formación del superyó infantil. Cabe consignar también que en la formación del superyó y en la génesis de la conciencia moral cooperan factores constitucionales congénitos, así como influencias del medio, del contorno objetivo: y esto en modo alguno es sorprendente, sino la condición etiológica universal de todos los procesos de esta índole”. (Freud, 1930, p.125-6)

Vemos, assim, que o superego “compulsivo” e severo está mais relacionado ao “contingencial” kantiano, às inclinações, do que a qualquer “a priori” absoluto. São as inclinações, e não o imperativo categórico, que, em Kant, têm um aspecto de compulsão. Se o superego compulsivo e tanático da patologia está mais próximo ao imperativo hipotético do que ao imperativo categórico, seria possível um superego que pudéssemos aproximar do imperativo categórico? Seria possível um superego do qual pudéssemos dizer que é autônomo, ou que tem como objetivo a autonomia moral – ou seja, agir determinado pela razão e pela liberdade ?

3.2 O Superego Tirânico é um Imperativo Hipotético?

Uma forma de definir o homem seria dizer que ele é um ser capaz de formular perguntas sobre o próprio lugar no mundo, questionar os próprios limites sentir-se compelido a ultrapassá-los. É, portanto, único em sua capacidade de exercer poder sobre outros seres e, justamente pela consciência dos próprios limites, único também na capacidade de submeter-se ao poder do outro. *Em El Malestar en la Cultura*, referindo-se ao conflito que se estabelece entre as necessidades pulsionais individuais e a manutenção da vida em sociedade, indaga Freud:

“Por qué nuestros parientes, los animales, no exhiben una lucha cultural semejante? Pues no lo sabemos. Muy probablemente, algunos de ellos, como las abejas, hormigas, térmitas, han bregado durante miles de siglos hasta hallar esas instituciones estatales, esa distribución de las funciones, esa limitación del los individuos que hoy admiramos em ellos. Es característico de nuestra situación presente que nuestro sentimiento nos diga que no nos consideraríamos dichosos en ninguno de esos Estados animales y em ninguno de los papeles que em ellos se asigna al individuo. Em otras espécies acaso se haya llegado a um equilíbrio temporário entre los influjos del mundo circundante y las pulsiones que libran combate en el interior de ellas, y de esta manera, a uma detención del desarrollo. Em el caso los hombres primordiales, probablemente un nuevo embate de la libido provoco de contragolpe uma renovada renuncia de la pulsion de destrucción. Pero no hay que preguntar demasiado acerca de cosas que todavia no tienen respuesta”. (Freud, 1930, p.119)

Freud levanta a hipótese de que, no homem, algum acontecimento determinou um incremento das exigências pulsionais que resultou num desequilíbrio que até hoje vigora. Este desequilíbrio resulta em desamparo para o homem, uma vez que ele não tem condições de, sozinho, defender sua vida contra a agressividade dos demais. Porém, o desamparo do homem não se dá apenas frente aos semelhantes, mas estende-se na direção das próprias pulsões e da forma de satisfazê-las/descarregá-las.

Se não fosse possível regular esta descarga/satisfação pela instância moral internalizada, através de seus interditos e ideais, o homem ficaria entregue à descarga das próprias pulsões, vulnerável à destruição por esta mesma descarga ou pela agressividade que ela provocaria em seus semelhantes.

Para defender-se deste desamparo, o homem “concorda” em ceder parte de sua energia que, de outra forma, seria destinada à satisfação das exigências pulsionais, e desviá-la para as realizações civilizatórias. Os padrões e valores segundo os quais estes “desvios” são realizados e avaliados provêm do superego que, como vimos, é construído a partir da observação de um processo patológico. Ao estudar a melancolia, no artigo *Duelo y Melancolia*, é que surge a elaboração freudiana de uma teoria do sentimento de culpa: nesta patologia, uma clivagem do ego coloca, de um lado, o ego acusado e submetido e, de outro, um “agente crítico” acusador e tirânico. As acusações que seriam originalmente dirigidas ao objeto do amor frustrado do ego, são por fim dirigidas ao próprio ego, que encontra na identificação com o objeto a única saída para seu ódio e seu amor em relação a este.

No artigo *El Yo y el Ello* Freud irá tomar o processo de identificação descrito em *Luto e Melancolia* para descrever a gênese do superego. A raiva sentida pela criança no momento em que recebe ordens ou sofre sanções em relação à satisfação de suas pulsões parciais não pode ser dirigida em toda sua intensidade para

os pais, em função da dependência da criança em relação a eles. Tal impossibilidade, além da falta de condições do ego em formação de elaborar a agressividade de outra forma, faz com que o único destino possível desta agressividade seja a introjeção.⁷ A partir desta introjeção será instituída uma instância psíquica que assumirá, junto ao ego, as funções de crítica e auto-observação até então atribuídas aos pais. É importante notar, no entanto, que, apesar de tomar um fenômeno originalmente observado na patologia para descrever um processo do desenvolvimento psíquico, Freud diferencia entre desenvolvimento psíquico e processo patológico. Para isto, ele sublinha que a fragilidade e a dependência do ego são condições para que o superego se torne rígido e compulsivo – patológico, portanto.

Segundo Hugo Mayer (Volver a Freud, *mimeo*) a possibilidade de um ego em formação de haver-se com o próprio desejo está ligada ao quanto este ego foi exposto ao ideal narcísico das figuras parentais. Quanto mais extenso e importante se torna este ideal para o psiquismo, mais intensa e rapidamente o conteúdo edípico sucumbe, pelo recalçamento, ao medo da castração, e mais frágil e sem recurso ficará o ego para lidar com a agressividade introjetada. Quanto menor a possibilidade do

⁷ Idéia semelhante já havia sido desenvolvida por Nietzsche, em *A Genealogia da Moral*: “*Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.* Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. (...) A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência” (1998, p.73).

ego de encarregar-se do próprio desejo edípico, maior terá de ser a sua culpa. O sentimento de culpa está diretamente ligado ao processo da neurose, sendo chamado por Freud de “a covardia moral do neurótico”. Ele a denomina assim porque, na verdade, a culpa consiste numa inversão de forças que o ego realiza para não se ver na iminência de encarar o próprio desejo. É como se dissesse: “o que sinto prejudica o outro, e por isso sinto vergonha e me puno. E, enquanto faço isso, me eximo da tarefa de fazer algo do desejo que é meu, e só a mim diz respeito. Enquanto me submeto ao julgamento de um suposto outro e espero seu perdão, não me encarrego de meu próprio desejo, submetendo-me a qualquer um que prometer esta redenção, qualquer que seja o sacrifício que ele me imponha”.

O neurótico aposta na submissão à tirania do superego e do ideal que ele representa, como estratégia para “enganar” a castração: por isso não pode encarar seu próprio desejo, que decorre da castração, e dele desfrutar. O neurótico esconde-se por trás da tirania do superego e, à sombra dele, afirma “não poder, apesar de querer” assumir o próprio desejo e destino. A culpa é, portanto, a crença num poder total do outro ao qual me submeto, e quem sabe meu, se cumprir todas as suas ordens. É, ao mesmo tempo, impotência, na medida em que abro mão de me haver com meus próprios desejos e faltas e de exercer, a partir deles, o poder que me é possível exercer, modificando a realidade e a mim mesmo.

As variações e vicissitudes deste processo de “instituição” do superego irão determinar em que nível esta instância trabalhará no sentido do exercício da autonomia do agir. A partir disto o sujeito terá, não obstante toda a gama de variação entre elas existente, duas possibilidades extremas. Poderá encarregar-se do poder que lhe cabe, e reconhecer o poder que cabe ao outro – e aqui temos um superego que funciona no que podemos chamar de “nível de responsabilidade” – ou poderá agir a partir da crença de que o poder total é possível, seja na invasão violenta do espaço do outro ou, o que parece ser apenas o outro lado da moeda, na submissão passiva ao mandato do outro. Nesta segunda situação poderíamos dizer que o superego funciona num “nível de culpa”.

Existem elementos indicadores de que, para Freud, o desenvolvimento do superego vai na direção de uma maior “impessoalidade” e desligamento dos pais e seus representantes, ou seja, doutrinas, religiões e, por último, o destino. Tais elementos são desenvolvidos em *El Problema Economico del Masoquismo*:

“De este modo, como ya fue conjeturado em um sentido histórico, el complejo de Édipo demuestra ser la fuente de nuestra eticidad individual (moral). Em el curso del desarrollo infantil, que lleva a la progresiva separación respecto de los progenitores, va retrocidiendo la significatividad personal de estos para el superyó. A las imagos que rstan de ellos se anudan después los influjos de maestros, autoridades, modelos que uno mismo escoge y héroes socialmente reconocidos, cuyas personas ya no necesitan ser introyectadas por el yo, que há devenido más resistente. La ultima figura de esta serie que empieza com los progenitores es el oscuro poder del destino, que sólo los menos de nosotros podemos concebir impersonalmente. Es poço lo que puede objetarse al literato holandés Multuali cuando susituye la ‘Moirá’ (destino) de los griegos por la pareja divina ‘razón y necesidad’; pero todos los que transfieren la guia del acontecer universal a la Providencia, a Dios, o a Dios y a la Naturaleza, son sopechosos de sentir a estos poderes, no obstante se los más

exteriores y los más remotos, como si fueran una pareja de progenitores – vale decir, mitológicamente – y de creerse enlazados con ellos por ligaciones libidinosas. Em mi obra *El yo y el Ello*, he intentado derivar también la angustia realista de muerte de los seres humanos de una concepción como esta, parental, del destino. Parece muy difícil librarse de ella”. (Freud, 1924, p.173-4)

O superego, portanto, desenvolve-se na direção da impessoalidade, da abstração da representação da lei e da auto-imposição desta, ao invés da submissão, o que corresponde exatamente ao imperativo categórico. Este desenvolvimento acontece na medida em que o sujeito elabora e transcende o desamparo inicial, o que lhe permite aceitar os limites (castração) e renunciar ao ideal narcísico de perfeição que é compulsivo e que submete. Retomemos aqui o conceito kantiano de vontade: capacidade de agir segundo a representação de leis, ou seja, segundo princípios, derivando deles as ações através da razão. O ser autônomo age de acordo com a própria representação da lei e não de acordo com a lei em si, como ocorre com um fenômeno. O ser autônomo não se encontra submetido, portanto, à lei moral, mas submete-se a ela e age de acordo com ela, por intermédio da razão.

No artigo *El Porque de la Guerra (1932)*, Freud afirma que, apesar de não haver como terminar com os instintos destrutivos do homem é, sim, possível desviá-los num grau que não precisem encontrar expressão na guerra. De qual “transformação instintual de maior alcance” falava Freud? Isto sugere claramente que ele pensava haver caminhos possíveis que não os da submissão ao ideal. As aquisições psicológicas da civilização, como fortalecimento do intelecto e

internalização dos impulsos agressivos, com suas vantagens e perigos, decorrem da apropriação, pelo homem, de seus desejos. Somente esta apropriação, que poderíamos também chamar de responsabilização, é que torna possível o exercício efetivo da autonomia possível ao homem.

Outra pista de um segundo modelo de superego é sugerida por Freud no texto *Responsabilidad Moral por el Contenido de los Sueño* (1923), onde ele coloca a questão: tem o sonhador responsabilidade sobre o conteúdo imoral dos próprios sonhos? Obviamente, Freud não se refere ao conteúdo manifestamente imoral dos sonhos, uma vez que o processo primário que rege a conformação do sonho não observa regra alguma, seja física, lógica ou moral. A imoralidade em questão é a dos conteúdos latentes do sonho, dos conteúdos que necessitam de interpretação, e que se mostram quase invariavelmente, egoístas, sádicos, pervertidos ou incestuosos.

A resposta de Freud é taxativa:

“El problema de la responsabilidad por el contenido inmoral del sueño ya no se nos plantea en los mismos términos com que otrora se presentó a los autores, que no sabían nada de pensamientos oníricos latentes ni de lo reprimido em nuestra vida anímica. Desde luego, uno debe considerarse responsable por sus mociones oníricas malas. Qué se querría hacer, si no, con ellas?”. (Freud, 1923, p.135)

Freud vai além disso, dizendo que mesmo que os “impulsos maus” não façam parte do ego de um sujeito moralmente inatacável, certamente fazem parte de seu id, e que não é possível nenhum tipo de separação. Ele segue afirmando:

“(…) si, de acuerdo con criterios sociales, quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases, y si para defendirme digo que lo desconocido, inconciente, reprimido que hay en mí no es mi ‘yo’, no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones, y acaso la crítica de mis prójimos, las perturbaciones de mis acciones y las confusiones de mis sentimientos me enseñen algo mejor. Puedo llegar a averiguar que eso desmentido por mí no sólo ‘está’ en mí sino en ocasiones también ‘produce efectos’ desde mí”. (Freud, 1923, p.135)

O não reconhecimento dos “maus desejos” não tem o poder de livrar-me deles: ao contrário, torna-me seu refém. A submissão a um ideal de totalidade e perfeição – onipotência, portanto – age no sentido contrário de uma possível autonomia, que só pode ser adquirida pelo reconhecimento da falta e da castração. Ou, como diz Freud, trata-se de “aceitar as conclusões do próprio ego”, em referência clara a uma função auto-regulativa e protetora do psiquismo. De outra forma, o sujeito encontra-se submetido, por um lado, a “isto que age desde mim para fora” e, por outro, a um suposto outro (ideal) que promete, mediante obediência irrestrita, livrar o sujeito de todo mal.

De acordo com isto, e voltando à nossa indagação inicial sobre a autonomia, o que parece é que em Freud ela está ligada à possibilidade de responsabilização do sujeito com relação a seu desejo e seus limites: esta relação não

é possibilitada nem pela submissão ao ideal que nega a dimensão pulsional do sujeito, nem pela submissão à própria dimensão pulsional – ou, nas palavras de Freud, a “isto que age desde mim para fora”. Na verdade, submissão ao ideal e submissão à descarga total (satisfação total do desejo), são apenas as duas faces da mesma moeda fazendo parte do mesmo circuito neurótico de descarga direta e culpabilização.

É na renúncia à fantasia de onipotência contida na submissão ao ideal, e quando pode tomar a seu cargo o próprio desejo, que o sujeito da psicanálise encontra a possibilidade do exercício da autonomia: na orfandade do ideal de onipotência ele torna-se “senhor em sua própria casa”. Isto nos remete novamente ao Iluminismo, e a suas concepções de homem e razão: a razão se exerce no exercício de sua própria crítica, e na renúncia a qualquer entificação metafísica de si mesma. A razão só existe no exercício de si mesma, e no reconhecimento dos próprios limites.

Conclusão:

Podemos agora retornar às questões com as quais iniciamos o trabalho: a pertinência da comparação freudiana do superego ao imperativo categórico, nos momentos citados, e a legitimidade de uma instância moral psíquica, postulada pela mesma teoria que sustenta o determinismo inconsciente. E, por fim, a utilidade da filosofia moral kantiana para a compreensão do fenômeno moral em Freud.

Conforme a discussão empreendida no capítulo anterior, a comparação feita por Freud entre o imperativo categórico e o superego formulado a partir da observação da patologia, e portanto mais próximo de uma conformação patologicamente tirânica sugere, ao mesmo tempo, um equívoco de Freud na interpretação da filosofia moral de Kant, na medida em que compara um superego

compulsivo com o imperativo categórico, que por definição não pode ser compulsivo e, por outro lado, uma intuição freudiana sobre a aproximação entre o superego e uma possibilidade de autonomia. Discutiu-se também no capítulo anterior a proximidade do pensamento freudiano com o conceito iluminista de razão e a convicção, explicitada por Freud em alguns momentos, de que a saída de um estado de submissão estaria, para o homem, na razão.

Ao dizer isso, estamos inevitavelmente sugerindo que um estado de maior autonomia seria um objetivo para o desenvolvimento do superego. Levando em consideração que a Psicanálise não é apenas uma teoria, mas um método terapêutico, estaríamos assim incorrendo no risco de sugerir um objetivo para a terapêutica analítica, e com isso um modelo adaptativo, o que resultaria numa total incoerência com toda a teoria psicanalítica.

Neste ponto, é útil retomarmos o ponto defendido por Ricoeur que pensa a Psicanálise como uma anti-técnica, no sentido de que seu objetivo não é a dominação da natureza - como quer o sentido original da técnica - mas refere-se a uma busca de “veracidade”. A dominação da natureza, sua transformação à imagem do homem, remete justamente ao narcisismo tal como o define Freud, ou seja, a posição daquele que vê, e ama algo de si no objeto externo, ou que trata o próprio corpo da mesma forma pela qual trataria o corpo de um objeto sexual.

Freud destaca, em *Introducción al Narcisismo*, o lugar do narcisismo como complemento libidinal da pulsão auto-conservativa:

““Resultado después evidente a la observación psicoanalítica que rasgos aislados de esa conducta aparecen em muchas personas aquejadas por otras perturbaciones: así ocurre, según Sadger, entre los homosexuales. Por fin, surgió la conjetura de que una colocación de la libido definible como narcisismo podía entrar en cuenta em um radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre. (...) El narcisismo, em este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo”. (Freud, 1915, p. 71-2)

O narcisismo, na medida em que é “complemento libidinal” da pulsão auto-conservativa, faz com que o homem busque – de acordo justamente com a definição de técnica como dominação da natureza - a transformação desta natureza à sua semelhança, eliminando assim os riscos da diferença das “coisas” em relação a si mesmo, mas simultaneamente impossibilitando-se de aproximar-se delas. O narcisismo é apontado por Ricoeur como o grande obstáculo aos objetivos da psicanálise, pois “borra” a visão do homem, dificultando a visão das coisas em sua “veracidade”.

Há um ponto, no entanto, não abordado por Ricoeur em sua argumentação: são os motivos que dificultam a renúncia ao narcisismo. O narcisismo cega, mas é necessário entender o motivo da impossibilidade de renunciar a ele. Este motivo, como nos esclarece Mayer, é o desamparo. Segundo o autor, quanto mais frágil for o ego infantil diante das exigências e ideais parentais – e é preciso não

esquecer que aqui não se trata de uma relação onde elementos pré-determinados resultarão na consequência X ou Y, e sim da proporção e intensidade de cada elemento da equação – mais difícil se torna a renúncia ao narcisismo e mais provável a submissão a um ideal ou mandato tirânico.

O que torna possível a renúncia às inclinações – ou seja, ao narcisismo, lembrando que o próprio Kant, numa interessante intuição, chama ao conjunto das inclinações “amor de si mesmo” - é uma certeza de que se vai sobreviver, ou de que algo importante do que éramos sobreviverá. Sobre a morte, Freud afirma em seu artigo *Sobre la Guerra y la Muerte*:

“La vida se empobrece, pierde interes, cuando la máxima apuesta em el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como um *flirt* norteamericano, em que de antemano se há establecido que nada puede suceder, a diferencia de un vínculo de amor em el Continente, donde ambas partes deben tener em cuenta permanentemente las más serias consecuencias. Nuestros vínculos afectivos, la insoportable intensidad de nuestro duelo, hacen que nos abstengamos de buscar peligros para nosotros y para los nuestros. No osamos considerar cierto número de empresas que nos peligrosas pero em verdad indispensables, como los ensayos de vuelo, las expediciones a países lejanos, los exoerimentos com sustancias explosivas. Nos paraliza para ello este reparo: quién há de sustituir a la madre su hijo, a la mujer su esposo, a los hijos su padre, si es que acaece una desgracia? La inclinación a nos computar la muerte em el cálculo de la vida trae por consecuencia muchas otras renunciaciones y exclusiones. Y no obstante, la divisa de la Hansa decia: ‘Navigare necesse est, vivere non necese!’ (Navegar es necessario, vivir no lo es).” (Freud, 1932, p.291-2)

O imperativo categórico é, portanto, uma pauta para ser seguida, mas nem sempre alcançada: segui-lo exige uma aposta na renúncia às inclinações, uma aposta na capacidade de renunciar ao narcisismo e “arriscar” a visão da veracidade das coisas. Por outro lado o superego do ideal tirânico, que não ousa renunciar ao próprio narcisismo e não faz crítica da própria razão, é justamente o que não pode ter legitimidade como instância moral psíquica. Este superego não dá possibilidade de

moralidade – não no sentido kantiano - na medida em que não dá possibilidade de liberdade.

Ao contrário, as posições colocadas em *El por que de la guerra*, onde Freud afirma a possibilidade de desviar as pulsões destrutivas, de forma que não precisem encontrar expressão na guerra – desvio que seria a origem aquisições psicológicas da civilização, como fortalecimento do intelecto e internalização dos impulsos agressivo – sugerem que ele pensava haver caminhos possíveis que não os da submissão ao ideal. Submissão esta que, como vimos, não passa de uma das vias para a satisfação pulsional, disfarçada em zelo moral.

Também a confiança na razão, expressa em *El Porvenir de una Ilusión*, onde a razão é colocada como a única via possível para alcançar os objetivos relacionados à relação com a dimensão divina - o amor ao próximo e a diminuição do sofrimento – corrobora nossa idéia de que Freud acreditava na possibilidade de autonomia. Ainda que ele fizesse questão de ressaltar: “ (...) *aunque, naturalmente, dentro de una medida humana y hasta donde lo permita la realidad exterior (...)*”⁸

Por fim, a pergunta de Freud no artigo *Responsabilidad Moral sobre el Contenido de sos Sueños* - tem o sonhador responsabilidade sobre o conteúdo imoral dos próprios sonhos? – e a resposta que ele formula:

⁸ FREUD, 1981, v.3, p.2990.

““El problema de la responsabilidad por el contenido inmoral del sueño ya no se nos plantea en los mismos términos com que otrora se presentó a los autores, que no sabían nada de pensamientos oníricos latentes ni de lo reprimido em nuestra vida anímica. Desde luego, uno debe considerarse responsable por sus mociones oníricas malas. Qué se querría hacer, si no, con ellas?”. (Freud, 1923, p.135)

apontam para uma instância moral mais próxima ao imperativo categórico, no sentido da auto-determinação da vontade e da liberdade. O não reconhecimento dos “maus desejos” implica na submissão a um ideal de perfeição e onipotência, que remete à não renúncia ao narcisismo à qual antes nos referimos. Age, portanto, no sentido contrário de uma possível autonomia, a qual só é possível alcançar através do reconhecimento dos limites da razão – ou, para usar o termo freudiano, pelo reconhecimento da castração. “Aceitar as conclusões do próprio ego” faz parte da função auto-regulativa e protetora do psiquismo, que age no sentido de amenizar a submissão do sujeito, por um lado, a “isto que age desde mim para fora” e, por outro, a um suposto ideal que promete a redenção, mediante obediência irrestrita.

Ainda que a origem da auto-determinação da vontade em Freud e Kant não seja passível de comparação, uma vez que a instância moral, para Freud, é constituída pela alteridade, e para Kant é absolutamente autônoma, o conceito kantiano de auto-determinação da vontade é útil para entender o que seria, em Freud, um superego não compulsivo, não mortífero, por conseguir fazer a crítica da própria

razão e, deste modo, possuir uma autonomia possível, mesmo tendo uma origem heterônoma.

Obras Consultadas:

ALONSO, Silvia Leonor; LEAL, Ana Maria Siqueira (orgs). *Freud: um ciclo de leituras*. São Paulo: Editora Escuta: FAPESP, 1997.

ALLISON, Henry. Autonomia. In: **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. v.1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

BRITO, Adriano N. de. *Vontade, Valor e Fato da Razão*. 2005. (mimeo, a ser publicado)

BRITO, Adriano N. de. *Da Validades dos Juízos Morais – uma abordagem empirista*. 2005. (mimeo, a ser publicado).

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1992.

FERRO, Mário, TAVARES, Manuel. *Análise da Obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Coordenação geral da tradução por Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

FREUD, Sigmund. (1905) *Tres ensayos de teoria sexual*.v.7. In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund. (1907) *Acciones Obsesivas Practicas Religiosas*. V.9. In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund. *La perturbacion psicogena de la visión según el psicoanálisis*. v. 11. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund (1915) *Introducción del Narcisismo*.v.14. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund. (1915) *Lo Inconsciente*.v.14. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund .(1915) *Pulsiones y destinos de pulsion*. V.14. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund (1915) *De guerra y muerte*. V.14. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund (1917) *Duelo y Melancolia*. V.14. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund (1917) *El Porvenir de una Ilusión*. V.21. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund (1921) *Psicologias de las Masas y análisis del yo* .v.18. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund (1923) Conferencias de introducción al psicoanálisis. V.16. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund.(1923) *El yo y el ello*. V.19. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund. (1923) *Responsabilidad Moral por el Contenido de los Sueños*. V.19. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund.(1924) *El Problema Económico del Masoquismo*. V.3. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund.(1926) *Inhibición, Síntoma y Angustia*.v.20. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund.(1930) *El Malestar en la Cultura*. V.21. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund.(1932) *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis*. V.22. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund. (1932) *Análisis Terminable y Interminable*. V.23. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FREUD, Sigmund. (1932) *Por qué la guerra?*v.22. . In: Obras Completas – Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

FURASTÉ, Pedro A. *Normas Técnicas Para o Trabalho Científico*. 12. ed. Porto Alegre: [s.ed.], 2003

GARCIA-ROZA, Luiz A. *O Mal Radical em Freud*. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KEHL, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LAPLANCHE, J. PONTALIS, J-B. *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MAYER, Hugo. *Volver a Freud*. (mimeo)

MOURA, Artur H. (org.) *As Pulsões*. São Paulo: Escuta: EDUC, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

PENNA, Antonio Gomes. *Freud, as ciências humanas e a filosofia*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. V.2 São Paulo: Paulus, 1990.

RICOUER, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Paris: Editions du Seil, Porto: RÉ-S-Editora, 1988.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.