

## KANT E FREUD SOBRE O *SUPEREGO*: APETITE DE VINGANÇA, PRINCÍPIOS DO DIREITO E SENTIMENTO DO SUBLIME<sup>1</sup>

### *KANT AND FREUD ON THE SUPEREGO: REVENGE APPETITE, PRINCIPLES OF RIGHT AND FEELING OF SUBLIME*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

*(Universidade Complutense de Madrid / Espanha)*

#### RESUMO

O trabalho propõe-se levantar uma série de semelhanças e disparidades entre a colocação de Kant e de Freud da capacidade da razão para se tornar o principal motor da ação humana. Primeiramente, atentaremos para o funcionamento das paixões como modulações do desejo que impedem qualquer avaliação equânime dos meios e do propósito do sujeito, chegando a suplantar inteiramente a função da razão. Em segundo lugar, nos concentraremos no caso da vingança como espaço de observação do modo de operar da paixão frente ao legítimo apetite de justiça. Finalmente, confrontaremos as estratégias de explicação de Kant e Freud sobre o processo mediante o qual a razão estabelece um governo duradouro sobre os sentidos, com o intuito de submeter à revisão a estendida tese segundo a qual o *superego* freudiano coincidiria inteiramente com o modelo kantiano da razão prática. A parte final do artigo sustenta que a racionalidade prática em Kant contém meios suficientes para denunciar no *superego* o exercício de um dogmatismo moral, que não se condiz com os alvos da Ilustração.

**Palavras chave:** Crítica. Psicanálise. Kant. Freud. Lei moral. *Superego*.

#### ABSTRACT

This paper aims at aiming to set out some similarities and differences in Kant's and Freud's approach to the force of reason as the main mover of human action. Firstly, I direct the attention to the procedure of passions as desire's modulations which hinder any equitable assessment of the subject's means and goals, getting to supersede completely the reason's function. Secondly, I focus on the topic of the passionate vengeance as example of the procedure of passion in contrast to the legitimate appetite of justice. Finally, I compare the Kant's and Freud's strategies of explanation about the process by which reason establishes a lasting governance over the senses, in order to reconsider the outspread thesis according to which the Freudian *superego* would overlap entirely Kant's model of practical reason. The last part of the article argues that Kant's practical rationality provides with elements enough to detect in *superego's* commands the presence of a moral dogmatism, which is inconsistent with the goals of the Enlightenment.

**Keywords:** Critique. Psychoanalysis. Kant. Freud. Moral law. *Superego*.

*A nossa melhor esperança é que o intelecto — o espírito científico, a razão — consiga estabelecer algum dia a ditadura sobre a vida psíquica do homem. A essência mesma da razão garante que ela não deixará de conceder aos impulsos afetivos do homem e a aquilo que eles determinam o lugar que merecem (S. Freud, “Nove lições introdutórias à psicanálise”, XXXV).*

Este texto propõe-se identificar algumas semelhanças estruturais entre a teoria freudiana sobre o processo de formação do *superego*, enquanto instância que exerce autoridade sobre as ações do sujeito, com ajuda de dois contextos da obra de Kant em que a razão manifesta a sua capacidade para submeter os móveis sensíveis do ânimo, ao passo que aponta para duas maneiras de mal interpretar o seu mandato. Dado que a razão se manifesta na filosofia prática kantiana sob os dois principais aspectos de uma “voz brônzea” e de uma potência que nenhuma força da natureza poderia apagar ou destruir, pode-se considerar legítimo concentrar a discussão da lei moral com a gênese freudiana do *sentimento de culpa* em tais âmbitos textuais, relacionados, em primeiro lugar, com a metáfora linguística<sup>2</sup> da *voz*, com que Kant apresenta a capacidade da razão de submeter os motores sensíveis do homem e, em segundo lugar, com a *humilhação da sensibilidade* humana perante a emergência de uma fonte racional de motivação prática. Tentaremos argumentar especialmente em favor da hipótese segundo a qual a razão prática kantiana pouco ou nada teria que ver com o dogmatismo com que o *superego* impõe os seus mandatos ao *ego* na metapsicologia de Freud,<sup>3</sup> ao providenciar uma estratégia de constituição bem diferente do mandato prático-moral. Com esse alvo, nos ocuparemos, primeiramente, de investigar se duas *perversões*,<sup>4</sup> em sentido estreito, do modelo kantiano da razão, localizadas respectivamente no espaço da antropologia e da doutrina do direito e caracterizadas como um processo de inversão da prioridade prática da razão em benefício do egoísmo das inclinações, contém elementos para refutar uma identificação excessivamente rápida do sentimento de culpa com a legislação prático-jurídica e prático-moral da razão.<sup>5</sup> Em segundo lugar, atentaremos para o sentimento do sublime, como ocasião para descobrir a presença latente no ânimo humano de uma receptividade para as ideias da razão e uma correspondente causalidade do agente que carece de medida comum com nada que a natureza possa oferecer, pois é impossível de objetivar. Finalmente, dedicaremos algum comentário à outra perversão da sublimidade da voz da lei moral, questão que nos leva às formas de trato relacionadas com a falsa humildade e com a soberba, exemplificativas de uma conduta que agride a dignidade da razão finita do homem por meio de uma imitação mesquinha de um modo de pensar moral.

### 1. As paixões segundo Kant: desejo excessivo, razão suplantada

Começamos pela aparição das paixões no texto kantiano, que recebem uma cuidadosa análise em vários parágrafos do III livro da *Antropologia em sentido pragmático*.<sup>6</sup> A indicação primordial sobre esta modalidade do desejo dirige-nos para o fato de ela consistir em impedir a comparação com os propósitos de outras inclinações, passando assim a ocupar a totalidade da visão prática do sujeito, quer dizer, se tornando uma verdadeira obsessão para ele. Essa tendência a ocupar a totalidade da perspectiva prática coincide com a definição da paixão que encontramos no livro III da obra mencionada: “A inclinação por meio da qual a razão vê-se obstaculizada para compará-la, com vistas a uma eleição determinada, com a suma de todas as inclinações, é a paixão (*passio animi*).”<sup>7</sup>

A essa resistência frente à intervenção das restantes inclinações acrescenta-se como característica das paixões o fato de poderem combinar-se com “a reflexão mais serena” [*mit der ruhigen Überlegung zusammenpaaren lassen*]<sup>8</sup> e até “[ter] o verniz da razão [*den Anstrich der Vernunft*]”,<sup>9</sup> instalando assim na faculdade de desejar uma inversão radical dos princípios, destrutiva da própria liberdade, assim como uma procura sempre insatisfatória de objetos que nunca se deixam alcançar completamente.<sup>10</sup> Precisamente, a impossibilidade de alcançar inteiramente o objeto do desejo que concerne às paixões propriamente ditas, afasta o fenômeno do *cair apaixonado* [*Verliebtsein*] dos chamados de *afãs* [*Sucht*]<sup>11</sup> de honores, de vingança e de domínio. O anterior explica-se pelo seguinte: Kant assinala que a paixão deve “conter um princípio constante com respeito ao objeto [*in Ansehung des Objects nicht ein beharrliches Princip enthält*]”.<sup>12</sup> Apaixonar-se, porém, não pode conservar tal perseverança com respeito ao objeto, a menos que a pessoa amada recuse as aproximações do apaixonado, pois o gozo [*Genuß*], quer dizer, a satisfação do apetite dirigido a uma pessoa cessaria, mal que se consumir a fruição do objeto pretendido. Essa é causa de que o amor físico, depois de tudo uma tendência natural do ser humano, amoste defesas próprias que lhe impedem de tornar-se uma verdadeira paixão, ficando esta última propensão geralmente ligada ao mal-estar na civilização, pois o primeiro *apetite* [*Begierde*], caso chegar a ser satisfeito, precisará sempre da mudança da pessoa apetecida, quer dizer, requererá a substituição de um objeto de desejo por outro, resistindo-se o sujeito à conservação do primeiro objeto como alvo da descarga emocional. Os afãs, aliás, ao não chegar nunca a satisfazerem-se completamente, procuram conseguir um único objeto impossível,

surgindo “cânceres da razão pura prática” [*Krebsschäden für die reine praktische Vernunft*], a maior parte das vezes incuráveis [*unheilbar*].<sup>13</sup>

Há, portanto, algo parecido a um objeto impossível no alvo que as paixões se marcam, enquanto a possibilidade de gozo da pessoa amada se torna a chave da cura do sujeito apaixonado, de maneira que a fruição do objeto almejado venha a sanar a doença contraída pelo sujeito. Baseando-se no anterior, Kant aponta que as paixões da *inclinação natural* [*natürliche Neigung*], como a inclinação inata à liberdade e ao sexo, são muito menos destrutivas para a faculdade superior de desejar do que aquelas que apenas aparecem com o desenvolvimento da cultura, bem mais frias e persistentes, que se podem reunir em torno a três espécies, quer dizer, o *afã de honores* [*Ehrsucht*], o *afã de domínio* [*Herrsucht*] e o *afã de possessão* [*Habsucht*]. As primeiras estão ligadas à *emoção* [*Affect*], cuja violência repentina, mas passageira, torna-a bem menos perigosa do que a firmeza de propósito das paixões propriamente ditas, conectadas com a persistência de uma máxima mirante a certos fins [*mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind*].<sup>14</sup> Devido ao regime de escravidão que as paixões introduzem na vida dos homens, Kant denuncia o absurdo dos panegíricos que poetas e filósofos, como Poppe ou Helvétius — e *avant la lettre* o Hegel que afirmará que nada grande teria sido realizado na história sem paixão —, dedicaram amiúde a estes motores de ação, ao chamá-las de impulsos e ventos que empurrariam felizmente a razão prática. Bem longe de providenciar tal resultado, as paixões, na análise kantiana, acostumam o homem a razoar como tal como um escravo, ao incapacitá-lo, como dizíamos antes, para conferir a inclinação dominante na paixão com a suma das restantes inclinações. A paixão, por exemplo, sob a forma do afã de honores, faz de uma parte dos interesses práticos do homem a totalidade do horizonte da ação dele. Naturalmente, uma conduta semelhante levará o sujeito até uma rápida destruição dos seus bens, das suas relações sociais, das suas propriedades, mas a pior das suas consequências, além dos prejuízos pragmáticos que possa trazer consigo, é o fato de a paixão corromper a forma das máximas que inspira.<sup>15</sup> O seguinte trecho frisa precisamente a capacidade da paixão para se tornar o maior obstáculo da personalidade que o sujeito prático deve levar em conta em qualquer contexto de decisão:

A emoção produz uma demolição momentânea da liberdade e do domínio de si próprio. A paixão abandona-os e encontra o seu prazer e satisfação na atitude própria de um escravo. Mas, como a razão não deixa de exortar à liberdade interior, o infeliz suspira

baixo as cadeias dele, das quais, porém, não pode liberar-se, porque é como se tivessem crescido com os próprios membros dele.<sup>16</sup>

A passagem sublinha a capacidade da paixão para se tornar uma espécie de segunda pele do sujeito agente e paciente dos seus efeitos, que acaba por se convencer para perseguir a escravidão dele com a mesma força com que procuraria a sua liberdade. Eis o modelo prático da *servidão voluntaria* de De la Boétie em chave kantiana. Passemos agora a dois casos em que a paixão consegue tomar posse de uma posição que corresponde apenas à razão no modelo de razão prática de Kant.

## **2. Duas contrapartidas incongruentes da razão prática: o apetite de vingança e o apetite de direito**

A “Introdução” da *Doutrina do Direito da Metafísica dos costumes* define o direito como um conceito susceptível de se expor por meio da imagem de coação recíproca, capaz de garantir a coexistência dos arbítrios no exercício da sua liberdade externa. A exterioridade saudável deste campo de ação da liberdade, que apenas se ocupa da relação entre os arbítrios, contrasta com a profundidade sinistra subjacente ao mecanismo ambivalente presente nas paixões. Mas essa distância existente entre ambos não impede que o ânimo tenda a confundir o princípio que norteia o direito com uma propensão radical a uma interpretação egoísta da moralidade, que apenas a educação será capaz de enfraquecer:

[O] conceito do direito, pelo fato de proceder imediatamente do conceito de liberdade externa, é muito mais importante e é um impulso que empurra a vontade com uma força bem maior do que o [conceito] de benevolência. Por isso, o ódio nascido da injustiça sofrida, quer dizer, o *apetite de vingança* [*Rachbegierde*], uma paixão que procede de maneira irresistível da natureza dos seres humanos e, apesar da sua malignidade, traz consigo a máxima da razão devido ao permitido *apetite do direito* [*Rechtbegierde*], do qual ela é análoga, é precisamente uma das paixões mais veementes e das que arraigam com maior profundidade.<sup>17</sup>

Kant afirma que o apetite de se encontrar em um estado onde cada qual receba e veja garantido o que é seu, quer dizer, a concretização da sentença pseudo-ulpiana *suum cuique tribuere*, é uma determinação do arbítrio pela razão pura prática. É fácil, porém, que o perigoso amor próprio excite esse mesmo apetite para distribuir devidamente os bens a partir de uma

interpretação puramente egoísta dos fins do direito. Nesse caso, o “impulso sensível do ódio [sinnlicher Antrieb des Hasses]”<sup>18</sup> será o motivo impulsor de tal apetite, de maneira que a indignação não seria causada pela “injustiça em geral”, que qualquer homem pode sofrer, “mas pela injustiça feita contra nós [nicht der Ungerechtigkeit, sondern des gegen uns Ungerechten]”<sup>19</sup>, o que é bem diferente da primeira reivindicação. Estas observações de Kant levam-nos à ideia de que a paixão seria o melhor cúmplice de um sujeito que almeja encontrar-se num estado no qual a inteira natureza se submeta ao seu desejo e vontade, segundo a definição de felicidade que Kant propõe na *Dialética da razão pura prática*<sup>20</sup> ou, melhor dito, ela pertence a um estado da faculdade de desejar que poderíamos qualificar de primitivo e selvagem, pois desconhece um elemento central do *princípio de realidade*, quer dizer, a presença dos outros, nos quais devo reconhecer um igual — um outro *ego* —, em vez de um serviçal ou escravo. A vingança manifesta, por sua vez, ser um excelente exemplo do modo de funcionamento das paixões, que abrigam uma terrível mistura entre as obscuridades do desejo e a força da razão, pois tem como fundamento uma Ideia racional, que, porém, o sujeito interpreta de modo egoísta, “tornando o apetite do direito com respeito ao ofensor em uma paixão de retribuição”,<sup>21</sup> cuja veemência não poupa renúncias, custos, excessos, elementos todos que contribuem para produzir a mais completa destruição do sujeito passional. Essa ideia racional pervertida, que Kant identifica com o ponto focal da noção de vingança, transmite-se até entre os povos, que acreditam no fato de o sangue não vingado clamar por uma compensação, às vezes até ao preço do sacrifício de descendentes que não tem culpa nenhuma nos crimes dos seus antepassados. O modo de pensar passional se caracteriza, portanto, por transgredir flagrantemente a consciência resultante do chamado “quarto passo” do desenvolvimento histórico da razão, tal e como é formulado no escrito *Começo conjectural de uma história humana*, por meio do qual o homem consegue saber-se superior aos outros animais, ao mesmo tempo em que ilimitadamente igual a qualquer outro ser humano:

[O homem] descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros na criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos. Essa representação implicava (embora de modo obscuro) a ideia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se, nos mesmos termos, a nenhum homem, mas deveria considerar todos os homens iguais e coparticipes nos dons da natureza, numa preparação antecipada das limitações que a razão haveria de impor, no futuro, à sua vontade, tendo em vista os demais homens — algo muito mais necessário à instituição da sociedade que a inclinação e o amor.<sup>22</sup>

Contamos já com suficientes materiais textuais para admitir como hipótese que a análise kantiana das paixões constitui uma indicação importante do mal-estar do sujeito na civilização. Com efeito, a cultura permitiu aos homens, segundo a definição tradicional escolhida por Freud, defender-se da natureza por meio de valores como a ordem, a beleza, a limpeza e a técnica.<sup>23</sup> Desde esse ponto de vista, o homem pode considerar-se uma espécie de “Deus de prótese”,<sup>24</sup> que se protege das suas próprias tendências destrutivas por meio de uma série de suplementos artificiais. Aliás, a cultura possibilitou, segundo a descrição de Freud, pela primeira vez a vida em comunidade, ao pôr as condições que permitem abandonar o estado em que todos estão em guerra contra todos.<sup>25</sup> A renúncia à liberdade desmedida originária parece ser para Freud o único caminho aberto para oferecer um futuro à própria liberdade. Porém, as abundantes razões objetivas que apoiam esta renúncia não seriam capazes de apagar o sentimento de silenciosa rebelião do sujeito, que recusa internamente tal regime de existência. Sem dúvida, que os homens identifiquem e ofereçam saídas indiretas à satisfação dos instintos, por exemplo, por meio da transformação deles em manifestações mais condizentes à convivência pacífica com os outros, nos processos de sublimação e frustração, contribui para estabelecer uma aceitação da cultura, se bem que esses destinos das pulsões não sejam onnipotentes. Por isso, seria mais acertado afirmar que a saúde da vida psíquica consiste numa complicada trama e num frágil mecanismo de sábias compensações. Tal mecanismo deve estar ciente, porém, da latência de um *instinto de morte* subjacente à pulsão erótica, quase no modo de uma versão primitiva da fruição narcisista, um resto supravivente de uma época em que o psiquismo sonhava com um gozo solitário, onde estivesse bem resguardado da intervenção de outros indivíduos, num estado de solidão semelhante àquele em que se encontra o sujeito submetido às próprias paixões na antropologia kantiana:

Façamos uma distinção mais nítida, do que até aqui fizemos, entre função e tendência. O princípio de prazer, então, é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível. Ainda não podemos dizer com certeza em nenhum desses enunciados, mas é claro que a função estaria assim relacionada com o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico. Todos nós já experimentamos como o maior prazer por nós atingível, o do ato sexual, acha-se associado à extinção momentânea altamente intensificada. A sujeição de um impulso instintual seria uma função preliminar, destinada a preparar a excitação para sua eliminação final no prazer da descarga.<sup>26</sup>

O instinto de agressão seria, segundo essa passagem, um afastado descendente dessa originária pulsão de morte, que ameaça a sociedade como um dissolvente poderoso e efetivo no relato de Freud. A fineza analítica da qual Kant se serve para indicar que no corpo do direito racional permanecem algumas peças estranhas e quase incompatíveis com a sentença que a justiça distributiva emite, providenciará materiais de interesse para aprofundar na relação entre a razão e a violência. Em tais casos, chamam a nossa atenção ações produzidas pela considerável importância social que o sentimento de honra possui, segundo observa Kant, em sociedades em processo de Ilustração. Essa inusitada situação de convivência da racionalidade e universalidade do direito com a opacidade à lógica jurídica de sucessos, como os crimes provocados pelo sentimento da honra ligada ao próprio sexo e pela honra militar, fornece sem dúvida elementos de interesse para o diálogo que tentamos construir entre Kant e Freud.<sup>27</sup> Segundo lemos na última seção das observações de Kant sobre os efeitos jurídicos derivados da natureza da união civil, tanto a mãe de um filho concebido fora do matrimônio como o oficial do exército que teme mais a morte do que o dever de reagir com contundência perante uma afronta humilhante, são exemplos de relações que acontecem no estado de natureza, ao não contarem com as condições exigidas pelas uniões de cunho civil, de maneira que não haveria maneira de punir os “criminosos” por meio da sentença de um tribunal estatal. Expliquemos algo mais o paradoxo jurídico localizado aqui por Kant. O nascimento de uma criança ilegítima e a morte de um homem num duelo seriam algo assim como assassinatos não puníveis por meio do direito penal do Estado, ao acontecer às margens da coisa pública. Embora o texto de Kant seja notavelmente ambíguo, a indecisão que a justiça penal mostra ter diante de casos semelhantes só pode resolver-se gradativamente, respondendo ao tipo de progresso que favorece o acontecimento da Ilustração:

[O] imperativo categórico da justiça penal permanece (matar outrem contrariamente à lei deve ser punido com a morte), mas a própria legislação (e, conseqüentemente, também a constituição civil), enquanto permanecer bárbara e subdesenvolvida, é responsável pela discrepância entre os estímulos da honra no seio do povo (subjétivamente) e as medidas que são (objetivamente) adequadas à sua finalidade. Assim, a justiça pública oriunda do Estado se converte numa *injustiça* na perspectiva da justiça proveniente do povo.<sup>28</sup>

Esta passagem conclusiva da observação marginal da doutrina do direito faz da *honra* — a perspectiva da justiça proveniente do povo — uma ideia primitiva dessa virtude política, uma espécie de manifestação ancestral dela que não teria evoluído até a perspectiva da justiça distributiva, apenas sustentada pelo Estado. Assim, justiça política e sentimento de honra

pareceriam pertencer a fases geológicas diferentes do desenvolvimento do ânimo, que, porém, põem dificuldades ao legislador, quando coexistem em uma sociedade. Em tais situações, o povo, à maneira de Antígona, reclama um direito baseado em leis não escritas, cuja satisfação o Estado não deve conceder. Em outras ocasiões, Kant sugere aos leitores, numa nota do *Conflito das faculdades*<sup>29</sup> que apresenta como material relevante para a antropologia política, atentarem para o fato de o entusiasmo procedente do conceito de direito ser sempre superior ao sentimento análogo derivado do sentido da honra da antiga nobreza guerreira, de maneira que o segundo cairia forçosamente vencido pelas razões do primeiro. Se bem que estes textos admitam que o ânimo seja receptivo a móveis não homogêneos, como acontece com o conceito jurídico de justiça e o sentimento de honra, o ideal kantiano da Ilustração considera desejável atingir um estado em que o primeiro consiga disciplinar as exigências do segundo, mais condizentes ao estado de natureza. Pois, a respeito da justiça e da honra deverá aplicar-se um “procedimento semelhante ao da química”,<sup>30</sup> ao que Kant se refere na “Conclusão” da *Crítica da razão prática*, procedimento que ensina o entendimento humano comum a distinguir suficientemente entre o empírico e o racional, evitando a confusão grosseira de ambas às ordens.

### 3. A razão como saída de uma ambivalência insuportável: a anfibiologia da autoridade.

Passemos agora ao segundo contexto que articulará a nossa confrontação do modelo de constituição da razão prática em Kant e Freud. O nosso comentário partirá da seção da terceira Crítica chamada de *Analítica do Sublime* (*KU*, §§ 25-28), cujos parágrafos despregam uma fenomenologia da própria razão como faculdade superior de desejar estreitamente ligada à manifestação dela como uma realidade insuportável, tanto no eixo matemático quanto no dinâmico, para uma sensibilidade que acreditasse poder constituir a única identidade do homem.

Na representação do sublime na natureza o ânimo sente-se *movido*, já que no seu juízo estético sobre o belo está em *tranquila* contemplação. Este movimento pode ser comparado (principalmente no seu início) a um abalo, isto é, a um repelir rapidamente variável e a um atrair do mesmo objeto. O excessivo para a faculdade da imaginação (ao qual ela é impelida na apreensão da intuição) é por assim dizer um abismo [*Abgrund*], no qual ela própria teme perder-se; contudo para a ideia da razão do supra-sensível não é igualmente excessivo, mas conforme às leis produzir um tal esforço da faculdade da imaginação: por conseguinte, é por sua vez atraente precisamente na medida em que era repulsivo para a simples sensibilidade.<sup>31</sup>

Kant admite cairmos em certa incorreção quando falamos de coisas sublimes, pois na verdade nos referimos a uma ideia procedente do nosso ânimo que, com ocasião de espetáculos nos quais a natureza mostra dimensões ou um poder inimagináveis, descobre nele próprio uma faculdade para resistir imperturbável frente a qualquer dessas manifestações.<sup>32</sup> Porém, para conseguir se conduzir desse modo com os aspectos mais selvagens da natureza, o sujeito precisará de *cultura*, quer dizer, do fomento da sua receptividade para ideias morais, pois essa disposição facilitará que ele faça uma leitura semelhante dessas contemplações.<sup>33</sup> Por dizê-lo em termos mais próximos a Freud, a cultura encontra no sentimento de culpa, que mantém ao próprio sujeito afastado do cumprimento dos apetites dele incompatíveis com a civilização, um potente aliado contra os rendimentos destrutivos da agressividade. Mas com isso não teríamos progredido muito ainda até a transição que enlaça o sentimento do sublime kantiano com o sentimento de culpa na formulação freudiana.<sup>34</sup> O medo perante uma natureza que parece não conhecer limite algum, no que diz respeito à quantidade e à força, será a paixão que permita reunir essas peças da constituição do sujeito prático. A passagem anterior da *Análítica do sublime* fazia da razão um abismo para a imaginação, como se tal abalo da faculdade das imagens do homem fosse a resposta condizente à *jouissance* da natureza.<sup>35</sup> Depois de ter essa experiência, o ânimo encontraria o caminho para uma possível reconciliação entre a dimensão sensível e inteligível do homem, se bem que a reconciliação adotaria o aspecto de uma inequívoca submissão da primeira à segunda. Na versão freudiana do surgimento da culpabilidade como estrutura metapsicológica, o medo de não ser suficientemente forte para pagar o preço que os outros nos exigirão depois de ter consumado os nossos desejos, quer dizer, “o medo à perda do amor”<sup>36</sup> funciona como uma ameaça permanente para o sujeito nas primeiras fases do seu desenvolvimento psíquico. Precisamente com o intuito de abandonar uma situação tão insustentável, o sujeito repregaria o próprio desejo sob a forma da culpa, interiorizando assim a autoridade anteriormente negada. O sentimento de culpa percorre, ao dizer de Freud, duas fases. Na primeira delas, remite ao medo à *autoridade*, entendida como força possuída pelos indivíduos mais poderosos do que o sujeito, ao passo que na segunda o temor a um *superego* já formado é protagonista. Segundo Freud, recorrendo ao sentimento de culpa, o psiquismo humano não tentaria senão sobreviver, sem abrigar diretamente o propósito de se tornar um sujeito moral ou civilizado — fato que seria uma consequência indireta ou adjacente dessa reação inicialmente emocional. Uma situação de “permanente infelicidade” substitui assim a uma exterioridade ameaçante, quer dizer, a

interiorização do conflito adota o aspecto de uma aparente solução, conforme ao modelo de uma guarnição militar em uma cidade conquistada:

[No sentimento de culpa] a renúncia instintiva não possui mais um efeito completamente liberador; a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa — perda de amor a castigo por parte da autoridade externa — foi permutada por uma permanente infelicidade, pela tensão do sentimento de culpa.<sup>37</sup>

O único horizonte que a mente humana teria a dispor nessa situação seria a luta para encontrar uma economia libidinal em condições de encontrar uma saída às antinomias da existência, com o risco de algumas soluções trazerem consigo perigos maiores dos males que forçaram a recorrer a elas.<sup>38</sup> Com efeito, o *ego*, ao ter que atender a três senhores simultaneamente, não demorará em manter um jogo ambíguo e arriscado com o *id*. A consciência de dependência que o *ego* tem a respeito dessa base pulsional desconhecida fortalecerá as exigências de autopunição procedentes do *ideal do ego*:

[Vemos] este mesmo ego como uma pobre criatura que deve serviços a três senhores e, conseqüentemente, é ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do *id* e a severidade do superego. Três tipos de ansiedade correspondem a esses três perigos, já que a ansiedade é a expressão de um afastar-se do perigo. Como criatura fronteira, o ego tenta efetuar mediação entre o mundo e o *id*, tornar o *id* dócil ao mundo e, por meio de sua atividade muscular, fazer o mundo coincidir com os desejos do *id*. [...]  
Em sua posição a meio-caminho entre o *id* e a realidade, muito frequentemente se rende à tentação de tornar-se sicofanta, oportunista e mentiroso, tal como um político que percebe a verdade, mas deseja manter seu lugar no favor do povo. [...]  
O que o ego teme do perigo externo e do libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é de ser esmagado ou aniquilado, mas ele não pode ser analiticamente compreendido. O ego está simplesmente obedecendo ao aviso do princípio do prazer. Por outro lado, podemos dizer o que se acha escondido por trás do pavor que o ego tem do superego, o médio da consciência. O ser superior, que se transformou no ideal do ego, outrora ameaçara de castração, e esse temor de castração é provavelmente o núcleo em torno do qual o medo subsequente da consciência se agrupou; é esse temor que persiste como medo da consciência.<sup>39</sup>

De essa relação triangular não se deriva nenhuma figura harmônica possível, tendo o *ego* que estar preparado para reagir perante uma eventual crise do entendimento com o *id* e o *superego*. A *Crítica da razão prática*, por sua vez, contém no seu terceiro capítulo, intitulado “Dos móveis da razão pura prática”, uma descrição detalhada do desbarato que os motores sensíveis da ação humana experimentam no interior do ânimo por obra da lei moral, até o ponto de aniquilar a presunção [*Eigendünkel*] que os homens abrigam facilmente. O nome adequado

dessa convulsão anímica será o de *respeito* [*Achtung*], o único sentimento oriundo da razão prática, que nenhum objeto é capaz de acordar,<sup>40</sup> uma nota compartilhada com a contrapartida incongruente do modo de pensar racional que é a *paixão*. Eis o relato kantiano de tal revolução antropológica, graças à qual a história moral da ação humana começaria a dar os seus primeiros passos:

[A] lei moral humilha inevitavelmente todo o homem quando este compara com essa mesma lei a tendência sensível da sua natureza. Aquilo cuja representação, *enquanto princípio determinante da nossa vontade*, nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o *respeito*. [...] O efeito negativo sobre o sentimento (do desagradável) é, como toda a influência sobre o mesmo e como o sentimento em geral, *patológico*. Porém, como efeito da consciência da lei moral, por consequência, em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão pura prática enquanto suprema legisladora, este sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se, sem dúvida, humilhação [*Demütigung*] (desdém intelectual), mas em relação ao princípio positivo da mesma causa, a lei, chama-se simultaneamente respeito pela mesma; para esta lei não existe nenhum sentimento, mas, no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, a remoção de um obstáculo é equiparada a uma promoção positiva da causalidade. Eis porque este sentimento se pode também chamar agora um sentimento do respeito pela lei moral e, pelas duas razões em conjunto, um *sentimento moral*.<sup>41</sup>

Que o primeiro efeito do encontro entre o ânimo e a lei moral seja uma humilhação mantém certa proximidade com a descrição freudiana da função desempenhada pelo *superego*.<sup>42</sup> Contudo, o “desdém intelectual” que a razão pura prática sente a respeito da sensibilidade do sujeito traz consigo não só a supressão de um obstáculo, mas também um novo sentido do termo causalidade, quer dizer, esse desdém não é um exercício de sadismo, mas tem limites, ao descobrir para o sujeito uma fonte de causalidade independente da sensibilidade. Kant declara na *Doutrina da virtude* que a receptividade à coação moral, e a correspondente independência do ânimo da coação física, é índice da liberdade do sujeito.<sup>43</sup> Por isso, tal sentimento contribui no texto kantiano à construção da subjetividade, em vez de dificultar o desenvolvimento da personalidade. Eis um problema que Freud considera central para o diagnóstico do mal-estar na civilização:

[O superego cultural] também não se preocupa de modo suficiente com os fatos da constituição mental dos seres humanos. Emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecê-la. Pelo contrário, presume que o ego de um homem é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido, que o ego desse homem dispõe de um domínio ilimitado sobre seu id. Trata-se de um equívoco e, mesmo naquelas que são conhecidas como pessoas normais, o id não pode ser controlado além de certos limites.

Caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz.<sup>44</sup>

Como o trecho adverte, seria absurdo pressupor um controle absoluto do *ego* com respeito ao *id*. Bem pelo contrário, a nossa natureza libidinal somente concordará com fechar algum pacto cultural ou social sob os efeitos da sedução pulsional ou de uma constrição racionalmente aceita.<sup>45</sup> Teríamos que atentar para o processo de desenvolvimento da cultura, até descobrir nele uma modificação do mesmo processo vital, empurrado pelo *pólemos* entre *Eros* e *Ananké*, que deve confrontar-se a dificuldades semelhantes às que encontra a libido ao ter que se distribuir entre o eu e os objetos. A cultura resulta do conflito entre pulsões que dirigem a totalidade da vida psíquica, dotando o sujeito de instrumentos que permitem que ele construa uma nova identidade por cima de um regime de *stásis* ou guerra civil no ânimo. Mas a identidade que disponibiliza a cultura não remete a nenhum passado, mas sempre ao futuro, àquilo que fica sempre por fazer. Apenas um olhar míope deixaria esta tarefa em mãos de uma instância tão brutal e insensata, como é o *superego*. Precisamente este deve também percorrer um processo de Ilustração, que apague no possível todos os resíduos sádicos, tirânicos e dogmáticos que procedem em maior medida do *id* do que de uma ordem que coubesse chamar de razão. De fato, o *superego* conserva rasgos poderosos do modo em que as pulsões comandam no ânimo. A psicanálise compartilha propósitos decisivos com a Ilustração ao ajudar o sujeito a escutar e a seguir mandatos depois de ter aprendido a diferenciar entre a força das pulsões e a força das razões.<sup>46</sup>

O resultado desta aprendizagem será o reconhecimento da necessidade de respeitar o espaço mínimo de ação e influência do *id*, pois, embora lutamos para nos separar e nos distinguir desse fundo obscuro da nossa vida psíquica, é inegável que a *libido* é a única origem da humanidade do homem que temos direito a chamar de tal, se bem que o *caráter* da humanidade consiste precisamente em ganhar autonomia com respeito a essa condição originária. Com efeito, somos um desejo que teve de se transfigurar para sobreviver, até achar — epigeneticamente, poderíamos declarar, servindo-nos de um termo kantiano — a via para fundar uma ética, com a conseguinte submissão incondicionada da sensibilidade à lei, precisamente para continuar existindo. A história do sujeito seria assim a história de um desejo que apenas se descobre como inteligência ao tratar com a exterioridade e ao ver-se transformado por obra das influências

exteriores. Não seríamos o que somos — ou aquilo que acreditamos ser — sem essa saída à exterioridade, sem a qual a única experiência que restaria disponível para nós seria a da morte, a quietude e a paz dos cemitérios que conforma tudo o que é inorgânico. Porém, enquanto se prolongue a vida, com a sua necessária preparação para a morte, aquilo que haverá serão constantes arranjos do desejo a fim de estabelecer quais são e onde ficam os *limites* dele. Mas esse pesado trabalho coincide com o descobrimento da finitude, como renúncia à onnipotência com a qual sonha todo narcisismo, quer dizer, o único regime de sentido compatível com a sobrevivência do desejo e do prazer.<sup>47</sup>

Contrariamente à gênese freudiana do princípio de autoridade,<sup>48</sup> Kant sustenta que a natureza humana deve encontrar por si própria o caminho até a *personalidade*, despregando a dupla dimensão de sua existência, como membro da natureza, que começa a pensar-se como sistema final devido ao homem poder submetê-la a essa figura, e ao mesmo tempo, como fim terminal da criação.<sup>49</sup> Por meio dessa disjunção, o sujeito prático encontra no seu ânimo um fundo não meramente pulsional, pois desenha a figura de um modo de agir possível e, sobretudo, de um modo de agir exigido pela razão, que deve concretizar-se mediante ações. Sem esse diferencial racional, ganhado trabalhosamente sobre o fundo no qual o *id* continua a ser o senhor, referências, como a seguinte, de Kant ao dever careceriam de sentido:

*Dever!* Nome grande e sublime, que nada em ti incluir de deleitável, trazendo em si a adulação, mas exiges a submissão; no entanto, nada ameaças que excite no ânimo uma aversão natural o cause temor, mas, para mover a vontade, propões simplesmente uma lei que por si mesma encontra acesso na alma e obtém para si, ainda que contra a vontade, veneração (embora nem sempre obediência), lei perante a qual emudecem todas as inclinações, se bem que secretamente contra ela atuem: que origem é digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre linhagem que recusa nobremente todo o parentesco com as inclinações, raiz essa da qual descender é a condição indispensável daquele valor que os homens unicamente a si mesmos podem dar?<sup>50</sup>

O texto coloca uma constituição do sujeito prático na obra de Kant que exige que este seja sensível a uma voz que não promete nenhum prazer adicional ao mesmo cumprimento do dever nem ameaça com nenhuma punição, caso a lei for transgredida. Dessa maneira, o sujeito prático kantiano parece referir-se a um *ego* que tenha escapado às armadilhas masoquistas do *superego*, depois de um demorado processo de amadurecimento, podendo experimentar da maneira mais pura a sua capacidade para agir em termos racionais. O seguinte texto de *Von einem vornehmen Ton...* é exemplar no que diz respeito a esta questão:

Cada homem encontra em sua razão a ideia de dever e treme ao ouvir a sua voz brônzea, quando se acordam nele inclinações que lhe instigam para desobedecer a aquela. Ele está convencido de que, embora as últimas e conjurem todas reunidas contra aquela [ideia], a majestade da lei, que a própria razão dele lhe prescreve, porém, tem que prevalecer sem hesitação e, portanto, a vontade dele tem que ser capaz também disso. Tudo isto pode e deve ser representado nitidamente para o homem, ainda que não cientificamente, a fim de que esteja certo tanto da autoridade da sua razão, que lhe comanda, quanto dos seus mandatos. Até aqui se trata de teoria. —Mas, coloco ao homem a mesma pergunta que ele mesmo e faz: O que há em mim que faz com que eu possa sacrificar as tentações mais íntimas dos meus impulsos e todos os desejos que procedem da minha natureza a uma lei que não me promete nenhuma vantagem em compensação nem me ameaça com nenhum prejuízo, caso for transgredida? Essa pergunta acorda a inteira alma por meio do espanto diante da magnitude e sublimidade do mistério que encobre (pois a resposta: é a liberdade, seria tautológica, ao consistir esta precisamente no mistério mesmo). Ninguém sente fatura de dirigir o seu olhar a esse [mistério] e admirar em si próprio um poder que não cede a nenhum poder da natureza; e essa admiração [*Bewunderung*] é precisamente o sentimento produzido por ideias, que, caso constituir a exposição desse mistério, além das doutrinas da moral das escolas e púlpitos, uma ocupação particular e repetida com frequência dos mestres, penetraria profundamente na alma e não deixaria de tornar os homens melhores em sentido moral.<sup>51</sup>

A relação que o trecho estabelece entre o ânimo e a brônzea voz da lei moral, na qual o sujeito atende a um mandato que prescinde de promessas e ameaças<sup>52</sup> e que constitui a chave da saúde moral do sujeito, deve ser cuidadosamente distinguida da redução empírica de um sentimento que comunica ao sujeito a majestade da lei moral à atitude servil mostrada por alguns homens, conduta radicalmente condenada na doutrina da virtude de Kant. Com efeito, será preciso diferenciar a humildade propriamente dita, quer dizer, resultante da comparação do valor moral próprio da finitude humana com a lei moral,<sup>53</sup> da *falsa humildade* [*humilitas spuria*], por meio da qual alguns indivíduos confiam em poder igualar ou superar a outros em termos morais, servindo-se para esse propósito de condutas contrárias à dignidade humana. As duras palavras dirigidas por Kant aos sujeitos servís atribuem ao povo alemão uma forte tendência a essa falsa cortesia — digna da sentença satírica horaciana *ohe, iam satis est!*—, com exceção —anota Kant— das castas da Índia. Eis o diagnóstico kantiano da falsa humildade, que troca um ideal da razão com um ideal falseado pelas baixas paixões humanas:

Ajoelhar-se ou prostrar-se no chão, mesmo a fim de exibir tua veneração pelos objetos celestes, é contrário à dignidade da humanidade, como o é invocá-los sob a forma de imagens reais, pois neste caso te humilhas não diante de um *ideal* representado a ti por tua própria razão, mas diante de um ídolo de tua própria lavra.<sup>54</sup>

Tal conduta teria mais de um ponto em comum com a *soberba*, uma pretensão de elevar a própria dignidade sem medida e sem motivo por cima dos outros, quer dizer, uma atitude não só

desrespeitosa com os outros, mas também insensata e irracional, ao exigir dos que lhe rodeiam uma renúncia voluntária à dignidade deles. Kant frisa o fato, paradoxal, mas inteiramente coerente com a perversão do desejo que está em jogo aqui, de o soberbo não poder encobertar a disposição que ele próprio abriga para rastejar e renunciar a qualquer direito em benefício de outro, caso a sua fortuna mudar para pior, passando a ocupar uma posição menos conveniente em termos sociais.<sup>55</sup> A exigência desproporcionada que faz aos outros, aos quais pede que se desprezem a si próprios, é um pensamento possível apenas para um sujeito que se sinta, também ele por sua vez, disposto a perpetrar indignidades, de modo que “o orgulho fornece em si próprio um infalível signo anunciador da indignidade de tais seres humanos”.<sup>56</sup> Assim, a pretensão desmedida de reconhecimento seria o avesso da disposição a se conduzir com os outros como se fossem seres indignos da humanidade, numa das ironias que caracterizam a natureza humana, um modo de ser sobre o qual Kant se pronuncia sem rodeios, ao dizer que “aquele que faz de si mesmo um verme não pode queixar-se depois se as pessoas pisam sobre ele”.<sup>57</sup> Nenhuma dessas condutas poderia ser identificada com a causalidade prática da razão segundo Kant, por meio da qual o sujeito exerce a sua autonomia moral, quer dizer, descobre a dignidade dele. Nada justificaria, portanto, a identificação do *superego* como instância incontrovertível de ordens com um mandato moral submetido às condições da própria razão e, por isso mesmo, derivado dessa força do ânimo em vez de provir de obscuras pulsões da subjetividade.

## Notas

---

<sup>1</sup> Uma versão primeira do presente trabalho foi apresentada e discutida em 18 de agosto de 2012 na ocasião da II Jornada Winnicott do Centro Winnicott de São Paulo, sob o título “Kant e Freud: intertextualidade na psicanálise”. Agradeço as observações sobre o meu texto dos professores Zeljko Loparic (PUC-SP/PUC-PR/IFCH-UniCamp), Leonel Ribeiro dos Santos (CFUL), F. Verardi Bocca (PUC-PR) e S. de Oliveira Piza (Unicamp), que me ajudaram a aprimorar as argumentações do mesmo. O texto resulta da pesquisa realizada no âmbito do Projeto *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX* (FFI2009-12402), concedido pelo MICINN do Governo da Espanha. Durante a redação do texto contei com o apoio acadêmico e financeiro de uma bolsa concedida pela FAPESP em regime de *visiting scholar* (UNESP, junho a agosto de 2012).

<sup>2</sup> Tomamos este termo no sentido em que é usado na leitura sistemática da “economia poética” da obra de Kant proposta por Leonel Ribeiro dos Santos numa monografia já clássica (1994) entre os estudiosos da obra kantiana, além de vários outros artigos do mesmo autor.

<sup>3</sup> O nosso ensaio confessa-se inspirado pela confrontação proposta por Z. Loparic entre os pressupostos metodológicos da resposta de Kant às questões de índole fisiológica que lhe foram colocadas pelo médico Sömmering, lida na chave da semântica transcendental, e a noção freudiana de *metapsicologia*, entendida como uma “*metafísica metafórica* da natureza de tipo kantiano” (Loparic, 2003: 244; cfr. Fulgencio, 2003, *passim*).

<sup>4</sup> Para uma definição kantiana deste termo remetemos a descrição do terceiro nível da propensão ao mal [*Hange zum Bösen*] no escrito *A religião nos limites da simples razão*, AA 06: 30: “Em terceiro lugar, a malvadez (*vitiositas, pravitas*), ou, se preferir, a *corrupção (corruptio)* do coração humano, é a propensão do arbítrio a máximas que submetem os móveis derivados da lei moral a outros (não morais). Pode chamar-se também de *perversidade (perversitas)* do coração humano, pois inverte a ordem moral ao respeito dos móveis de um arbítrio *livre e*, assim, apesar de ações boas em sentido jurídico (legais) possam subsistir, porém, o modo de pensar se corrompe na sua raiz (que concerne à intenção moral) e o homem se designa por isso como mau” [minha tradução]. Seria interessante aprofundar na contribuição que a leitura que Lacan fez do imperativo categórico kantiano — especialmente no célebre “Kant com Sade” — supõe para a compreensão da razão prática kantiana, apesar de não ser essa apropriação o propósito deste trabalho. Sobre a inversão diabólica do imperativo categórico no imperativo sadiano se encontrarão proveitosas considerações em Callejo Hernanz (2010: 177s.).

<sup>5</sup> Destacamos o instigante trabalho dedicado à discussão dessa questão por Callejo Hernanz (2010).

<sup>6</sup> Recomendamos as úteis observações de Borges (2004: 145s. e 153s.) sobre este tipo de inclinações, que incluem a recomendação de ler a análise kantiana em conexão com o romance *Les liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos. Cfr. Formosa (2011: 101s.).

<sup>7</sup> Kant, *ApH*, § 80, AA 07: 265. Salvo indicação contrária, as traduções das referências a esta obra de Kant serão minhas.

<sup>8</sup> Kant, *ApH*, § 80, AA 07: 265.

<sup>9</sup> Kant, *ApH*, § 82, AA 07: 270.

<sup>10</sup> A referência das paixões a uma espécie de objeto impossível na análise kantiana possui mais de um aspecto de proximidade com o dispositivo que Lacan chamou de *Coisa*, condição de surgimento do *Real*. Para aprofundar nesse aspecto recomendamos o trabalho de D. O. Pérez (2009: 110): “As pulsões (como derivas) do sujeito não cessam de se orientar para esse ponto mítico da Coisa, impossível de ser expresso ou representado. [...] A Coisa como impossível seria a possibilidade do significante e do prazer. Assim, a deriva teria como direção o inorgânico, o vazio, a morte, mas sua direção não é sem demoras. [...] O princípio do prazer guia o homem de significante em significante, mas a Coisa, que não é um significante, precede e antecede sempre exteriormente, como fora da série. Por isso, refere à morte, é um pulo para fora do simbólico.”

---

<sup>11</sup> O. Reboul lembra muito oportunamente (1971: 74-76) que o termo alemão *Sucht* não está relacionado com o verbo *suchen*, mas com o verbo *seuchen*, quer dizer, *infectar*, pois segundo Kant o estado que o modo do desejo ligado à paixão produz no ânimo seria uma patologia inequívoca.

<sup>12</sup> Kant, *ApH*, § 80, AA 07: 266.

<sup>13</sup> Kant, *ApH*, § 81, AA 07: 266.

<sup>14</sup> Kant, *ApH*, AA 07: 268.

<sup>15</sup> Kant, *ApH*, § 81, AA 07: 267.

<sup>16</sup> Kant, *ApH*, § 81, AA 07: 267 [minha tradução].

<sup>17</sup> Kant, *ApH*, § 83, AA 07: 270.

<sup>18</sup> Kant, *ApH*, § 83, AA 07: 271.

<sup>19</sup> *ibid.*

<sup>20</sup> Kant, *KprV*, AA 05:124.

<sup>21</sup> *ibid.*

<sup>22</sup> Kant, *MAM*, AA 08: 114.

<sup>23</sup> Freud (1969 [1930]: 47): “Nos contentamos em dizer que a palavra ‘civilização’ descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dos intuítos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos.”

<sup>24</sup> Freud (1969 [1930]: 49).

<sup>25</sup> Freud (1969 [1930]: 53-54): “A vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados. O poder dessa comunidade é então estabelecido como ‘direito’, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como ‘força bruta’. A substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização. Sua essência reside no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação, ao passo que o indivíduo desconhece tais restrições. A primeira exigência da civilização, portanto, é a da justiça, ou seja, a garantia de que uma lei, uma vez criada, não será violada em favor de um indivíduo. [...] O resultado final seria um estatuto legal para o qual todos — exceto os incapazes de ingressar numa comunidade — contribuíram com um sacrifício de seus instintos, e que não deixa ninguém — novamente com a mesma exceção — à mercê da força bruta.”

<sup>26</sup> Freud (1980 [1920]: 88; cfr. 1969 [1930]: 82).

<sup>27</sup> Mantemos uma dívida notável com a pesquisa *in progress* que Alessandro Pinzani, coordenador do *Centro de Investigações Kantianas* da UFSC, está dedicando a explorar certas inquietantes inconseqüências — talvez conseqüentes inconseqüências — do sistema kantiano do direito. As intervenções do professor Pinzani no IV Colóquio Kant do CIK (11-13 de junho de 2012) “A License to Kill” e no XIV Colóquio Kant da UniCamp (8-10 de agosto de 2012) “Viver honestamente e matar por honra. *Ehre e ehrlich* na *Doutrina do Direito*” foram decisivas para a redação desta parte do meu trabalho.

<sup>28</sup> Kant, *MS, Rechtslehre*, AA 06: 336-337.

<sup>29</sup> Kant, *SF*, AA 07: 86.

<sup>30</sup> Kant, *KprV*, AA 05: 291-292.

<sup>31</sup> Kant, *KU*, § 27, AA 05: 258.

<sup>32</sup> Kant, *KU*, § 28, AA 05: 264.

<sup>33</sup> Kant, *KU*, § 29, AA 05: 265.

<sup>34</sup> Vd. Zupančič (2000: 154): “Em termos de uma metáfora espacial, o *superego* poderia ser considerado o lugar de nascimento do sentimento do sublime — uma proposição que não deveríamos achar completamente surpreendente.” [minha tradução].

<sup>35</sup> Vd. Zupančič (2000: 157): “Se o belo é caracterizado como o lugar onde a *Natureza conhece*, o sublime é o lugar onde a *Natureza goza*. Precisamente essa *jouissance* do Outro, a potência que não serve a nenhum fim (real ou aparente), é o que é tão fascinante no sublime.” [minha tradução].

<sup>36</sup> Freud (1969 [1930]: 85-86).

<sup>37</sup> Freud (1969 [1930]: 89).

<sup>38</sup> Freud (1969 [1930]: 84-85): “Sua agressividade [do desejo] é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesa agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada.”

<sup>39</sup> Freud (1978 [1923]: 69-70).

<sup>40</sup> Kant, *KprV*, AA 05: 76: “O *respeito* dirige-se sempre unicamente à pessoas, jamais à coisas. As últimas podem suscitar em nós a *inclinação* e, se forem animais (por exemplo, cavalos, cães, etc.), até mesmo o *amor*, ou também o *temor*, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca o *respeito*. Algo que já se aproxima mais deste sentimento é a admiração e esta, enquanto emoção, o espanto, pode igualmente incidir em coisas, por exemplo, montanhas que se elevam até ao céu, a grandeza, a quantidade e distância dos corpos celestes, a força e a rapidez de alguns animais, e assim por diante. Mas tudo isto não é respeito.”

<sup>41</sup> Kant, *KprV*, AA 05: 74-75.

<sup>42</sup> Freud (1978 [1923]: 65): “Em todas as situações, o superego exibe sua independência do ego consciente e suas relações íntimas com o id inconsciente. Considerando a importância que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes no ego, surge a questão de saber se pode ser o caso que o superego, na medida em que é *Ics.*, consista em tais representações verbais e, se não, em que mais consiste. Nossa tentativa de resposta será que é impossível, tanto para o superego como para o ego, negar a sua origem a partir de coisas que ouviu; pois ele é parte do ego e permanece acessível à consciência por via dessas representações verbais (conceitos, abstrações). Porém, a *energia de catexia* não chega a esses conteúdos do superego a partir da percepção auditiva (educação ou leitura), mas das fontes no id.”

<sup>43</sup> Kant, *MS, Tugendlehre*, AA 06: 382, nota a pé. Vd. o comentário da passagem em Callejo Hernanz (2010: 193-194). Zupančič (2000: 141 e 143) propõe uma leitura algo diferente, porém instigante, da informação que a consciência do dever transmitiria ao sujeito prático kantiano, a partir de coordenadas procedentes da “ética do desejo” de Lacan: “O sentimento de respeito é uma evidência de que algo que não é um objeto de representação pode, porém, determinar a vontade. [...] O respeito é, assim, o ‘quantum de afeto’ irredutível que emerge de parte do

---

sujeito: não é mais do que o resíduo final do patológico, que, de fato, já não é ‘patológico’ no sentido estrito da palavra. Respeito é o outro nome do que antes chamávamos de ‘transubstanciação ética’, a conversão da forma (da lei) num instinto.” [minha tradução].

<sup>44</sup> Freud (1969 [1930]: 106).

<sup>45</sup> Achamos extraordinariamente instigante o comentário de Alegre (2010: 168) sobre o tipo de censura que um *superego* racional exerceria, ao invés de uma instância de autoridade principalmente dogmática e religiosa: “Freud considera a razão ser ‘permissiva’ até um grau tal que, ao diferenciar, entre os mandatos da cultura, aqueles que respondem a um fundamento estritamente racional daqueles que derivam de um sentido religioso (herdeiro social do espírito e a autoridade do pai), situa *até a proibição do incesto* no exterior dos ‘preceitos que se justificam racionalmente’. Com efeito, quando Freud diferencia as diversas ordens de motivações, uma derivada diretamente dos mandatos do pai e outra condizente às necessidades do pacto social, atribui à segunda ordem *apenas os mandatos relativos à igualdade de direitos*.” [minha tradução].

<sup>46</sup> Mantemos uma dívida clara no que diz respeito à reflexão sobre este ponto com as considerações seguintes de Callejo Hernanz (2010: 196): “O *obsceno* discurso do superego não é a moral, mas apenas a simulação desta última e a sua suplantação mais *obscena*. Portanto, abrir a vida à liberdade exige localizar e desmascarar esse sucedâneo. E aqui a contribuição mais decisiva não consistiria tanto em expor que a lei moral era o desejo, um disfarce do desejo, e que a renúncia que ela exige é, em realidade, o modo como aquele se satisfaz, etc., quanto em expor o sofisticado funcionamento do *masoquismo moral* como um dispositivo de escravidão que amordaça a lei e oculta do modo mais insidioso a seriedade da liberdade. A psicanálise teria que procurar uma cuidadosa dissociação do dispositivo do superego e manter vazio o lugar para os dados da razão pura prática, ajudar a diferenciar na vida moral o que não é senão o pagamento do preço exigido por Outro (id) para renunciar e acomodar-se à estrutura da linguagem das verdadeiras exigências da razão.” [minha tradução].

<sup>47</sup> Em relação a este processo de necessário esclarecimento do sujeito do desejo, recomendamos ao leitor a extraordinária e abrangente pesquisa que J-L. Villacañas (2000 e 2002) tem consagrado à questão dos “limites impuros” da doutrina pura do direito, estabelecendo um frutífero diálogo entre as estratégias de constituição do sujeito sugeridas pela psicanálise freudiana e as bases antropológicas da doutrina do direito puro de Kelsen.

<sup>48</sup> Freud (1978 [1923]: 47): “É claro que a repressão do complexo de Édipo não era tarefa fácil. Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, força ao pai, e este empréstimo constituiu um ato extraordinariamente momentoso. O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o inconsciente de culpa.”

<sup>49</sup> Vd. *KU*, §83, AA 05: 431: “Enquanto único ser na Terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza segundo o seu destino; mas sempre só sob a condição — isto é, na medida em que o compreenda e queira — de conferir àquela e a si mesmo uma tal referência a fins, que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.”

<sup>50</sup> Kant, *KprV*, AA 05: 86.

<sup>51</sup> Kant, *VT*, AA 08: 402-403 [minha tradução].

<sup>52</sup> Vd. D.O. Pérez (2009: 106): “Força e forma são os dois elementos fundamentais da lei moral (kantiana) que permitem fazer funcionar o dispositivo da razão enquanto prática”.

<sup>53</sup> Vd. a formulação da constituição do sujeito prático kantiano em D. O. Pérez (2001: 18-19).

<sup>54</sup> Kant, *MS*, *Tugendlehre*, § 12, AA 06: 436.

---

<sup>55</sup> Vd. Kant, *MS, Tugendlehre*, § 42, AA 06: 465-466: “Mas talvez não seja prontamente notado que alguém soberbo é sempre *mesquinho* nas profundezas de sua alma, porquanto ele não exigiria que os outros se tivessem em pouca conta ao se compararem a ele, a menos que soubesse que se sua fortuna subitamente mudasse, ele próprio não julgaria difícil rastejar e renunciar a qualquer reivindicação ao respeito dos outros.”

<sup>56</sup> Kant, *ApH*, § 85, AA 07: 273.

<sup>57</sup> Kant, *MS, Tugendlehre*, § 12, AA 06: 437.

---

## Referências Bibliográficas

### Fontes

- Freud, S., *O mal-estar na civilização* (1930). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969.
- \_\_\_\_\_. O Ego e o Id (1923), in: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, trad. pt. de J.O. de Aguiar Abreu, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. pp. 15-70.
- \_\_\_\_\_. Totem e tabu (1913), in: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, trad. pt. de O. Carneiro Muniz, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. pp. 21-163.
- \_\_\_\_\_. Além do princípio do prazer (1920), in: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, trad. pt. de C.M. Oiticica, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980. pp. 17-89.
- Kant, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Edited by the Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: W. de Gruyter, 1900–.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. In: *Kant (I)*, trad. pt. por V. Rohden e U. Baldur Moosburger, Coleção „Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*, trad. pt. por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*, trad. de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*, trad. pt. por E. Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*, trad. pt. por E. Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Antropología en sentido pragmático*, trad. cast. por M. Caimi. Buenos Aires: Losada, 2010.

### Otras obras consultadas

- Alegre Zahonero, L., La libertad civil como condición de posibilidad de la autonomía moral: sobre la aportación de Freud al planteamiento práctico de Kant. *Trans/Form/Ação*, vol. 33/1 (2010). pp. 155-182.
- Borges Duarte, M.<sup>a</sup> L., What can Kant teach us about emotions. *The Journal of Philosophy*, vol. 101/3 (2004). pp. 140-158.
- Callejo Hernanz, M.<sup>a</sup>J., Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la razón práctica*. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, n° 43 (2010). pp. 163-199.
- Formosa, P., A life without passions and affects: Kant on the duty of apathy. *Parrhesia* 13 (2011). pp. 96-111.

---

Fulgencio, L., Kant e as especulações metapsicológicas em Freud. *Kant e-Prints*, v. 2, n. 9 (2003). pp. 1-31.

Loparic, Z., *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UniCamp, 2000.

\_\_\_\_\_. De Kant a Freud: um roteiro. *Natureza humana*, nº 5/1 (2003). pp. 231-245.

Pérez, D. O., O sexo e a lei em Kant e a ética do desejo em Lacan. *Revista AdVerbum*, nº 4/2 (2009). pp. 104-112.

\_\_\_\_\_. A lei moral de Freud a Kant. *Tempo da ciência* (2001). pp. 1-20.

Reboul, O., *Kant et le problème du mal*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1971.

Ribeiro dos Santos, L., *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Villacañas, J.L., *Res publica. Los fundamentos normativos de la democracia*. Madrid: Akal, 2000.

\_\_\_\_\_. Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen. *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 35 (2002). pp. 11-54.

Zupančič, A., *Ethics of the real. Lacan, Kant*. London: Verso, 2000.