

LEITURAS SOBRE FREUD E KANT: DAS FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO HUMANO AO HOMEM COMO SER MORAL

(Readings on Freud and Kant: from the boundaries of human knowledge to the man as a moral being)

João Geraldo Martins da Cunha

Doutorando da FFLCH da USP

Roberto de Oliveira Preu

Doutorando Instituto de Psicologia da USP

Resumo: O objetivo do presente artigo é apresentar um panorama geral, a partir do qual nos seja possível avaliar as referências textuais de Freud a Kant, tanto no que diz respeito às questões epistemológicas que algumas delas suscitam, quanto no que diz respeito às questões morais para as quais outras apontam. Sustentamos que através destas referências podemos ressaltar um vínculo significativo que une as descobertas do psicanalista austríaco às idéias fundamentais defendidas pelo filósofo alemão. Se tomamos ao pé da letra o texto de Freud, podemos verificar ali que, antes de se posicionar contra Kant, ou mesmo de buscar se afastar das teses kantianas, ele opera através da psicanálise um certo retorno aos princípios kantianos. Se a cura psicanalítica impõe uma direção ao tratamento, se há ali um propósito para ser atingindo, todo conhecimento em psicanálise deve ser orientado e regulado por este fim. Se é assim, então o conhecimento produzido pela clínica psicanalítica não é um mero conhecimento empírico, que deve ser ordenado pelas séries causais do mundo objetivo, mas implica a constituição de um sujeito, uma certa concepção de homem, dirigida para um determinado *dever ser*: um *fim* que, libertando o homem de suas condições patológicas, o faz coincidir com aquilo que ele deve tornar-se. Liberdade que em Kant aponta para a autodeterminação da vontade. Liberdade que Freud aponta para cura do sintoma. “Onde isso era, devo ser”, eis a fórmula fundamental que nos permite unir a psicanálise proposta por Freud à filosofia formulada por Kant.

Palavras-chave: Kant, Freud, Dever, Moral, Epistemologia.

Abstract: The purpose of the present paper is to provide a general view in order to evaluate the textual references by Freud on Kant, as much as on epistemological points as well as on moral questions which some other references raises. We believe that, through those references, it is possible to sustain a significant link, which attaches the Austrian psychoanalyst's discoveries to the fundamental ideas of the German philosopher. If we take literally the Freudian text, we can see there dispositions which are rather closer than really distant from the Kantian thesis. It is like a sort of return to some Kant's principles. Considering the cure as a direction for the psychoanalytical treatment, we must accept that there is a final end which rules the knowledge production at the clinical situation. So that knowledge is not a simple empirical knowledge, which is ruled by several causes, but implies a subjective constitution and some conception about the human being concerning her duties: it is a final end which, making free the human being from her pathological determinations, put her in accordance with to which she must be. Freedom, which in Kant indicates self-determination of will; freedom, which in Freud indicates the cure. “Where it was, I must be”. That is the primary formula which makes possible to bring closer Freud's psychoanalysis and Kant's philosophy.

Keywords: Kant, Freud, Duty, Moral, Epistemology.

Apresentação da Temática:

Em certa passagem da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, defrontamos com a seguinte proposição de Nietzsche: “Posto que nada que o homem ‘conhece’ satisfaz seus desejos, antes os contradiz e amedronta, que divina escapatória, poder buscar a culpa disso não no ‘desejar’, mas no ‘conhecer!’” (Nietzsche 1998, p.143-144). Trata-se ali de uma crítica à Ciência, de toda uma estratégia argumentativa que visa aproximar a Ciência de um ideal ascético; revelar por trás de seus princípios agnósticos, de suas dúvidas, de suas críticas, de sua suposta ignorância, um certo interesse, uma certa

veneração pela própria interrogação. Trata-se em suma, de venerar o ponto de interrogação como se fosse o próprio Deus.

Para nós, não nos interessa explorar aqui as inúmeras possibilidades interpretativas às quais poderíamos ser conduzidos a partir desta crítica. Se começamos por evocá-la é para recuarmos em direção a um problema mais específico, um problema de interpretação de textos, mas que remete a outras obras, outros questionamentos que povoam as discussões contemporâneas acerca do tema das relações entre a filosofia e a psicanálise. Mais especificamente, entre a filosofia de Kant e a psicanálise freudiana. Nosso objetivo é situar algumas passagens em que o psicanalista cita o filósofo para que, através de uma discussão dos pontos que elas evocam na filosofia kantiana, tentar encontrar uma chave interpretativa que nos permita compreender seu sentido. Acreditamos que ao final desta discussão teremos recursos suficientes para interrogar se estes pensadores compartilhariam da mesma visão de ciência e de homem. Propor, enfim, a seguinte questão: será que Kant e Freud podem ser reunidos em torno de uma mesma antropologia que, em última instância, dado que estes autores traçam os limites entre o que *pode* ser conhecido e o que *deve* ser feito, buscaria reduzir as questões acerca do desejar aos limites daquilo que é possível conhecer?

Introdução ao Problema:

As referências de Freud a Kant situam-se entre duas temáticas fundamentais que, como veremos, constituem o cerne da problemática geral das duas obras: de um lado, uma preocupação propriamente epistemológica acerca das possibilidades do conhecimento; de outro, uma preocupação moral, determinação de um *dever ser*. Para Freud, aquilo que se situa nas profundezas do inconsciente só pode ser admitido como um lugar inacessível à consciência e que só pode ser suposto por ela como um ponto de interrogação, um X absoluto, uma espécie de coisa-em-si kantiana. Esse lugar permanece além do horizonte da consciência suposto como um substrato que contém os conteúdos que para ela se tornam acessíveis. Podemos, do ponto de vista epistemológico, destacar duas referências centrais de Freud a Kant. A primeira é a conhecida passagem do artigo sobre o inconsciente (Freud 1996 [1915]) em que Freud compara explicitamente o inconsciente e a coisa em si. Freud explica que, assim como Kant nos alertava para a necessidade de corrigir a percepção para conhecer de maneira adequada aquilo que percebemos da coisa, que em si mesma é incognoscível, assim também o psiquismo, que ele se propõe a conhecer, é em si mesmo inconsciente e em si mesmo incognoscível. Só podemos conhecer dele aquilo que temos acesso pela via da consciência, definida em Freud como órgão sensorial através do qual podemos observar os conteúdos do mundo interno. Utilizando-se da comparação com o texto kantiano, Freud alerta-nos para o fato de que, no caso do conhecimento do mundo interno, no caso de voltarmos nossa percepção para o inconsciente, aí também devemos estar atentos para desconfiarmos de que o conteúdo de nossas percepções, daquilo que se mostra pela consciência, não corresponde exatamente ao conteúdo do inconsciente em si mesmo. Alerta-nos enfim que, para conhecermos o inconsciente de maneira adequada, precisamos proceder a uma correção análoga àquela que procedemos no conhecimento do mundo exterior. Diz Freud,

“Na psicanálise, não temos outra opção senão afirmar que os processos mentais são inconscientes em si mesmos, e assemelhar a percepção deles por meio da consciência à percepção do mundo

externo por meio dos órgãos sensoriais. Podemos mesmo esperar que novos conhecimentos sejam adquiridos a partir dessa comparação. A suposição psicanalítica a respeito da atividade mental inconsciente nos aparece, por um lado, como uma nova expansão de animismo primitivo, que nos fez ver cópias de nossa própria consciência em tudo o que nos cerca, e, por outro, como uma extensão das correções efetuadas por Kant em nossos conceitos sobre percepção externa. Assim como Kant nos advertiu para não desprezarmos o fato de que as nossas percepções estão subjetivamente condicionadas, não devendo ser consideradas como idênticas ao que, embora incognoscível, é percebido, assim também a psicanálise nos adverte para não estabelecermos uma equivalência entre as percepções adquiridas por meio da consciência e os processos mentais inconscientes que constituem seu objeto. Assim como o físico, o psíquico, na realidade, não é necessariamente o que nos parece ser. Teremos satisfação em saber, contudo, que a correção da percepção interna não oferecerá dificuldades tão grandes como a correção da percepção externa — que os objetos internos são menos incognoscíveis do que o mundo externo.” (Freud 1996 [1915], p. 176)

Podemos observar nestas considerações um certo otimismo de Freud por relação às possibilidades da psicanálise em sua batalha para conhecer e dominar ser objeto. Podemos dizer que este otimismo caracteriza de modo geral todo um primeiro período da produção de Freud que corresponde a fase de construção de seu edifício teórico, daquilo que denominamos como sua primeira tópica. No entanto, já no período de confecção deste artigo, que é parte de um conjunto de artigos metapsicológicos publicados no ano de 1915, Freud estava às voltas com alguns temas que comprometiam aquilo que era o sustentáculo de sua primeira tópica. De um lado, ele debatia-se com as questões acerca do narcisismo e da identificação, que conduziam a hipótese de que o *Eu* se oferecia como objeto alvo das pulsões sexuais. Isso comprometia diretamente a teoria pulsional que serviria como sustentáculo biológico de suas teses metapsicológicas. Ora, se o *Eu* era objeto das pulsões sexuais, como manter intacta a distinção entre pulsões de auto-preservação do *Eu* e pulsões sexuais, dualidade pulsional fundamental e base da primeira tópica? De outro lado, ele verificava, no âmbito da clínica, aspectos que o levaram a levantar a tese de que nas neuroses de transferência revelava-se uma dimensão do sintoma que permanecia impermeável à interpretação do psicanalista. Esta dimensão correspondia, segundo Freud, a uma compulsão do sujeito a repetir na clínica a situação que estava na gênese do sintoma. As hipóteses acerca desta compulsão à repetição conduziram Freud a postular a existência de uma dimensão inconsciente do *Eu*, o que por si só comprometia a topologia clássica característica da primeira tópica, a saber, a divisão do aparelho psíquico em consciente, pré-consciente e inconsciente.

Diante dos impasses que as novas descobertas trouxeram à tona, exigia-se de um lado a construção de uma nova tópica, uma nova divisão do aparelho em *Eu*, *Isso* e *Super-eu*; de outro, a formulação de uma nova dualidade pulsional: da distinção tradicional entre pulsões de auto-preservação e pulsões sexuais emerge uma nova, entre pulsões de vida e pulsões de morte. A grande novidade aqui é que entre estas novas pulsões que agora passam a explicar o modo pelo qual o aparelho se anima, a pulsão de morte parece ganhar, neste novo estatuto, um certo primado. Sua função essencial, função de desligamento por relação aos objetos, parece agora dominar o funcionamento geral do aparelho. Dela emerge, como herdeiro legítimo do complexo de Édipo, instaurado na infância, esta nova figura constituinte do aparelho, figura que corresponde à dimensão essencialmente inconsciente do *Eu*, figura de um *Super-eu*, associada a um imperativo categórico, a um dever ser absolutamente internalizado que se torna

independente das condições externas da realidade. Como veremos mais adiante, é justamente este dever ser que agora aparece que nos permite desdobrar o sentido da tese freudiana, superando os impasses epistemológicos aparentemente intransponíveis se admitida uma teria do conhecimento de origem kantiana. Retornaremos a isso após discutirmos o desdobramento dos problemas na filosofia kantiana.

Na passagem da primeira à segunda tópica, mais especificamente no artigo intitulado “Além do Princípio do Prazer”, Freud faz outra menção à filosofia kantiana, novamente relacionada a aspectos epistemológicos das descobertas psicanalíticas. Diz ele:

“Nesse ponto, aventurar-me-ei a aflorar por um momento um assunto que mereceria tratamento mais exaustivo. Em consequência de certas descobertas psicanalíticas, encontramos hoje em posição de empenhar-nos num estudo do teorema kantiano segundo o qual tempo e espaço são ‘formas necessárias de pensamento’. Aprendemos que os processos mentais inconscientes são, em si mesmos, ‘intemporais’. Isso significa, em primeiro lugar, que não são ordenados temporalmente, que o tempo de modo algum os altera e que a idéia de tempo não lhes pode ser aplicada. Trata-se de características negativas que só podem ser claramente entendidas se se fizer uma comparação com os processos mentais *conscientes*.” (Freud 1996 [1920], p. 39)

Nesta segunda referência que evocamos, somos tentados a levantar questões intrigantes: será que a descoberta de “pensamentos inconscientes” poria em xeque os “teoremas” kantianos? Teria Freud, não apenas superado o famoso veto kantiano que nos proíbe estabelecer uma ciência do pensamento, mas, além disso, demonstrado, através dela, uma dimensão que escaparia às considerações de Kant acerca do estatuto do pensamento? Não podemos especificar claramente aonde Freud pretendia chegar. Isso porque ele mesmo deixa a indicação no ar, contentando-se em afirmar que isso mereceria um tratamento “mais exaustivo”. Ele retorna ao tema em sua conferência XXXI, de 1933 para mais uma vez mencioná-lo sem se preocupar em discutir seus possíveis desdobramentos filosóficos:

“No id (*Es*) não há nada que se possa comparar à negativa (*verneinung*) e é com surpresa que percebemos uma exceção ao teorema filosófico segundo o qual espaço e tempo são formas necessárias de nossos atos mentais. No id, não existe nada que corresponda à idéia de tempo; não há reconhecimento da passagem do tempo, e — coisa muito notável e merecedora de estudo no pensamento filosófico nenhuma alteração em seus processos mentais é produzida pela passagem do tempo.” (Freud 1996 [1933], p. 78)

Antes que nos precipitemos em especulações para as quais não poderemos situar claramente as referências no escopo deste artigo, contentemo-nos em analisar estas referências ao “teorema kantiano” em relação àquela que destacamos do artigo sobre o inconsciente: o que Freud anuncia com clareza é que o conteúdo do *inconsciente* ou do *Isso*, não se mostra ordenado da mesma forma que os pensamentos dos quais temos consciência. Assim como um diverso sensível que constitui o mundo externo deve passar pelo filtro das formas transcendentais *a priori* da sensibilidade e das categorias para que possa ser apreendido como fenômeno conhecido, assim também estes conteúdos inconscientes só podem ser conhecidos se comparados com as formas da consciência. Deste modo, o *Isso* se apresenta tal como uma realidade a ser conhecida, o real em si do psiquismo, por sua natureza e essência inapreensível à consciência, que por sua vez, só pode ter acesso a eles modificando-os, comparando-os às suas próprias formas de apreensão, incluindo-os na ordem lógica dos princípios de identidade e contradição, incorporando-os na ordem psicológica dos fenômenos espaço-temporais. Podemos assim

supor que o modo de caracterizar o problema do conhecimento, no texto freudiano, não se distancia muito do modo kantiano de compreendê-lo.

Ora, mas esta ordenação que a consciência introduz nos dados brutos do inconsciente, seria ela propriedade de um ente empírico específico? Seria a própria consciência um ser natural especial, funcionalmente programado para conhecer, ordenando o diverso sensível da natureza externa e do psiquismo? Se assim o fosse, Freud não só não teria superado o veto kantiano, mas se exporia ingenuamente à crítica implicada neste veto. Ora, se Freud tomou tanto cuidado em suas referências a Kant, é porque ele conhecia muito bem do que se tratava. Se podemos admitir isso, então devemos supor que esta atividade de ordenação da consciência não é atributo de um ser natural, não é uma propriedade de um elemento da natureza. Esta ordenação só pode ser então compreendida se supomos que ela é regulada por um fim, fim que não é uma função natural. Este fim que regula a ordenação do conhecimento, tanto em Freud quanto em Kant, é o que une a questão acerca do que é possível conhecer com as questões relativas a um *dever ser*. Em última instância, o que dá sentido ao que conhecemos, tanto da realidade externa, quanto da realidade psíquica, é o uso que pretendemos fazer deste conhecimento. Este uso é regulado por uma liberdade em relação às contingências patológicas da natureza. Liberdade enquanto autodeterminação da vontade em Kant, liberdade como cura em Freud. Em ambos os casos, uma liberdade que se estabelece como fim para regular a ordem da causa. Um saber de outra ordem, relativo a um *dever ser*, que se antecipa a ordem caótica do desejo para libertar o sujeito. Fato da Razão ou resultado da técnica analítica, trata-se de algo que precisa ser delimitado para que a liberdade possa advir, seja na política, seja na clínica.

Ao final de sua conferência XXXI, justamente aonde Freud (1996 [1933], p.84) tenta situar a finalidade da clínica psicanalítica, ele sentencia: “Wo es war, soll Ich werden”. Se o *Isso* é inapreensível segundo a ordem das causas, a relação entre *Eu* e *Isso* deve se pautar por um fim, aquele mesmo que pauta a própria direção da clínica, da prática psicanalítica: é ali onde *Isso* era, que *Eu* *devo* advir para me libertar. Ali, em uma dimensão que me é própria e ao mesmo tempo para mim essencialmente inconsciente, inapreensível, ali aonde *Eu* não posso me reconhecer, *devo ser*. Portanto, estamos diante de um modo de pensamento tipicamente kantiano: um conhecimento que não pode se estabelecer na ordem das causas tem de ser buscado no “Reino dos fins”. É o sentido de um *dever* que se busca.

Se estamos certos que este é o sentido da proposição da Freud enuncia no fim de sua conferência XXXI, não podemos nos enganar sobre onde situá-lo. Ainda que ele recorra à Nietzsche para estabelecer a região do *Isso*, nos questionamos se esta estratégia não se dá justamente no sentido de um retorno ao idealismo crítico, de um retorno a Kant. E se se acusa, em nome nietzschianismo, a Ciência forjada pela crítica de “substituir a culpa por desejar pela culpa por conhecer”, será que é ao lado de Nietzsche que ainda devemos insistir por situar a proposta freudiana?

São para estes questionamentos que este artigo visa apontar, não para dar a eles resposta definitiva, mas pelo menos para equivococar, em certa medida, o ímpeto contemporâneo de aliar o pensamento freudiano ao nietzschiano. Para isso, retornamos à obra de Kant para restituir, no que é possível em função do espaço que dispomos, a linha geral de seu pensamento que o leva das fronteiras impostas ao conhecimento em direção

a uma subjetividade, a uma antropologia conectada com o projeto crítico e retornar ao texto de Freud para avaliarmos nele o sentido do que ali se constitui como um *dever ser*.

O Transcendental e o Empírico em Kant

I. O nascimento da Antropologia

Kant é prolixo em recusar a possibilidade de uma psicologia racional, e o veto geral a ela, como se sabe, está fundado na impossibilidade de um conhecimento próprio do “*Eu*” que não seja o conhecimento anedótico e empírico de uma personalidade ou a representação vazia de um ato da consciência, pelo qual as representações são unificadas numa consciência como “minhas”. Sendo assim, quando nos referimos ao “*Eu*” ou bem falamos dele descrevendo seus acidentes circunstanciais e multifacetados que, por definição, não podem caracterizar o discurso científico com um princípio de organização; ou bem, falamos de uma representação pela qual pensamos apenas o ato de unificação de nossas representações sob a idéia de um “*Eu*”, quando as representações são reconhecidas como “minhas”. No primeiro caso, uma mera descrição empírica (o “*Eu*” propriamente psicológico), no segundo, a condição transcendental elementar para o funcionamento cognitivo da consciência, a representação de um “*Eu*” que “deve poder acompanhar todas as representações”, mas sem qualquer conteúdo (o “*Eu*” chamado de transcendental). Em suma, a psicologia racional (como ciência com princípios constitutivos *a priori*) é mais uma vítima da “ilusão transcendental” acerca do “*Eu*”. Mas será esta a última palavra de Kant acerca da natureza humana? Não parece ser o caso quando lemos suas investigações de ordem “antropológica”; quando pensa a dimensão social, política e histórica do homem suas considerações parecem indicar outra direção. Em textos desta ordem, podemos surpreender Kant analisando os “instintos” (*Trieb*) que teriam levado o homem da brutalidade para a “cultura”, ou descrevendo os interesses demasiado egoístas dos indivíduos, os quais, por sua vez, tornariam a “história” uma manobra irônica e astuta da própria natureza por meio de uma “insociável sociabilidade”.

Sendo assim, como pensar a compatibilidade da dimensão crítica da constituição transcendental (quer do conhecimento, por meio do caráter sintético do entendimento com suas categorias, quer da moralidade por meio do poder determinante da razão sobre a vontade através da Lei moral, quer do caráter autônomo da faculdade de “sentir” por meio da natureza reflexiva do juízo) e a análise empírica? Onde exatamente estaria o corte entre o transcendental e o empírico? A questão é certamente ampla demais para ser desenvolvida aqui e seu interesse deve ser subordinado à compreensão da questão inicial que nos propusemos acima, a saber, aquela que diz respeito aos usos de conceitos kantianos feitos por Freud: em que medida o uso de Kant por parte de Freud pode nos ser útil para compreender alguns marcos fundamentais da obra deste último. Portanto, gostaríamos de desenvolver o tema da relação entre o transcendental e o empírico em Kant como forma de nos aproximarmos do “Kant” de Freud ou, pelo menos, do “Kant” que pode trazer questões interessantes para a problemática de Freud.

Em *As palavras e as coisas* Foucault afirma que a antropologia, como “analítica do homem”, se tornou necessária quando a *representação* perde a capacidade de determinação que tivera antes, de tal modo que as sínteses empíricas devem ser “asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do ‘Eu penso’”(Foucault

1966, p.351). Deste modo, as análises transcendentais encontrariam seu limite no caráter finito do homem, i.e., no fato mesmo de que o indivíduo em sua vida, quando fala e trabalha, não é idêntico à consciência transcendental de uma “Analítica da verdade”. Mas o que aparentemente poderia ser visto como o desmanche do projeto crítico kantiano, revela-se mais como a estratégia pela qual Foucault insere Kant numa *episteme*; de tal forma que a crítica a mais virulenta feita ali pelo filósofo francês, volta-se para o pensamento que ainda crê no Homem e opera uma confusão entre o empírico e o transcendental (“cuja distinção, porém, Kant mostrara”). Além disto, o próprio Kant teria visto a necessidade imposta pelo caráter finito do homem, ao formular a questão “*Was ist der Mensch?*”, ao lado das questões críticas (O que posso saber? O que devo fazer? E o que posso esperar daquilo que faço?) (cf. Kant 1992, p.42); por outro lado, o pensamento a partir do início do século XIX, preso nesta “Dobra” (*Plí*) entre o empírico e o transcendental, teria caído em “novo sono; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia”. Por isso mesmo:

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico de Kant até nós. (...) A todos que ainda pretendem falar do homem, de seu reino ou de sua libertação, a todos os que ainda põem questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que querem falar dele para ter acesso à verdade, a todos os que, por outro lado, reduzem todo conhecimento à verdades do próprio homem... Só se pode opor um riso filosófico – i.e., de certo modo, silencioso (Foucault 1966, p.353-4).

Certamente seria instigante e instrutivo pensar quais seriam as avaliações de Foucault acerca da filosofia *crítica*, desde a tese complementar acerca da antropologia de Kant (dos anos sessenta) até o curso sobre “O que é esclarecimento?” (suas últimas aulas no *Collège de France* em 1983), passando certamente por *As palavras e as coisas*, mas isto necessariamente tem de ficar para outra oportunidade. Interessa aqui tão somente a questão geral levantada por Foucault acerca da relação confusa (“*Plí*”) entre o transcendental e o empírico, particularmente dois pontos que se impõem a partir de suas análises: (i) que Kant teve o mérito de mostrar a distinção entre o transcendental e o empírico é fato, mas ele também pretendeu relacioná-los de alguma maneira; (ii) se assim for, em que medida ele também não seria vítima da “Dobra” entre o transcendental e o empírico de tal forma que (iii) a única maneira de levar adiante uma crítica da razão e duvidar do “homem” nos poria na companhia de Nietzsche. É fato que encontramos diversas passagens nas quais podemos visualizar o corte entre o transcendental e o empírico, em diferentes patamares da argumentação de Kant. Assim, podemos falar segundo a *crítica* em conceitos puros do entendimento e conceitos empíricos, em juízos puros e juízos empíricos, nas formas *a priori* da sensibilidade e na matéria (empírica) da mesma, em lei moral como princípio puro da razão, para a determinação da vontade, e em regras técnicas ou pragmáticas para a determinação do arbítrio em vista de um fim material qualquer (segundo a distinção da *Fundamentação* entre imperativos categóricos e hipotéticos). No entanto, se a distinção entre o empírico e o transcendental aparece em diferentes análises, quando o modo de sua relação é enfocado por Kant podemos ter a suspeita de confusão. Neste sentido, vamos investigar, pressupondo com Foucault que Kant efetivamente separou o transcendental e o empírico (i), em que medida a tentativa de pensar o modo de sua relação não pode causar confusão (ii) e, por conseguinte, investigar também se a única saída para o “dogmatismo antropológico” é Nietzsche (iii).

Propósito para o qual devemos analisar os textos de sócio-históricos de Kant para tratar de (i) e (ii), mais precisamente os opúsculos *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *Sobre o começo presumível da história humana*; depois, voltaremos ao (i) comentando as citações de Freud sobre Kant a cerca do “*dever ser*” para mostrar exatamente em que termos teríamos a separação entre o transcendental e o empírico em Kant.¹

II. Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht

1. A mania de honra, de dominação e de posse caracterizam as “forças” pelas quais se efetiva o processo de constituição da cultura humana cujo termo é a organização social e política. Esta tese elementar da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* tem como corolário necessário à pressuposição de uma “insociável sociabilidade”, a funcionar como uma espécie de substituto para um impossível princípio de reciprocidade positivo; impossibilidade esta decorrente destes mesmos impulsos egoístas da natureza humana. Em outras palavras, é Kant, antes de Nietzsche, quem lembrou aos homens que antes de serem racionais são animais e, por conseguinte, que todo Estado só pôde ser constituído historicamente pela força. Mas, no caso de Kant, o pessimismo de princípio, decorrente da antropologia empírica, não é transposto para a análise de um possível sentido racional das ações humanas, cujas condições de possibilidade exigirá a postulação prática; e, por isto mesmo, ele não tenha chegado a dizer que há muito “sangue e violência” na gênese dos conceitos de “bom e mau”. Antes de acusar a postulação prática de refinamento filosófico do Cristianismo, e por aí marcar a distância entre a *Genealogia da Moral* e a *Crítica da razão prática*, importa notar porque ela é exigida. Não queremos aqui comparar filosofias, i.e., considerar um dos termos da relação, seja a *Genealogia* seja a *Crítica*, como medida de mensuração, mas vale a pena assumir os problemas da primeira como instrumento de análise da segunda;² e isto no propósito, bastante preciso, de esclarecer o modo de relação entre do transcendental e do empírico.

A antropologia empírica não deve contaminar a reflexão moral, entre outras razões, porque *Historie* não é *Weltgeschichte*; a ordem dos acontecimentos captados pelo entendimento e que, por isto mesmo, são fenômenos que se sucedem temporalmente (*Historie*) não é ainda o discurso sobre o sentido necessário da história (*Weltgeschichte*).³ Distinção sabidamente recusada pelo genealogista (cf. Nietzsche 1998)⁴ em nome de uma confusão entre fim e origem (*Zweck* e *Ursprung*); isto significa que para o genealogista só haverá “sentido” porque o fim é projetado no começo. Sem teleologia (moral ou física) não há “História” (*Weltgeschichte*), o que resta é uma sucessão de interpretações que a genealogia explicita como vários sistemas de submissão. Não há um processo conduzido por um sentido, mas um jogo indefinido de dominações. Além do que, não deve haver “História”, porque o “Homem” é apenas uma fabulação engenhosa para escamotear o jogo de forças anímico que regula a vida animal em geral. Como diz Foucault, caso interpretar fosse realmente aclarar uma significação, oculta na origem, a metafísica bem poderia interpretar o devir da humanidade. Mas interpretar é amparar-se, para Nietzsche, com violência ou não, num sistema de regras que não tem significação em si mesmo para impor uma direção; pelo quê, o devir da humanidade não é senão uma multiplicidade de interpretações (Foucault 1971). Em outras palavras, a

“Razão”, a “Moral”, o “Homem” são outras tantas maneiras de falar, são “interpretações”, que se sobrepõem a uma animalidade de base pretendendo tornar o homem um animal “profundo” e “interessante” (Nietzsche 1998, p.25).

Mas este “animismo” não é aqui “biologismo”, e Darwin não teria mais razão que Kant; eles seriam, antes, “parceiros” na consecução da tarefa de “criar um animal capaz de fazer promessas”. Mas nós gostaríamos de investigar se não é o caso de inverter a ordem dos fatores: em vez de assumir, com Nietzsche, que Kant acreditou no sentido da história *porque* pressupôs o fim na origem, não seria o caso de pensar o contrário, que ele só acreditou no fim operando na origem porque queria *supor* (postular) um sentido para a história! Para o genealogista a ordem dos fatores certamente não altera o produto, o fato, genealogicamente irrecusável, de que “o imperativo categórico cheira crueldade” (Nietzsche 1998, p.55). Mas, por outro lado, é preciso reconhecer, pelo menos, que esta inversão aponta para a consciência do “chinês de Königsberg” em fazer coincidir fim e origem, de tal modo que ele não a operou, por assim dizer, ingenuamente (como parecem supor – estes sim, ingenuamente – muitos leitores da *Genealogia*); mas claramente fez uma opção. Resta saber por quê ela foi feita, i.e., por que era tão importante atribuir um sentido para a história? Certamente Kant está ao lado daqueles que pretenderam tornar o homem “interessante e profundo”, mas por que? Esta pergunta não pode escapar ao genealogista, mas ela só faz sentido se notarmos que era de uma *opção* que se tratava. A resposta exige duas ordens de considerações, uma acerca do pessimismo de princípio que caracteriza a antropologia empírica de Kant, outra acerca do “fim em si mesmo” aparentemente em oposição às primeiras considerações. Numa outra formulação, se em certos textos Kant namorou uma determinação do ser humano relativamente próxima à noção ulterior de Nietzsche que é aquela de “vontade de potência” – ao pensar como princípios constitutivos da natureza humana os instintos *Ersucht, Herrschsucht* e *Habsucht*² – cabe perguntar por quê, nos textos Críticos, manteve-se fiel aos “ideais do Esclarecimento” mediante esquemas teleológicos. Nos termos equacionados no item acima: não haveria aqui uma contradição entre o transcendental e o empírico?

2. Voltemos por um momento para a caracterização antropológica da “natureza humana”. Quando pensa um começo (*Anfang*) presumível para a espécie humana, Kant apresenta o tema da teleologia numa equação que, embora certamente distinta de sua formulação acabada na terceira *Crítica*, é bastante instrutiva para a compreensão daquela que será, depois, a última apresentação do tema teleológico em sua filosofia. O genealogista verá ali uma metafísica que ignora o que há de animal na natureza humana, metafísica que negligencia a preponderância de uma “vontade de potência” na consideração, “interpretação”, da noção “natureza”, seja da natureza em geral seja em relação ao homem; por conseguinte, verá uma antropologia que caminha para a filosofia da história, porquanto, ao pensar a essência do homem na espécie:

“desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora” (Nietzsche 1998, p.67)

A chave de interpretação fundamental do contexto desta passagem é a crítica à idéia de “adaptação”, mas não é difícil, por analogia, estender o argumento para a tese de Kant de que a essência do homem está na espécie. Para tanto basta pensar que a “adaptação” aqui não seria uma mera reação ao meio *tout court* (tal como Nietzsche o supõe em Spencer), mas a reação seria o mecanismo da própria natureza, caracterizado por Kant em outros contextos (notadamente na *Idéia*) como “astúcia da natureza”, em vista de um fim último moral do homem.⁶ Mas até onde Kant desconheceu as “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”, e até onde ele as preteriu? O limite entre esta ignorância e esta opção marca profundamente a dificuldade envolvida no modo de relação entre o transcendental e o empírico.

Caso creditemos tudo a uma “ignorância” ficará difícil perceber porque Kant caracteriza como “instintos primordiais da natureza humana”, o instinto de nutrição e o instinto sexual; também ficará pouco compreensível o papel preponderante da competição e da guerra na conformação cultural. Por outro lado, não devemos negligenciar que Kant o tempo todo pretende caracterizar a passagem do homem-animal ao homem verdadeiramente Homem; e aí, dirá o genealogista, está todo o engodo. Mas a ordem do texto, que aparentemente subsidia o genealogista, revela-se o elemento chave para a caracterização da *opção* que pretendemos marcar aqui. Vejamos como ela se dá: Kant afirma que o processo de constituição do homem, da passagem do animal ao Homem, é marcado por três etapas: cultura das energias humanas pelas artes e ciências; cultura da sensibilidade humana pela limitação do egoísmo e desenvolvimento das faculdades sociais; e cultura das faculdades superiores do homem pela moral e religião puras. Até aí uma presa fácil para o genealogista: a ordem temporal é sobreposta por uma ordem das razões, porquanto se supõe um fim operando no começo (*Zweck an den Anfang*) fazendo deste uma origem (*Ursprung*) (Nietzsche 1998, p.65).

No entanto, Kant acrescenta que estas etapas da cultura são desdobradas por *meio* de três paixões do homem: ambição, vontade de dominação e avareza (*Ersucht, Herrschsucht e Habsucht*). O que significa que “as forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções” são consideradas como o *meio* pelo qual a Providência, ou a “astúcia da natureza”, se serve para um propósito mais alto, o desenvolvimento das faculdades superiores no cumprimento do escopo moral da história. Assim, o juízo do genealogista precisa ser retificado, não se trata então de *ignorar* as forças que fazem do homem um animal, mas da ordem de determinação dos fatores, considera-se como *meio* em vista deste fim superior o que na verdade, para o genealogista, são “forças cuja ação necessariamente *precede* a ‘adaptação’”. Não sendo ignorância, e o texto kantiano atesta que não, resta entender a *opção* que separa Kant do genealogista. Antes de verificar como poderia se justificar a direção tomada por Kant, que mais de perto interessa aqui – o que indicar o modo de relação entre o transcendental e o empírico –, é bom especularmos sobre a razão que faria Kant evitar, exatamente, a opção que ele *não* fez.

Afirmar que as “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções” *precedem* a adaptação em direção a um fim qualquer – por ora ainda é irrelevante acrescentar que fim será este para Kant – é supor uma

distinção, como a letra do texto de Nietzsche deixa entrever, entre o “ativo” e o “reativo”:

“A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores (...) Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador” (Nietzsche 1998, p.29).

A chave dicotômica entre “ativo” e “reativo” funda a oposição entre “nobre” e “escravo” que, por sua vez, vai alinhavar a possibilidade de uma gênese violenta dos juízos de valor “bom” e “mau”. O que de início parece algo ascético e sublime se revelaria, pela genealogia, como violência e vontade de poder. Nesta direção, a suposição – interpretação – de que a “adaptação” para um fim superior se sobrepõe às forças anímicas da vida já seria operar segundo a “rebelião escrava da moral” e, por conseguinte, preferir o “reativo” ao “ativo”. O que a *Genealogia* não mostra é o preço da opção contrária: o que deve ser pressuposto para afirmar o caráter “ativo” de uma força?

No ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia, Kant se posiciona ao lado de Newton (contra Crusius) esclarecendo que “grandezas negativas não são negações de grandezas (como pensava Crusius) como pode se supor pela expressão, mas, ao contrário, algo de positivo em si, tão somente oposto a outra grandeza positiva” (Kant 1991, p. 16). Como os matemáticos já sabem desde muito tempo “Duas coisas são opostas entre si quando o fato de pôr uma suprime a outra”, esta oposição pode ser tanto lógica quanto real. No primeiro caso se dá por contradição, no segundo “sem contradição”. O problema dos filósofos, como Crusius – e talvez de Nietzsche –, é que apenas consideram a primeira oposição, que não permite *pensar* como um corpo pode estar em movimento e em repouso ao mesmo tempo, porquanto movimento e repouso são relações e não propriedades das coisas. Por outro lado, a consideração da oposição real pode ser de muita utilidade em filosofia ao permitir pensar dois predicados opostos onde certa tendência (aqui, os “impulsos primordiais”) suprime o efeito real de outra, mas o resultado não é nulo: um navio que vai de Portugal ao Brasil percorre certas distâncias impulsionadas pelo vento leste, marcadas com “+”, e tantas outras distâncias impulsionado pelo vento oeste, marcadas por “-”. Ao indicarmos as distâncias com estes sinais e números, podemos ter o seguinte esquema: $+12+7-3-5+8=19$; isto é, o resultado não é um *nihil privativum*. Assim, como a marcha do navio para o Ocidente é tão movimento quando sua marcha para o Oriente, também podemos perguntar, paralelamente, se o desprazer é somente um defeito do prazer ou um princípio de privação do prazer (Kant 1991, p. 30). Sem pretender medir a soma da felicidade humana, como Maupertuis (o que suporia uma homogeneidade nas emoções muito pouco aceitável), podemos imaginar uma equação mediante a qual o desprazer aparece como grandeza negativa: suponhamos que a receita de R\$ 1.800,00 por mês faça a felicidade de um estudante de filosofia, e que suas despesas sejam motivo de desprazer, tais como R\$800,00 em aluguel e outros R\$ 600,00 em despesas domésticas. Ora, Kant diz que se o desprazer fosse pura negação = 0, um defeito do prazer, ao final do mês o prazer deste estudante continuaria ser equivalente à R\$1.800,00, ao passo que a idéia de grandeza negativa permite pensar o resultado do jogo entre prazer e desprazer segundo a equação $1.800,00 - 800,00 - 600,00 = 400,00$, onde o resultado será uma diminuição –

considerável! – do prazer deste estudante a partir de um princípio positivo em si mesmo, mas cuja valência operacional, num confronto qualquer, é negativa.⁷

Mutatis mutandis, é necessário concluir que a dicotomia entre “ativo” e “reativo” pressupõe a “força” como um conceito meramente lógico, porquanto ela não pode ser pensada como conceito real sem o conceito de “resistência”. Mais rigorosamente ainda, e no pior dos casos, afirmar que as “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções” *precedem* a adaptação em direção a um fim qualquer – como supõe a distinção entre “ativo” / “reativo” – é pressupor uma força atuando absolutamente, i.e., sem resistência, o que parece, ontologicamente falando, sem sentido. Agora entendemos porque o caminho tomado pelo genealogista se afigurava sem saída para Kant, porquanto seu preço era alto demais: a ruína do projeto crítico. Entre o ressentimento da moral escrava e o partido lógico das mônadas de Leibniz, a *Crítica* vai evitar que a questão seja de pura combinatória lógica. Por conseguinte, como não é possível pensar “força” sem “resistência”, o processo de “adaptação” é corolário da noção de força. Em outras palavras, “força” não pode *preceder* a “adaptação”, porquanto não há força fora de um campo de forças; dizer “Sim” ou “Não” é irrelevante desde que se saiba que grandezas em geral, e “grandezas negativas” em particular, são relações. Agora sabemos, pelo menos podemos supor, porque Kant evitou o caminho do genealogista. Entretanto, por que era necessário subordinar o processo de “adaptação” a um fim moral? Se a opção do genealogista não parece boa para Kant, o problema que ele levanta não deixa de interessar. Mas agora sabemos, supor um fim operando no começo não era mera ingenuidade, aliás, não há outro sentido para a teleologia e Kant propositadamente fazia teleologia. O problema é saber por que se faz teleologia, por que *deve* haver um sentido para a história? Por que devemos supor um fim operando no começo? A resposta exigirá de Kant a separação, indiferente ao genealogista, entre teleologia moral e física.

3. A melhor indicação para o problema pode ser tirada do mesmo texto sobre o começo (*Anfang*) presumível da espécie humana, quando Kant acrescenta aos instintos primordiais da natureza humana, instinto sexual e instinto de nutrição, “a faculdade exclusivamente humana de não viver inteiramente no presente”, mas de prever e preparar o futuro; e não deixa de ser fundamental que é por esta faculdade que o homem toma consciência de ser o “fim último da natureza”. O genealogista dirá que esta “faculdade” é um acréscimo, advindo de uma “interpretação”, que decorre do processo de assepsia em tornar o homem um ser capaz de fazer promessas. Mas como seu argumento supõe uma força atuando no vácuo, como vimos acima, cabe considerar o efeito de pensarmos a faculdade de desejar atuando num campo de forças onde o apetite sexual e de nutrição são, certamente, vetores “primordiais”, mas isto não elimina a possibilidade de pensarmos a razão como poder “movente” da faculdade de desejar.⁸ No fundo, e os nossos argumentos que se seguem vão nesta direção, para não abrir mão do conceito de liberdade, o conceito de razão, como razão prática, tem de ser pensado na origem da natureza humana; e o signo histórico que sinaliza e torna viável esta sobreposição teleológica é a vinculação, pretendida por Kant, entre a faculdade de desejar e a razão, por isto mesmo esta segunda vai ser definida neste contexto como “faculdade de prever e preparar o futuro”. Sumariamente, podemos dizer que o fiel da balança entre a *genealogia* e a *crítica* está num conceito de razão que deve ser pensada como prática para fazer da liberdade o *clef de voûte* da própria noção “humanidade”; i.e., um conceito “sublime” de

vontade como razão prática, como aquilo que dá sentido e suporte para os apetites da faculdade de desejar em geral.

Neste sentido, a ambição, a vontade de dominação e a avareza (*Ersucht*, *Herrschaftsucht* e *Habsucht*) são manifestações do funcionamento da faculdade de desejar; e é este funcionamento mesmo que deixa entrever a aptidão da natureza humana para uma razão como faculdade “superior”. Em outro texto do mesmo período, Kant assinala esta tese ao definir a razão como “faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças [do homem] muito além do instinto natural” (Kant 1986, p.11). Isto indicaria ao genealogista a sobreposição da “interpretação” que faz do homem um “animal racional”, um “ideal ascético”, sobre as “forças expansivas”; mas na verdade se trata de fazer da “razão” uma “força expansiva” – que eleva o instinto natural a outro patamar – porque a questão chave para os homens em geral é o sentido – seja de suas ações particulares seja do curso do mundo. Assim, agora podemos responder a pergunta que levantamos acima – porque sobrepor um fim operando na origem e fazer da *Historie* uma *Weltgeschichte*. O genealogista acertaria quando mostra que o “sentido” não é uma propriedade do mundo, mas erraria, segundo a *Crítica*, ao inferir daí que, então, atribuir um “sentido” ao mundo é uma interpretação, um ato de dominação sem mais, uma violência que não pode ser “explicada” senão como vontade de potência. Quem disse que o sentido não é uma propriedade do mundo, mas antes uma forma de nossa razão – ou, mais exatamente, das faculdades subjetivas do homem – se relacionar com o mundo foi a *Crítica*, inferir daí uma violência é a novidade, sem dúvida importante, da *Genealogia*. O problema é que este caminho seguido pelo genealogista supõe, no mínimo, que um “mundo” sem sentido seria suportável e, portanto, dotar-lhe de sentido é um abuso desnecessário.

Na *Religião* (como seria de se esperar, diria o genealogista), Kant nos diz que a pergunta, “para onde vai nosso agir?”, se põe como uma necessidade *subjetiva* do agente moral; embora, bem entendido, que a consideração de fim não deva determinar a conduta ao preço de arruinar o valor moral da ação. Mais enfaticamente ainda, as análises da *Crítica do Juízo* em torno das figuras da reflexão acabam por mostrar que “eu vivo num mundo onde *existe sentido* antes que existam ‘objetos’” (Lebrun 1993, p.371); isto significa, que a determinação cognitiva do mundo, segundo o quadro categorial do entendimento, não é “primeira” no funcionamento das faculdades, o que seria mais urgente para nós homens é a determinação do sentido do mundo, ainda que, depois da primeira *Crítica*, esta atribuição possa ser apenas fruto de um princípio subjetivo de nossas faculdades. Em outras palavras, para o genealogista o “ideal ascético” descuida de sua própria natureza ao se imaginar como um ponto de vista neutro, porquanto não percebe que é um “ponto de vista”, uma “interpretação”; na verdade não percebe aquilo que poderia ser a máxima da genealogia: “Não há fatos, há apenas interpretações”. No entanto, fazer da razão uma “força expansiva” que no processo de sua expansão pode ser vista como subordinando os instintos primordiais “adaptando-os” em vista seus próprios fins – os quais, por sua vez, convergem para a liberdade – não significa descuidar da máxima de que só há “interpretações”; trata-se, antes, de submetê-la a um princípio.

Como o objeto destas análises é Kant e não Nietzsche, deixemos a questão em aberto – evitando qualquer juízo apressado sobre a *Genealogia* – e vejamos quais são os argumentos de Kant que explicam porque atribuir determinado sentido ao mundo se

impõe como uma necessidade, ainda que uma necessidade *subjéitiva*. Sumariamente, o que pretendemos mostrar agora é que a análise da “vontade” e do “fim em si” indicam exatamente a necessidade, certamente “subjéitiva”, mas nem por isso menos necessária, da atribuição de um determinado sentido ao mundo. Porquanto, para haver “sentido” no mundo, deve haver liberdade em nossas ações;⁹ para pensar um conceito de liberdade que não torne o mundo ininteligível, o conceito de razão deve incluir o poder para mobilizar nossos instintos primordiais. Enfim, a antropologia empírica mostra o quanto há de “sangue e violência” na formação dos conceitos morais, mas não é o caso deste pessimismo de base extravasar para a análise de um possível valor moral das ações humanas, de onde poderíamos extrair seu sentido. Ele apenas evita uma naturalização da ordem social e política, ou dos conceitos pelos quais ela é interpretada. Mas, dados estes instintos – egoístas –, apenas um conceito de razão prática como poder movente da faculdade de desejar poderia ainda resguardar um sentido para a história. Um conceito “fraco” de vontade, como faculdade de desejar determinada por fins alheios, não poderia ser conciliado com este pessimismo antropológico e manter, ao mesmo tempo, a possibilidade de se pensar um sentido para a história.¹⁰

4. Como sabemos, Kant por diversas vezes enfrentou a questão referente ao estatuto incondicional do dever. São conhecidos pelo menos três caminhos diferentes para esta empresa: aquele presente no Cânon da razão pura, que pretende fazer da liberdade uma causalidade paralela à natural;¹¹ aquele presente na terceira seção da *Grundlegung*, que pretende mostrar que a liberdade da vontade, transcendental e não empírica, é condição de possibilidade de nossas ações – tomadas como “objetos” da consciência de que temos de agir segundo imperativos; e, por fim, a controversa doutrina do fato da razão na qual, em vez de deduzir a liberdade como meio para deduzir o Imperativo Categórico, Kant procura mostrar que a consciência da validade do Imperativo Categórico é um fato da razão.¹² O fato mesmo de haver em sua obra uma tal variação das operações conceituais em torno do tema já é um indício bastante significativo das dificuldades quanto ao caráter incondicional do dever. Para o genealogista estas dificuldades seriam indícios suficientes para decretarmos que não pode haver de fato nenhum dever incondicional. O interessante é verificar que as sutilezas dos argumentos de Kant nos levam a uma compreensão metafísica da vontade, i.e., uma visão segundo a qual a razão tem em si o poder de determinar a vontade independentemente de móveis sensíveis, condição para falarmos de liberdade e de lei moral. Nesta direção podemos ler na primeira *Crítica* a diferenciação entre uma faculdade de desejar “inferior”, o arbítrio, e a faculdade de desejar superior, como autodeterminação da razão:

“Liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio da necessitação por impulsos da sensibilidade. Pois um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por móveis da sensibilidade); ele se chama animal (*arbitrium brutum*), se ele pode ser necessitado patologicamente. O arbítrio humano é, com efeito, um *arbitrium sensitivum*, mas não *brutum* e, sim, *liberum*, porque nossa sensibilidade não torna necessária a sua ação; mas, ao contrário, existe no homem uma faculdade de se determinar por si mesmo independentemente da necessitação por impulsos sensíveis” (Kant 1994, p.463).

Temos aqui uma dupla determinação do conceito de vontade livre: negativamente, como independência da sensibilidade; positivamente, como autodeterminação. Mas a formulação de Kant sobre o *arbitrium sensitivum* é ambígua: o arbítrio podendo ser

afetado ou tendo de ser afetado por um estímulo sensível para fazer uma escolha. Assim, o arbítrio, atribuído tanto aos homens quanto aos animais, certamente é um poder de escolher; porém, como o homem possui razão – e, por isso, a capacidade de julgar – ele representa proposicionalmente o que lhe parece bom ou mau, o que deve ou não fazer, as alternativas da escolha. Como, por outro lado, o homem não faz necessariamente o que representa como bom, a forma proposicional desta alternativa lhe aparece como dever, como imperativo. O que significa, então, que o arbítrio humano pode ser caracterizado, de forma menos elíptica, como poder de escolher aquilo que os imperativos representam como dever. Mas a ambigüidade permanece: podemos supor que o arbítrio humano não tem necessariamente de ser afetado por impulsos sensíveis, de modo que este poder poderia, em princípio, ser exercido de modo absolutamente incondicionado. Por outro lado, podemos supor que os impulsos sensíveis são condições necessárias, ainda que não suficientes, para o funcionamento do arbítrio como poder de escolha; neste caso não poderíamos mais falar de uma autodeterminação incondicionada do agente. Uma outra passagem sugestiva da “Dialética”, na Seção sobre o uso empírico regulador da razão relativamente às idéias cosmológicas, parece-nos esclarecedora ao indicar a liberdade como uma idéia da razão:

“A liberdade é uma idéia transcendental pura que, primeiro, nada contém tomada à experiência, segundo, cujo objeto tampouco pode ser dado de modo determinado numa experiência; pois é uma lei universal, da possibilidade mesma da experiência, que tudo o que (por conseguinte também a causalidade da causa, que ocorreu ou surgiu ela própria) ocorre tem de ter uma causa” (Kant 1994, p.11).

Ora, se a “Dialética”, discutindo as Antinomias apresenta a liberdade como uma idéia transcendental “como condição da possibilidade mesma da experiência”, não faria sentido que linhas abaixo, Kant, ao definir o arbítrio, caracterizasse a faculdade de desejar de modo incompatível com a idéia mesma desta liberdade. Desta forma, apenas a suposição de que o arbítrio humano não tem necessariamente de ser afetado por impulsos sensíveis que é adequada com a definição da liberdade como idéia transcendental.

Estas considerações nos conduzem para a questão chave, qual seja, da determinação metafísica da vontade como poder movente do arbítrio, como autodeterminação da razão. De tal modo que, para Kant, ter vontade significaria agir com base em regras da razão, no Imperativo categórico; e quem age segundo imperativos em geral só pode agir supondo que é livre em sentido transcendental.¹³ Entretanto, cremos que as considerações mais decisivas para caracterizar esta autodeterminação absoluta da razão em relação à faculdade de desejar, no caso de Kant, encontram-se na doutrina do “fato da razão”. Não cabe aqui entrar nos detalhes desta controversa doutrina, mas seu teor geral interessa na medida em que aponta para uma autoposição da razão bastante inusitada, porquanto algo diverso dos esforços característicos de Kant para “dedução”. De qualquer forma, o ponto básico da doutrina diz que a lei moral é um fato da razão, não empírico e único, pelo qual a razão se anunciaria como originariamente legisladora (*gesetzgebend*). Interessante que a expressão apareça seguida do latim “*sic volo, sic iubeo*”; mais ainda, que o contexto de onde Kant tira a citação é este: “É isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão baste a minha vontade”.¹⁴ Ora, o “fato da razão” é um ato de autodeterminação da razão, por isto o imperativo que expressa a sua lei é categórico e não hipotético. Contudo, como nossa vontade não é imediatamente

determinada pela razão – o que o Cânon já pretendia garantir é a possibilidade dela o ser –, temos uma faculdade de desejar “inferior” e uma “superior”. Esta cisão no interior da própria vontade é característica de uma consideração da mesma como autodeterminação. Da mesma forma, se o imperativo categórico é uma proposição sintética e não analítica, como os imperativos hipotéticos, a síntese em questão é entre uma vontade, como faculdade de desejar “inferior” imperfeitamente racional e a própria razão; por isto mesmo, o fundamento desta síntese está na liberdade.

De tudo que dissemos sobre a vontade e a liberdade em Kant, importa reter o seguinte. Dizíamos, em suma, que o genealogista acaba por dissolver qualquer noção de sujeito ao mostrar uma vontade cega de poder que atravessa e dá existência aos diferentes modos de “interpretação”; agora, podemos dizer que a *Crítica* determina este mesmo sujeito como razão prática a partir da espontaneidade da atividade sintética de sua faculdade de julgar. Eis aí o cerne da dicotomia que nos interessa para retornarmos ao texto freudiano. Antes, entretanto, precisamos compreender como o tema do “fim em si” vem completar estas considerações sobre a vontade para mostrar a relação intrínseca entre a nossa razão e a categoria do sentido.

5. Para ficarmos na superfície, é possível dizer que a terceira *Crítica* tem como problemática recuperar a unidade da cisão entre o teórico e o prático, a unidade do sistema, porquanto se trata de “uma e mesma” razão nos dois casos. Vejamos, ainda que de passagem, onde Kant nos deixa quanto ao tema para, a partir daí, compreendermos a noção de “fim em si”.¹⁵ Recuperemos uma questão importante concernente à terceira crítica: qual é, então, a Antinomia do parágrafo 70 da *Crítica do Juízo*? Lá podemos ler: ou bem (tese) “Toda a produção das coisas materiais é possível por simples leis mecânicas”; ou bem (antítese) “Algumas produções das coisas materiais não são possíveis por simples leis mecânicas”. Ora, ainda que o parágrafo anterior tenha salientado que “toda” antinomia é uma aparente contradição da razão com ela mesma – aparência inevitável (*ein unvermeidlicher Schein*) – que funda uma dialética natural (Kant 1993, p.227), não há paralelismo entre esta e as antinomias da primeira *Crítica*. Tanto a tese, quanto a antítese se referem aos objetos visíveis, aos fenômenos, de modo que a solução da terceira antinomia (liberdade) está excluída, posto que aqui temos uma contradição lógica entre tese e antítese. Mas também as duas primeiras antinomias da *Crítica da razão pura* não têm paralelo com esta, porquanto lá tanto a tese quanto a antítese são falsas. O fato decisivo, pelo menos para nosso interesse aqui, é que Kant não apresenta uma demonstração direta nem da tese nem da antítese.¹⁶ O argumento parece apagógico ao indicar o seguinte: caso afirmemos que o princípio do mecanismo tenha validade irrestrita para a totalidade do ser, estaremos afirmando também, sub-repticiamente, que os seres são “em si” assim. Segundo esta limitação de prudência crítica do princípio do mecanismo, parece não haver necessidade de demonstração da validade do princípio finalista. Diante disso, a “solução” parece restringir-se a esvaziar a tese e a antítese de seu teor ontológico, transformando-as em máximas para o conhecimento. Em suma, três questões são básicas aqui: a conciliação entre os “pontos de vista” finalista e mecanicista; o determinismo dos fenômenos e o caráter *noumenal* da liberdade; e, por fim, a distinção entre a liberdade das ações humanas e aquilo que, embora só possa ser compreendido pelo princípio da finalidade não tem relação com a liberdade.

No texto clássico de Kant sobre a história (1784), lemos na sua primeira proposição:

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais (Kant 1986, p. 9)

Ainda que deixemos indeterminado o significado deste “ponto de vista metafísico”, a questão é que se há um traço da liberdade na natureza, ele deverá ser buscado num progresso legal, segundo o qual ao longo da história as ações humanas conforme ao dever são mais ou mais numerosas. Esta compreensão “naturalista” da história teria levado à quinta proposição segundo a qual “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”. Em outros termos, considerando o homem como força física, não como ser moral, na medida em que não há signo direto da liberdade na natureza (ele é um *noumeno*), Kant fará da “insociável sociabilidade” o artilheiro pelo qual a natureza ela mesma se torna exteriormente conforme os fins da liberdade.¹⁷ Claramente, podemos ver que o argumento assume o pressuposto de uma harmonia entre liberdade e natureza, cujas condições transcendentais serão analisadas muito mais tarde, na terceira *Crítica*. Mas a pergunta, levantada pelos pós-kantianos desde Fichte, é como saber que a liberdade opera no mundo sem solipsismo moral, i.e., contando com a noção de vontade boa, e sem apostar nos projetos de uma “providência”. Nessa medida, a hipótese inicial do egoísmo, corolário da compreensão “naturalista” da história, nos leva a um engodo, expresso na proposição VI do tratado: se o homem só age corretamente sob a obrigação, o agente desta obrigação ou é espontaneamente moral, mas aí a hipótese inicial deveria ser abandonada (pelo menos um homem age por “boa vontade”), ou se submete à legalidade por um outro mestre, mas assim iríamos ao infinito.

O tema será retratado, como sabemos, na terceira *Crítica* e a finalidade, princípio da reflexão, permite um deslocamento deste “naturalismo”. Ali Kant marca a dicotomia e o paralelismo entre as duas legislações da razão, prática e teórica, para concluir que apesar do “abismo” entre os dois domínios “o conceito da liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível o fim dado por suas leis”, assim como a natureza tem de poder ser “pensada de maneira que a legalidade de sua forma esteja pelo menos de acordo com a possibilidade dos fins” da liberdade. Mas quais são os problemas implicados nesta “passagem” (*Übergang*) entre domínios? É uma lição conhecida do kantismo que a faculdade de julgar ao tomar uma intuição particular sob um conceito universal, opera entre o condicionado (a intuição) e a condição (conceito) por meio de um critério que, pelo menos em princípio, pode relacioná-los. Nos juízos determinantes, a condição contém em si mesma a regra de sua aplicação: a “Analítica dos Princípios”, por exemplo, ensina que a categoria da causalidade (como condição) pode ser aplicada ao fenômeno particular (como condicionado) por conter em si mesma a regra de sua aplicação (a sucessão reversível). Nessa medida não temos necessidade de uma “Crítica da faculdade de julgar determinante”, o problema estaria em subsumir o particular ao universal sem uma representação prévia da condição, e aí temos duas circunstâncias: ou bem não temos *ainda* tal conceito (gênese dos conceitos empíricos), de uma diversidade de intuições retiro o conceito “cão” por meio do juízo reflexionante; ou bem, o universal não é um conceito do entendimento, mas uma Idéia da razão, por definição, não esquematizável.

Num caso, o juízo reflexionante atua entre a Sensibilidade e o Entendimento, no outro, entre o Entendimento e a Razão. Ora, subsumir a natureza, concebida a partir da aplicação dos conceitos do Entendimento aos fenômenos, como condicionado, à idéia da liberdade que a razão prática apresenta, como condição, é “impossível” sem a introdução do princípio da finalidade.¹⁸

Mas de qual finalidade se trata? Naqueles conhecidos parágrafos onde Kant traça o limite entre “último fim” (*letzter Zweck*) e “fim termo” (*Endzweck*),¹⁹ sua resposta pode ser delineada:

“se percorrermos a natureza completamente, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser fim termo da criação; e pode-se até demonstrar *a priori* que aquilo que ainda de certo modo poderia ser para a natureza um último fim (*letzter Zweck*), com todas as determinações e qualidades que se lhe pudesse propagandear, nunca seria, porém, enquanto coisa da natureza, um fim termo (*Endzweck*)” (Kant 1993, p.267)

Caso ainda tenhamos a pretensão de perscrutar os propósitos do criador, poderemos dizer, no máximo, e com boa dose de otimismo, que a felicidade é o ponto para qual a escolha entre meios e fins converge. Mas isto faz dela um “último fim” da natureza, mas não o “fim termo”, porquanto a felicidade é um fim pelo qual o homem labora instrumentalmente em sua obtenção, manejando o meio que está à sua volta, mas daí não se segue que este seja o único fim que ele almeja, segundo as lições da razão prática; nem que a natureza se organiza para colaborar com ele. Mesmo porque, qualquer organismo em geral toma o meio ambiente como “elemento” e não como “utensílio”, segundo a distinção aristotélica entre práxis e poiesis, “exercício de uma função e fabricação de uma obra”, de modo que não é um técnico, ou melhor, é “um técnico que aboliu a separação entre ele e a matéria trabalhada” (Lebrun 1993, p. 644), e assim a diferença específica entre teleologia natural e teleologia transcendental não pode ser encontrada nesta idéia de felicidade. Por exclusão, a idéia chave vai estar no fato de que o homem é o único ser da natureza “que pode realizar para si um conceito de fins”.

Destas lições críticas, podemos inferir que a *Crítica do Juízo* não mostra que a liberdade tem efeitos no mundo sensível, ela apenas indicaria como o espectador da história pode interpretar certos eventos sensíveis *como se* os fins da liberdade operassem no mundo. A questão de fundo diz respeito à possibilidade de *realmente* fundar uma soberania da vontade (como razão prática), i.e., encontrar uma passagem entre as vontades singulares fenomenais (objeto de uma antropologia pragmática) e a vontade geral, expressão política da autonomia da vontade. Diante das considerações dos parágrafos citados acima da terceira *Crítica*, esta passagem só poderia ter um valor regulador: no plano dos fenômenos, só temos, no máximo, uma vontade de todos, muito embora, reflexivamente, sejamos impelidos a pensar uma idéia reguladora, um “Reino-dos-fins” a funcionar como “fim” que dá sentido ao ser do homem como racional e, por conseguinte, moral.

6. Para encerrar estas considerações sobre a “vontade” e o “fim em si” como elementos que indicam complementarmente a relação de imanência entre a razão humana e a categoria de sentido, a qual, por sua vez, pode servir para se pensar o modo de relação entre o transcendental e o empírico, gostaríamos de frisar o seguinte, em resumo.

Vimos na parte 1 (deste item II) que a mania de honra, dominação e posse caracterizam “forças” pelas quais se efetiva o processo de constituição da cultura humana cujo termo é a organização social e política em vista da liberdade, portanto, da realização da natureza humana como ser racional. Entretanto, estas indicações de ordem histórica e supostamente empírica, não se coadunariam muito bem com as considerações transcendentais do homem como ser moral. Depois, na parte 2, vimos que a consideração teleológica se imporia como uma *opção* a ser feita desde o ponto de vista crítico, e não uma mera ingenuidade teórico-especulativa, tendo em vista a compreensão da noção de força a partir da idéia de campo de forças. Já na parte 3, pudemos notar que semelhante *opção* estava vinculada a uma interpretação do homem, segundo a qual a pergunta pelo sentido de nossas ações se põe como uma necessidade *subjetiva*; o que significa, que a conexão entre a idéia de liberdade e nossa faculdade de desejar (que necessariamente quer um fim) é o que explica e justifica as considerações teleológicas sobre o sentido do mundo. Mas então, um pressuposto básico articularia as análises de Kant, a saber, aquele acerca da liberdade. Assim, conforme vimos na parte 4, seja a doutrina do *Canon* da razão pura, seja a tentativa de dedução da liberdade como condição de possibilidade de nossas ações, seja a doutrina do fato da razão presente na *Crítica da razão prática*, sempre o mesmo compromisso transcendental com a idéia de liberdade – sem o quê o discurso sobre a moralidade seria um engodo – implica a atribuição de sentido ao mundo. Finalmente, na parte 5, vimos como esta atribuição de sentido pode se dar sem dogmatismo; i.e., só podemos falar em último fim da natureza (escopo) pela via do juízo reflexionante, e não determinante (pois não se trata de *conhecer* a natureza, mas de pensar a moralidade, o que o homem deve ser enquanto racional).

Percebe-se, então, o intrincado cruzamento entre o transcendental e o empírico: o comprometimento com a idéia transcendental de liberdade exige uma tomada de posição quanto ao empírico; assim como no domínio teórico a dedução transcendental das categorias esquadriinha tanto os limites do conhecimento quando o modo de se ver os objetos empíricos, as considerações sobre a lei moral exigem certo comprometimento antropológico quanto ao sentido da história e das ações humanas. De tal forma que a noção moral e escatológica de “Reino-dos-fins”, como idéia reguladora que daria sentido ao curso das ações humanas, se impõe como uma necessidade de quem, como Kant, ainda crê no “Homem” e, portanto, tenta pensar o modo de sua libertação. De qualquer forma, a própria clivagem entre o transcendental e o empírico em Kant determina o modo de sua possível relação. É certo que Kant não confundiu estes patamares, como a “antropologia” que lhe sucederia segundo Foucault, porém sua tentativa em pensar o modo de sua relação é determinada pelo compromisso transcendental com a idéia de “homem” e “liberdade”. Cabe saber até onde Freud está disposto a pagar este preço.

Freud e o *Dever Ser*: O Sentido Da Clínica

Determinamos acima, ao final do item 4, uma dicotomia entre genealogia e crítica que, como dissemos, é para nós crucial se nosso objetivo é situar a posição de Freud neste debate. Duas posições: uma em que o sujeito é dissolvido em um embate de forças, em princípio sem propósito, do qual o sentido emerge de interpretações, das quais os interesses em jogo só podem ser revelados de trás para frente. Eis o sentido de uma genealogia, de um retorno a gênese, a um começo sem origem, sem direção pré-

estabelecida, sem um fim determinado que possa orientar uma posição que, de princípio, deve ser adotada; outra posição, que determina o sujeito a partir de uma razão prática, que orienta as ações segundo uma opção por uma idéia de homem que *deve* advir. Comparemos agora estas duas posições, com aquela de Freud, na conferência XXXI, da qual já fizemos menção, em que ele nos indica o sentido que *deve* ter a prática psicanalítica. Diz Freud:

“Seu propósito é, na verdade, fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhorear-se de novas partes do id. Onde estava o id, ali estará o ego (*Wo Es War, soll Ich werden*). É uma obra de cultura — não diferente da drenagem do Zuider Zee.” (Freud 1996 [1933], p. 84).

Destacamos a Frase em alemão mais uma vez, pois é o sentido desta frase que pretendemos pôr em relevo: *Wo Es War, soll Ich werden*, onde *isso* era, *devo ser*.²⁰ O que está em discussão nesta passagem em que Freud reafirma o propósito da prática psicanalítica? Podemos destacar que este propósito se segue a uma descrição da condição alienada do *Eu* frente às forças as quais ele precisa satisfazer: impulsos do *Isso*, repressões do *Super-eu*, exigências da realidade. Para que possamos compreender a posição de Freud é necessário que retomemos as condições que levaram o *Eu* a se encontrar nestas condições.

Dissemos acima que esta nova divisão do aparelho é correlata a questões clínicas que ganharam relevância a partir da década de 10: o narcisismo e a identificação de um lado; a transferência e a compulsão à repetição de outro. Destacamos como estas questões têm como resultado a descoberta de uma dimensão do *Eu* que é inconsciente e que exige uma reformulação da primeira tópica. No texto *O Eu e o Isso*, do qual é retirada a maioria dos argumentos expostos na conferência XXXI, Freud elabora as idéias centrais que compõem esta segunda tópica. Retomemos, então, os seus argumentos:

Em o *Eu e o Isso*, uma nova divisão do aparelho se apresenta. Assume-se, de um lado, que a consciência mantém com *Eu*, uma relação íntima. No entanto, na medida em que se admite que uma parte do *Eu* é também inconsciente, pode-se dizer que a consciência está contida no *Eu*, mas não se pode dizer mais, obviamente, que todo *Eu* é consciente. O *Eu*, na nova configuração, é a estrutura que se apresenta na fronteira do aparelho com a realidade. É aí nesta fronteira, que a consciência se localiza. Esta estrutura, o *Eu*, não forma apenas a superfície do aparelho, ela se invagina para o seu interior, englobando o pré-consciente e o inconsciente reprimido. Veremos já que esta parte do *Eu* que se invagina para o interior do aparelho receberá seu nome próprio. Neste primeiro momento, Freud ressalta apenas que a parte do aparelho que corresponde a este *Eu* (no sentido até agora amplo), é aquela que pode se tornar consciente, o que em últimos termos, pode ser tratada pelo dispositivo analítico.

Se pretendemos especificar esta dimensão do *Eu* inconsciente, que é propriamente a dimensão do inconsciente sobre a qual clínica psicanalítica, do ponto de vista freudiano, deve incidir devemos, para isso, retomar a discussão que introduzimos acima, por relação ao narcisismo. Agora devemos retomá-la em função do complexo de Édipo. A importância desta dimensão do *Eu* que se diferencia em direção ao *isso* e que recebe o nome agora de *Super-eu* é de que se trata da parte do *Eu* que se encontra menos firmemente vinculada à consciência. Trata-se justamente da parte do *Isso* que o *Eu* pode

e *deve* se apoderar. Mas para compreendermos o sentido desta operação é preciso compreender primeiro como esta estrutura se forma e a que ela corresponde.

Grosso modo, o complexo de Édipo se forma em função de tendências eróticas que são oriundas do *Isso*. Neste estágio as *pulsões* se acham fundidos e impulsionam o sujeito em direção ao mundo, no caso ao objeto, sendo Freud, em geral a mãe. À medida em que o *Eu* vai se constituindo ele começa a perceber-se separado deste objeto. Passa a ver que o objeto que antes considerava de sua posse exclusiva, tem ele mesmo, outros interesses. Passa a reconhecer na figura do pai um concorrente em relação ao amor da mãe. Neste momento, passa a estabelecer com a figura paterna uma relação ambivalente, ao mesmo tempo de afeição e rivalidade. A solução dada, em termos gerais, ao conflito engendrado por esta ambivalência é que, para poder se afeiçoar com o pai enquanto objeto, ele introjeta a figura paterna identificando-se com o caráter desta figura que barra a sua relação com objeto. Esta figura introjetada forma o *Super-eu* e passa reter os investimentos que antes eram dirigidos ao objeto, funcionando ao mesmo tempo como objeto alvo de investimentos e como uma espécie de *imperativo categórico* regulador da relação entre os impulsos do *Isso* e a parte do *Eu* ligada à consciência. Eis aí o segundo sentido das referências de Freud a Kant que, do nosso ponto de vista, faz deste último o filósofo privilegiado para compreendermos o sentido da clínica freudiana. Isso porque é desta parte do *Isso* que o *Eu* deve apoderar-se, é aí que ele deve tornar-se, é aí que ele deve “admirar”.

Mas no momento em que surge o *Super-eu*, ele aparece como uma estrutura externa ao *Eu*, produz no *Eu* uma clivagem, clivagem em relação a si, isto é, ao *Isso*, clivagem em relação à realidade. Eis o aparecimento do sintoma originário, da alienação frente à qual é exigido ao *Eu* que se liberte. Esta estrutura, herdeira do complexo de Édipo é agora a instância repressiva, que forma a parte inconsciente reprimida do *Eu* sobre a qual o analista deve incidir. Ela gera também uma separação das *pulsões* antes ligados, que conduzem a uma nova caracterização destas *pulsões* que por sua vez delimita, de uma vez por todas, as fronteiras de até onde o psicanalista pode ter acesso, ou seja, até que ponto um conteúdo inconsciente pode *devir* consciente.

À divisão anterior entre *pulsões* de auto-preservação e *pulsões* sexuais sobrepõe-se uma nova dualidade. Estes *pulsões* que antes compunham a divisão original, passam a ser reunidos em uma única função denominada *Eros*. *Eros* funciona como uma *pulsão* de vida que, ao mesmo tempo, liga os indivíduos aos objetos e impulsiona sua auto-constituição. Uma outra *pulsão*, a *pulsão* de morte, exerce a função de desligamento, a função, segundo Freud inerente à vida, de impulsionar-se em direção à morte, ao retorno a um estado inorgânico. Este último *pulsão* desdobra-se formando o *Super-eu*, tornando-se responsável pela autonomia do sujeito e de sua desvinculação em relação ao objeto. A *pulsão* de morte opera no sistema freudiano como uma espécie de função negativa, não apenas por sua característica de desligamento, mas também pela impossibilidade de ser apreendido de modo positivo dentro do próprio sistema. Ele produz efeitos no psiquismo, mas efeitos que se opõem a sua formação, ao seu desenvolvimento, de modo que do ponto de vista teórico fica impossível estabelecer uma ligação positiva entre esta *pulsão* e a constituição do psiquismo. É justamente desta função negativa da *pulsão* de morte que se origina a parte inconsciente inapreensível, incognoscível, a coisa-em-si freudiana. Mas, e quanto a parte em que incide a interpretação psicanalítica, aquela que, dissemos, em

que o *Eu* deve advir: qual é o sentido que ela trás para compreensão da direção da cura psicanalítica?

Quando dissemos que é por relação ao *Super-eu* que o *Eu* deve se posicionar, que é por relação a ele que o psicanalista deve conduzir suas interpretações, não nos posicionamos aqui em defesa de uma psicologia do Ego, de sotaque inglês, que pressupõe que nesta relação o *Eu* deve predominar. Este tipo de interpretação nos levaria a supor que *Eu e Isso* são duas instâncias independentes. Entes naturais, empíricas, que poderíamos conhecer enquanto fenômenos. Nada aí da condição humana nos seria revelado, nenhum vínculo com a liberdade poderia ser evocado. Tudo se passaria como uma questão de *Making Decision*, no âmbito de uma psicologia meramente empírica. Ao contrário, se tomamos ao pé da letra o sentido das formulações freudianas, vemos que ela nos conduz a outro patamar.

Levando a sério a exposição de Freud que nos apresenta o *Super-eu* como um imperativo *categórico* e, ao mesmo tempo, considerando a distinção que retiramos do texto kantiano entre *categórico* e *hipotético*, não podemos deixar de considerar que a ampliação do domínio do *Eu* de que Freud nos fala não é da ordem de uma dominação empírica. Na relação entre *Eu e Super-eu*, se pressupomos como fim uma libertação do *Eu* e se pressupomos como *categórico* o imperativo do *Super-eu*, só podemos supor que para o *Eu* libertar-se só pode ser traduzido em termos de coincidir com o *Super-eu*. Eis, do nosso ponto de vista, o sentido de “wo Es war, soll Ich werden”. Coincidir com o *imperativo categórico*, eis o preço da liberdade em Kant, eis o preço da liberdade em Freud.

Se há, portanto, um sentido para clínica psicanalítica – um sentido para a cura, não se trata de encontrá-lo no conhecimento empírico que ela produz, nas certezas teóricas sobre as quais ela supostamente se pauta, mas no problema ético que ela suscita e na posição moral que ela assume. Se o preço a se pagar para dar um sentido ao homem é deslocar a culpa por deseja pela culpa por conhecer, não há dúvidas de que Freud, assim como Kant, aceita pagar este preço. Pois corresponde ao preço a se pagar para que se possa se constituir tanto um sentido para política, quanto um sentido para a clínica.

Referências Bibliográficas:

- FREUD, Sigmund (1996 [1915]) “O Inconsciente” In *Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standart Brasileira. Vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____(1996 [1920]) “Além do Princípio do Prazer” In *Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standart Brasileira. Vol. XVIII*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____(1996 [1933]) “Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise” In *Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standart Brasileira. Vol. XXII*. Rio de Janeiro: Imago.
- FOUCAULT, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- _____(1971) “Nietzsche, la genealogie et l’ histoire” in: *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF.
- KANT, Immanuel (1986) *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra, São Paulo: Brasiliense.

_____ (1993) *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques, Rio de Janeiro: Forense universitária.

_____ (1994) *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LEBRUN, Gérard (1993) *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Moura, São Paulo: Martins fontes.

Notas

¹ A ordem expositiva mais direta, em termos lógicos, seria mostrar como Kant separa o transcendental e o empírico nas *críticas* para depois ver o modo de sua relação nos *opúsculos*. No entanto, as análises de Kant aqui estão a serviço do esclarecimento das posições de Freud, particularmente no que respeita ao estatuto do inconsciente, o justifica a “inversão” proposta e cujo ganho analítico é exatamente matizar o “lugar” epistemológico assegurado ao transcendental em Kant a partir de sua relação com o empírico.

² Caso se queira justificação para esta consideração “instrumental” da filosofia de Nietzsche, que se veja o artigo de Lebrun “Por que ler Nietzsche, hoje?” in: *Passeios ao léu*, Brasiliense, São Paulo: 1983, p.32-40. Por exemplo: “Nietzsche não é um sistema: é um instrumento de trabalho – insubstituível”, p.38. Ou ainda, que se veja o livro clássico sobre Hegel *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. Na mesma direção: “Mas não se trata de Nietzsche, ou de falar sobre Nietzsche, mas, no máximo, de ler através dele”, Rubens Rodrigues Torres Filhos, “A virtus dormitiva de Kant” in: *Ensaio de filosofia ilustrada*, brasiliense, São Paulo: 1987, p.30.

³ Cf. Lebrun “Uma escatologia para a moral” in: *Idéia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, trad. Ricardo Terra e Rodrigo Naves, São Paulo: 1986, p.75.

⁴ Nietzsche fala dos “genealogistas” que não deram cabo da tarefa imposta pela genealogia, deslocamos o sentido e aplicamos o termo, por assim dizer, ao leitor da *Genealogia da moral*. Cf. Por exemplo, “Como procederam os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre - : descobrem no castigo uma finalidade qualquer...”, p. 65 (308).

⁵ Não queremos de maneira nenhuma sobrepor o conceito de uma filosofia para caracterizar outra, mas apenas explorar a proximidade de certos temas em vista de uma compreensão, a mais matizada possível, do modo de relação entre o transcendental e o empírico, para o quê alguma generalização é inevitável.

⁶ Trata-se, aliás, de uma crítica que poderia ser dirigida diretamente ao primeiro Freud, aquele funcionalista, que pressupõe as pulsões sexuais e de autopreservação como as forças mais fundamentais da natureza humana. Os “ideais ascéticos” importados da biologia que prevêem que as funções primordiais da vida são, respectivamente, a preservação da espécie e do indivíduo. Sabemos que em Freud isto é equivocado pelo narcisismo, pelo aparecimento do *Eu* como objeto para as pulsões sexuais, o que acarreta um curto-circuito nesta divisão primordial e leva à necessidade de formulação de uma segunda tópica.

⁷ Não é preciso modificar muitos termos desta equação para reconhecermos aí a relação entre prazer e desprazer em Freud. Duas forças que se opõem: uma em forçando uma descarga, outra operando como resistência. A resultante desta operação é a quantidade de energia que mantém o sistema funcionando. Cf. o princípio de inércia no *Projeto para uma Psicologia Científica* (Freud 1996 [1895]), e princípio de constância em *Além do Princípio do Prazer* (Freud 1996 [1920]).

⁸ E aqui está o ponto fundamental que alinhava e organiza estas considerações sobre Kant e Freud a partir do modo de relação entre o transcendental e o empírico.

⁹ Certamente poderíamos imaginar um sentido para o mundo sem atribuir liberdade aos homens e suas ações; por exemplo, podemos imaginar uma Providência que organizaria o curso do mundo em ordem a fins postos por ela mesma e assim por diante. Mas, neste caso, o sentido do mundo não teria qualquer relação com o homem. Ora, aqui a questão fundamental é conciliar a liberdade dos indivíduos e o sentido do mundo, o que depende da noção de autonomia. Exatamente por isto, pretendemos mostrar que o traço entre o transcendental e o empírico passa pela idéia de liberdade.

¹⁰ Razão pela qual podemos apontar para um conceito fundamental entre Kant e os pós-kantianos. Trata-se do que poderíamos chamar, com Hegel, de “ordem moral do mundo”. Cf. Dieter Henrich, *Aesthetic judgment and the moral image of the world*, Stanford, University Press, Stanford: 1992. E também Oswaldo Giacóia Júnior “Reflexões sobre a noção de mal radical” in: *Studia Kantiana*, vol. 1, número 1 setembro de 1998, p.183-202.

¹¹ Para uma interpretação diferente, segundo a qual a liberdade presente no Cânon é transcendental Cf. H. Allison *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990. Para a compreensão da liberdade no Cânon como empírica, Cf. Guido Almeida, nota abaixo.

¹² Para uma análise acurada destas três tentativas: Guido Antônio de Almeida “liberdade e Moralidade segundo Kant” in *Análítica* vol. 2, número 1 de 1997, p.175-202, para as duas primeiras tentativas de Kant; para a doutrina do fato da razão, “Kant e o ‘fato da razão’: ‘cognitivism’ ou ‘decisionismo’ moral?” in *Studia kantiana* Vol 1, número 1, setembro de 1998, p.53-81.

¹³ Poderíamos ainda acrescentar que a espontaneidade do poder de julgar permite a inferência sobre a liberdade em sentido transcendental. Cf. Guido Almeida, idem, p.187-202.

¹⁴ A citação é do poeta romano Juvenal: “*sic volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*”.

¹⁵ Mais um elemento, por sua vez, para se pensar o modo de relação entre o transcendental e o empírico.

¹⁶ Acrescente-se que para a tese (Toda produção das coisas materiais é possível por simples leis mecânicas) já teria sido apresentada uma demonstração na Segunda Analogia da experiência.

¹⁷ O acento sobre o “egoísmo” leva a concepção da política restrita ao papel de garantir as liberdades individuais. Cf. Philonenko, *L'Oevre de Kant*, Vol II, p. 269.

¹⁸ Conforme sustenta Cassirer, a tentativa de elaborar uma sistematicidade interna (dedutiva) alimenta os pós-kantianos. A questão é que toda a filosofia crítica se enraíza no reconhecimento de um dado irreduzível conceitualmente à atividade do entendimento; o projeto de reconstruir sistematicamente o idealismo transcendental, numa marcha dedutiva, equivale a conferir à filosofia uma *forma* em contradição com seu *conteúdo*: a ausência de fechamento do sistema, não é residual, mas está nos princípios. Cassirer, *El problema del conocimiento*, “Los sistemas postkantianos” T. III.

¹⁹ É sabida a dificuldade de tradução destes termos, a opção dos franceses tem sido “fin dernière” e “but final” que se aproxima desta tradução, optamos por escopo no lugar de “terminal” (opção de Valério Rohden e António Marques) por considerar esta última carregada de sentido médico. É bom acrescentar que Kant ele mesmo não lá muito rigoroso quanto aos termos, embora o seja, conforme a citação quanto aos conceitos, no parágrafo 67 lemos “Endzweck der Natur” onde era de se esperar, pela dicotomia um “letzter Zweck”.

²⁰ Segundo Lacan, esta tradução, que aqui retiramos da tradução brasileira que, como sabemos, segue as opções da tradução inglesa, não faz jus a estruturação significativa do enunciado em alemão. Sugere ele, que a frase “Wo Es war, soll Ich werden” deveria ser traduzida por: “onde isso era, devo ser”. cf. LACAN, J. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.418.

Artigo recebido em 05/06/2007 e aprovado em 09/11/2007.