

**LEYSERÉE ADRIENE FRITSCH XAVIER**

**O IMPERATIVO CATEGÓRICO E O SUPEREGO FREUDIANO**

**CURITIBA  
2008**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**O IMPERATIVO CATEGÓRICO E O SUPEREGO FREUDIANO**

Trabalho apresentado ao departamento de Pós-Graduação *Stricto Sensu* mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

**Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez**

**CURITIBA  
2008**

Aos meus amados filhos  
Yuri (*in memoriam*), cujo grande legado foi a virtude da coragem,  
Lisieux e sua delicadeza, amizade e perspicácia,  
Francisco com sua inteligência, capacidade e força de vontade.

## **Agradecimentos**

Daniel Omar Perez, meu orientador, pelos seus brilhantes neurônios que ao descortinarem um atraente universo de conhecimento instigaram meu desejo de saber

Professores Vinicius Berlendis de Figueiredo, Daniel Tourinho Peres e Francisco Verardi Bocca, pela participação nas bancas de qualificação e de defesa de meu trabalho e pelas preciosas contribuições ao seu conteúdo

Layze Fritsch pelas incansáveis horas de escuta e pelo seu inestimável bem-dizer

Pedro Henrique por oferecer as condições de possibilidade para que eu buscasse meu Ideal e por sua incondicional ajuda

Zelma A.Galesi pelo estímulo, pelas colaborações e pelas valiosas pontuações

Nancy Greca Carneiro pela amabilidade e por me acolher na PUC desde a pós-graduação

Célia F. Carta Winter, quem incentivou meus primeiros passos na Filosofia

Jorge Vanderlei pelas leituras do meu trabalho e pelas importantes contribuições

Luciano Ezequiel pela bondade em ler meu trabalho

## SUMÁRIO

<b>Resumo</b> .....	06
<b>Abstract</b> .....	07
<b>Introdução – O Imperativo Categórico e o Superego</b> .....	08
<b>Primeiro Capítulo - Filosofia prática de Immanuel Kant – O Imperativo Categórico</b> .....	13
1.1 A formulação da lei como Imperativo Categórico .....	14
1.1.1. Máximas e leis na literatura secundária .....	25
1.2 O aspecto formal na consideração do imperativo categórico .....	39
1.2.1. O conceito de forma na literatura secundária .....	40
1.3. O dever como necessitação.....	49
1.3.1. O dever sob a perspectiva de Otfried Höffe .....	53
1.4. O sentimento de respeito e o Triebfeder .....	54
1.4.1. A leitura do sentimento de respeito na literatura secundária .....	59
1.5. O interesse moral .....	70
1.5.1. O conceito de interesse do ponto de vista de Paton.....	71
1.6. A autonomia caminha ao lado da liberdade .....	73
1.6.1 A autonomia na perspectiva de Alquié – a causalidade pela liberdade .....	74
1.7. Implicações decorrentes da “Dialética da razão prática pura”.....	76
1.7.1 A perspectiva dos comentadores .....	78
Conclusões do Primeiro Capítulo .....	82
<b>Segundo Capítulo: Conceito de Superego em Sigmund Freud</b> .....	88
1.1 Os antecedentes do superego .....	89
1.2 A formulação do superego como lei imperativa .....	93
1.3 O superego como preço a pagar pelo ingresso na cultura.....	101
1.4 Comentadores do conceito de superego .....	114
Conclusões do Segundo Capítulo.....	132
<b>Terceiro Capítulo: O imperativo categórico e o superego na literatura secundária</b> .....	136
Conclusões do Terceiro Capítulo.....	151
<b>Quarto Capítulo: Análise e conclusões</b> .....	154
<b>Bibliografia</b> .....	167

## Resumo

O imperativo categórico como expressão de uma lei moral objetiva e incondicionada foi formulado por Immanuel Kant no contexto de sua filosofia prática. Mais tarde, Sigmund Freud fez referência em sua obra ao imperativo kantiano, relacionando-o ao conceito psicanalítico de superego que então nasceu inserido na estrutura do aparelho psíquico junto ao ego e ao id.

Assim, o presente trabalho apresenta o estudo realizado em torno da relação entre o imperativo categórico e o superego com o objetivo de investigar o sentido da apropriação do conceito filosófico pela teoria psicanalítica.

Após a reconstrução dos dois conceitos, buscar-se-á marcar as suas semelhanças para, em seguida, apontar as diferenças procurando, ao final, tecer algumas considerações sobre a apropriação do conceito filosófico pela psicanálise. É importante ter em mente que estamos falando da instância psicanalítica e da fórmula imperativa, dois conceitos concebidos em diferentes âmbitos do saber, um pesquisando o inconsciente e o outro buscando a autonomia da razão. Quer dizer, residem em diferentes áreas semânticas com significados próprios e interpretações distintas. Estas distinções devem estar presentes todo o tempo ao estudioso, considerando que inconsciente e razão não são equivalentes, tendo cada qual seus próprios princípios de funcionamento.

Palavras-chave: Kant, Freud, imperativo categórico, filosofia prática, lei moral, razão, psicanálise, superego, inconsciente, pulsão.

## **Abstract**

The categorical imperative while expression of an objective and unconditional moral law was formulated by Immanuel Kant in the context of his practical philosophy. Later, Sigmund Freud made references to the Kantian imperative within his work, relating it to the psychoanalytic conception of superego, at that time in its early days, locating it in the structure of the mental apparatus next to the ego and the id.

So that, this research presents a study about the link between the categorical imperative and the superego with the purpose of investigating the sense of appropriation of the philosophical conception for the psychoanalysis theory.

After the two concepts reconstruction, this study sets out to establish the similarities and differences between both conceptions in order to carry out some final considerations about such appropriation. It is important to keep in mind that we are talking about the psychoanalytic agency and the imperative formula, two concepts conceived in two different scopes of knowledge, the former setting off in quest of the Unconscious and the latter the searching of the autonomy of the Reason, both situated in different semantic areas with proper meanings and distinct interpretations. This distinction should be present all the time to the studious person hence Unconscious and Reason are not the same thing, where each one has his own functioning principles.

Key-words: Kant, Freud, categorical imperative, practical philosophy, moral law, Reason, psychoanalysis, superego, Unconscious, instinct (Trieb).

## O Imperativo Categórico e o Superego

### Introdução

A filosofia prática kantiana busca as condições de possibilidade de um julgamento moral objetivo, cujos princípios possam ser *a priori* e universais, perguntando-se sobre a existência de uma moral objetiva. A partir destes princípios *a priori* e incondicionados, a razão pura prática tem a capacidade de fundamentar a determinação da vontade que, assim, se torna vontade autônoma. O mandamento formal que expressa a necessidade objetiva da ação moral como fim em si mesmo, para todo ser racional finito, chama-se imperativo categórico.

A formulação do conceito de imperativo categórico deixou uma marca indelével na filosofia deontológica. Seu aspecto *a priori* revolucionou todas as concepções de moral até então conhecidas. O dever-ser por ele expresso em sua fórmula, mostra a relação entre a objetividade da lei e a subjetividade da vontade nos seres finitos, onde ao cumprimento da obrigação não se vincula nenhum conteúdo material.

O interesse de Immanuel Kant pelos princípios *a priori* remonta à *Crítica da razão pura* (1781), porém o conceito de imperativo categórico foi trabalhado na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e desenvolvido na *Crítica da razão prática* (1788), embora suas preocupações com as questões morais datem de 1755. A filosofia moral kantiana, como fonte de inspiração, forneceu subsídios para muitos pensadores,<sup>1</sup> dentre eles, Sigmund Freud, o fundador da psicanálise.

A teoria psicanalítica de Freud se desenvolveu em paralelo a sua atividade clínica, estando, portanto, intimamente ligada à compreensão que Freud, enquanto observador clínico, tinha de seus casos. No entanto, pode-se dizer que, ora a teoria se desenvolvia recebendo contribuições da experiência analítica, ora era a própria teoria que procurava dar conta ou preencher com explicações hipotéticas as lacunas deixadas pelos fatos que careciam de maior compreensão clínica. Pertencem a este segundo caso os mitos da origem da lei e a concepção do desenvolvimento da subjetividade. Assim, foi necessário que Freud estabelecesse pressupostos para fundamentar o modo de constituição do sujeito e da subjetividade. Neste momento, podemos perceber que ele procurou um diálogo com a filosofia, tendo em vista que, a este campo do saber, também interessava a questão da constituição do sujeito. Desta forma, Freud teve maiores condições de, a partir de conceitos filosóficos, refletir sobre sua experiência clínica, de modo a melhor estabelecer a sua teoria. Assim foi com relação à instância superegógica, dentre outros constructos teóricos.

---

<sup>1</sup>Refiro-me a todos os filósofos que comentaram, de alguma forma, a contribuição kantiana, como por exemplo, Nietzsche, Hegel e Schopenhauer, além dos pós-kantianos como Cassirer e Rawls.



A elaboração do conceito de superego foi muito importante na teoria freudiana, pois abriu novas perspectivas para a compreensão do funcionamento do aparelho psíquico. Embora existindo de forma virtual desde cedo, este conceito veio a se formalizar em 1923 com o texto *O ego e o id*, sendo, a partir de então, objeto de estudo presente em toda a obra de Freud. Em inúmeras passagens de seus textos, Freud faz referências a Kant e ao imperativo categórico, comparando este último ao superego.

O objetivo deste trabalho é, portanto, analisar se houve a apropriação do conceito de imperativo categórico por Freud e, se de fato houve, qual o sentido que o conceito passaria a ter no novo campo teórico. Com o termo “apropriação”, queremos dizer “tornar próprio”, “conformar” algo que possui um perfil distinto e uma aplicação específica a um outro padrão, alterando sua forma original. Desta maneira, estaremos investigando se ocorreu um deslocamento semântico<sup>2</sup> em relação ao conceito de imperativo categórico. Para proceder a esta investigação serão percorridos os seguintes passos: I. analisar separadamente cada um dos dois conceitos; II. verificar quais as relações e conexões ou pontos de convergência entre os dois conceitos; III. analisar as diferenças e os pontos onde os conceitos se afastam; IV. identificar como Freud instrumentalizou as concepções de Kant, de maneira a poder elaborar o conceito de superego; e V. avaliar se houve apropriação do conceito filosófico pela psicanálise, procurando distinguir a sua proporção. Não encontramos estas respostas esclarecidas nem em Freud nem em seus discípulos. Eles não se detiveram nesse particular. Notamos que a literatura secundária não responde a este problema, pois apenas perpassa pelo que foi dito por Freud de forma a repeti-lo, sem se aprofundar no sentido da apropriação, tampouco, na forma como o fato se deu. Em síntese, perguntamo-nos se a utilização de Freud toma o conceito imperativo tal qual seu idealizador o teve em mente ou, se para o uso psicanalítico, o conceito sofreu alguma modificação. Pretende-se ainda investigar a maneira como o imperativo categórico e a moral kantiana se inserem no pensamento freudiano e quais foram as suas contribuições à teoria freudiana, explorando tanto as suas afinidades quanto as suas diferenças.

Para alcançar este objetivo, o trabalho se divide em quatro capítulos. No primeiro pretende-se reconstruir a lei moral como imperativa para o ser racional finito, articulando-a com os outros elementos que dela decorrem, como o aspecto formal, o dever, o sentimento de respeito, o interesse e a autonomia, nas diferentes obras de Kant. Procuraremos destacar as diferenças entre leis objetivas e máximas subjetivas, assim como a passagem de uma máxima não moral para outra moral. Para estabelecer essas diferenças, utilizaremos comentadores de Kant que abordam esta temática, tais como: Otfried Höffe, Lewis White Beck, Henry E. Allison e, Herbert James Paton. Também, será feita uma análise de cada um dos elementos da lei moral em separado e, a seguir, um ou mais comentadores serão considerados. Assim, em relação ao aspecto formal em Kant, utilizaremos os textos dos seguintes comentadores: Daniel Omar Perez, destacando a ausência de

---

<sup>2</sup>Esta pertinente expressão foi sugerida pelo Professor Vinícius Berlendis de Figueiredo, por ocasião da qualificação deste trabalho, assim como pensar a reconstrução do conceito de superego no segundo capítulo como genealógica.

objeto na forma, Thadeu Weber que traz a crítica de Hegel a Kant e, também Jacob Rogozinski, que se refere à legislação formal da lei. Quanto ao dever, Otfried Höffe salienta a diferença entre a legalidade e a moralidade em Kant. O sentimento de respeito será analisado segundo três autores: Zeljko Loparic e a abordagem semântica, Daniel Omar Perez e sua referência à letra e ao espírito da lei e Larry Herrera, distinguindo as abordagens afetivista e intelectualista. Ainda neste contexto, abriremos um parêntese entre o comentário de Perez e Herrera para discutir a questão que envolve a força de coação da lei, trazendo dois pontos de vista a respeito, a saber, de Henry E. Allison e de Jean-Luc Nancy. A temática sobre o interesse prático trará as contribuições de Herbert James Paton sobre a diferenciação entre interesse imediato e interesse mediato e, finalmente, Ferdinand Alquié como comentador da autonomia e da liberdade, destacando a causalidade pela liberdade. Após a discussão envolvendo os elementos do imperativo categórico será guardado um espaço para refletir sobre as implicações decorrentes do segundo livro da *Crítica da razão prática* ou da “Dialética da razão prática pura”, fazendo um recorte sobre a noção da felicidade. Neste momento estaremos contando com as colaborações de Vinicius Berlendis de Figueiredo e Roberto R Aramayo, o primeiro argumentando a favor da importância da “Dialética” para a arquitetônica do sistema kantiano e o segundo discorrendo sobre o papel da felicidade e da esperança na filosofia prática.

No segundo capítulo, faremos um trabalho análogo ao primeiro, ou seja, primeiramente estudando os textos de Freud para reconstruir o conceito de superego e, em um segundo momento, abordando a literatura secundária sobre o assunto. Percorreremos a obra freudiana desde 1914 até 1939, levando em conta o fato de que, no início, Freud denominava o superego – que ainda não tinha o estatuto de uma instância - de “censor do ego”, “processo de censura” ou de “ideal do ego”. Contudo, vale ainda destacar que o conceito de superego apresenta uma dupla origem, uma interna ao organismo e outra externa a ele, o que nos levará a considerá-lo a partir de duas fontes, a saber: I. da pulsão de morte ou gênese interna; e II. como legado cultural do Complexo de Édipo ou gênese externa. Os lugares onde o conceito de imperativo categórico aparece nos textos de Freud, assim como aspectos a ele relacionados, serão colocados em evidência em negrito, a fim de destacá-los. Achamos mais conveniente dividir os textos freudianos em três partes, de modo a salientar três tempos da teorização: os antecedentes do superego, a formulação do superego como lei imperativa e o superego como preço a pagar pelo ingresso do homem na cultura. Como exposto, utilizaremos a literatura secundária no que concerne ao conceito de superego, mas, também, para discutir aspectos que estejam relacionados a este, como a diferenciação entre o superego e o ideal do ego, com Silvia Elena Tendlarz, Jacques Lacan e Marta Guerez-Ambertín. É importante compreender a relação do sentimento de culpa com o superego e, para isto, mencionamos o texto de Maria José Gontijo Salun que aponta para as mudanças que a noção de sentimento de culpa sofreu nos textos freudianos. Ao final da análise sobre o superego em Freud, consideraremos os pontos de vista teóricos de seis psicanalistas: Melanie Klein, que remonta a origem do superego à fase oral infantil, a partir da

introjeção dos bons e maus objetos; Jacques Lacan e a concepção do imperativo superegórico como um gozo excessivo; Juan D.Nasio e a abordagem do conceito a partir de duas categorias: a consciência e a tirânica; Bernardino Horne que se reporta à imposição mortífera do superego; Fábian Schejtan e a dimensão real do superego e, finalmente, Marta Guerez-Ambertín com o destaque para o aspecto hostil do mandamento superegórico. Cada um dos comentadores contribui, ou com um elemento novo ao conceito de superego ou com um destaque para aqueles elementos que já haviam sido trazidos por Freud.

No terceiro capítulo, analisaremos a literatura secundária que abordou os dois conceitos ao mesmo tempo, verificando, assim, o modo como ela trabalha com a construção que Freud fez sobre a instância superegórica, utilizando-se do conceito kantiano. Nossa preocupação, além de avaliar o alcance e a limitação dessa literatura, é focalizada na maneira como os autores abordam a articulação dos dois conceitos, ou seja, se suas explicações fornecem os subsídios necessários para a compreensão do leitor. Os autores consultados para esse fim foram: Philippe Julien que trata o superego e o imperativo moral kantiano a partir dos princípios incondicional e categórico, Jacques Lacan e sua construção sobre a dimensão real da lei moral, Dany-Robert Dufour, referindo-se à queda do ideal no período da pós-modernidade, Jacques Alain Miller e sua preocupação em situar o leitor quanto à filosofia kantiana, Marta Guerez Ambertín com o destaque para o perfil particular que Freud empresta ao imperativo categórico kantiano e, Jorge Alemán fazendo dois breves comentários sobre o tema.

Por fim, no quarto capítulo, a partir do embasamento dos capítulos precedentes, procederemos a uma reflexão sobre a inserção do imperativo categórico na formulação do conceito de superego, de modo a elucidar a questão da apropriação do conceito. Procuramos, também, indicar o engano do estudioso do tema ao fazer uma aproximação apressada entre o aspecto moral que envolve o imperativo kantiano e a feição moral do superego. A par destas discussões, teceremos considerações sobre as diferenças e semelhanças entre os dois conceitos a partir dos elementos estudados no primeiro capítulo, como o dever e o sentimento de respeito, com o propósito de verificar a natureza da apropriação do conceito kantiano por Freud e pela psicanálise.

“O perfume das flores não se espalha contra o vento, nem mesmo o perfume do sândalo, do loendro ou do jasmim; mas o perfume da virtude viaja contra o vento e alcança os confins da terra.”

Dhammapada, 54

## 1º Capítulo

### Filosofia Prática de Immanuel Kant – O Imperativo Categórico

#### Introdução

A preocupação em estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento teórico, respeitando os limites da razão humana dentro da experiência sensível, levou Kant a escrever *Crítica da razão pura*, introduzindo, assim, as bases da filosofia transcendental. Mais tarde, ao reconhecer que o conhecimento *a priori* vai além do conhecimento teórico, Kant passa da razão pura para a razão prática ou da razão teórica para a razão que é capaz de fornecer os fundamentos para a vontade determinar a ação moral *a priori*. Para dar continuidade ao seu empreendimento foi necessário a Kant estabelecer o conhecimento prático desvinculado da experiência e do objeto como fim moral, desenvolvendo, desse modo, a razão prática depurada de seus aspectos empíricos, assentando-a em princípios *a priori*. Vale notar que a passagem da razão pura para a razão prática acontece quando o projeto kantiano passa a contemplar a moralidade como fundada *a priori*, ou seja, fora da esfera empírica da experiência, visada esta inteiramente inovadora, pois a metafísica tradicional vinculava a moral firmemente aos objetivos finais materiais ou conteúdos materiais.

Assim, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trata-se de introduzir a investigação moral, visando fixar os princípios da moralidade, onde estão presentes a vontade livre e o imperativo categórico, assim como a sua fórmula. Entre a primeira crítica e a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, um importante aspecto é amadurecido no pensamento de Kant que passa a desenvolver a investigação da moral como tendo princípios *a priori*, aspecto este apenas sugerido na primeira crítica, além de desenvolver os conceitos de autonomia e de liberdade prática. Após a publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, surgiram questões e críticas por parte de alguns contemporâneos.<sup>3</sup> A resposta a essas críticas, mas, também, uma maior consolidação das idéias vêm com a *Crítica da razão prática* (1788)<sup>4</sup>. Nesta, Kant estende-se mais

---

<sup>3</sup>Na *Crítica da razão prática*, Kant faz referência a três contemporâneos que comentaram os argumentos trazidos pela *Fundamentação da metafísica dos costumes*: o primeiro, Gottlob August Tittel, como indica a nota de rodapé, p. 13; o segundo, Hermann Andreas Pistorius, conforme nota do tradutor, p. 14 e Thomas Wizenmann p. 230. Este último foi o único a quem Kant citou o nome em decorrência da sua colocação de questões mais objetivas em relação aos primeiros.

<sup>4</sup>Entendemos que é importante destacar que esta é a opinião da autora, assim como a tese de alguns comentadores, tais como Daniel Omar Perez, Lewis White Beck, Valério Rohden e Zeljko Loparic. Para Daniel Perez, a *Crítica da razão prática* discute a necessidade, a possibilidade e a efetivação da lei imperativa, através do conceito de *Triebfeder*. Para Beck, não se trata de pensar a segunda *Crítica* como simples continuação da primeira, pois, na *Crítica da razão prática*, Kant trabalha diferentes conceitos. Para este autor, Kant não havia realizado um exame satisfatoriamente completo da razão prática na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, daí necessitando escrever um novo livro a respeito do assunto, in: *A commentary on Kant's critique of practical reason*, pg 15 e 16. Para Rohden, na Introdução da edição brasileira da *Crítica da razão prática*, Kant incluiu o esboço de uma teoria da moralidade na *Crítica da razão pura*, além de considerar que a segunda crítica reordena e completa o pensamento de Kant, pgs IX e XX. E, finalmente para Loparic, Kant estabelece a validade objetiva do imperativo categórico, a partir do conceito de feito da razão, in: *O fato da razão, uma interpretação semântica*.

na análise dos elementos que compreendem o julgamento da máxima da ação moral, constatando que a vontade e a ação são acompanhadas pelo sentimento de respeito, além de demonstrar os princípios aí envolvidos, introduzindo, também, a noção de *factum* da razão e o postulado da existência de Deus.

Contudo, notamos que a concepção de uma lei imperativa já aparece na *Crítica da razão pura* (1781), mas o imperativo categórico, como primeiro objeto de estudo deste trabalho, encontra-se na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), na *Crítica da razão prática* (1788), assim como em *A metafísica dos costumes* (1797).

Tendo em vista que o objetivo deste capítulo é responder à questão sobre como a lei imperativa se formula, como ela se estrutura e como ela funciona, o percurso do presente estudo seguirá as quatro obras citadas com o intuito de reconstruir o conceito de imperativo categórico em Kant, capacitando-nos a fornecer a resposta para a questão apresentada. Visando essa reconstrução, apresentaremos em um primeiro momento, um plano geral sobre a lei imperativa enquanto válida para os seres racionais finitos, traçando a distinção entre os imperativos hipotéticos e categóricos e delineando a diferença entre leis e máximas. Neste momento, os vários elementos do mecanismo da lei moral serão inseridos, tais como o aspecto formal, o dever, o sentimento de respeito, o interesse e a autonomia para, a seguir, em um segundo momento, abordá-los detalhadamente, explorando as suas articulações e o seu funcionamento. Assim, a partir de uma exposição geral, poderemos nos aprofundar, separadamente, em cada um dos componentes da lei moral. Por fim, realizaremos uma reflexão sobre as implicações da “Dialética da razão prática pura” para o estudo do imperativo categórico. Não temos a pretensão de esgotar todas as possibilidades da “Dialética”, mas, ao contrário, procederemos a um recorte que privilegiará a noção de felicidade em virtude do seu interesse para o nosso estudo. E, como já mencionado antes, após o estabelecimento de cada um desses elementos, consideraremos alguns comentadores de Kant sobre o assunto, com vistas a problematizar ou esclarecer os conceitos que nos interessam.

## 1.1 A formulação da lei como Imperativo Categórico

No capítulo intitulado *O cânone da razão pura* na *Crítica da razão pura* (1781)<sup>5</sup>, Kant examina a teoria moral que, baseada nas concepções da metafísica tradicional, se sustenta em princípios empíricos e sensíveis, buscando a felicidade do indivíduo e o seu bem-estar. Nesta obra, ele faz a suposição de que seja possível uma moralidade baseada em princípios *a priori*, estabelecendo, ao lado do uso teórico da razão pura, um uso prático da mesma, a partir do que traça algumas considerações iniciais sobre a diferença entre as leis pragmáticas no âmbito empírico e as leis práticas puras ou leis morais como um produto do campo da razão pura.

<sup>5</sup> Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 473. A 795, 796; B 823, 824. Nas citações e nas referências “A” indica primeira edição ou “edição A” e “B” segunda edição ou “edição B” das obras de Kant em alemão.

Para Kant, na doutrina da prudência, a razão unifica os diversos fins em um único fim que é a felicidade, indicando os meios para alcançá-la através de leis pragmáticas que, por sua vez, se relacionam à leis empíricas e não à leis puras *a priori*. Por outro lado, as leis práticas puras ou leis morais são um produto da razão pura, pois, são determinadas *a priori*, de modo incondicionado. Porém, vale ressaltar que nesta obra de 1781, Kant considera que:

“Todos os conceitos práticos têm a ver com objetos do agrado ou do desagrado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente com objetos do nosso sentimento. Entretanto, visto que este não é uma capacidade de representação das coisas, mas, já fora da inteira capacidade cognitiva, assim todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer e portanto à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*.”<sup>6</sup>

Kant estava dando os primeiros passos na construção da filosofia prática e, mesmo afirmando que esta não podia se relacionar com a filosofia transcendental, se perguntava sobre a possibilidade de encontrar a razão pura em um uso prático da razão. Relacionava o prático com o livre-arbítrio, este podendo ser determinado pela razão que, através de representações, é capaz de refletir sobre o que é bom e útil e, assim, prescrever comportamentos, a despeito de impulsos sensíveis patológicos.

Sustenta que a razão especulativa e a razão prática interessam-se por três perguntas: que posso saber?, que devo fazer?, que me é permitido esperar?, tratando a segunda questão sobre o que se deve fazer como moral e não como transcendental. Aqui Kant não tinha construído a moral transcendental, pois a moralidade ainda estava atrelada ao merecimento da felicidade. Porém, algo neste sentido já se descortinava, pois, ele diz em seguida:

“Suponho que realmente existam leis morais puras que determinam plenamente *a priori* (sem atender as motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral; estas leis comandam-nos de um modo absoluto (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos), e em todos os sentidos são, portanto, necessárias.”<sup>7</sup>

Para Kant, a lei prática pode servir como fundamento subjetivo do agir, isto é, como princípio subjetivo e, neste caso, trata-se de uma máxima. Isto nos permite pensar que uma lei, cujo princípio é objetivo e *a priori*, pode ser, ao mesmo tempo, uma máxima subjetiva. Desta forma,

---

<sup>6</sup> Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 476. A 801,802; B 829,830. “Alle praktische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Missfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auch Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu tun hat.”

<sup>7</sup> Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 479. A 807; B 835. “Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig *a priori* (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. I, Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d. I, den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig sein.”

quando a razão se liga à lei moral, é possível que produza máximas morais. Refere-se aos imperativos quando ao dizer que a razão:

“... também fornece leis que são imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade, e que dizem o que deve acontecer, embora talvez jamais aconteça; nisto distinguem-se das leis naturais, as quais só tratam daquilo que acontece, e é por isto que também são cognominadas leis práticas.”<sup>8</sup>

Então, primeiro Kant demonstra a impossibilidade de uma moral transcendental enquanto associada à busca da felicidade para, em um segundo momento, propor a possibilidade de uma moralidade fundamentada em princípios puros. E, para responder à segunda questão, ainda nos moldes de uma moral não transcendental, isto é, com a consideração de um fim empírico como a felicidade, Kant indica o que poderíamos chamar de uma proto-fórmula do imperativo categórico: “... faz aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz.”<sup>9</sup>

Porém, como já mencionado, a formulação do conceito de imperativo categórico como princípio prático incondicionado começou a ser elaborada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), obra na qual Kant procurou fazer uma separação entre o conhecimento comum e o conhecimento filosófico no que diz respeito à moralidade. Lembramos que, para este empreendimento, foi necessário distinguir os princípios de determinação da vontade pertencentes à experiência e ao senso comum daqueles outros, referentes a princípios incondicionados e *a priori*, assim, depurando a metafísica dos costumes da sua parte empírica.

Para tratar da lei prática universal, Kant parte do conceito de boa vontade como sendo o bom sem limitações, vinculando este conceito ao de dever como necessidade incondicional do agir moral que cabe, exclusivamente, aos seres racionais finitos. Assim, Kant nos diz, tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quanto na *Crítica da razão prática*, que o princípio da moralidade se refere a todo ser racional em geral, isto é, serve tanto aos seres racionais finitos quanto aos seres infinitos que têm razão e vontade. Mas, tendo em vista que a vontade do ente infinito de inteligência suprema concorda plenamente com a lei moral e, desta forma, as suas máximas não entram em conflito com o princípio da moralidade, Kant reserva a aplicação do imperativo categórico exclusivamente aos seres racionais finitos, porquanto, o homem é um ente constituído por uma porção subjetiva imperfeita que não concorda totalmente com a lei objetiva da razão prática. Ele escreve que: “Por isso, os imperativos não são mais do que fórmulas para exprimir a relação entre as leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade

---

<sup>8</sup> Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 477. A 803; B 831. “Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. Objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.”

<sup>9</sup> Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 480. A 808, 809; B 836, 837. “... tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.” Ressaltamos que a dignidade de ser feliz será novamente abordada por Kant no Segundo Livro da *Crítica da razão prática*, como veremos mais adiante.



desse ou daquele ser racional – da vontade humana, por exemplo.”<sup>10</sup> Nos seres racionais infinitos, o imperativo é analítico<sup>11</sup> e a vontade enquanto “vontade perfeitamente boa” não se submete a nenhum dever – embora se submeta sim às leis objetivas – pelo fato de que o querer é coincidente com o dever e com a lei. Desta maneira, para Kant, a lei tem a forma imperativa unicamente para o ente racional finito, a quem “... pode pressupor-se uma vontade pura, mas, enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade santa, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral.”<sup>12</sup> Assim, o imperativo categórico cabe, exclusivamente, aos seres racionais finitos.

Com a finalidade de enfatizar este aspecto, apresentamos as colocações de Jacob Rogozinski que explica que a lei tem a forma imperativa,

“... no caso de uma vontade finita, patologicamente afetada de desejos sensíveis, que pode se opor à Lei e a recebe por consequência, sob a forma de uma obrigação, de um imperativo categórico. Uma vontade santa estaria, assim, sujeita-à-Lei mas, precisamente porque ela não se oporia a esta Lei, não estaria obrigada de lhe obedecer...”[tradução livre da autora].<sup>13</sup>

Rogozinski<sup>14</sup> chama de “doação-da-lei” a legislação da lei. Como a lei vale para todos os seres racionais finitos e infinitos há, assim, segundo o autor, mais de um modo de doação da lei, pois da noção de uma vontade santa e de outra, afetada patologicamente, decorre uma distância entre a Lei (no caso da vontade santa) e o imperativo categórico (no caso da vontade afetada pelas paixões). Isto implica em uma clivagem, divisão ou desdobramento entre dois modos de doação: I. o prescritivo-restritivo que concerne aos seres racionais finitos; e II. o outro modo que diz respeito aos seres infinitos e, portanto, para nós, um modo de doação inconcebível, uma “*méta-Lei*”, no qual a lei concorda com a vontade divina. Desta forma, o imperativo categórico é apenas um dos modos de oferecimento da lei que se refere exclusivamente aos seres finitos afetados patologicamente pelas inclinações, enquanto que, a uma vontade santa que coincide integralmente com a lei e a ela se submete sem nada lhe opor, não há razão de lhe exigir obediência ou de uma imposição imperativa. O autor sustenta que uma lei ética deveria considerar os dois modos de determinação, na tentativa de fornecer um conceito geral de lei ética. Porém, diz ele, a *Crítica da razão prática* não satisfaz

<sup>10</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 45. BA 40. “Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.”

<sup>11</sup> Os juízos analíticos são constituídos *a priori* e por identidade, de forma que independem da experiência empírica. Neste tipo de juízo, o predicado está contido no sujeito, diferentemente dos juízos sintéticos, onde o predicado está fora do sujeito. *Crítica da razão pura*, p. 58. A 7; B 11.

<sup>12</sup> Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 54. A 58. “Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen, keinen heiligen Willen, d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetz widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann.”

<sup>13</sup>Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 127: “... dans le cas d'une volonté finie, pathologiquement affectée de désirs sensibles, qui peut s'opposer à la Loi et la reçoit par conséquent sous la forme d'une obligation, dans un impératif catégorique. Une volonté sainte serait aussi sujette-à-la-Loi mais, précisément parce qu'elle ne saurait s'y opposer, elle ne serait pas contrainte de lui obéir ...”

<sup>14</sup>*Le don de la loi* foi extraído da tese de doutorado que o autor apresentou na França em 1993. Neste trabalho constam inúmeros argumentos originais, conforme veremos mais adiante ao tratar da forma em Kant.

esta necessidade e ao identificar a lei exclusivamente ao imperativo categórico, tende-se a obscurecer ou esquecer o marco existente entre os seres finitos e os infinitos.<sup>15</sup> Indica, no entanto, que esta “*méta-Loi*” poderia bem se aproximar de uma idéia, na qual uma determinação positiva de ação, conforme ao imperativo categórico não poderia mais convir.

Consideramos, no entanto, que Kant esclarece bem o assunto, sem ocultar nada, explicando-nos que o imperativo categórico é algo em acréscimo à lei objetiva. Então, se levarmos em conta que a lei objetiva serve tanto aos seres racionais finitos quanto aos infinitos e que aquilo que os diferencia, no contexto moral, é que aos primeiros ainda é preciso o imperativo categórico, porquanto a vontade subjetiva do homem não coincide totalmente com a lei objetiva, então, não pensamos ser necessário incluir um outro conceito de lei como “*méta-Loi*”.

Assim, acreditamos que acrescentar uma noção de “*méta-Loi*” pode mais confundir do que contribuir para o estudo da filosofia prática kantiana, pois nem mesmo se mostra indispensável. Reafirmamos que Kant nos deixa claro o fato de a lei objetiva estar presente nos dois casos de seres racionais, porém, como aos infinitos não cabe a noção de dever, já que a sua vontade é completamente boa, a estes também não é necessário o imperativo categórico. Lembrando, no caso dos seres racionais infinitos, somente neles, o imperativo é analítico. Passaremos agora a tratar do imperativo categórico.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que “A representação de um princípio objetivo enquanto seja constitutivo para uma vontade chama-se mandamento (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se imperativo.”<sup>16</sup> Os mandamentos são leis que exigem obediência e o seu cumprimento é necessário mesmo sendo contrário à sensibilidade e à inclinação que o sujeito apresenta. Os imperativos são enunciados pelo verbo dever (sollen) e mostram a relação entre uma lei objetiva da razão e a vontade, cuja subjetividade implica que nem sempre seja uma vontade boa. A objetividade da lei não leva em consideração as sensações de agradável ou prazeroso, contrapondo-se à subjetividade da vontade quando esta é influenciada pela sensibilidade, cuja validade varia de sujeito para sujeito.

Os imperativos ordenam de duas maneiras diferentes:<sup>17</sup> hipoteticamente quando expressam uma necessidade prática de ação como meio de se alcançar um dado propósito e categoricamente quando a ação é objetivamente necessária, sem considerar qualquer outro fim que não ela mesma. Os imperativos hipotéticos são válidos enquanto o sujeito da ação tem interesse no

---

<sup>15</sup>Lewis White Beck tem uma percepção semelhante a de Rogozinski, pois comenta o seguinte em duas passagens: “The law must ground a categorical imperative, though it must be distinguished from the imperative. It must be a law of how a rational being as such would necessarily act.” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant’s critique of practical reason*, pg 117 e, salientando que a lei é distinta do imperativo, fala a propósito de Kant “..and though he has distinguished between law and imperative, he nowhere in the Critique states the law in proper form.” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant’s critique of practical reason*, p. 122.

<sup>16</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 43. BA 37. “Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des gebots heisst Imperativ.”

<sup>17</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 45 . BA 40

objetivo proposto e, neste sentido, sua necessidade é condicionada à continuidade do interesse do agente. Os imperativos hipotéticos podem ser de dois tipos: I. problemático-práticos, quando a ação visa um propósito que é possível ou II. assertórico-prático, quando o objetivo é real (*wirklichkeit*). Assim, temos que os imperativos hipotéticos problemático-práticos podem ser ditos imperativos de habilidade, pois preocupam-se em indicar os meios para atingir um fim sem a consideração da natureza boa ou não da finalidade, mas atentando, unicamente, para a eficácia do meio empregado. No entanto, trata-se de um imperativo hipotético assertórico quando o fim desejado é o pleno bem-estar ou a felicidade como uma necessidade natural certa para todos os seres racionais e, neste caso, como escolha dos meios para alcançar esta felicidade, configuram os preceitos de prudência.

Para Kant, os imperativos hipotéticos de habilidade poderiam ser chamados de técnicos, os de prudência poderiam ser ditos pragmáticos, enquanto que os categóricos, como veremos a seguir, podem ser designados morais. Ainda uma vez mais, os imperativos são hipotéticos quando “...determinam as condições da causalidade do ente racional enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo...”<sup>18</sup> ou, por outro lado, os imperativos são chamados de categóricos quando:

“...determinam somente a vontade, quer ela seja suficiente ou não para o efeito.(...) têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisa me importa fazer para produzi-lo; por conseguinte, elas têm que ser categóricas, do contrário não são leis; porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem que ser independente de condições patológicas, por conseguinte, de condições contingentemente aderentes à vontade.”<sup>19</sup>

O imperativo categórico, portanto, manda agir sem a consideração de fins materiais, isto é, sem fazer nenhuma referência aos objetivos ou aos meios para obtê-los. Neste sentido ele é formal, pois, ao prescrever o mandamento, não descreve seu conteúdo e, determinando imediatamente o comportamento sem se vincular à matéria da ação ou ao seu resultado, configura um imperativo da moralidade. Como lei objetiva e universal, tem uma necessidade incondicionada e o seu mandamento, que é absoluto, deve ser cumprido às expensas de toda inclinação e, por isso, envolve um juízo apodíctico-prático.<sup>20</sup> O imperativo categórico se constitui como uma proposição sintético-prática *a priori*, onde tem-se um predicado subordinado *a priori* ao sujeito. A fórmula

---

<sup>18</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 34. A 37. “Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Kausalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, bloss in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben ...”

<sup>19</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 35. A 37. “...sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht. (...) Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder, was mir, um diese hervorzubringen, zu tun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetz; weil ihnen die Notwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig sein muss.”

<sup>20</sup> Ao lado dos juízos problemáticos e juízos assertóricos têm-se os juízos apodícticos que admitem uma afirmação *a priori* como necessidade lógica. *Crítica da razão pura*, p. 106. B 99, 100; A 74,75.

imperativa apresenta todos estes componentes, ou seja, a universalidade incondicionada, a necessidade absoluta da ação e a prescrição formal.

Constatamos que Kant constrói vários modelos de fórmulas imperativas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*,<sup>21</sup> sem, no entanto, estabelecer relações entre elas nem, tampouco, justificar a razão de elaborar várias fórmulas. Segundo Herbert James Paton, são cinco as fórmulas elaboradas por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, enumeradas pelo comentador, do seguinte modo:

Fórmula I: “Age somente segundo aquela máxima através da qual tu possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” [tradução livre da autora];

Fórmula Ia: “Age como se a máxima da tua ação fosse se tornar através da tua vontade uma lei universal da natureza” [tradução livre da autora];

Fórmula II: “Age de tal modo que uses a humanidade, tanto em sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca, simplesmente, como meio” [tradução livre da autora];

Fórmula III: “Age de modo que a tua vontade possa se considerar ao mesmo tempo como legisladora da lei universal através de suas máximas” [tradução livre da autora];

Fórmula IIIa: “Age através de tuas máximas como se fosses sempre um membro legislador em um reino dos fins universal.” [tradução livre da autora].<sup>22</sup>

Para ele, a fórmula Ia é um desdobramento da fórmula I, assim como a IIIa é um prolongamento da III. Paton nomeia cada uma das fórmulas levando em consideração as palavras-chave que se apresentam em cada uma delas. Conseqüentemente, temos como título para a primeira fórmula, **fórmula da lei universal**. O autor sustenta que a universalidade de que se trata na filosofia prática kantiana pressupõe uma reciprocidade de obrigações entre as pessoas a partir de um mesmo princípio objetivo, no qual é impraticável qualquer exceção em favor de alguma das partes. Qualquer arbitrariedade deve ser desconsiderada, pois requer que se faça valer a própria máxima de modo universal. Destaca-se, assim, a necessidade da universalidade da lei moral, isto é, que ela possa servir para todos os seres racionais de modo objetivo e impessoal, sem a consideração de

---

<sup>21</sup>Para Otfried HÖFFE, além da forma fundamental que ele retira da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, “Age somente de acordo com aquela máxima mediante a qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”, ele se refere a outros três modos de representação para o princípio moral relativos à forma, à matéria e à determinação das máximas. Desta maneira, I. “Age de modo tal, como se a máxima de tua ação devesse tornar-se pela tua vontade lei universal da natureza”, mostra o conceito formal de natureza; II. “Age de modo tal que uses a humanidade tanto em tua pessoa como na pessoa de todo outro sempre ao mesmo tempo como fim, jamais simplesmente como meio”, aponta para a representação material; e III. devem “todas as máximas, a partir de uma legislação própria, concordar com um reino de fins como um reino da natureza”, a respeito da determinação das máximas. In: Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 202 e 203. Ver, também, Guido de ALMEIDA, *Kant e as fórmulas do imperativo categórico*.

<sup>22</sup>Formula I: “Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law”; Formula Ia: “Act as if the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature”; Formula II: “So act as to use humanity, both in your person and in the person of every other, always at the same time as an end, never simply as a means”; Formula III: “So act that your will can regard itself at same time as making universal law through its maxim” and, Formula IIIa: “So act as if you were always through your maxim a law-making member in a universal kingdom of ends.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 129.

desejos particulares, porém, aparecendo como mandamento, exclusivamente, para os seres racionais finitos em decorrência destes não serem completamente racionais.

A fórmula Ia ou **fórmula da lei da natureza** é subordinada à fórmula anterior, mas, para Paton, Kant passa de uma para outra sem muita explicação, parecendo querer fazer uma analogia entre lei universal da liberdade e lei universal da natureza, a primeira sendo relativa ao querer moral e a segunda aos eventos temporais, implicando em dois sistemas diferentes. Paton diz: “A relação entre as duas leis, Kant expressa dizendo que a lei da natureza pode ser chamada de 'tipo' de lei moral.” [tradução livre da autora].<sup>23</sup> E para explicar essa articulação, Paton diz que em decorrência dos dois tipos de leis:

“... compartilharemos a forma da universalidade, nós podemos tratar os eventos governados pela lei da natureza como símbolo para os objetos que ficam sob a lei da liberdade. Se nós fizermos isto, nós estaremos usando a lei da natureza como um tipo da lei moral.” [tradução livre da autora].<sup>24</sup>

Para Paton, apesar de Kant levar em conta a diferença entre mundo inteligível e mundo sensível, o filósofo estaria considerando possível utilizar os eventos naturais para simbolizar as ações morais.

A fórmula II ou **fórmula do fim em si mesmo** é necessária para suplementar a fórmula I. Se pensarmos que todo querer tem um fim tanto quanto um princípio, qual seria a relação entre fins e o imperativo categórico, já que este manda agir e toda ação tem algum fim? Tratando-se do imperativo categórico, pode-se dizer que existem fins que não se fundam nas inclinações e que servem para todo ser racional: fins objetivos que são deveres. Para Paton, Kant busca um fim absoluto como fundamento do imperativo categórico, assim como existem fins que são fundamentos do imperativo hipotético. Desta perspectiva, a existência humana é considerada por todo ser racional como um fim em si mesma e, sendo assim, trata-se de um princípio objetivo válido para todos os seres imperfeitamente racionais. Nesta fórmula há a proibição de usar os seres racionais finitos apenas como meio, assim como de agir de modo a satisfazer as inclinações. A liberdade conecta-se a esta fórmula, pois não há como obrigar alguém a ter um determinado fim.

Na fórmula III ou **fórmula da autonomia**, vê-se a indicação de que a vontade racional do agente seja, ela própria, a autora da legislação. A vontade não fica simplesmente assujeitada à lei, porém, deve ser, também, quem produz essa lei, tratando-se assim, da autonomia do sujeito. Esta fórmula põe a descoberto a autonomia que estava, segundo Paton, apenas implícita na primeira, de modo que “... nós podemos dizer que a combinação da Idéia da lei (como expressa na Fórmula I) e a Idéia de um fim em si mesmo (como expresso na Fórmula II) faz surgir a Idéia da autonomia – legislação de leis universais pelas quais eu imponho fins para mim mesmo.” [tradução livre da

<sup>23</sup>“This relation between the two laws Kant expresses by saying that the law of nature can be called a 'type' of the moral law.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 160.

<sup>24</sup>“... share the common form of universality, we can treat events governed by the law of nature as symbols for objects conceived to fall under the law of freedom. If we can do this, we use the law of nature as a type of the moral law.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 161.

autora].<sup>25</sup> Paton nos recorda que, pelo fato do imperativo categórico ser *a priori* e incondicionado, ele deve trazer em todas as suas formulações a exclusão de todo e qualquer interesse patológico. Assim, a fórmula da autonomia rejeita todo princípio heterônomo, isto é, todo fundamento de determinação da vontade *a posteriori*, ou seja, as inclinações e os desejos.

À formulação expressa na fórmula III, segue-se outra, a fórmula IIIa ou **fórmula do reino dos fins** que a completa: “Todas as máximas produzidas a partir da legislação própria devem estar de acordo com o possível reino dos fins como um reino da natureza.” [tradução livre da autora].<sup>26</sup> Kant faz um paralelo entre o reino dos fins e a lei universal, por um lado, e entre o reino da natureza e a lei universal da natureza, por outro. Para Paton fica claro que Kant está se referindo não a leis ou fins isolados, mas, sim, a sistemas dos quais ele conclui o seguinte:

“Na Fórmula I nós reconhecemos que a ação moral tem uma forma (a forma de lei universal). Na Fórmula II nós reconhecemos que ela tem por problema muitos objetos – ou fins. Finalmente, na Fórmula IIIa nós chegamos a uma concepção dos seres racionais como fins em si mesmo, unidos em um completo sistema sob uma lei universal. Esta fórmula é uma combinação das outras duas.” [tradução livre da autora].<sup>27</sup>

Na fórmula II, vemos que o homem não deve ser tratado como meio para se atingir um fim, mas, sim, como o próprio fim. A expressão “não usar os outros como meio” quer dizer não usá-los como meio para satisfação das inclinações próprias. Esta idéia aponta para a concepção de reino dos fins presente na fórmula IIIa. O conceito de reino dos fins é colocado por Paton como um ideal no qual os homens fariam parte de um sistema de leis objetivas e auto-impostas comum a todos. A concepção de reino dos fins mostra a combinação do princípio universal da lei da fórmula I com o princípio dos fins em si mesmo da fórmula II, além de apontar para o fato de que a possibilidade de tal reino está vinculada à liberdade da vontade e à autonomia de seus membros. Paton destaca que somente a autonomia empresta um caráter de dignidade ao ser humano. Desta forma, ele diz:

“É apenas através da moralidade que o ser racional pode ser um membro legislador em um reino dos fins e, conseqüentemente, pode ser um fim em si mesmo. A partir disto, Kant conclui que apenas a moralidade e a humanidade tanto quanto é capaz de moralidade, pode ter dignidade ou valor interno e podem ser objeto de reverência.” [tradução livre da autora].<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup>“... we may say that it is the combination of the Idea of law (as expressed in Formula I) and the Idea of an end in itself (as expressed in Formula II) which gives rise to the Idea of autonomy – making of universal laws whereby I impose ends on myself.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 181.

<sup>26</sup>“All maxims which spring from your own making of laws ought to accord with a possible kingdom of ends as a kingdom of nature.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 185.

<sup>27</sup>“In Formula I we recognised that moral action has one form (the form of universal law). In Formula II we recognised that it has for its matter many objects – or ends. Finally in Formula IIIa we have reached the conception of all rational beings as ends in themselves united in one complete system under one universal law. This formula combines the other two in itself.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 185.

<sup>28</sup>“It is only through morality that a rational being can be a law-making member of a kingdom of ends and consequently can be an end in himself. From this Kant concludes that only morality, and humanity so far as it is capable of morality,

Esta citação reporta-se ao sentimento de reverência que o ser racional finito tem pela lei moral ou pela pessoa que a adota e a expressa em suas ações.

Após examinar com Paton as cinco fórmulas do imperativo categórico apresentadas por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, podemos perceber que todas elas se relacionam trazendo os elementos fundamentais da lei moral. Como ressaltou Paton, há, em cada uma das fórmulas, uma ênfase maior em um dos aspectos da lei moral, tais como a universalidade, o dever e a autonomia. Embora, para Kant, em um primeiro momento, tenha sido necessário estabelecer estas cinco fórmulas, vemos que, mais tarde, ele vai prescindir delas estabelecendo uma única fórmula imperativa. Está irá configurar como definitiva na *Crítica da razão prática* (1788), sendo o seu enunciado o seguinte: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>29</sup>

Passamos, agora, a analisar o imperativo categórico a partir da *Crítica da razão prática*. Vemos, nesta obra, que Kant mantém suas concepções quanto ao imperativo, onde diz que:

“ A regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um efeito. Mas para um ente cuja razão não é exclusivamente o fundamento determinante da vontade, essa regra constitui um imperativo, isto é, uma regra que é caracterizada por um dever – ser, o qual expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra. Portanto, os imperativos valem objetivamente e diferem totalmente das máximas enquanto proposições fundamentais subjetivas.”<sup>30</sup>

Enquanto as máximas, em geral, podem vincular-se a conteúdos patológicos, quer dizer, relacionar-se às inclinações, o imperativo categórico é totalmente independente desses conteúdos. Assim, o imperativo categórico não pressupõe nem um objeto empírico, nem um interesse em qualquer forma de satisfação, seja ela através de um objeto ou através de um fim sensível como a experiência de prazer.

Desta maneira, encontramos neste ponto, outra importante distinção conceitual, seja ela, a distinção entre máximas e imperativos. A fim de distingui-los, Kant nos coloca que as máximas são proposições subjetivas, consideradas válidas somente para a vontade do sujeito, enquanto que, os imperativos são válidos para todo ente racional finito. Vemos que a objetividade da lei se distingue e se contrapõe à subjetividade da máxima.

---

can have dignity or worthiness or inner worth, and so can be an object of reverence.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 189.

<sup>29</sup>Immanuel KANT, *Crítica da razão prática*, p. 51. A 54: “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”

<sup>30</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 34. A 37. “Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d.i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Wille gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv, und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden.”

Voltemos um pouco atrás, para salientar que Kant já se referia ao conceito de máxima na *Crítica da razão pura*, antes de ter iniciado o seu trabalho sobre o imperativo categórico. Nesta primeira Crítica, ele diz:

“Leis práticas, enquanto se tornam ao mesmo tempo fundamentos subjetivos de ações, isto é, princípios subjetivos, chamam-se máximas. A avaliação da moralidade segundo sua pureza e conseqüências é feita de acordo com idéias, a observância de suas leis ocorre de acordo com máximas.”<sup>31</sup>

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, ele vai fornecer duas definições de máxima: a primeira diz:

“Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo – que serviria subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, caso a razão sempre tivesse todo o poder sobre a faculdade de desejar – é a lei prática.”<sup>32</sup>

E, na segunda consta que máxima:

“...é o princípio subjetivo da ação e deve se distinguir do princípio objetivo, isto é, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer, trata-se de um imperativo.”<sup>33</sup>

Na primeira citação vemos que lei prática e máxima podem se equivaler. Já na segunda citação, Kant destaca a diferença entre os princípios subjetivo e objetivo, marcando a distinção entre máxima e lei prática e, na última, ele ressalta que a máxima é um princípio subjetivo, particular a cada sujeito que pode ser determinada por um fim almejado ou segundo suas inclinações próprias. Estas inclinações se referem às paixões pelos objetos de prazer e bem-estar, assim como à experiência de felicidade. Surge a questão: como entender a articulação entre os princípios subjetivo e objetivo, assim como entre máxima e lei?

Vamos, então, até a *Crítica da razão prática*, para verificar o que nos diz Kant a propósito deste assunto. Nesta obra, consta que as proposições fundamentais práticas apresentam uma determinação universal da vontade e contêm várias regras práticas. Estas podem ser subjetivas ou máximas ou objetivas ou leis práticas.<sup>34</sup> As primeiras se referem a uma validade exclusiva para a

<sup>31</sup>Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 482. B 840, 841; A 812, 813.

<sup>32</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 28. BA 15,16. “Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das Gesetz.”

<sup>33</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 51. BA 52. “Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muss vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäss (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ.”

<sup>34</sup>Tenha-se em mente que na nota de rodapé, o tradutor considera o problema levantado pela tradução do termo *allgemein* por universal. Por um lado, as proposições fundamentais dão universalidade à caracterização da máxima, por outro, mais adiante, mostram a máxima como particular ao sujeito. Diz ele: “... que tipo de universalidade envolve a máxima como um princípio prático? A máxima kantiana não se enquadra nem numa generalidade obtida indutivamente,



vontade do sujeito, enquanto que as segundas são válidas para a vontade de todos os entes racionais. A máxima admite um conteúdo material que, como vimos, é estranho ao imperativo categórico. Este conteúdo traduz as experiências do sujeito, podendo se referir as suas inclinações.

No entanto compreendermos que uma máxima subjetiva difere de uma lei objetiva e que a primeira pode ser determinada pela segunda, permanece a questão quanto a como esta lei objetiva se aplica a uma máxima ou, como se dá a determinação da máxima pela lei moral? Vimos que Kant não é claro quanto a isto e ele, tampouco, nos indica como se dá a passagem entre uma simples máxima particular, subjetiva e patológica para o novo estatuto moral e universal. O que encontramos é a necessidade de agir segundo o princípio da vontade que diz: “... devo agir sempre de modo que possa querer também que minha máxima se converta em lei universal”<sup>35</sup>, mas não fica compreensível o modo como este fato ocorre: trata-se de uma máxima que se converte em lei ou seria através da lei que esta máxima se tornaria não uma lei, mas uma máxima moral? O mesmo acontece em relação aos princípios subjetivo e objetivo, onde nos perguntamos “como entender a sua articulação?” Então, buscaremos uma maior compreensão do assunto, assim como as respostas para as nossas perguntas, na literatura secundária.

### 1.1.1 Máximas e leis na literatura secundária

Com a finalidade de esclarecer as questões acima colocadas, procuramos os textos de quatro autores que trabalham sob diferentes ângulos, os conceitos de máximas e de leis na filosofia kantiana. São eles, Otfried Höffe, que enfatiza a diferença entre máximas e regras práticas; Lewis White Beck, que traz como novidade a tricotomia em Kant; Henry E. Allison, tratando os princípios de primeira ordem como totalmente distintos dos princípios de segunda ordem e, Herbert James Paton, cujo texto traz a nomenclatura de máximas materiais e máximas formais.<sup>36</sup> Visamos, a partir das considerações dos comentadores, verificar como a questão que nos preocupa foi abordada e quais foram as soluções propostas por eles.

\* \* \* \* \*

---

nem numa universalidade quantitativa da lei prática extensiva à vontade de todos os entes racionais.” In: Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 31.

<sup>35</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 29. BA 17. “... ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.”

<sup>36</sup>A título de informação, ainda um quarto autor, Jacob Rogozinski, aborda a questão em torno da concordância da forma da lei e da máxima, colocando a síntese prática ou a unidade sintética da máxima e da lei, como um problema que envolve a questão ou o enigma da aptidão de uma máxima – ou sua conveniência - para concordar com a forma da lei. Trata-se de submeter cada máxima ao “ordálio da forma” (ordalie de la forme), para verificar se ela suporta ou não a prova formal. Em caso negativo, esta máxima é incapaz de se sustentar eticamente. É posto em destaque que a forma da lei não se impõe às máximas a partir do exterior, a um modo estrangeiro, mas as determina livremente enquanto forma contida dentro da máxima. O autor está se referindo à autonomia da vontade, na qual é o próprio sujeito que fornece os fundamentos de determinação para si mesmo e não as adota, simplesmente, do exterior. In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*.

## Diferenciação entre máximas e regras em Otfried Höffe

Höffe<sup>37</sup> salienta que o imperativo categórico faz referência às máximas e não às regras, como veremos a seguir. Máximas são proposições subjetivas fundamentais da ação contendo uma determinação universal da vontade e que estão na dependência de regras práticas. Esclarece-nos que, enquanto proposições subjetivas, “... as máximas contêm a maneira pela qual as pessoas conduzem o todo de sua vida em relação a determinados aspectos fundamentais da vida e da convivência, como, por exemplo, a indigência, o tédio da vida ou as ofensas.”<sup>38</sup> As máximas dão uma direção comum ou um princípio de ajuizamento que serve de guia à multiplicidade e variedade de ações e de objetivos do indivíduo. “Segue uma máxima quem vive segundo o propósito de ser respeitoso ou irreverente, de responder a ofensas respeitosa e magnanimamente, de portar-se solícita ou indiferentemente em situações de necessidade.”<sup>39</sup> O comentador traça algumas diferenças entre as máximas e as regras práticas. Para ele, as regras práticas de ação relacionam-se com o princípio de ajuizamento mediado por situações que se repetem no cotidiano, porém, de formas diferentes. Mesmo seguindo as mesmas máximas, as regras práticas ocorrem ao indivíduo de maneiras variadas. Como exemplo, temos o homem solícito, que apesar de não saber nadar, tentará ajudar alguém que esteja se afogando e, por outro lado, o nadador experiente que fará o salvamento de outra maneira, diferentemente do solícito, porém, ambos se esforçando para seguir a máxima que manda socorrer o próximo.

Desta forma, segundo Höffe, seria mais apropriado que a Filosofia Moral se vinculasse a uma ética de máximas ao invés de uma ética de regras. O autor diz que Kant não esclareceu a contento o que seria uma ética de máximas, pois estava mais preocupado em refutar o empirismo e o ceticismo ético. Assim, Höffe tece quatro argumentos sobre a superioridade da ética de máximas sobre a ética de regras: I. com as máximas têm-se um modelo normativo fundamental, dando à diversificação do agir um plano geral com uma mesma qualidade, a de ser ou não moral, onde os elementos que mudam de uma situação para outra não têm maior relevância. “A máxima significa justamente aquele momento de unidade que fala contra o relativismo, e a necessidade de mediar a

---

<sup>37</sup>Höffe diz que quanto ao dever-ser na filosofia kantiana não se trata apenas de uma coerção, mas os imperativos se baseiam em fundamentos da razão, cuja ação é necessária para qualquer pessoa. São três as classes de respostas à questão “que devo fazer”, constituindo três graus da razão prática, distintos pelo alcance da razão e não pelo rigor. Os dois primeiros graus correspondem aos imperativos hipotéticos que são: I. imperativos técnicos da habilidade – aqueles que ordenam os meios através dos quais o indivíduo atinge um dado objetivo qualquer; e II. imperativos pragmáticos da prudência – prescrevem ações que visam à promoção da felicidade. Os imperativos hipotéticos não têm um propósito necessário, isto é, servem apenas para os indivíduos que se propõem a atingir dado objetivo. A sua obrigatoriedade é ilimitada, porém os objetivos são subjetivos. “Aos dois primeiros graus de racionalidade é comum o fato que sua obrigatoriedade objetiva, em verdade, é dada ilimitadamente, mas que a ação correspondente é ordenada somente sob a ressalva de objetivos subjetivos.” Mais adiante o autor sublinha que a validade dos imperativos hipotéticos subordina-se a um pressuposto que limita a ação: se o indivíduo quer A, deve fazer B. O terceiro grau corresponde ao imperativo categórico, onde as obrigações morais não têm nem pressupostos, nem reservas. Como diz Höffe, é o critério do bem ilimitado que vale de modo universal, necessário e sem exceção. Neste caso, o padrão de medida para a moralidade é a universalidade. Assim, encontra-se em Kant as três formas de práxis correspondendo aos três tipos de imperativos. “Enquanto o agir técnico de fins arbitrários e o agir pragmático servem à aspiração natural de felicidade, o agir moral eleva-se acima de toda a funcionalização.” In: Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 200 e 202.

<sup>38</sup>Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 204.

<sup>39</sup>Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 204.

máxima com as peculiaridades da respectiva situação significa o outro momento, que se volta contra o dogmatismo de normas<sup>40</sup>; II. diz que as máximas tratam de “princípios universais de vida”. Enquanto princípios guia, as máximas possibilitam a vinculação das diversas partes da vida, interconectando a multiplicidade de regras práticas em sistemas unitários de sentido que podem ser tratados pelo imperativo categórico quanto à moralidade; III. como as máximas não dependem dos fatores cambiantes da vida, pode-se ver refletido nelas o caráter de um indivíduo. “... as máximas são antes de tudo aqueles princípios de vida segundo os quais se pode efetuar o ajuizamento moral de um homem (à diferença de seu ajuizamento corporal, espiritual e anímico)...”<sup>41</sup>, onde as máximas se aproximariam mais das questões de identidade moral do que as normas; e IV. somente por intermédio das máximas pode-se obter “o supremo padrão de medida da moralidade”, pois é a partir da colocação à prova dos princípios que se pode reconhecer se uma ação é legal ou moral.

Höffe ainda sustenta que há uma universalidade subjetiva e relativa oculta nas máximas que difere daquela universalidade objetiva, absoluta e estrita com validade pura para os seres racionais. O imperativo categórico testa a subjetividade da máxima para ver se ela pode ser pensada em termos de unidade racional. “A partir da variegada diversidade de princípios subjetivos (máximas), as máximas morais são separadas das máximas não-morais e o agente é exortado a seguir somente as máximas morais.”<sup>42</sup>

\* \* \*

É importante para a ampliação do conhecimento sobre as questões relativas ao imperativo categórico que Höffe tenha feito uma distinção entre máximas e regras práticas, assim como tenha refletido sobre uma ética de máximas. Entendemos que para ele a máxima subsume as regras práticas de ação. Desta forma, uma máxima moral pode utilizar diferentes regras práticas e a seleção das regras ficará ao encargo do sujeito. Também encontramos no seu trabalho, ainda que de modo sucinto, uma contraposição entre máximas morais e máximas não-morais, do que podemos depreender que, para Höffe, o ser racional age segundo uma dessas máximas. Porém, nos chama a atenção o fato de, nesta obra, o comentador não discutir a vinculação da máxima com a objetividade da lei moral, não se estendendo, assim, nessa diferenciação que para nós é necessária. Nota-se que o autor não problematiza a questão de como o ser racional faz de uma lei objetiva, um princípio subjetivo. Dentro deste contexto, o próximo autor irá apontar para a possibilidade de uma lei se tornar uma máxima.

\* \* \* \* \*

---

<sup>40</sup>Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 205.

<sup>41</sup>Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 206.

<sup>42</sup>Otfried HÖFFE. *Immanuel Kant*, p. 207.

Lewis White Beck e a tricotomia

Para Lewis White Beck, a filosofia prática kantiana apresenta uma distinção acentuada entre máximas e leis. Deste modo, ele explica que podemos ler na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que Kant “...diz que uma máxima declara como nós nos comportamos e a lei prescreve como nós deveríamos nos comportar.” [tradução livre da autora].<sup>43</sup> Sem dúvida, esta é uma importante diferença, mas notamos que se por um lado Beck salienta esta distinção, por outro, expõe a seguinte idéia sobre a separação das noções de lei e de máxima: “... 'máxima' é mais ampla que 'lei' e, de fato, inclui 'lei' como uma de suas espécies.” [tradução livre da autora].<sup>44</sup> Esta citação parece sugerir que uma máxima pode incorporar a lei. Vamos avançar nas idéias de Beck para tentar entender o que ele quer dizer com isto.

Beck chama de “meras máximas” as máximas produzidas pela razão empiricamente condicionada que estão na dependência de condições particulares a cada indivíduo, principalmente quanto ao que cada um quer ou deseja. Estas máximas podem, no entanto, tornarem-se objetivamente válidas para todos os indivíduos que apresentem uma determinada condição de sua vontade, constituindo, assim, os imperativos hipotéticos. Estes apresentam uma objetividade em relação às meras máximas, mas, desde que o indivíduo, de fato, queira um determinado fim. Assim, se eu quero B e A é o meio para alcançar B, então, eu faço A.<sup>45</sup> Transparece que, embora diferente de uma mera máxima, é a partir dela que o imperativo hipotético se constitui. De fato, em seguida Beck se refere ao “controle de uma máxima por outra”, onde,

“As máximas materiais estão em uma hierarquia. Meu desejo por dinheiro pode ser expresso em uma máxima; meu desejo por viver confortavelmente em outra; e uma delas pode controlar a expressão das ações realizadas sob a égide da outra. Este é o sentido no qual a máxima de amor-próprio é considerada por Kant como a suprema máxima material. (...) esta máxima pode fundamentar apenas imperativos hipotéticos...” [tradução livre da autora].<sup>46</sup>

As leis ou imperativos categóricos expressam uma necessidade universal de ação que a mera máxima não apresenta, mesmo em se tratando de um imperativo hipotético, já que a condição – faça A para obter B – não é necessária para todos. Contudo, encontramos um impasse ao ler o seguinte: “Mas, a lei deve ser capaz de ser uma máxima, isto é, de ser uma expressão da real condição da vontade.” [tradução livre da autora].<sup>47</sup> Em um primeiro momento, pensávamos que

<sup>43</sup>... says that a maxim states how we do behave and a law prescribes how we ought to behave.” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p.81.

<sup>44</sup>... 'máxima' é mais amplo que 'lei' e, de fato, inclui 'lei' como uma de suas espécies “... 'maxim' is broader than 'law' and, in fact, includes 'law' as one of its species.” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 81

<sup>45</sup>Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 85.

<sup>46</sup>“Material maxims themselves stand in a hierarchy. My desire for money may be expressed in one maxim; my desire to live slothfully in another; and one of these can control the expression of actions done under the aegis of the other. This is the sense in which the maxim of self-love is regarded by Kant as the supreme material maxim. (...) this maxim can ground only hypothetical imperatives...” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, pg.119.

<sup>47</sup>“But the law must be capable of being a maxim, i.e., of being an expression of the actual condition of a will.” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 116.

apenas o imperativo hipotético seria fundado sobre uma máxima, como visto anteriormente, mas, agora, Beck confirma aquilo que lemos no início, ou seja, que a máxima é capaz de se tornar lei ou de incorporar ou subsumir a lei.

Assim, Beck diz que a dicotomia que aparece na afirmação de Kant de que a máxima expressa como nos comportamos, enquanto que a lei prescreve como devemos agir, sugere, na verdade, três pontos: I. o ser racional age de acordo com uma máxima válida apenas para ele; II. o ser racional reconhece uma condição com validade para todos os seres racionais finitos; e III. o ser racional reconhece a condição válida para todos os seres racionais, aplicando-a ele mesmo em sua vida. Beck traz, neste ponto, uma novidade, pois a questão sobre a relação entre máximas e leis colocada desta forma leva-o a concluir que há em Kant uma tricotomia e não uma dicotomia. A tricotomia é: I. máxima; II. lei; e III. lei que pode, também, ser máxima.<sup>48</sup> Mas, o autor se pergunta se seria possível a uma lei ser, ela mesma, uma máxima e diz mais adiante:

“O supremo princípio formal declara que um puro ser racional não agiria com base em nenhuma máxima material que não pudesse ser aceita como lei para todos os seres racionais. Todas as máximas de um ser racional como tal são independentes das diferenças entre elas, isto é, dos seus desejos; as máximas de um ser racional como tal são, portanto, leis.” [tradução livre da autora].<sup>49</sup>

Fica claro, então, que aos seres racionais puros, cuja vontade é perfeitamente boa, sua máxima coincide plenamente com a lei, tanto que a eles não é necessário nenhum mandamento imperativo. No entanto, os seres racionais finitos são outro caso. Embora Beck faça a distinção entre os dois tipos de seres, parece que ele não diferencia a questão da máxima subsumir a lei no segundo caso. Sugere que a partir do princípio formal, o agente age independentemente de seus desejos, rejeitando as máximas materiais e, neste ponto, poder-se-ia dizer que as máximas pelas quais ele age são, também, leis: ponto exposto anteriormente: “lei que pode, também, ser máxima.”

\* \* \*

Sentimos uma certa resistência em aceitar que as máximas possam se tornar leis, ou seja, que possa haver qualquer equivalência entre os princípios implicados na máxima e na lei. Kant<sup>50</sup> diz em relação às máximas, que é importante que o fundamento determinante do querer seja um conceito da razão pura, mas não diz que seus princípios tornam-se objetivos e tampouco que uma máxima assume o estatuto de lei. Assim, continuamos a nos perguntar se estas máximas teriam o mesmo estatuto de lei enquanto princípio objetivo, antevendo, no entanto, uma resposta negativa

---

<sup>48</sup>Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 82.

<sup>49</sup>“The supreme formal principle states that a purely rational being would act on no material maxim that could not be accepted as itself a law for all rational beings. All maxims of a rational being as such are independent of the differences between them, i. e., their desires; the maxims of a rational being as such are, therefore, laws.” In: Lewis White BECK. *A commentary on Kant's critique of practical reason*, p. 121.

<sup>50</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 73. A 78.

para isto. Passamos a discutir com o próximo comentador, cujo percurso teórico envolve a relação entre as máximas e os princípios práticos.

\* \* \* \* \*

Henry E.Allison – as máximas e os princípios práticos

Continuemos com Henry E. Allison<sup>51</sup> que contemplando a interpretação de Lewis White Beck quanto ao estatuto das máximas e leis, diz que Beck entende que Kant, mesmo falando em uma dicotomia máxima-lei, queria estabelecer uma tricotomia. Assim, Beck nota a indicação de Kant de que nem todas as máximas são patológicas e que o ser racional imperfeito pode agir com base em princípios formais puros como o imperativo categórico. Desta forma, para Allison, Beck estaria dizendo que uma lei pode ser uma máxima ou um princípio de primeira ordem como está indicado no terceiro tipo da tricotomia. Allison, assim como nós, não aprova esta perspectiva de Beck, pois para ele, uma máxima não pode jamais se tornar um princípio de segunda ordem e tampouco uma lei poderia se tornar um princípio de primeira ordem, como veremos adiante. Passamos, então, a analisar a interpretação de Allison. Ele coloca a problemática em termos de diferenciação entre máxima e princípio objetivo ao invés de máximas e leis, pois explica que as leis práticas são um subgrupo dos princípios práticos subjetivos, embora esclareça que nem mesmo Kant tenha feito esta distinção.

O comentador considera mais apropriado dizer que a ação do ser racional se dá à luz do conhecimento que ele tem sobre as leis do que dizer que se dá conforme as ditas leis. Em uma nota ele diz: “...é mais apropriado dizer que os agentes racionais agem à luz do seu conhecimento das leis da natureza do que de acordo com tais leis. Similarmente, eu diria que os agentes racionais agem à luz, mas, não de acordo com os princípios práticos objetivos, deixando as máximas como princípios de acordo com os quais os agentes racionais realmente agem.” [tradução livre da autora].<sup>52</sup> Esta citação salienta que primeiro o indivíduo age à luz dos princípios práticos objetivos e não propriamente de acordo com eles e, segundo, que os princípios de acordo com os quais o indivíduo vai agir de fato são as máximas. No entanto, Allison reconhece a dificuldade de tal ponto de vista quando confrontado com o que Kant diz na sua obra, onde o ser racional tem a capacidade para agir com base nas leis imperativas. Mas, mesmo entrando em conflito com os escritos kantianos que falam em ações com base em imperativos e leis, Allison mantém seu raciocínio, pois, para ele, “... os agentes racionais adotam as suas máximas à luz dos princípios práticos objetivos ou imperativos...” [tradução livre da autora].<sup>53</sup>

<sup>51</sup>Henry E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 88 e 89.

<sup>52</sup>“... it more appropriate to claim that rational agents act in light of their knowledge of laws of nature but not according to such laws. Similarly, I shall argue that rational agents act in light of but not according to objective practical principles, which leaves maxims as the principles according to which rational agents actually act.” In: Henry E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 261.

<sup>53</sup>“... rational agents adopt their maxims in light of objective practical principles or imperatives...” In: Henry E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 86.

O autor recorta alguns pontos da obra kantiana e se pergunta, então, sobre o que seja uma máxima, discutindo sobre o que está implicado em uma ação que nela se baseie. Para ele, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, existe uma ambigüidade no termo “máxima” e, para esclarecer a questão, se utiliza das duas definições de Kant que vimos anteriormente.<sup>54</sup> De acordo com Allison, por um lado, aparentemente as duas definições são similares, pois enfatizam o caráter subjetivo das máximas e o aspecto objetivo dos princípios práticos equivalentes às leis práticas. As máximas são subjetivas e são aqueles princípios de acordo com os quais age o indivíduo. Qual o papel, então, dos princípios objetivos? Estes têm o papel de realçar a maneira como o ser racional agiria se sua razão tivesse o poder de controlar totalmente a vontade e, também, indica como seres imperfeitos como nós deveríamos agir. Por outro lado, no entanto, as duas definições são marcadamente diferentes quando consideram a relação que existe entre a máxima subjetiva e o princípio prático objetivo. Na primeira definição, o princípio prático objetivo poderia ser também subjetivo, servindo de máxima aos seres perfeitos. Já na segunda definição, é impossível contemplar o princípio objetivo como máxima, onde princípio prático e máxima não são conciliáveis em dois aspectos: I. o termo “máxima” é reservado para uma ação que envolve o indivíduo na sua condição particular de “ignorância ou inclinação”; e II. identifica o princípio prático objetivo com a lei prática imperativa excluindo, desta forma, a possibilidade deste princípio servir como máxima, ou seja, o princípio prático objetivo estaria contraposto à máxima. Detendo-se nesta segunda definição, sua leitura é de que reside uma impossibilidade de uma máxima ser, ela mesma, uma lei. Para Allison, “ Imperativos, hipotéticos ou categóricos são de um tipo lógico incompatível para se tornarem máximas. Eles são princípios de segunda ordem que ditam os princípios de primeira ordem apropriados (máximas), ao invés de serem eles mesmos máximas.”[tradução livre da autora].<sup>55</sup> Allison nos indica que as máximas são princípios de primeira ordem enquanto que os imperativos são princípios de segunda ordem. Ele conclui, a partir daí, que os imperativos ditam as máximas, sendo que estas nunca poderão se tornar leis, sustentando que todas as máximas são produtos que o ser racional se auto-impõe, isto é, são regras auto-impostas.

Allison enfatiza dois pontos: I. todas as máximas são subjetivas enquanto idéias que o indivíduo adota livremente; são regras auto-impostas como produtos de uma escolha. Assim, “Alguém não tem simplesmente uma máxima, ele faz de algo uma máxima” [tradução livre da

---

<sup>54</sup>I. “A maxim is the subjective principle of a volition: an objective principle (that is, one which would also serve subjectively as a practical principle for all rational beings if reason had full control over the faculty of desire) is a practical law. (Gr 4: 400n; 69n)” e, II. “A maxim is a subjective principle of action and must be distinguished from an objective principle – namely, a practical law. The former contains a practical rule determined by reason in accordance with the conditions of the subject (often his ignorance or again his inclinations): it is thus a principle on which the subject acts. A law, on the other hand, is an objective principle valid for every rational being; and it is thus a principle on which he ought to act, that is, an imperative. (Gr 4: 421n; 88n)” In: Henry E. ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 86.

<sup>55</sup>“Imperatives, whether hypothetical or categorical, are of the wrong logical type to be maxims. They are second-order principles, which dictate the appropriate first-order principles (maxims), rather than themselves being maxims.” In: Henry E. ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 87.

autora]<sup>56</sup>, salientando o fato de que as máximas são produzidas; e II. ao invés de pensar em termos de máxima-candidata, Allison diz ser mais apropriado considerar os princípios práticos objetivos como princípios de segunda ordem que fornecem normas para a máxima selecionar e agir. Ele estabelece uma analogia entre a relação máximas X princípios práticos objetivos e a relação no âmbito teórico entre princípios empíricos X conceitos puros, onde os princípios empíricos são regras de primeira ordem e os conceitos puros são regras de segunda ordem. Na opinião do autor, “... o ponto crucial aqui é que como produto da razão prática todas as máximas são sujeitas ao critério objetivo da racionalidade expresso no princípio prático objetivo” [tradução livre da autora].<sup>57</sup>

Os princípios práticos objetivos valem ou sob todas as condições ou sob certas condições. No primeiro caso caracterizariam máximas conformes ao imperativo categórico e no segundo, máximas conformes aos imperativos hipotéticos. Vê-se aí a distinção entre leis práticas que implicam uma necessitação, universalidade e dever e princípios práticos objetivos em geral que são limitados a algumas condições. Assim, a máxima se caracteriza pelo fato de ser um princípio prático auto-imposto ou uma regra de ação, onde diante da situação x, o sujeito interpreta agir com y.

Allison especifica quatro pontos importantes com relação ao tema:

I. Ele destaca a necessidade de o sujeito estar consciente ou, pelo menos, parcialmente consciente do processo. Assim, “... desde que máximas são regras auto-impostas, ninguém pode fazer de algo uma máxima sem que esteja de algum modo consciente disto, ou ao menos sem que haja a capacidade para se tornar consciente. (...). Isto não implica, entretanto, que nós devemos explicitamente formular nossas máximas para nós mesmos antes de agir.” [tradução livre da autora].<sup>58</sup> O autor sustenta a tese de que não é possível a alguém agir segundo um princípio sem ter a consciência deste.

II. Distingue ações-tipo de ações-particulares. Máximas dizem respeito ao primeiro caso, onde existe um vasto número de possibilidades de ações para o ser racional agir sob a sua máxima. Assim, a máxima não dita uma ação particular ao agente, mas, é mais geral e ampla, deixando ao ser racional várias opções de caminhos a tomar. Para Allison, “Esta indeterminação oferece um espaço para o juízo prático, tanto para decidir se a ação da máxima é apropriada em dadas

---

<sup>56</sup>“One does not simply have a maxim, one makes something one's maxim” In: Henry E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 88.

<sup>57</sup>“...the crucial point here is that as products of practical reason all maxims are subject to the objective criteria of reasonableness expressed in the objective practical principles” In: Henry E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 88.

<sup>58</sup>“...since maxims are self-imposed rules, one cannot make something one's maxim without in some sense being aware of it as such, or at least without the capacity to become aware of it. (...) This does not entail, however ... that we must explicitly formulate our maxims to ourselves before acting.” In: Henry E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 90.



circunstâncias quanto em determinar a propriedade da política geral de ação na situação particular.” [tradução livre da autora].<sup>59</sup>

III. Outro ponto que o autor salienta diz respeito à questão do interesse que subjaz à ação, pois, “... cada máxima reflete um interesse oculto do agente que proporciona a razão de adotar a máxima. Conseqüentemente, a referência a este interesse está implícita em cada máxima, constituindo uma parte profunda da estrutura que não precisa ser e, de fato não é, explícita.” [tradução livre da autora].<sup>60</sup>

IV. E, por último, sustenta que, havendo subjacente a toda máxima algum fim ou interesse a ser alcançado, o sujeito, a partir de uma máxima, escolherá uma ação que melhor atenda aos propósitos deste fim.

Para Allison, a partir dos vários comentadores de Kant, pode-se perceber que o conceito de máxima possui uma gama de interpretações ou “various degrees of generality”, o que permite pensá-la, às vezes, como regras de vida (*Lebensregeln*) em Otfried Höffe ou como interesses ocultos (*underlying intentions*) em Onora O’Neill.<sup>61</sup> Mas o autor discorda da colocação de Höffe quanto aos preceitos (*Vorsätze*). Diz que ao rol de regras práticas que está sob uma máxima pode-se incluir outra máxima mais específica e não simplesmente um preceito que não é, ele mesmo, uma máxima. Para ele, “A partir desta leitura, poderia-se pensar as máximas em analogia com conceitos, como arranjos hierarquicamente, com a máxima mais geral embutida em uma mais específica...” [tradução livre da autora].<sup>62</sup> Assim, Allison considera que, tanto os preceitos quanto as intenções ocultas são casos de máximas localizados em alguma parte de um extenso “*continuum*” no qual se constituem os princípios práticos. Mas, pondera o autor, apesar desta interpretação de máxima parecer entrar em atrito com o status de premissa maior, assim como com o teste de universalização, onde uma ação é determinada por uma única máxima, Kant teria exposto em seus trabalhos

---

<sup>59</sup>“This indeterminacy leaves scope for practical judgment, both in deciding whether action on the maxim is appropriate in given circumstances and in determining how best to carry out the general policy in a particular situation.” In: Henry E. ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 90.

<sup>60</sup>“... every maxim reflects an underlying interest of the agent, which provides the reason for adopting the maxim. Consequently, a reference to this interest is implicit in every maxim, constituting, as it were, part of its <deep structure>; but it need not be and, in fact, usually is not made explicit.” In: Henry E. ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 90.

<sup>61</sup>Allison apresenta as concepções de dois pensadores, Otfried Höffe (já mencionado por nós anteriormente) e Onora O’Neill. Diz que, para o primeiro, as máximas são aqueles princípios ou regras mais gerais que o sujeito se auto-impõe como regras de vida (*Lebensregeln*). Além disso, as máximas indicariam o tipo de pessoa através do seu estilo de vida. Por outro lado, os preceitos (*Vorsätze*), seriam as regras mais inflexíveis com uma intenção específica que estariam subordinadas às máximas. Considerando o trabalho de O’Neill, ela distingue entre I. intenção específica de uma ação particular; e II. intenção oculta através da qual o agente comanda suas intenções específicas. A intenção oculta caracteriza a máxima e consiste no cerne da avaliação moral, pois é pela avaliação da intenção oculta que se pode saber a dimensão da moralidade em questão. Ela também diz que o sujeito é, de modo geral, consciente das intenções específicas, mas segundo o que Kant asseverou, ele nunca é totalmente capaz de determinar o grau de moralidade contida na máxima. Enquanto a máxima tende a permanecer a mesma – embora não precise ser de longo termo –, as intenções específicas podem variar bastante. “In addition, she notes that most actions or sequences of actions involve many distinct specific intentions although there is supposedly only a single maxim.” In Henry E. ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 92.

<sup>62</sup>“On this reading, one might think of maxims, in analogy with concepts (considered intensionally), as arranged hierarchically, with the more general embedded in the more specific...” In: Henry E. ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 93.

subseqüentes a idéia de uma hierarquia de máximas, implicando na existência de uma máxima fundamental acima de outras mais específicas.

\* \* \*

É esclarecedora a maneira com a qual Allison trata a relação entre a máxima e a lei, segundo o enfoque que diz ser mais apropriado pensar que a ação moral do ser racional se dá à luz do conhecimento que ele tem sobre os princípios objetivos e sobre as leis imperativas do que dizer que a ação se dá conforme as ditas leis. A novidade introduzida por Beck quanto a uma tricotomia em Kant também não é aceita por Allison. Para este, as máximas são princípios de primeira ordem que não podem se tornar princípios de segunda ordem. Assim, entendemos que aos seres racionais finitos é dado agir segundo as representações de leis e não segundos as próprias leis. Anotamos que a diferença está em agir por determinação de uma máxima patológica ou agir conforme uma máxima que, passando pelo teste da avaliação da fórmula imperativa, diz-se máxima selecionada à luz dos princípios objetivos.

Portanto, embora Allison não se refira nestes termos, poderíamos dizer que a partir do seu texto, as máximas podem ser ou patológicas ou máximas que se elevam à universalidade requerida pelo imperativo categórico. Assim, mesmo uma lei só pode ser representada por máximas, pois não se pode agir só pelo enunciado da lei. Evidencia-se, então, que o sujeito não introjeta a lei pura. Ao se falar em ação prática de um ser racional entendemos que há sempre o aspecto subjetivo aí incluído – ou sua interpretação ou a influência de seus conteúdos subjetivos sobre o que se entende da lei objetiva, além das várias possibilidades de aplicação das regras práticas. Outro ponto importante a ser destacado é a ênfase dada por Allison à questão da consciência. Mesmo que seja difícil saber se há algum interesse oculto na ação em si mesma, o sujeito está consciente da sua ação, onde vemos que ninguém pode agir por um princípio sem estar consciente dele. No entanto Allison ressaltar a distinção entre máxima e o princípio prático objetivo, não esclarece qual a diferença entre as máximas e como o ser racional finito pode produzir máximas morais e agir de acordo com elas. Passaremos, então, a considerar o enfoque de Paton que faz a distinção entre máxima material e máxima formal.

\* \* \* \* \*

Herbert James Paton: contraposição entre máximas materiais e máximas formais

Para prosseguir com a discussão, introduzimos Herbert James Paton com a seguinte citação:

“Kant se expressa, às vezes, como se todas as máximas fossem fundamentadas em inclinações da sensibilidade e, conseqüentemente, como se uma vontade divina ou sagrada não pudesse ter máximas. Uma vontade divina ou sagrada não teria nenhuma máxima que não fosse, também, princípios objetivos; mas dizer isto não significa negar que tal vontade age de acordo com máximas se interpretamos 'máxima' como o princípio manifesto em uma ação. Isto é importante para reconhecer que enquanto as máximas são comumente

baseadas nas inclinações (...), é possível, contudo, agir por máximas que não são baseadas em inclinações.” [tradução livre da autora].<sup>63</sup>

Paton está se referindo à impressão que, certas vezes, o texto kantiano deixa em relação à objetividade: de que somente a lei moral é objetiva e toda máxima é determinada pela sensibilidade e pela inclinação. O que o autor está querendo fazer sobressair é que podem existir máximas que não se fundamentam em conteúdos patológicos. Para ele, antecedendo uma ação, pode existir ou uma máxima empírica, material e *a posteriori*, baseada nas inclinações ou, uma máxima formal, *a priori* que não depende nem da experiência, nem da inclinação. As máximas materiais consideram tanto os fins quanto as conseqüências da ação, enquanto que as máximas formais rejeitam estas considerações. Segundo o comentador, “Desde que em todas as ações a vontade é determinada por um princípio e, portanto, possui uma máxima, esta vontade deve ter em sua determinação ou uma máxima material ou uma máxima formal. Não existe outra possibilidade aberta.” [tradução livre da autora].<sup>64</sup>

O autor prossegue dizendo que a diferença entre uma máxima material e outra formal reside na resposta à questão se a máxima do agente é um mero princípio que ele escolheu para agir ou se ela pode ser considerada como válida para todos os seres racionais finitos. A pergunta a se fazer é a seguinte:

“... é a nossa máxima meramente um princípio no qual escolhemos agir ou se trata de um princípio que podemos considerar ao mesmo tempo como válido para todo agente racional? Se nós adotamos ou rejeitamos a máxima de acordo com a resposta 'sim' ou 'não' para a segunda alternativa, nós estaremos agindo segundo uma máxima moral formal: 'obedecerei a lei universal.’” [tradução livre da autora].<sup>65</sup>

Paton explica-nos que a máxima formal procede de uma seleção entre as máximas materiais, momento no qual o sujeito irá escolher aquela máxima que mais se coaduna com os requisitos da fórmula imperativa do mesmo modo que acontece com as máximas de prudência. Segundo o autor, “A máxima formal da moralidade não age em um *vacuum*, mas ela seleciona entre nossas máximas materiais da mesma maneira que faz a máxima da prudência.” [tradução livre da autora].<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup>“Kant speaks at times as if all maxims were grounded on sensuous inclinations, and consequently as if a divine or holy will could have no maxims. A divine or holy will would have no maxims which were not also objective principles; but to say this is not to deny that it acts in accordance with maxims, if we interpret 'maxims' to mean principles manifested in action. It is all important to recognize that while maxims are commonly based on inclinations (...), it may nevertheless be possible to act on maxims which are not so based.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 61.

<sup>64</sup>“Since in all actions the will is determined by a principle and so has a maxim, it must be determined either by a material maxim or by a formal maxim. There is no other possibility open.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 61.

<sup>65</sup>“... is our maxim merely a principle on which we choose to act or is it one which we can at the same time regard as valid for a rational agent as such? If we adopt or reject the maxim according as the answer to the second alternative is 'Yes' or 'No', we are acting on the formal moral maxim 'I will obey universal law as such.’” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 136.

<sup>66</sup>“The formal maxim of morality does not act in a vacuum, but it selects from among our proposed material maxims in the same kind of way as does the general maxim of prudence.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 136.

Paton salienta que em uma ação moral, tanto a máxima material quanto a máxima formal estão presentes ao mesmo tempo. Assim ele diz:

“A máxima formal estará presente se tivermos rejeitado a máxima material que pensamos ser incompatível com a lei universal. Talvez, Kant quisesse enfatizar a interpenetração da máxima formal e material, ao usar a curiosa preposição 'através' ao dizer: 'aja apenas segundo aquela máxima *através* da qual você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.’” [tradução livre da autora].<sup>67</sup>

Quanto aos princípios práticos, indica que enquanto fundamento das ações se dividem em subjetivos – quando são o fundamento real das ações, aqueles que realmente estão presentes na ação e são válidos para o próprio agente e objetivos – quando são princípios válidos para todos os seres racionais e com os quais seria possível ao agente agir se ele fosse totalmente capaz de controlar seus desejos e inclinações. Põe em destaque que o princípio subjetivo é aquele sob o qual o agente age, enquanto que o princípio objetivo sempre permanece objetivo, ou seja,

“...é um princípio subjetivo apenas se é um princípio sob o qual agimos. É desnecessário dizer que nós não agimos sempre segundo princípios objetivos, mas os princípios objetivos continuam sendo objetivos agindo nós de acordo com eles ou não. Nós podemos, contudo, agir segundo um princípio objetivo e quando assim fazemos, ele se torna um princípio subjetivo tanto quanto um objetivo.” [tradução livre da autora].<sup>68</sup>

Desta maneira, quando o agente age sob um princípio objetivo, ele se torna um princípio subjetivo tanto quanto objetivo, momento em que podemos considerar as “..máximas como intermediárias entre a abstrata lei moral universal e a ação individual concreta.” [tradução livre da autora].<sup>69</sup>

\* \* \*

Iniciaremos o nosso comentário sobre o texto de Paton pela última citação feita do autor, dizendo o seguinte: é um tanto curioso que Paton se refira à lei moral universal como sendo abstrata, pois este adjetivo pode sugerir algo obscuro e sem concretude, bem ao oposto da objetividade da lei. Entendemos, no entanto, que Paton está se referindo à máxima formal como se situando no limite entre uma vontade subjetiva finita e a lei moral objetiva, universal e incondicionada.

Do que vimos até aqui sobre o que nos disse Paton, compreendemos que para ele existem máximas materiais e máximas formais. O ser racional finito age exclusivamente segundo o princípio subjetivo que pode estar de acordo com as máximas materiais ou de acordo com as

---

<sup>67</sup>“The formal maxim is present if we would have rejected the material maxim had we thought it incompatible with universal law. Perhaps Kant wishes to emphasise the interpenetration, as it were, of the formal and the material maxim, when he uses the rather curious preposition – ‘Act only on that maxim *through* which you can at the same time will that it should become a universal law!’” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 136.

<sup>68</sup>“...it is a subjective principle only if it is a principle on which we act. Needless to say, we do not always act on objective principles, and objective principles are still objective whether we act on them or not. We may, however, act on an objective principle, and when we do, this becomes a subjective principle as well as an objective one.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 60.

<sup>69</sup>“...maxims as intermediaries between the abstract universal moral law and the concrete individual action.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 135.

máximas formais. Estas últimas se constituem através de uma seleção de máximas materiais com a escolha de uma delas que mais está de acordo com o princípio objetivo. Este princípio objetivo nunca se torna subjetivo, pois a subjetividade está no agente quando adota o princípio objetivo que permanece como tal. A máxima formal é constituída por uma máxima anteriormente material, daí Paton dizer que há uma interpenetração dos dois tipos de máxima. Compreendemos que Paton está querendo destacar que na máxima material há um conteúdo subjetivo e material, enquanto que na máxima formal não há consideração da matéria empírica, mas salientamos que uma máxima, de qualquer maneira, possui matéria. O que caracteriza o mandamento categórico é seu enunciado formal, em contraste com o conteúdo material de toda máxima. Talvez, o que se poderia dizer é que tal conteúdo material da máxima é moral e não patológico. Portanto, esta nomenclatura de Paton pode gerar confusão se não for destacado este fato. Neste ponto, então, questionamos a necessidade do uso de tal nomenclatura. Anotamos, assim, a possível impropriedade das noções material e formal para designar, respectivamente, uma máxima determinada patologicamente e uma máxima determinada pela lei moral.

\* \* \* \* \*

Ao fazer um quadro geral das idéias dos quatro autores, percebemos algumas diferenças entre eles. Assim, temos para Höffe a contraposição de máximas morais e máximas não-morais. Para Beck, existem máximas materiais, leis e leis que também são máximas. Para Allison, uma máxima não pode ser lei. Máximas são auto-impostas como produtos de escolha e são sempre subjetivas, além de dizer que o agente age à luz dos princípios objetivos. Para Paton, só existem duas opções para agir: de acordo com as máximas materiais ou de acordo com as máximas formais, sendo que, de um jeito ou de outro, o agente age de acordo com um princípio subjetivo, mesmo que este tenha se baseado em um princípio objetivo.

No entanto, uma maior reflexão sobre o tema nos leva a empregar uma nomenclatura diferente daquela usada pelos comentadores, tendo em vista que não são totalmente satisfatórias, senão de todos os ângulos, ao menos por alguns. Considerando um maior amadurecimento do nosso conhecimento destas questões, preferimos pensar a problemática das máximas do seguinte modo: I. máxima patológica – máxima cujo conteúdo é determinado pelas inclinações, pelos interesses próprios ou pelo desejo de alcançar algum tipo de fim que visa algum interesse particular; e II. máxima moral – máxima determinada pela razão prática, cujo conteúdo é compatível com a universalização requerida pela fórmula do imperativo categórico que assim rejeita a satisfação da inclinação sensível e dos interesses próprios.

A máxima não se converte em lei. A lei como tal é um princípio objetivo que inspira a máxima subjetiva. Esta, assim determinada à luz dos princípios objetivos da lei, deixa de ser

patológica para emprestar um cunho moral, embora guarde sua característica material originária enquadrada nos moldes formais da lei moral.

O mecanismo que a razão utiliza para verificar a possibilidade de uma máxima se adequar ou não à lei é a aplicação da fórmula da lei imperativa: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>70</sup> Desta maneira, a máxima que não subsista frente à legislação universal da vontade deve ser descartada. Para Kant, “...a fórmula do imperativo categórico moral expressa-se de modo tal que as máximas tenham de ser escolhidas como se devessem ter o valor de leis universais da natureza.”<sup>71</sup> Trata-se de um teste para avaliar se a forma lógica da máxima da ação é universal ou não e apenas quando ela concorda com o princípio objetivo, incondicionado e universal é que a necessidade da ação, segundo esta máxima, se torna uma obrigação prática ou dever. Os imperativos enquanto legislação das ações válidas universalmente e enquadradas a uma ordem natural excluem todo o interesse das inclinações. Isto também ocorre com a vontade quando é vontade independente do campo sensível. Para Kant,

“...se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode mandar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que ao mesmo tempo se possa ter a si mesma como universalmente legisladora acerca do objeto; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não se fundamentam sobre interesse algum.”<sup>72</sup>

As leis morais em sua autenticidade e o dever em seu âmbito prático, trazem o mandamento imperativo como necessidade absoluta e universal, cujo fundamento não se encontram na natureza do homem, nem nas circunstâncias que o rodeiam, mas está dado *a priori*. O imperativo categórico se caracteriza pela objetividade, universalidade, formalidade, necessidade, além de ser incondicionado.

Passaremos agora a analisar separadamente cada um dos elementos constitutivos do imperativo categórico, iniciando pelo aspecto formal.

---

<sup>70</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 51. A 54. “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”

<sup>71</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 66. BA 79, 80. “...ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: dass die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten.”

<sup>72</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 63. BA 73. “...wenn es einen kategorischen Imperativ gibt (d.i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.”

## 1.2 O aspecto formal na consideração do imperativo categórico

Kant nos diz na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que o imperativo categórico “Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela possa resultar, mas com a forma e com o princípio de que ela mesma deriva...”<sup>73</sup> Mas, o que significa dizer que o mandamento moral do imperativo categórico se relaciona com a forma ou que ele é formal?

Notamos que o conceito de forma é apresentado na filosofia moral prática em contraposição ao de matéria. À forma cabe a universalização, enquanto a particularidade diz respeito a matéria e os princípios práticos são formais quando prescindem de fins materiais. A forma oferecendo uma idéia de unidade da vontade em oposição à pluralidade que reside nos objetos materiais denota que a lei prática enquanto formal, separa-se do conhecimento empírico dos objetos. Então, dizer que o imperativo categórico se relaciona com a forma é dizer que ele não considera nem objetos materiais, nem fins materiais. A ação por dever é determinada pelo “princípio formal do querer”<sup>74</sup>, e este não considera a matéria da ação, mas, sim, a forma.

Quanto ao princípio material, diz-se que se constitui em um tal princípio todo aquele princípio que leva em consideração fatores *a posteriori*, empíricos e condicionados. Ao conteúdo material se entrelaçam diversas condições subjetivas, isto é, regras práticas particulares a cada sujeito que considera seus próprios interesses, tendo como fundamento do querer algum fim ou objeto sensível. Portanto, os princípios materiais são relativos e subjetivos, dependendo de impulsos particulares e, desta maneira, não servem como princípios universais. Fins materiais almejados não têm jamais nem um valor incondicionado, nem um valor moral. O valor moral reside em um princípio *a priori*, formal e universal, pois, além da abstenção material, o caráter formal também se reveste da necessidade de universalidade. Portanto, a condição formal implica na possibilidade de universalização da máxima da vontade e “... pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a autonomia dessa vontade como a condição formal, sob a qual tal somente pode ser determinada.”<sup>75</sup>

Kant diz que o imperativo categórico é o princípio de uma vontade absolutamente boa e oferece a forma do querer como autonomia, deixando indeterminado o que diz respeito aos objetos.<sup>76</sup> Ele está retratando o fato de que aos seres racionais finitos, cuja vontade não é sempre boa, é dado o imperativo categórico que através de sua fórmula expressa uma ordem formal, isto é, uma ordem que não indica nada em relação à matéria, mas indica a necessidade da universalização da máxima a todos os seres racionais. Assim, ao lado da vontade afetada pelas inclinações,

<sup>73</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 47. BA 43. “Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt...”

<sup>74</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 28. BA 14 “...das formelle Prinzip des Wollens...”

<sup>75</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 93. BA 125. “Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge.”

<sup>76</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 74. BA 95, 96.

sobrevém a idéia de uma vontade autônoma como parte do mundo inteligível que tem a capacidade de se coadunar com o cumprimento do dever imposto pela razão livre. A forma da lei desconsidera toda e qualquer inclinação. Para Kant, inclinação é “... a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre, pois, uma necessidade”<sup>77</sup> que é patologicamente determinada.

Também na *Crítica da razão prática*, a razão pura enquanto prática determina a vontade pela simples forma da lei, sem admitir nenhum sentimento ou representação do agradável como matéria da faculdade de apetição. No Teorema I, lemos que “Todos os princípios práticos que pressupõe um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática.”<sup>78</sup> Podemos entender por matéria da faculdade de apetição qualquer objeto que, antecedendo a regra prática, torna-se a condição para um princípio empírico e estabelece o fundamento determinante do arbítrio. Assim, para que as máximas adquiram o caráter de leis universais práticas devem conter princípios cujo fundamento determinante seja formal e não material, pois, se o fundamento determinante de uma vontade for um objeto, ele é material e está submetido ao campo empírico. Quando “... se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal.”<sup>79</sup> Destacamos que Kant adverte que o entendimento sem instrução não é capaz de distinguir qual a forma que se presta à universalidade. É necessário que a razão aplique a fórmula imperativa para verificar se a universalidade da legislação é possível. E no caso de se tratar de uma inclinação, a tentativa de elevá-la à categoria de lei universal não obterá êxito.

### 1.2.1 . O conceito de forma na literatura secundária

Para tratar do aspecto formal do imperativo categórico do ponto de vista dos comentadores, vamos utilizar três trabalhos de Daniel Omar Perez: *A lei moral de Freud a Kant*, *O sentimento moral em Kant* e *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, a partir dos quais teremos a diferenciação entre lei prescritiva e lei descritiva, além da contraposição entre as noções de forma e de objeto. Ao tratar da forma, não podemos nos esquivar de mencionar a crítica hegeliana ao “vazio formalista” e, para isso, utilizamos o texto de Thadeu Weber. O autor seguinte, Jacob Rogozinski, vem para explicar em *Le don de la loi*, que para escapar ao Nada da

---

<sup>77</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, nr p. 44. BA 38,39. “Die abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis.”

<sup>78</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 36. A 38. “Alle praktische Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.”

<sup>79</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 45. A 49, 50 “Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. Jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absonderrrrrrt, nichts übrig, als die blossie Form einer allgemeinen Gesetzgebung.”



indeterminação da lei, precisamos recorrer à noção de forma. Esta última abordagem ao formalismo kantiano é acompanhada de algumas críticas que se expressam sob o que ele chama de “l'equivoque de la forme” e que para nós tem o interesse de trazer a discussão que envolve a relação entre forma e matéria.

\* \* \* \* \*

Daniel Omar Perez – a exclusão do objeto e do conteúdo material

Perez em *A lei moral de Freud a Kant* apresenta a implicação da noção de objeto em uma teoria da moralidade. Segundo ele, supor um objeto como fundamentação da vontade, além de tornar o princípio da determinação desta vontade um princípio empírico, seria, ainda, admitir a existência de um Objeto da Vontade, onde o que fosse desta forma seria bom e aquilo que não fosse seria mau. Mas, como tal Objeto poderia ser objetivo e universal?

A mesma questão se coloca se ao invés de Objeto, pensamos em Prazer, isto é, na satisfação de um prazer que fosse universal, onde tudo que está de acordo com o prazer seria bom e, o que não está, seria mau. Mas, constata-se que todos os princípios materiais pertencem à mesma classe do amor a si mesmo ou da felicidade própria, sendo que tomar a felicidade como fundamento da vontade é manter-se na dependência do sentimento subjetivo quanto ao que possa ser considerado felicidade. Isto acaba por ser o que a metafísica tradicional faz ao privilegiar um objeto empírico ou transcendente como sendo O Objeto. Deste modo, a filosofia prática trouxe uma mudança de perspectiva sobre a qual nos diz Perez:

“A operação kantiana de desarticulação da fundamentação tradicional da moralidade estabelece o problema que deve ser abordado. Se não é uma tábua de valores fixos aquilo que determina meus atos, se não é um objeto como o máximo bem o que determina minhas escolhas morais, se não é através da satisfação de meu desejo que devo ordenar minhas ações, como é que o prático faz sentido? De que modo a máxima de minha ação pode ter um significado moral-prático e não técnico-prático?” [tradução livre da autora].<sup>80</sup>

Neste contexto, a forma da lei se refere à liberdade ao invés de oferecer um objeto empírico, pois o comentador salienta que “...a lei moral kantiana manda atuar imperativamente segundo a forma da lei e não segundo a realização do objeto.” [tradução.livre da autora].<sup>81</sup> Esta lei se dá a partir da forma e não do objeto, pois a forma da lei liga-se à liberdade do sujeito em determinar o fundamento da sua ação e não a um objeto dado como fundamento. Desta maneira, “...a forma da lei é a própria liberdade e não este ou aquele ato em particular. Ante a forma da lei se ergue o sujeito livre que é mandado a obedecer, não precisamente a um determinado conteúdo

---

<sup>80</sup>“La operación kantiana de desarticulación de la fundamentación tradicional de la moralidad establece el problema que debe ser abordado. Si no es una tabla de valores fijos aquello que determina mis actos, si no es un objeto como el máximo bien lo que determina mis elecciones morales, si no es a través de la satisfacción de mi deseo que debo ordenar mis acciones, cómo es que lo práctico hace sentido? De qué modo la máxima de mi acción puede tener un significado moral-práctico y no técnico-práctico?” In: Daniel Omar PEREZ, *A lei moral de Freud a Kant*, p. 19.

<sup>81</sup>“...la ley moral kantiana manda imperativamente a actuar según la forma de la ley y no según la realización del objeto.” In: Daniel Omar PEREZ, *A lei moral de Freud a Kant*, p. 21.

enunciativo da lei, mas, sim, à forma determinante, a sua força.” [tradução livre da autora].<sup>82</sup> O autor nos adverte de que não convém pensar a lei formal como um simples formalismo, onde a fórmula de universalização do imperativo categórico funcionaria como um mero teste – esta é apenas uma parte do problema. O aspecto que fica de fora quando se admite o simples formalismo é o do agir pela lei e o da efetividade da liberdade. Assim, “ A lei moral é imperativa não só porque faz parte de um 'mecanismo formal', senão e sobretudo porque mandar atuar. Não é apenas forma, é também força.” [tradução livre da autora].<sup>83</sup> É o que diz a fórmula do imperativo categórico. A obrigação em cumprir a lei não vem de fora, mas parte da consciência do sujeito e do sentimento de respeito pela lei. A forma não indica esta ou aquela ação, mas fornece as condições de possibilidade do campo prático através da determinação moral das máximas.

No segundo texto, intitulado *O sentimento moral em Kant*, Perez nos diz que em *Investigações sobre a evidência dos princípios de teologia natural e da moral*, de 1764, Kant trata a moral considerando o conceito de obrigação. Para Kant, a obrigação está vinculada à fórmula do dever, o qual implica uma dupla significação: ou redonda em uma ação como meio de alcançar algo ou em uma ação como fim em si mesmo. No primeiro caso, não é de uma obrigação que se trata, mas de uma regra para resolver a questão sobre qual meio utilizar para chegar ao fim pretendido. São regras pragmáticas. No segundo caso, trata-se de uma necessidade que:

“...designaria sim uma obrigação como fim necessário em si mesmo. Esta obrigação, de caráter imediato e absoluto, expressa o primeiro princípio formal do agir, enunciado em sua dupla forma, segundo a obrigação de agir e o dever de se abster de tudo que está contrário ao dever, a saber: 'Realiza a maior perfeição que te for possível'. E seu desdobramento enunciado negativamente: 'Abstém-te do que é oposto à maior perfeição do que és capaz'.”<sup>84</sup>

Assim, nestes enunciados não se trata de uma regra de habilidade, pois não há aí nenhuma dedução, nem há determinação de nenhuma ação específica. Isso tudo torna compreensível que enquanto os enunciados de regras pragmáticas são instruções ou orientações que indicam a maneira de proceder para a resolução de um problema, não implicando em uma obrigação, o enunciado de segundo tipo ou formal não indica nenhuma ação, marcando a distinção entre regras materiais e mandamento formal.

No terceiro texto do autor, *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, Perez destaca a diferença entre a lei descritiva e lei prescritiva. O primeiro é o caso da lei teórica quando descreve os fatos da natureza e, o segundo, é a lei prática. Esta,

“... é prática porque prescreve uma ação. Essa prescrição só funciona com a condição do perante a lei da liberdade. Mas, a Lei que deve legislar como fundamento de determinação

<sup>82</sup>“... a forma de la ley es la propia libertad y no este o aquel acto em particular. Ante la forma de la ley se yergue el sujeto libre que es mandado a obedecer, no precisamente a un determinado contenido enunciativo de la ley, sino a la forma determinante, a su fuerza.” In: Daniel Omar PEREZ, *A lei moral de Freud a Kant*, p. 21.

<sup>83</sup>“La ley moral es imperativa no sólo porque hace parte de un 'mecanismo formal', sino, y sobre todo, porque manda a actuar. No es apenas forma, es también fuerza” In: Daniel Omar PEREZ, *A lei moral de Freud a Kant*, p. 21.

<sup>84</sup>Daniel Omar PEREZ. *O sentimento moral em Kant*, p. 26.

da vontade, que deve prescrever e não descrever, deve ser pensada a partir da forma e não da matéria, isto é, do Objeto, tal como temos visto acontecer nos discursos da metafísica tradicional.”<sup>85</sup>

É a forma que possibilita uma legislação universal. Vincula-se à liberdade do sujeito e não à matéria do objeto. “O assunto, o tema da Forma da lei é a própria liberdade e não este ou aquele ato em particular.”<sup>86</sup> A conformidade à forma da lei diferencia-se, deste modo, da lei das escrituras ou da lei oracular. Além do mais, “...a vontade é determinada pela forma da lei no interior da própria razão segundo um sentimento de respeito.”<sup>87</sup> O mandamento de obediência não é feito por um agente externo ou por uma instância estranha ao sujeito, mas é produzido pela consciência da lei. Perez conclui:

“Em resumo, é pura legislação o que está em jogo. Se nós queremos dar validade objetiva a nossas ações morais, então é à legislação em estado puro a que devemos recorrer. Legislação em estado puro, pura vontade, pura forma da lei, puro sentimento de respeito. É a mera forma da lei como fundamento da determinação da pura vontade e segundo um sentimento de respeito o modo kantiano de reconstruir o sentido da moralidade sem recorrer a qualquer elemento estranho.”<sup>88</sup>

\* \* \*

Os textos de Perez destacam a lei moral formal como independente de qualquer objeto ou qualquer conteúdo que lhe possa ser agregado com base em experiências, ou seja, segundo algum princípio *a posteriori*. O princípio material é subtraído e com ele é subtraída toda lei particular, restando, assim, a pura forma da lei. Desta maneira, a lei formal apresenta-se de modo prescritivo, sem descrever nenhuma ação específica. O autor vincula o conceito formal ao de liberdade evidenciando, deste modo, que é o sujeito livre e autônomo que age moralmente. Também é destacado pelo comentador que a obediência ao mandamento imperativo aparece como um produto da consciência que o sujeito tem da lei.

\* \* \* \* \*

#### Thadeu Weber e a crítica de Hegel a Kant

Primeiramente, o autor trabalha o tema do formalismo em Kant, articulando-o, em seguida com os pontos de vista de Hegel. O aspecto formal do imperativo categórico é discutido nestes dois pensadores, destacando a faculdade da razão como podendo determinar a vontade e o seu embasamento universal que é independente do empírico e do sentimento de prazer ou desprazer.

Weber explica que na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o propósito do filósofo foi buscar e fixar o princípio supremo da moralidade, enquanto que na *Crítica da razão prática*, ele investigou como este princípio é possível, porém, Weber salienta, sem que Kant considerasse como objeto de estudo, as conseqüências dos atos dos indivíduos.

<sup>85</sup>Daniel Omar PEREZ. *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, p. 93.

<sup>86</sup>Daniel Omar PEREZ. *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, p. 93.

<sup>87</sup>Daniel Omar PEREZ. *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, p. 93.

<sup>88</sup>Daniel Omar PEREZ. *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, p. 94.

Analisando o aspecto formal, o comentador nos diz que “O imperativo categórico não é uma proposição prática empírica, mas uma proposição prática sintética *a priori*”<sup>89</sup>, pois não pode ser a partir da experiência que se depreende o que é o dever-ser. Já a máxima se constitui de um conteúdo material, não objetivo, nem universal. Assim, o querer implica um objeto ou matéria de desejo, não podendo fundamentar uma lei universal. O caminho para evitar o relativismo, onde a matéria é variável, é a determinação da vontade pela dimensão formal da lei. E acrescenta: “É importante insistir que o *a priori* só é possível no sujeito e não no objeto.”<sup>90</sup> Assim, a forma pura da lei universal só pode ser resultante do indivíduo e não do objeto, desta maneira, eliminando-se a matéria, o que resta é a simples forma pura. Weber acredita que Kant não responde qual seria a forma da máxima que caberia em uma legislação universal,<sup>91</sup> mas parte do entendimento vulgar no qual todo o indivíduo sabe fazer essa diferenciação ou mesmo uma criança consegue distinguir o que é desleal ou injusto, ou seja, Kant parte daquilo que todos já sabem para chegar à formulação de um princípio de moralidade válido universalmente. O autor salienta a posição de Kant quanto a esta espécie de sabedoria da razão vulgar que sem lançar mão à experiência e totalmente *a priori*, reconhece uma lei válida como supremo princípio prático. Diz que “O imperativo categórico kantiano como princípio supremo da moralidade tem, portanto, a função de ser um princípio regulador e orientador; um dever-ser válido para todo o ser racional, sem exceção. Isto só é possível na medida em que apenas a forma legisladora determinar as vontades dos sujeitos agentes.”<sup>92</sup>

Weber passa a analisar a posição crítica de Hegel a qual alega que o dever-pelo-dever kantiano como princípio formal é um princípio vazio, originando uma moral subjetiva que não passa pelo conceito de eticidade. Segundo Weber, Hegel chama de “vazio formalismo” a separação que Kant faz entre forma e matéria. Diz que não é possível deter-se apenas no aspecto formal de uma máxima de ação, onde a consideração do prisma *a priori* da ética é insuficiente. Para Hegel, um princípio ético é o resultado da determinação e da mediação, do que chama vontades livres do indivíduo, implicando em forma e conteúdo. Um conteúdo pode ser universalizável quando vale para uma comunidade ética sem, contudo, valer para outra. No universal concreto de Hegel o *a priori* do imperativo categórico não tem sustentação, pois a matéria também é capaz de determinar o tipo de ação. Há oposição à abstração do imperativo categórico e o problema de um tal imperativo com enunciados indeterminados é que ele não diz o que deve ser feito.

\* \* \*

Diante da breve exposição da crítica hegeliana por Weber, cabe destacar um ponto importante. Sim, o formal do imperativo categórico, de fato, não diz o que deve ser feito, pois precisamente por isso ele é dito formal, caso contrário, se indicasse as ações, ele seria material,

---

<sup>89</sup>Thadeu WEBER. *Formalismo e liberdade em Kant*, p. 672.

<sup>90</sup>Thadeu WEBER. *Formalismo e liberdade em Kant*, p. 672.

<sup>91</sup>Discutimos, a propósito do estatuto da máxima, que esta toma os princípios objetivos incondicionados como fundamento, tornando-se uma máxima moral em contraposição à máxima patológica, às p. 37 e 38 deste trabalho.

<sup>92</sup>Thadeu WEBER. *Formalismo e liberdade em Kant*, p. 674.

porém o imperativo categórico prescreve o como da ação, ou seja, que a ação deve ser possível de um ponto de vista universal sem considerar os interesses próprios. Trata-se da diferenciação entre os termos prescrição e descrição feita por Daniel Omar Perez e não considerada por Weber (tampouco, parece, por Hegel!). A lei moral enquanto formal não descreve nenhum conteúdo – este é o caso das leis físicas, por exemplo –, mas apenas prescreve a ação: “age!” Portanto, se é a forma que garante à lei a sua objetividade em detrimento do conteúdo material, revestindo essa lei de moralidade, como pode-se dizer que se trata de uma forma vazia? A moralidade não pode ser vazia. Percebemos que não se trata de um vazio, mas, antes, da ausência de um objeto material. O imperativo categórico deixa indeterminado o que fazer, mas não o como fazer, isto é, agir moralmente. Como vamos ver a seguir, Jacob Rogozinski, o próximo comentador, se refere ao “Nada” da lei, procurando uma direção para orientar esse significado.

\* \* \* \* \*

Jacob Rogozinski e o dom da lei

No capítulo intitulado *Forma dat esse rei*, Rogozinski expõe algumas idéias originais quanto ao conceito de forma, porém, para nós interessa, inicialmente, a seguinte questão que ele apresenta: como a lei objetiva pode determinar a vontade através de sua indeterminação essencial, ou como chegar à verdade da legislação da lei através do Nada enquanto indeterminação?

Em relação a esta questão, explica-nos que a lei em Kant se apresenta sobre “l'apparence du Rien”, mas este Nada não se reduz ao nada de um niilismo *negativum*, porém trata-se de um niilismo *privativum*, da falta de objeto. Seria um Nada que existe e que não é impossível. Para ultrapassar o niilismo não é suficiente dizer que a lei existe. É preciso ainda determinar o que a lei prescreve, tarefa esta que acaba por deixar entrever um problema: “...como operar esta determinação, como dar um conteúdo à lei sem reenviá-la a um princípio transcendente do Bem?” [tradução livre da autora].<sup>93</sup> No entanto, a Lei não se serve de nenhuma determinação heterônoma, mas serve-se de si mesma como maneira e modo de doação.

Entretanto, o autor problematiza a questão ao dizer que, se esse fosse o caso de uma lei que nada determina, ao se ater ao cumprimento de uma obrigação, o sujeito poderia ficar à mercê de uma total indeterminação quanto ao que se deve obedecer, a quem se deve obedecer e como se deve obedecer, havendo um risco de obediência cega quando não há um critério claro de decisão. Como exemplo deste argumento, aponta o imperativo moral da natureza de Nietzsche: “Tu obedecerás, pouco importa a quem e por muito tempo senão (...) tu perderás até o último vestígio de tua auto-estima.” [tradução livre da autora].<sup>94</sup> Tratar-se-ia, assim, na lei, de uma determinação vaga ou vazia.

<sup>93</sup>“... commente opérer cette détermination, comment donner un contenu à la loi sans compromettre son ex-position, sans la réassigner à un principe transcendant, une norme du Bien?” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 126.

<sup>94</sup>“Tu obéiras, peu importe à qui, et longtemps, sinon (...) tu perdras jusqu'au dernier vestige de l'estime de toi-même.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 127. Na nota de rodapé consta que a citação foi retirada de *Par-delà le bien et le mal*, de Nietzsche.

Porém, o autor antevê uma resposta para as indagações de como determinar a legislação da lei em relação a sua indeterminação essencial e como definir aquilo que ela prescreve sem cair na heteronomia. Ele afirma, então, que para que a lei possa permanecer sem determinar nada, no entanto, escapando, tanto de uma heteronomia quanto de um mandamento cego, é necessário se recorrer à noção de forma. Neste sentido, a partir da tradição, tudo que não é matéria pode unicamente ser forma. É precisamente o princípio formal que é a determinação essencial da lei. Apenas e somente a forma da lei pode dar a lei. A forma como dom da lei vale tanto para os seres finitos quanto para os infinitos. A forma é imanente à lei e livra a vontade de sua alienação aos objetos: “Se a matéria aliena o desejo, a forma o libera e somente uma lei formal será lei da liberdade, lei da autonomia.”[tradução livre da autora].<sup>95</sup> A prescrição da lei é a própria lei, ela mesma, como forma pura doadora da lei. O autor destaca que a forma da lei não é um dos modos de doação como é o caso do imperativo.<sup>96</sup> A forma é a única possibilidade da lei e, por isso, é o dom da lei para todos os seres racionais.

O indeterminável da lei torna-se assim possível pela forma da lei, forma de doação da lei. Desta maneira,

“Compreendemos agora como determinar o indeterminável da Lei: à prova de sua forma, que nos oferece muito mais do que uma simples posição de existência e menos (ou outra coisa) do que uma determinação de essência, uma forma de legislação – nem um que, nem um o que, mas um como. Se nós não podemos saber o que a Lei ordena, ao menos saberíamos como lhe obedecer, sob qual forma nossa vontade pode concordar livremente do imperativo e esta forma do <como> é a única determinação possível da Lei.” [tradução livre da autora].<sup>97</sup>

Mas, em que consiste a forma de doação (legislação) da lei? O conceito de forma que consta na *Crítica da razão prática* é negativo, tendo em vista que é após abstrair toda matéria e todo o prazer que o desejo se liberta do objeto, restando aí a forma. O conceito de forma se apresenta na filosofia prática como o que não é matéria, o que não é objeto, opondo-se a qualquer determinação heterônoma e ainda impondo um limite. “A legislação da Lei como forma seria o que limita ou restringe a matéria do desejo.” [tradução livre da autora].<sup>98</sup> Expõe a oposição dos princípios material e formal, enfatizando a idéia de divisão, de bifurcação, marcando a linha de limite da matéria pela forma, ou seja, “Trata-se, então, de pensar a forma da Lei como uma operação formal, um ato

---

<sup>95</sup>“Si la matière aliène le désir, la forme le libère et seule une loi formelle sera loi de liberté, loi d'autonomie.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 130.

<sup>96</sup>No tocante ao tema sobre os modos de doação da lei nos seres racionais finitos e infinitos, em Rogozinsk, ver p. 17 deste trabalho.

<sup>97</sup>“ Nous comprenons maintenant comment déterminer l'indéterminable de la Loi: à l'épreuve de sa forme, qui nous offre beaucoup plus qu'une simple position d'existence et moins (ou autre chose) qu'une détermination d'essence, une forme de donation – ni un *Dass* ni un *Was*, mais un *Wie*. Si nous ne pouvons savoir ce que la Loi ordonne, au moins saurons-nous comment lui obéir, sous quelle forme notre volonté peut s'accorder librement à son impératif et cette forme du <comment> est l'unique détermination possible de la Loi”. In Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 131.

<sup>98</sup>“La donation de la Loi comme forme serait ce qui limite ou restreint la matière du désir.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 132.

transcendental de in-formação: como um traçamento de um limite que, longe de rejeitar o desejo ou de humilhá-lo, o libera dando-lhe sua forma.” [tradução livre da autora].<sup>99</sup>

O autor salienta duas perspectivas possíveis para tratar a relação forma-matéria. A negativa, apresentada na *Crítica da razão prática*, sob a qual a forma delimita a matéria, como um marco ou uma borda e, a positiva, na qual, sem a restrição negativa, é possível uma relação entre forma e matéria. Enquanto relação negativa, marcando uma borda de limitação, a forma não afeta o conteúdo da matéria, deixando-o subsistir para além deste marco. Em relação a este fato, o autor diz:

“A oposição de dois princípios como jogo da decisão ética dá lugar, daqui para a frente, à justaposição de uma forma e de uma matéria separadas exteriormente mas, entretanto, atadas uma a outra e, no final das contas, indissociáveis. Como dissociar, com efeito, a matéria da vontade e a forma da Lei, que não é outra que a forma desta vontade, desta matéria que ela in-forma ao limitá-la?” [tradução livre da autora].<sup>100</sup>

Rogozinski prossegue sua argumentação no sentido de mostrar a estreita vinculação entre forma e matéria. Ele nos diz que “Se de um ponto de vista conceitual, a forma se distingue da matéria, na realidade resta a forma de sua matéria, inseparável dela, ao ponto de chamar esta matéria como sendo seu complemento necessário, de requisitá-la para a ela se unir.” [tradução livre da autora].<sup>101</sup> Percebemos então que para o autor é possível pensar o aspecto formal como vinculado à matéria. E justamente por rejeitar esta relação com a matéria que Rogozinski critica o formalismo kantiano: “...é preciso dizer que a ética kantiana não é muito 'formalista', que seu conceito de forma não é muito 'formal' por se emancipar de toda relação a uma matéria ou a um conteúdo empírico, por chegar a um Nada de uma forma pura.” [tradução livre da autora].<sup>102</sup>

\* \* \*

<sup>99</sup>“Il s'agirait donc de penser la forme de la Loi comme une opération formelle, un acte transcendantal d'in-formation: comme le tracement d'une limite qui, loin de nier le désir ou de l'humilier, le délivre em lui donnant sa forme.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 133.

<sup>100</sup>“A l'opposition de deux principes comme enjeu de la décision éthique fait place désormais la juxtaposition d'une forme et d'une matière séparées extérieurement mais néanmoins rattachées l'une à l'autre et en fin de compte indissociables. Comment dissociar en effet la matière de la volonté et la forme de la Loi, qui n'est autre que la forme de cette volonté, de cette matière qu'elle in-forme em la limitant?” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 133.

<sup>101</sup>“Si d'un point de vue conceptuel, la forme se distingue de la matière, en réalité elle reste la forme de sa matière, inséparable d'elle, au point d'en appeler à cette matière comme à son complément nécessaire, de la rappeler à ses côtés pour s'unir à elle.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 133.

<sup>102</sup>“...il faudrait dire que l'éthique kantienne n'est pas assez 'formaliste', que son concept de forme n'est pas assez 'formel' pour s'affranchir de tout rapport à une matière ou un contenu empirique, pour atteindre au Rien d'une forme pure.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 133. Chama a este fato de “l'equivoque de la forme.” O autor também critica o que ele considera uma oscilação, na filosofia prática kantiana, entre uma oposição rigorosa à matéria e, outra posterior, eudemonista, que aceitaria a convivência com um objeto da Lei. Também faz menção à equivocidade do conceito prático de matéria, pois, em um momento, a forma limita a matéria enquanto fim almejado e, em outro, o ser humano deve ser considerado um fim e não um meio. Rogozinski mostra que o conceito prático de matéria sofreu uma mudança na segunda Crítica. Na primeira haveria uma referência à matéria pura enquanto que a partir da segunda Crítica, a matéria passa a designar exclusivamente o sensível, havendo com isto, um reforço na associação da forma ao racional e da matéria ao sensível. Para o autor, o texto da *Crítica da razão prática* recai em relação ao da primeira Crítica. Esta trouxe “... la découverte d'une sensibilité pure, de formes a priori de la sensibilité, qui devrait interdire désormais d'identifier dogmatiquement le formel au rationnel et le matériel au sensible.” Daí decorre o imenso abismo entre o sensível e o supra-sensível e entre as duas Críticas. Entende que a tentativa da *Crítica da razão prática* para ultrapassar o dualismo repousa em oferecer à lei um móbil sensível – o respeito – e um fundamento supra-sensível – a escolha livre do mal radical.

Analisando as colocações do autor podemos ver que, por um lado, ele responde à questão sobre a indeterminação da lei através do conceito de forma, ou seja, a lei moral não é um conceito vazio, pois a forma prescreve uma objetividade e universalidade. Se a fórmula categórica é indeterminada quanto ao conteúdo, não o é quanto ao sentido moral a ela inerente. Porém, por outro lado, nos perguntamos sobre o propósito da discussão envolvendo a limitação da matéria pela forma. Estaria ele sugerindo uma outra dimensão, a positiva, tal qual Kant utilizou para falar sobre a liberdade? Se assim fosse, enquanto negativa, a forma de fato coloca limites à matéria, mas não fica claro o alcance da dimensão positiva. A nossa leitura vislumbra um outro cenário em Kant. Parece-nos que ele não rejeita simplesmente a matéria, quer dizer, Kant não propõe uma supressão material radical, mas, sim, diz que a matéria não pode ser o motivo do interesse do sujeito pela lei moral. Lemos:

“... a matéria da máxima pode em verdade permanecer, mas ela não tem que ser sua condição, pois do contrário esta não se prestaria a uma lei. Portanto, a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar esta matéria à vontade mas não para pressupô-la.”<sup>103</sup>

Também já vimos anteriormente que a máxima, ao se elevar ao estatuto moral através da adoção de um princípio objetivo incondicionado, tem um conteúdo material – aquela ação que foi sancionada como moral. Talvez, pudéssemos pensar que este conteúdo material de caráter moral fosse o aspecto positivo da limitação formal. Mas, apenas uma conjectura.

Concluindo, portanto, o texto de Rogozinski é importante porque nos traz esta problemática que envolve a relação entre forma e matéria, permitindo-nos avançar na compreensão da filosofia prática kantiana. A matéria liga-se à forma, porém, em um segundo momento, naquele onde o sujeito irá escolher uma das regras práticas para agir moralmente. O que a moral kantiana não admite é o contrário, ou seja, que a matéria venha antes para determinar a ação. Perez adverte-nos em seu texto contra pensar a lei formal como simples “formalismo”, indicando que existe o agir pela lei, isto é, há uma determinação moral das máximas, implicando em uma ação moral. Frisamos a “ação”, pois, se Kant não admitisse a vinculação com a matéria, haveria um congelamento do agente na forma do enunciado e ele, paralisado, não passaria para a ação.

Após considerar o aspecto formal da fórmula categórica, vamos passar à apreciação de um elemento que lhe é intimamente ligado: o dever.

---

<sup>103</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 57. A 60,61 “...kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muss aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen.”



### 1.3 O dever como necessitação

Dever é a necessitação de uma ação, cujo fundamento é determinado por uma lei objetiva, excluindo, deste modo, todo fundamento sensível e por isso é ação prática.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o conceito de dever tanto contém a idéia de boa vontade, como está relacionado aos seres racionais finitos, posto que estes são afetados pelas inclinações. Portanto, a uma vontade santa o dever não tem aplicação. Uma vontade pode ser considerada boa quando não há contradição entre a sua máxima e a lei universal. Kant também se refere a uma vontade absolutamente boa, cuja máxima quando comparada à lei universal jamais se contradiz. “A sua lei suprema é pois, também, o seguinte princípio: 'age sempre segundo a máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo'; essa é a única condição sob a qual uma vontade jamais pode estar em contradição consigo mesma, e tal imperativo é categórico”<sup>104</sup> e, “... o imperativo categórico pode exprimir-se também da seguinte forma: age segundo máximas que possam ao mesmo tempo ser tomadas como objetos de si mesma, como leis universais da natureza. Constitui-se, assim, a fórmula de uma vontade absolutamente boa.”<sup>105</sup>

Kant distingue as ações relacionadas ao dever do seguinte modo: ações conforme ao dever com intenção egoísta; ações conforme ao dever com inclinação imediata e ações por dever. Apenas uma ação praticada por dever não considera nenhum conteúdo material, enquanto nos dois outros tipos está presente alguma intenção ou algum propósito, fazendo, assim, a diferença entre ser conforme ao dever ou ser por dever.

A partir daí podemos notar, então, que a vontade encontra-se em uma encruzilhada entre o princípio *a priori* formal e o princípio *a posteriori* material. Para ser uma ação praticada por dever, a vontade terá que recorrer ao primeiro, onde uma ação por dever é estreitamente vinculada a um princípio objetivo, incondicionado e formal e conseqüentemente rejeita qualquer influência da inclinação. O valor do caráter moral “...consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.”<sup>106</sup> Esta distinção torna-se difícil quando a ação que concorda com o dever corresponde também a uma inclinação. Para Kant, conservar a vida é um dever, mas permanece sem conteúdo moral a manutenção da vida que traz consigo a satisfação de uma inclinação imediata, porém, conserva a vida por dever aquele que mesmo desalentado com a sua existência e desejoso da morte, mantém-se vivo só por dever. Também uma ação praticada por dever é diferente daquela outra

<sup>104</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 67. BA 81 “Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch.”

<sup>105</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 67. BA 82 “...so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.”

<sup>106</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 26. BA 12 “... nämlich dass er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.”

praticada com intenção egoísta. Esta última, apesar de poder estar conforme ao dever encontra-se aliada a um proveito próprio, não alcançando, assim, um cunho moral verdadeiro. Para Kant,

“... o amor às honrarias que, quando por feliz acaso segue na mesma via do que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é portanto honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta conteúdo moral, isto é, que tais ações sejam praticadas não por inclinação, mas por dever.”<sup>107</sup>

Portanto, e mais uma vez, é “...precisamente aí que se estriba o valor do caráter, que é moralmente, sem qualquer comparação, o mais alto e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.”<sup>108</sup> É importante destacar que são as fórmulas imperativas que determinam uma ação necessária e objetiva ou dever ao ser racional finito, através da obrigação em detrimento das satisfações sensíveis, onde o imperativo universal do dever é: “...age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza.”<sup>109</sup> O dever como conceito que contém uma legislação exprime-se somente em imperativos categóricos e nunca em imperativos hipotéticos.

Na terceira proposição da Primeira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant vincula o conceito de respeito ao de dever, dizendo que “...o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.”<sup>110</sup> Com isto, distingue o respeito diante da lei moral de outros sentimentos advindos como efeito de uma ação com fundamentos materiais.

Na *Crítica da razão prática*, dever e respeito estão intimamente ligados e, só a partir da presença do sentimento de respeito – que contém o espírito da lei –, que se pode ter uma ação moral. Podemos ler que:

“...o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas, na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei. E disso depende a diferença entre a consciência de ter agido conformemente ao dever e a de ter agido por dever, isto é, por respeito à lei, cuja primeira forma de consciência (a legalidade) é possível mesmo que apenas as inclinações tivessem sido os fundamentos determinantes da vontade, enquanto a segunda forma (a moralidade), o valor moral, tem que ser posta unicamente em que a ação ocorra por dever, isto é, simplesmente por causa da lei.”<sup>111</sup>

<sup>107</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 26. BA 11 “...der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichmässig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun.”

<sup>108</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 26. BA 12 “... gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.”

<sup>109</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 52. BA 52 “...handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.”

<sup>110</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 28. BA 14. “...Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.”

<sup>111</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 131. A 145 “Der Begriff der Pflicht fodert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf berht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, pflichmässig und aus Pflicht, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloss die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die

Em *A metafísica dos costumes*, mais especificamente na parte intitulada, “Introdução à doutrina da virtude”, Kant trabalha extensamente o conceito de dever. Discutindo a relação entre dever e fim, apresenta a noção de fins que também são deveres. Cabe, primeiramente, distinguir entre fins materiais e fins morais. O fim, enquanto livre escolha, pode ser dirigido à satisfação dos impulsos sensíveis ou dirigido à observância das leis morais: esta observância deve ser o fim moral do sujeito. Eis aí a diferença entre um ato que visa um fim como princípio prático, prescrevendo incondicionalmente e outro que condicionado a um determinado fim, procura um meio de alcançá-lo. No primeiro caso, “...trata-se de um imperativo categórico de pura razão prática e, portanto, um imperativo que liga um conceito de dever aquele de um fim em geral.”<sup>112</sup> A doutrina técnica trabalha com aqueles fins que o sujeito almeja em decorrência dos impulsos, carências e desejos, enquanto a doutrina moral lida com os fins e deveres estabelecidos *a priori* pela razão prática.

Kant estabelece que apenas um fim que é ao mesmo tempo um dever pode ser classificado como dever de virtude. Já ao dever que se relaciona somente ao aspecto formal sem se vincular ao fim como dever, trata-se de disposição virtuosa. Então, “O que é virtuoso fazer pode tocar somente ao que é formal nas máximas, enquanto um dever de virtude tem a ver com sua matéria, isto é, com um fim que é concebido como também um dever.”<sup>113</sup> Percebe-se que a obrigação de virtude nem sempre corresponde a um dever de virtude, tendo em vista que a disposição de virtude para o cumprimento de uma obrigação concerne ao aspecto formal e, portanto, não visa nenhum fim como dever. Assim, existe apenas uma disposição virtuosa, enquanto que não há apenas um dever de virtude mas vários.

Como exemplos de fins que ao mesmo tempo são deveres temos a própria perfeição e a felicidade dos outros. Na própria perfeição está o dever de desenvolver as capacidades, principalmente, no que concerne à moralidade, porém, as intelectuais e as físicas também, pois, “...o ser humano tem um dever de cultivar as rudes inclinações de sua natureza, através do que o animal é, num primeiro momento, promovido a ser humano. Trata-se, portanto, de um dever em si mesmo.”<sup>114</sup> Para Kant, a perfeição da conduta moral teria como consequência a felicidade moral do indivíduo. É feita a distinção entre essa felicidade como produto das predisposições morais de cada um e o outro tipo de felicidade vinculada às satisfações sensíveis. Desta forma, a felicidade moral faz parte do desenvolvimento da perfeição individual. Assim, existe um dever que se vincula à felicidade, porém, não à felicidade do indivíduo, mas à felicidade dos outros. Fazer bem aos outros pode ser muito difícil, em vista de ser preciso, muitas vezes, abrir mão das próprias satisfações,

---

Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. bloss um des Gesetzes willen geschehe.”

<sup>112</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 229. A 11, 12. “...so ist es ein kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet”.

<sup>113</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 238. A 28,29. “Jenes kann bloss das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird.”

<sup>114</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 235. A 24. “...dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. Eine Pflicht zur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Tier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.”

mas, para Kant, a felicidade dos outros como fim é um dever. Assim, lemos que “Devo, todavia, sacrificar uma parte de meu bem-estar a favor dos outros, sem esperança de retorno, porque se trata de um dever e é impossível atribuir limites determinados à extensão deste sacrifício.”<sup>115</sup>

Os deveres são divididos em deveres perfeitos e imperfeitos. Os primeiros têm um sentido estrito e correspondem aos deveres de direito, nos quais é possível uma legislação externa, ao passo que, os segundos, também dito lato dever, correspondem aos deveres de virtude, para os quais não cabe nenhuma legislação externa. Sobre este ponto, Kant diz: “..esse dever é somente um lato dever; o dever possui em si uma folga para fazer mais ou menos, e limites específicos não podem ser atribuídos ao que deveria ser feito.”<sup>116</sup> Mas, é importante notar que Kant também diz que “Quanto mais lato o dever, portanto, mais imperfeita é a obrigação de um homem para a ação; à medida que ele, contudo, mais aproxima do dever estrito (deveres de direito) a máxima de conformar-se com o lato dever (em sua disposição), tanto mais perfeita é sua ação virtuosa.”<sup>117</sup>

Assim, os deveres relativos à própria perfeição e à felicidade dos outros são deveres latos ou imperfeitos, pois, embora haja uma lei objetiva para inspirar a máxima do sujeito, este não dispõe de limites específicos para as suas ações. Kant diz “Todos os deveres para consigo mesmo no que respeita ao fim da humanidade em nossa própria pessoa são, portanto, apenas deveres imperfeitos”<sup>118</sup>, assim como “... a preocupação com o contentamento moral dos outros não admite que limites determinados lhe sejam atribuídos, de modo que a obrigação que pesa sobre ele é apenas uma obrigação lata.”<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 237. A 27. “Allein ich soll mit einem Teil meiner Wohlfahrt ein Opfer an andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne.”

<sup>116</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 237. A 27. “...ist diese Pflicht nur eine weite: sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu tun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen.”

<sup>117</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 234. A 20,21. “Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (desRechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.”

<sup>118</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 289. A 115. “Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.”

<sup>119</sup>Immanuel KANT. *A metafísica dos costumes*, p. 238. A 28,29. “Aber es sind keine bestimmte Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit anderer halten liesse; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.”

### 1.3.1. O dever sob a perspectiva de Otfried Höffe

#### Otfried Höffe – legalidade e moralidade

O texto do comentador discute o aspecto que envolve a diferenciação entre ação legal e ação moral, trazendo uma perspectiva diferente da que encontramos em Kant. Acompanhemos seu raciocínio. Para Höffe, o desenvolvimento da idéia de vontade boa é feito por Kant com a ajuda do conceito de dever moral, não obstante a abrangência dos dois conceitos não ser a mesma. É a vontade boa que contém o dever, porém, com ressalvas às limitações e aos obstáculos. Ele diz:

“O dever é a *Sittlichkeit* (moralidade) na forma do mandamento, do desafio, do imperativo. Esta forma imperativa só tem um sentido para aqueles sujeitos cuja vontade não é de antemão e necessariamente boa. Ela carece de objeto em entes racionais puros, cuja vontade é como em Deus por natureza constante e exclusivamente boa. Só se pode falar em dever onde há, ao lado de um apetite racional, ainda impulsos concorrentes das inclinações naturais, onde há, ao lado de um querer bom, ainda um querer ruim ou mau.”<sup>120</sup>

São três as possibilidades para o cumprimento do dever: I. ao lado do cumprimento do dever pode haver um interesse próprio em questão; II. pode-se agir pelo dever, porém, tendo uma inclinação imediata; e III. dever cumprido pelo dever.

A vontade boa não está presente em todas as ocasiões nas quais ocorre uma ação por dever, pois pode-se agir por dever, mas, ainda assim, sendo determinado por alguma inclinação. Neste caso, trata-se, então, da conformidade ao dever ou legalidade. Para Höffe,

“O critério (metaético) da moralidade (*Sittlichkeit*), o ser bom ilimitado só se cumpre lá onde o correto moral não é realizado a partir de nenhuma outra razão que pelo fato de ele ser moralmente correto, lá, portanto, onde o próprio dever é querido e é como tal cumprido. Só nestes casos Kant fala de moralidade.”<sup>121</sup>

Desta forma, a moralidade não coincide simplesmente com uma mera concordância ao dever, já que o valor moral não é detectado pela e na ação, mas somente no fundamento determinante da ação ou do querer.

No entanto, o comentador afirma não haver exclusão da legalidade pela moralidade, sendo que a primeira é a condição para a segunda. Ele se expressa nos seguintes termos:

“...não se trata para Kant, na distinção entre moralidade e legalidade, de duas orientações fundamentais reciprocamente excludentes. A moralidade não se encontra em concorrência com a legalidade, muito antes, contém uma exacerbação das condições. No agir moral é, primeiro, feito o moralmente correto, portanto, é cumprido o dever e, segundo, o cumprimento do dever é tornado fundamento determinante.”<sup>122</sup>

A consideração desta citação constitui um problema à luz do vimos anteriormente, pois nos parece que Kant faz uma separação entre o que advém pela linha de uma ação realizada tendo

<sup>120</sup>Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 193.

<sup>121</sup>Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 194.

<sup>122</sup>Otfried HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 196.

em vista algum fim – intenção egoísta ou proveito próprio ou, ainda, a própria felicidade – e uma ação realizada por dever.

\* \* \*

Notamos que na perspectiva de Höffe, a moralidade vem depois sobrepujar a ação por legalidade; seria uma espécie de mais além do ato legal. Porém, nos parece que tal afirmação não se sustenta, pois o aspecto legal do cumprimento da lei é influenciado pela sensibilidade. Então, nos perguntamos: como que com isso ocorrendo poderia, futuramente, ser caracterizado um ato moral? É curioso, pois no seu próprio texto, Höffe salienta que a ação por dever pode estar sendo orientada por uma inclinação, com isso descaracterizando uma ação moral. Isto nos proporciona a oportunidade de reforçar a questão da diferença entre ação executada legalmente e ação executada por dever. No que concerne à lei moral e ao dever, Kant deixa claro que a razão prática pura deve ser a única causa na determinação da vontade.<sup>123</sup> No entanto isto, Höffe destaca que o interesse patológico será provavelmente consciente, pois angariará alguma vantagem ao sujeito. Ao contrário, a ação moral por consideração apenas ao dever, causará dano à sensibilidade, assim provocando dor. Este último aspecto, ou seja, a dor que surge ao se ferir a sensibilidade, ficou fora da abordagem de Höffe. Kant coloca a dor como um espécie de critério para saber se a ação é moral ou legal. O complemento necessário para esclarecer este aspecto estará presente no próximo tópico.

Convém ainda enfatizar que o dever do ponto de vista filosófico prático, embora não tendo fins subjetivos, está localizado dentro de uma cadeia de sentido: sentido prático-moral, onde o ordenamento visa uma determinada ação que é moral. Portanto, o cumprimento do dever prático nunca poderá ser aproximado de qualquer tipo de dever que configure uma ordem arbitrária como o exemplo trazido por Rogozinski<sup>124</sup> ao discutirmos o aspecto formal, quanto ao imperativo nietzschiano.

#### 1.4. O sentimento de respeito e o *Triebfeder*

Na consideração do dever, só a lei determina objetivamente a vontade, onde não há nenhum objeto de inclinação envolvido ou implicado. No entanto, está presente um aspecto subjetivo que se trata do puro respeito por essa lei. Assim, “...o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.”<sup>125</sup>

Kant utiliza o termo *Triebfeder* para se referir ao motivo subjetivo determinante da lei moral nos seres racionais finitos. Este motivo não é anterior à moralidade, mas, para caracterizar

---

<sup>123</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 131. A 145.

<sup>124</sup>Conforme se encontra na discussão desta dissertação à página 46. “Tu obéiras, peu importe à qui, et longtemps, sinon (...) tu perdras jusqu’au dernier vestige de l’estime de toi-même.” In: Jacob ROGOZINSKI, *Le don de la loi*, p. 127.

<sup>125</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 28. BA 14 “...Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.”

uma ação como moral, o motivo ou sentimento de respeito, deve surgir após o reconhecimento da lei.

O sentimento de respeito distingue-se dos outros sentimentos patológicos, pois, mesmo em se tratando de um sentimento, ele está longe da conotação desvalorizada que carregam outras expressões vinculadas à sensibilidade, tais como paixão e inclinação. Para Kant, o respeito “... é um sentimento que se produz por si mesmo mediante um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo.”<sup>126</sup> Detenhamo-nos neste aspecto. Quando a vontade é determinada pela lei moral, esta exerce um efeito negativo sobre os sentimentos patológicos através da exclusão do interesse das inclinações. A lei moral:

“...pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor, e aqui temos, pois, o primeiro caso, talvez também o único, em que podíamos determinar a partir de conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso, de uma razão prática pura) com o sentimento de prazer e desprazer”<sup>127</sup>

Acerca disso, Kant afirma que o efeito negativo na forma de dor é, como todo o sentimento, patológico. A lei moral restringe o conjunto das inclinações ou *solipsismo*, cuja satisfação é a felicidade própria. Este pode se apresentar na forma de amor-próprio (como benevolência para com o próprio sujeito) ou na forma de presunção (arrogância). A lei não reconhece legitimidade nem a um nem a outro, pois o valor moral reside na imediata determinação da vontade pela lei, porém, se há influência de qualquer sentimento, a determinação até poderá ser legal, mas nunca moral. Poderá ser legal quando a ação que concorda com o dever corresponde também à satisfação de uma inclinação. Esta última, apesar de ser conforme ao dever está aliada à inclinação, não alcançando, assim, um verdadeiro cunho moral.

Além do efeito negativo, há o aspecto positivo da lei moral que está na sua causalidade intelectual ou liberdade, através da qual se dá um enfraquecimento da presunção e do amor-próprio. Em decorrência disso, a lei moral torna-se um objeto de respeito e, na medida em que ela sobrepuja a presunção, humilhando-a, é um objeto de máximo respeito. Percebe-se aí que há uma relação entre dor, humilhação e respeito. A dor é decorrente do efeito negativo da lei moral que é patológico já que é diretamente relacionado à sensibilidade. Assim, o mesmo sujeito afetado por inclinações e que sofre o efeito negativo da lei moral, sente também o efeito da consciência da lei (efeito positivo de causa inteligível). A este último efeito se relaciona a humilhação que fica, então,

---

<sup>126</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 29, nr. BA 17 nr. “...sondern durch einen Vernunftbegriff selbstwirktes Gefühl und deher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden.”

<sup>127</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 117. A 130. “... Dass es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genennt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.”

entre o sentimento patológico e o sentimento de respeito. Desta forma, a humilhação apresenta um aspecto sensível ao enfraquecer as inclinações e outro intelectual, positivo e *a priori*. Porque a humilhação ocorre frente à pureza da lei, ela permite, pelo lado da sensibilidade, que a estima moral se eleve e, pelo lado intelectual, a humilhação permite o despertar do respeito pela lei.

Por conseguinte, é inerente à lei moral causar humilhação no ente racional finito, pois a razão rompe com a presunção. De modo que “Aquilo cuja representação, enquanto fundamento determinante de nossa vontade, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito.”<sup>128</sup> Desta forma, a lei moral é o fundamento de um sentimento positivo *a priori* que não tem nada de empírico. Para Kant, “... o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia.”<sup>129</sup>

Então, divisamos no sujeito que desembaraçado de alguns de seus interesses subjetivos, produz uma ação moral, o desagrado, a dor, a humilhação, o respeito pela lei e a satisfação decorrente do seu cumprimento. Kant reitera:

“O efeito negativo sobre o sentimento (de desagrado) é, como toda a influência sobre o mesmo e como cada sentimento em geral, patológico. Mas como efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura, enquanto legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém intelectual), porém em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei; para com esta lei não se encontra absolutamente sentimento algum, mas no juízo da razão o afastamento de um obstáculo, na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade. Por isso esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral, porém, a partir de ambos os fundamentos em conjunto, sentimento moral.”<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 121. A 133. “Dasjenige, dessen Vorstellung, als Bestimmungsgrund unseres Willens, uns in unserem Selbstbewusstsein demütigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjektiv ein Grund der Achtung.”

<sup>129</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 120. A 131. “Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.”

<sup>130</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 121. A 133. “Als Wirkung aber vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nämlich das Subjekt der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heisst dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts zwar Demütigung (intellektuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.”



Acerca desta citação, vemos que Kant traça um diferencial entre o sentimento de respeito e o sentimento moral. O primeiro, vincula-se ao fundamento positivo da lei e o segundo, mais amplo, abarca os fundamentos negativo e positivo da lei moral.

Kant também faz referência ao sentimento que, diante da necessidade de cumprir o dever que a lei manda, não é patológico como é o sentimento que se tem diante de um objeto da sensibilidade. O respeito é um sentimento produzido pela razão e totalmente distinto dos sentimentos vinculados às inclinações. O primeiro é *a priori* e serve como motivo para fazer da lei moral uma máxima a ser seguida e, o segundo é *a posteriori* ou condicionado pela experiência. A vinculação do respeito com um princípio *a priori* é decorrente da possibilidade de uma idéia intelectual influenciar a esfera dos sentimentos.

Considerando o motivo para a ação, a lei moral é tanto um fundamento determinante formal porque é objetivo e universalmente válido, quanto um fundamento determinante material no que diz respeito aos objetos da ação bom e mau e um fundamento determinante subjetivo, pois relaciona-se com o sentimento de respeito. Nas palavras de Kant:

“...a lei moral, assim como ela mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau, do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre a moralidade do sujeito...”<sup>131</sup>

Objetivamente deve haver concordância entre a ação e a lei e subjetivamente o respeito está vinculado ao motivo da lei moral. Trata-se, no último caso, da promoção no ente racional de um sentimento favorável à obediência da lei pelo indivíduo. O que nos chama a atenção é o fato de que apesar de todo o sentimento ser considerado sensível e a condição do sentimento de respeito estar aí localizada, a causa da sua determinação que guarda o aspecto subjetivo, não é considerada patológica, pois,

“... o sentimento sensorial que funda todas as nossas inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso esta sensação não pode, em virtude de sua origem, chamar-se de patologicamente produzida e sim de praticamente produzida...”<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 122. A 134. “Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung, unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjektiver Bestimmungsgrund ...”

<sup>132</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 123. A 134, 135. “...ist das sinnliche Gefühl was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muss praktisch-gewirkt heißen...”

Kant não considera que o respeito pela lei seja um motivo para a moralidade, mas para ele o respeito é a própria moralidade considerada subjetivamente como motivo.<sup>133</sup> O respeito é produzido pela razão enquanto sentimento de natureza peculiar, pois não é equivalente a nenhum sentimento patológico. Tampouco tem ele força suficiente para, por si só, fundar a lei objetiva, mas serve de motivo para fazer desta lei uma máxima. Mas, em seguida, nos diz Kant: “Portanto, o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento.”<sup>134</sup> Quanto ao respeito não se trata de um sentimento como os outros recebidos por influência sensível, mas é um sentimento produzido por si mesmo por um conceito da razão e que traz a consciência da subordinação da vontade à lei sem que outras influências da sensibilidade aí intervenham. Por um objeto não se sente respeito, pois os objetos suscitam outros sentimentos como amor, medo, aprovação ou até admiração. O respeito só está presente quando se trata objetivamente da lei, pois o valor moral não está no efeito (felicidade ou bem-estar) mas, sim, na representação da lei como fundamento da vontade. Apenas um mandamento pode ser objeto de respeito e nunca uma inclinação. Afastando toda a inclinação, o que resta à vontade como único princípio é a legalidade universal. No entanto, um ser racional pode ser digno de respeito. Mas, mesmo em referência às pessoas, é necessário que estas tragam consigo méritos morais. Então, em verdade, o que inspira o sentimento de respeito é, em última análise, a lei moral.

É importante salientar que o sentimento de respeito não tem nenhuma correspondência com o sentimento de prazer. O primeiro está relacionado à forma da lei, enquanto o segundo, vincula-se a algum conteúdo, sensação ou objeto material. Para Kant, o sentimento de respeito contém elevação e ao reconhecer-se como determinado pela lei formal o ser racional finito pode ter uma auto aprovação em relação à razão prática pura.

---

<sup>133</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 123. A 134, 135.

<sup>134</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 127. A 139. “Achtung fürs moralische Gesetz ist die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist.”

#### 1.4.1 A leitura do sentimento de respeito na literatura secundária

O sentimento moral de Kant é interpretado pelos comentadores segundo dois pontos de vista: o afetivista e o intelectualista. Trazemos três comentadores, Zeljko Loparic, Daniel Omar Perez, e Larry Herrera, cujo enfoque é afetivista, sendo que dois deles, Loparic e Perez, apresentam, além disso, um desdobramento semântico. No seu texto, Loparic indica que o problema da validação moral foi resolvido por Kant com o conceito de fato da razão. Perez enfatiza que o sentimento de respeito se situa em um novo campo, o da sensibilidade prática, enquanto que para Herrera, somente através dos princípios subjetivos é que se tem a operatividade do ordenamento moral. No entanto, será de nosso interesse intercalar duas observações entre o comentário de Perez e Herrera, em virtude da temática que surge com relação à força da lei. Assim, teremos as contribuições de Henry E. Allison e Jean-Luc Nancy. A primeira é no sentido de salientar que não se deve pensar a força da lei como envolvendo um conflito de forças opostas e a segunda vem ao seu modo, reforçar este aspecto. Passamos, então, a tratar dos textos de cada um dos comentadores.

##### Zeljko Loparic – o fato da razão e o sentimento de respeito

Loparic trabalha a filosofia kantiana a partir de um enfoque semântico, ou seja, uma abordagem que vislumbra um domínio específico de interpretação e de aplicabilidade das representações para cada tipo de juízo ou conceito da razão. Conforme o autor, “No caso das idéias teóricas, o domínio de interpretação é o constituído de dados intuitivos, no caso das práticas, é o de sentimentos morais, no caso de idéias estéticas e teleológicas, outros domínios sensíveis devidamente explicitados.”<sup>135</sup>

Traçando o percurso da filosofia moral kantiana, Loparic esclarece que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* identificou os juízos morais fundamentais e alçou oferecer a fórmula imperativa como condição necessária da moralidade, mas não obteve o mesmo êxito em demonstrar sua validade determinante. Acrescenta também que a esta época, o querer imputar à liberdade o lugar de termo de validação da lei moral foi um engano. Assim, o autor salienta que: “...o 'terceiro elemento' procurado para assegurar a possibilidade da fórmula da lei moral não pode ser a liberdade (nem qualquer outra condição supra-sensível, isto é, metafísica da moralidade). Esse terceiro elemento tem que ser algo sensível...”<sup>136</sup> Para Loparic, existe, originalmente, uma ligação da lei moral com a sensibilidade. Trata-se de um problema semântico saber a partir do que se pode fazer tal conexão, sendo esta a dificuldade que levou Kant à concepção da noção do fato da razão. Então, foi na *Crítica da razão prática*, que Kant encontrou a solução semântica para o problema da validade moral através do conceito de fato da razão, posto que, a partir deste conceito, o filósofo demonstrou que a lei moral tem a força de coação.

<sup>135</sup>Zeljko LOPARIC. *O fato da razão, uma interpretação semântica*, p. 24.

<sup>136</sup>Zeljko LOPARIC. *O fato da razão, uma interpretação semântica*, p. 31.

Mas, para isso, foi preciso estabelecer um novo domínio de sensibilidade diferente da sensibilidade cognitiva. A partir da *Crítica da razão prática*, Kant trabalhou com dois tipos de sensibilidade: a cognitiva relacionada a objetos e a não-cognitiva vinculada à representação de objetos. Loparic destaca que diferentemente de um juízo teórico, a lei moral, enquanto juízo sintético *a priori*, não pertence ao domínio da sensibilidade cognitiva. Portanto, o campo que diz respeito à lei moral é o da sensibilidade moral<sup>137</sup> e a coação da lei sobre este tipo de sensibilidade consiste no fato da razão ou na consciência da obrigação da lei. A necessidade que a lei impõe provoca um sentimento ou, como diz Loparic:

“Da necessitação surge um sentimento, mais precisamente, um tipo peculiar de sensação (*Empfindung*) que não é uma afecção patológica, causada por um objeto externo, mas exclusivamente prática. Esse sentimento positivo de origem não empírica, produzido *a priori* pelo fundamento intelectual da nossa vida é chamado por Kant de respeito (*Achtung*) pela lei moral.”<sup>138</sup>

A determinação do sentimento de respeito é resultante de idéias morais ou surge como efeito da razão sobre a sensibilidade moral. O sentimento de respeito modifica a receptividade da vontade em favor da lei moral e em detrimento do prazer ou desprazer; na verdade, ele está em oposição ao sentimento de prazer e desprazer e com eles rivaliza. Este sentimento é, portanto, *a priori*, imediato e não-cognitivo.

Para Loparic, a questão da síntese *a priori* ou da vinculação entre a vontade dos seres racionais finitos e a universalização da máxima moral está ligada ao sentimento de respeito e, segundo ele, esta síntese é feita pelo sentimento de respeito. Além de sensível e *a priori*, a ligação é volitiva, pois “Ela não resulta de uma operação apenas facultativa de ordenação de representações, mas de um comando que a nossa vontade sensível tem que obedecer. Em outras palavras, a síntese da vontade com a forma das máximas decorre de um 'ditado'. Trata-se, de fato, de um ditado ditatorial.”<sup>139</sup> A ordenação do mandamento moral, portanto, não é simplesmente intelectual, mas é imediato e incondicionado.

\* \* \*

Neste texto, Loparic trabalha a conexão da lei moral com a sensibilidade situada em um novo domínio, o moral. Aponta para a solução do problema da validação determinante da moralidade através do conceito elaborado por Kant na segunda Crítica, o fato da razão. Vemos que o reconhecimento da necessidade da lei moral não é, simplesmente, uma autoconsciência intelectual. Existe um elemento não-cognitivo – o sentimento de respeito –, capaz de efetuar a ligação entre a lei moral e a vontade, cuja natureza sensível é, no entanto, *a priori*. Trata-se de uma conexão entre lei moral e sensibilidade, mas, desta feita, sensibilidade no domínio dos princípios

<sup>137</sup>O autor ainda distingue entre sensibilidade volitiva moral e sensibilidade moral. À primeira pertencem as idéias práticas e, à segunda, as idéias morais, in: *O fato da razão, uma interpretação semântica*, p. 37.

<sup>138</sup>Zeljko LOPARIC. *O fato da razão, uma interpretação semântica*, p. 37.

<sup>139</sup>Zeljko LOPARIC. *O fato da razão, uma interpretação semântica*, p. 38.

práticos, portanto, sensibilidade prática. O fato da razão ou consciência da lei moral exerce sua força de coação sobre a vontade dos seres racionais finitos ao mesmo tempo que produz o sentimento de respeito.

\* \* \* \* \*

### Daniel Omar Perez e o espírito da lei

O autor, inicia seu texto *O sentimento moral em Kant*, tratando do equívoco que uma leitura formalista faz ao colocar acento, exclusivamente, no requisito universal da fórmula da lei imperativa, por ocasião do teste de uma máxima, deixando de lado aspectos importantes como a coação interna ou externa e a diferenciação entre ação legal e ação moral. Porém, segundo Perez, outro aspecto muito importante destacado na moral prática kantiana é o sentimento moral, pois é precisamente este sentimento que dá sentido à relação entre uma regra material que é subsumida por uma regra formal. Desta forma,

“A operação funciona do seguinte modo, uma regra, dita material, subsume-se sob uma regra suprema, dita formal, outorgando, deste modo, um sentido prático à ação. Sendo assim, temos um sentimento (...), que outorga sentido à relação entre a regra (menor) material e a regra (suprema) formal.”<sup>140</sup>

Para o autor, inserido na tradição semântica de Loparic, existe um paralelo entre os domínios cognitivo e prático, cada um com uma porção intelectual articulada à outra sensível, porém tecendo um sentido específico em cada um dos domínios. Prossegue dizendo que no texto de Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, há vestígios do sentimento moral apresentando-se como sentimento de respeito, onde este último é introduzido para embasar o conceito de dever, pois o dever expressa uma necessidade de ação por respeito. A ação por dever implica a exclusão de todas as inclinações, restando objetivamente a lei prática por um lado e, por outro, subjetivamente o respeito puro. Assim,

“O respeito é, deste modo, apresentado como oposto às inclinações sensíveis. Trata-se de uma atividade da razão e não dos sentidos, mas é um tipo de atividade que determina a própria vontade a se submeter à lei por respeito a essa mesma lei. Quando Kant especifica ainda mais a questão do respeito diz que se trata de um 'sentimento oriundo de um conceito da razão'. Quer dizer, um sentimento que não é compreensível no domínio teórico, um sentimento prático que não é objeto de inclinação (*Neigung*) nem de temor (*Furcht*)...”<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup>Daniel Omar PEREZ. *O sentimento moral em Kant*, p. 27.

<sup>141</sup>Daniel Omar PEREZ. *O sentimento moral em Kant*, p. 27.

O sentimento de respeito como efeito da lei sobre o ser racional, vincula-se à razão e ao dever, mas mantém algo de análogo às inclinações do âmbito sensível. O sentimento de respeito advém de outra fonte que pode se chamar sensibilidade prática. Assim, este sentimento tem como condição o campo sensível, mas a causa da sua determinação é a razão prática.

O autor traz um aspecto importante quando salienta que tanto os conceitos teóricos quanto os práticos precisam ser, além de logicamente possíveis, efetivos. Explica que o problema da efetividade da lei moral só é resolvido na *Crítica da razão prática*, no capítulo sobre os motivos (*Triebfeder*). Nesta parte do texto, é descrita a diferença entre ação conforme a lei – legalidade – e ação moral, para o que é determinante o tipo de fundamento ou motor da vontade. Perez confere importância ao “espírito” ou força da lei na determinação moral da ação, pois se o sujeito responder apenas à letra da lei, agirá somente conforme a lei. Porém, o espírito da lei agindo sobre a vontade provoca um sentimento chamado dor. Assim, são dois os aspectos da lei moral presentes no sujeito: o negativo que fere a sensibilidade causando dor e o positivo que produz *a priori* o respeito. Este, então, surge a partir da consciência da lei. Desta forma,

“A lei moral provoca e evoca o sentimento moral. Provoca, porque o sentimento moral não pode estar antes da lei. Isso o tornaria em um fundamento material semelhante aos que Kant rejeita. Evoca, porque a lei manda, e não apenas pela letra, senão também pelo espírito, pela intenção, pela força da humilhação.”<sup>142</sup>

É destacada a supremacia da lei em relação aos impulsos da inclinação, não somente em circunstância do argumento intelectual que a lei possui, mas sobretudo em virtude da força constrangedora que o sentimento moral acaba por produzir. O enunciado ou a letra da lei efetiva-se em decorrência do respeito que suscita e impõe aos seres imperfeitamente racionais ou, como diz Perez, “A lei agindo imperativamente na determinação da vontade de um ser finito exige o sentimento de respeito.”<sup>143</sup>

\* \* \*

Perez coloca o sentimento de respeito como força de coação para a promoção da ação moral. É importante o realce que o comentador dá ao fato de que o sentimento de respeito tem como sua condição o campo sensível, enquanto que a causa da sua determinação reside na razão prática. Trata-se de um sentimento produzido pela razão. Perez também destaca o par “letra-espírito” da lei e confere importância ao segundo enquanto força da lei na determinação moral da ação e argumenta que se o sujeito responder apenas à letra da lei, agirá somente conforme a lei. Podemos acrescentar que a força de coação, designada por espírito, outorga potência à lei, impondo o respeito e o seu

<sup>142</sup>Daniel Omar PEREZ. *O sentimento moral em Kant*, p. 30.

<sup>143</sup>Daniel Omar PEREZ. *O sentimento moral em Kant*, p. 30.

cumprimento. Porém, nos perguntamos, qual a dimensão dessa potência da lei? Poderia ser ela de tal envergadura que esmagasse o sujeito moral tornando-o, por um lado, um agente moral, mas por outro, um indivíduo submisso, oprimido e acobardado? Conforme indicado anteriormente, faremos neste momento uma pausa para discutir este aspecto, trazendo para isso dois comentadores: Henry E. Allison e Jean-Luc Nancy. É útil ainda prevenir o leitor que abordaremos essa questão aqui inicialmente a partir de Allison e Nancy e retornaremos a essa temática quando tratarmos da “Dialética” da *Crítica da razão prática*, mais adiante.

\* \* \* \* \*

Henry E. Allison e a questão da concepção do conflito de forças opostas.

O comentador examina o problema que envolve a interpretação do sentimento de respeito como disputando terreno com as inclinações. Neste sentido, a expressão kantiana “remoção de obstáculos”<sup>144</sup> estaria sendo mal empregada em igual acepção ao da oposição existente entre leis e inclinações, enquanto competindo na fundamentação e determinação da vontade dos seres imperfeitos, “...reforçando a visão de que ele [Kant] concebe a vida moral essencialmente como um conflito entre forças psíquicas nas quais a vontade humana joga por um prêmio ao invés de ser um árbitro autônomo.” [tradução livre das autora]<sup>145</sup> Ainda na perspectiva de forças opostas que lutam por uma supremacia, o respeito teria o papel de preparar o terreno através da humilhação para a vitória da lei moral sobre as inclinações, então derrotadas. Mas, Allison aponta para o fato de Kant não adotar essa linha de pensamento dentro da sua filosofia prática. Nesta, tanto a inclinação quanto a lei moral não fundamentam a determinação da vontade de forma direta, mas são primeiramente incorporadas em uma máxima que leva em conta a espontaneidade e a racionalidade do agente moral. Trata-se então de uma disputa de supremacia entre princípios e não entre forças psíquicas. Allison reforça que o princípio contrário à lei moral é a presunção ou “*self-conceit*” e não as inclinações *per se*. Desta forma, o respeito é um sentimento produzido pela razão diante da lei moral que humilha a presunção e favorece a capacidade em obedecer a lei moral, mas isto não se trata de uma vitória do mais fraco pelo mais forte, conforme a concepção do conflito de forças opostas.

\* \* \*

Após a leitura da perspectiva de Allison, o panorama se ilumina e percebemos que a força da lei não coage, necessariamente, o sujeito aos moldes de uma força psíquica opressora e cruel.

<sup>144</sup>“removal of obstacles” in: Henry ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 126.

<sup>145</sup>“...reinforce the view that he conceives of moral life as essentially one of conflict between psychic forces in which the human will is playing field and prize rather than autonomous arbitrator.” In: Henry ALLISON, *Kant’s theory of freedom*, p. 126.

Tampouco podemos compreender o que se passa como sendo uma luta entre Titãs que exaure o sujeito. Pelo contrário, o sentimento de respeito como força é o motivo subjetivo para o sujeito desprender-se conscientemente e, portanto, pela razão dos princípios heterônomos tornando-se, assim, sujeito autônomo que fundamenta-se *a priori* pelos princípios da lei moral. Na verdade, Kant reconhece que se sente respeito (e não pena, por exemplo) pelas pessoas cujo caráter espelha a integridade moral de conduta. Entretanto, ainda no sentido de procurar ampliar nossa compreensão sobre a potência da lei moral atuando sobre o sujeito buscamos o texto de Jean-Luc Nancy que nos orienta a partir da distinção entre coerção do direito e a prescrição da lei moral.

\* \* \* \* \*

Jean-Luc Nancy – direito, poder, verdade

Para o comentador, a expressão “ordem” pode ser entendida como contendo uma forma de ameaça (podemos pensar em ameaça de morte), dirigida aquele que não a cumpre. Mas, diz ele, essa categoria de ordem está mais relacionada ao direito do que ao imperativo categórico. Assim, ele diferencia a lei do direito que dita uma regra e obriga a sua execução da lei imperativa que prescreve a universalidade sem dar um conteúdo particular. O autor marca a obediência conforme ao dever como se situando no campo do direito e a obediência por dever como sendo pertencente à dimensão imperativa. E, a uma clara referência à forma da enunciação do mandamento imperativo, ele diz: “... o imperativo não contém nem ameaça nem promessa. Sua essência consiste precisamente em não contê-las.”[tradução livre da autora].<sup>146</sup> O autor relaciona, então, a ordem ao direito e o dever ao imperativo categórico. A lei imperativa “... não é exterior ao dever, enquanto que é exterior à ordem.”[tradução livre da autora].<sup>147</sup> O enunciado imperativo consiste em uma forma verbal, uma forma discursiva enquanto o poder ameaçador da ordem se situa no campo que Kant denomina de patológico. Sabemos que ao imperativo categórico associa-se estreitamente a autonomia, porquanto pensar que a sua obediência comporta algum elemento de coerção externa do tipo daquele da lei do direito seria uma contradição em termos. Assim, a lei imperativa é distinta da lei do direito. Esta última pode portar uma forma de coerção opressiva, ameaçando com punição aquele que a desobedece, enquanto o “...imperativo é essencialmente endereçado à liberdade.” [tradução livre da autora].<sup>148</sup> Percebe-se então que seria um equívoco pensar o imperativo como sinônimo de opressão e repressão, pois a injunção imperativa “...não ameaça, ela não força à execução – e o imperativo, como tal, é desprovido de todo poder executório. Mas ela impõe, aplica,

---

<sup>146</sup> “...l'impératif ne contient ni menace ni promesse. Son essence consiste précisément à n'en pas contenir.” In: Jean-Luc NANCY. *L'impératif catégorique*, p. 17.

<sup>147</sup> “La loi n'est donc pas extérieure au devoir, tandis qu'elle est extérieure à l'ordre”. In: Jean-Luc NANCY. *L'impératif catégorique*, p. 17.

<sup>148</sup> “...imperatif est essentiellement adressé à la liberté.” In: Jean-Luc NANCY. *L'impératif catégorique*, pg 30.



junta à razão a prescrição de uma ação livre, de uma livre legislação...” [tradução livre da autora].<sup>149</sup> A obrigação da ação intrínseca ao mandamento categórico não corresponde, portanto, ao efeito que uma ordem autoritária tem sobre um indivíduo. É desta maneira que o sentimento de respeito brota como sentimento produzido pela razão, diferentemente do temor à ameaça que acompanha a ordem dada pelo direito.

Nancy também desatrela o imperativo da noção de poder. Para ele, “A simples palavra de imperativo já pode por antecipação e por provisão nos servir de guia: o imperativo não é imperioso nem imperialista. O imperativo como tal – como ordem, comando, injunção – não implica por si mesmo nenhuma autoridade (ele não implica o poder de fazer executar a sua ordem)” [tradução livre da autora].<sup>150</sup> Com esta citação fica claro que não há nada que ligue necessariamente as palavras imperativo e império no sentido de autoridade ou poder.

O autor menciona a ideologia que reside em torno das concepções de poder e de verdade<sup>151</sup> na qual a verdade é utilizada como um instrumento de poder. Deste há muito, esta temática traz consigo um traço de suspeita, pois a todo discurso de verdade é pressuposto algum aspecto de poder associado à opressão. Porém, a verdade imperativa não é uma verdade idolatrada e nem uma verdade entendida essencialmente como poder. É de uma outra verdade que se trata: uma verdade que se extrai dela mesma separando-se da idéia de poder que poderia estar a ela ligada.

E, para complementar o esclarecimento que o autor nos dá, tomemos ainda o seguinte: o imperativo “...é sem dominação; ele não pré-julga nada quanto à execução de sua ordem, ele não coloca em ação nenhuma força executória – e assim, ele não é poder ou ele forma um poder de uma natureza tal que nenhum conceito disponível de poder pode dar conta. O imperativo não é poder porque ele é sem sujeito. Enunciado desde a retirada do sujeito, o imperativo não se reporta a um sujeito de sua enunciação...”<sup>152</sup> Compreendemos que a fórmula imperativa é formal e doa-se de forma universal sem especificar conteúdo ou sujeito específico. A razão é livre para adotá-la e, assim, determinar os fundamentos da vontade de acordo com seus princípios *a priori*. O imperativo não reclama nenhuma autoridade para fazer-se valer, além do sentimento de respeito que desperta. E este sentimento não se encontra no mesmo patamar de um poder opressor de direito.

---

<sup>149</sup>“...ne menace pas, elle ne force pas à l' exécution – et l'imperatif, comme tel, est dépourvu de toute puissance exécutoire. Mais elle impose, elle applique, elle joint à la raison la prescription d'une libre législation ...” In: Jean-Luc NANCY. *L' impératif catégorique*, p. 20.

<sup>150</sup>“Le simple mot d'impératif peut déjà, par anticipation et par provision, nous servir de guide: l'impératif n'est pas l'impérieux, ni l'impérialiste. L'impératif comme tel -comme ordre, commandement, injonction- n'implique par lui-même aucun empire (il n'implique pas le pouvoir de faire exécuter son ordre).” In: Jean-Luc NANCY. *L' impératif catégorique*, p. 91.

<sup>151</sup>Nancy está se referindo a “...um discurso autoritário, totalitário, reativo e falocêntrico que instala e impõe a idéia de verdade.” “...un discours impérialiste, totalitaire, réactif et phallogocentrique qui installe et impose l'idée de vérité.” In: Jean-Luc NANCY. *L' impératif catégorique*, p. 92.

<sup>152</sup>“...est sans empire; il ne préjuge rien quant à exécution de son ordre, il ne met en ouvre aucune force exécutoire – et ainsi il n'est pas pouvoir, ou il forme un pouvoir d'une nature telle qu'aucun concept disponible du pouvoir ne peut en rendre compte. L' impératif n'est pas pouvoir, car il est sans sujet. Enoncé depuis le retrait du sujet, l' impératif ne se rapport pas à un sujet de son énonciation.” In: Jean-Luc NANCY. *L' impératif catégorique*, p. 110.

\* \* \*

Ao lado do que nos diz Nancy, entendemos que para ele a expressão repressão não se aplica ao funcionamento do imperativo categórico, levando em conta que repressão tende a aglutinar a si uma idéia de contenção de algo através de uma ação violenta, além da combinação da ameaça de castigo. Também é corrente a idéia de que os conteúdos reprimidos necessitam de grande dispêndio de energia a fim de mantê-los neste estado, porquanto seria próprio a esses conteúdos exercer uma pressão no sentido de se libertarem. Outra característica bastante vinculada a esta expressão é o fato de colocar em marcha expedientes inconscientes para a sua realização, isto é, os conteúdos não são afastados, mas retirados para fora da consciência, logo são transferidos para o inconsciente. Ora, Kant falou em rejeitar, remover, afastar as inclinações, mas nunca falou em reprimi-las. A vontade quando fundamenta-se pela razão prática capacita-se a excluir os princípios condicionados de forma consciente e autônoma. Assim, a conotação que a expressão repressão carrega não condiz com os elementos do imperativo categórico, tais como os vimos durante nosso estudo. Vale também trazer mais uma vez o aspecto que Allison ressalta e que diz respeito ao fato de que a máxima moral trabalha com princípios (*a priori* ou *a posteriori*) e não diretamente com a lei moral ou com as inclinações. Assim, dizer que as inclinações são reprimidas é não estar atento o suficiente para o que realmente se trata na filosofia kantiana. Porém, é importante destacar que Kant nas suas *Lições sobre ética* considera o imperativo categórico sob dois prismas distintos: o judicativo e o executório,<sup>153</sup> aspecto esse não explorado por Nancy neste momento.

Após o exame sobre a maneira como a força do imperativo categórico produz eficácia moral sobre a vontade do agente, vamos retornar ao tema do sentimento de respeito na filosofia prática de Kant com o texto de Larry Herrera.

\* \* \* \* \*

Larry Herrera e a interpretação afetivista

Segundo o autor, Kant na *Crítica da razão prática*, sustenta que a razão pura determina a vontade tanto objetiva quanto subjetivamente. No primeiro caso através dos motivos morais ou *Beweggrund* e, no segundo, através do *Triebfeder* ou sentimento de respeito.

Explica-nos que, segundo Richard McCarty, existem duas correntes de pensamento sobre a questão: uma delas, a intelectualista, entende que o reconhecimento da autoridade da lei moral é intelectual e independe de qualquer outra motivação afetiva. A outra corrente, a afetivista, concorda, a princípio, com a intelectualista, mas acrescenta que além do aspecto intelectual inicial,

---

<sup>153</sup>Obtivemos esta informação por intermédio do professor Daniel Tourinho Peres durante a defesa desta dissertação.

o reconhecimento da lei moral depende de um sentimento peculiar – o respeito. Do ponto de vista do autor, a melhor interpretação é a afetivista. Porém, acrescenta que a interpretação afetivista de McCarty mais seria uma espécie de semi-afetivismo, pois considera o aspecto intelectual como parte do sentimento de respeito. Já, Herrera defende a idéia de que, para os seres humanos, cuja vontade não é perfeitamente boa, a operação intelectual não implica o sentimento de respeito de imediato. Assim, durante o seu texto ele estará demonstrando este argumento.<sup>154</sup>

Para Herrera, *Triebfeder* é o fundamento subjetivo da vontade em contrapartida ao fundamento objetivo ou *Beweggrund*. Os princípios objetivos de fundamentação não podem determinar imediatamente a ação, já que somos seres finitos e imperfeitos. Para seres como nós, a vontade é também determinada pelos princípios subjetivos. Antes, o princípio objetivo, através da representação da lei, fundamenta a máxima da ação. Um princípio objetivo não pode funcionar como um subjetivo. Para Kant, segundo Herrera,

“... a determinação objetiva da vontade pela lei moral não se faz representar imediatamente em ação porque nós não somos sagrados. A imediata influência da lei moral sobre a vontade, o chamado reconhecimento da lei, significa ter um “fundamento motriz” ou motivo [*Beweggrund*].” [tradução livre da autora].<sup>155</sup>

O autor nos diz que seu argumento é “... que para Kant, motivos ou razões se tornam operativos somente quando acompanhados pelo afetivo *Triebfeder*.” [tradução livre da autora].<sup>156</sup> Concordando com a definição de Kant, para o autor, respeito é a consciência de determinação imediata da vontade pela lei sem considerar outras influências da sensibilidade. Cita um trecho da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, no qual para Kant: “Simplesmente, o respeito pela lei é *Triebfeder* que pode dar o valor moral à ação.” [tradução livre da autora].<sup>157</sup>

Diferencia o sentimento de respeito de outros sentimentos advindos da sensibilidade. O respeito tem sua origem na razão pura e não no campo da sensibilidade, mas Herrera acrescenta: “... embora todo o sentimento seja sensível, nem todo sentimento é patológico.” [tradução livre da

---

<sup>154</sup>Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*. Na primeira seção do seu texto, Herrera expõe as idéias de dois outros autores, Onora O'Neill e Andrews Reath, sobre as quais o autor diz: “...intellectualist interpretations are incorrect, because they take the moral *Beweggrund* to determine the will directly, without mediation”, p. 397e, mais especificamente sobre Reath, que seu ponto de vista “... puts the emphasis on motive, as if objective principles were capable of determining the human will without subjective factors, i. e., without the mediation of feelings”, p. 404. Enquanto que para O'Neill, o sentimento de respeito que possa advir no contexto prático da ação moral é irrelevante para estabelecer o valor desta ação, para Reath, apesar de considerar o respeito como presente no reconhecimento da lei, a ele chama de “*non-active*” em contraposição ao aspecto intelectual que é “*active*” na motivação da ação moral.

<sup>155</sup>“... the objective determination of the will by the moral law does not express itself in action immediately, because we are not holy. The immediate influence of the moral law upon the will, the so-called recognition of the law, amounts to having a “ground of motion” or motive [*Beweggrund*]. In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 399.

<sup>156</sup>“...that, for Kant, motives or reasons become operative only when accompanied by affective *Triebfeder*.” In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 397.

<sup>157</sup>“Purely and simply, respect for the law is the *Triebfeder* that can give to the action a moral worth.” In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 398.

autora].<sup>158</sup> E, a partir disso, vê-se a necessidade de o *Triebfeder* estar livre das condições sensíveis que sejam patológicas.

Para Herrera, o modelo kantiano de motivação moral consiste na promoção do efeito da lei sobre a vontade através do respeito que contribui também para o enfraquecimento do poder de influência das inclinações. Porém, não se trata de uma luta pela supremacia entre força contrárias, mas, muito mais, de uma escolha que o próprio sujeito tem a capacidade de fazer. Então, neste ponto, o que está em jogo é o livre arbítrio. O autor lembra que Kant contrapõe o *arbitrium liberum* dos seres racionais, cuja vontade é parcialmente determinada por estímulos, ao *arbitrium brutum* dos animais, cujas ações são impelidas por estímulos agradáveis e desagradáveis. Aos primeiros, que não são necessariamente determinados por estímulos, é dada a possibilidade de agir de acordo com representações de leis ou por imperativos.

Na seção na qual o autor vai introduzir o conceito de sensibilidade moral, “*moral sensibility*”, tem-se que a “Liberdade de escolha requer que os fundamentos necessariamente objetivos de ação sejam subjetivamente contingentes.” [tradução livre da autora].<sup>159</sup> É interessante como a partir do argumento de que na determinação da vontade os motivos são princípios objetivos, Herrera chega a concluir que os motivos que determinam a vontade o fazem levando em consideração os sentimentos de prazer e desprazer. A passagem do motivo como princípio objetivo para o motivo como considerando os sentimentos prazer-desprazer se sustenta em um raciocínio, não muito seguro, que liga aos princípios objetivos um interesse que, por sua vez, liga-se a *Triebfeder* como princípio subjetivo e, assim por diante até chegar a sua conclusão na qual acrescenta o seguinte: “... a força que compele uma particular concepção de bem pode ser retroativamente traçada a partir do prazer advindo ou do desprazer que é mantido à distância.” [tradução livre da autora].<sup>160</sup> Baseia-se nas *Lectures on Ethics* de Kant, que segundo Herrera, tratam do interesse da razão em uma validade universal das máximas como ligadas a uma satisfação válida universalmente e, na terceira Crítica que traria a idéia de uma satisfação com validade universal quando de uma ação que é boa em si mesma. Assim, “... os conceitos de força motriz universalmente válidos e de uma satisfação válida universalmente são interconectados.” [tradução livre da autora].<sup>161</sup> Desta maneira, o sentimento moral vincular-se-ia a uma susceptibilidade para o prazer ou desprazer conforme uma ação esteja próxima ou não do dever. Esta susceptibilidade seria anterior ao juízo moral e seria também um “aesthetic preconcept”.

---

<sup>158</sup>“...although all feeling is sensuous, not all feeling is pathological.”In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 401.

<sup>159</sup>“Freedom of choice demands that objectively necessary grounds of action be subjectively contingent.”In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 404.

<sup>160</sup>“...the compelling force of a particular conception of the good can be traced back to the pleasure it brings along or the displeasure it keeps away.” In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 404.

<sup>161</sup>“Thereby, the concepts of a universally valid moving force and a universally valid satisfaction are interconnected.” In: Larry HERRERA. Kant on the moral *Triebfeder*, p. 405.

Salienta a importância do papel das condições estéticas, *aesthetic conditions*, como fatores subjetivos e, em cuja ausência, o comando moral torna-se inoperante. São quatro os “*aesthetic precepts*” como condições para a moralidade: I. a susceptibilidade para o prazer ou desprazer acima mencionada; II. o respeito ou reverência; III. a consciência que, inevitavelmente, avalia as ações do sujeito; IV. o amor prático ou propensão para o bem. O sentimento moral guarda relação com a susceptibilidade e se diferencia do respeito, porém este surge desta susceptibilidade. O sentimento de respeito é, assim, associado à susceptibilidade moral para o prazer e desprazer, envolvendo dois aspectos: I. a auto-estima moral ligada ao prazer moral; e II. a vergonha moral ligada ao desprazer moral. A esta última se relaciona a humilhação derivada da pequenez do sujeito diante da lei.

\* \* \*

É interessante o modo como o autor articula o prazer e o desprazer ao sentimento de respeito, tratando este último como uma condição estética. Questionamos este posicionamento, tendo em conta que o nosso ponto de vista sobre o conceito em questão, levará em consideração a seguinte afirmação de Kant: “...o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia.”<sup>162</sup>

Desta citação destacamos o respeito como produzido pela razão prática, a qual exclui e afasta as inclinações e as considerações de prazer e desprazer. Tratando o sentimento de respeito como sendo produzido *a priori*, o rompimento com a sensibilidade patológica é uma necessidade. A abordagem afetivista de Herrera, no entanto, traz e considera sentimentos referentes à inclinação, parecendo não fazer a distinção importante para nós entre o respeito fundado na razão e o prazer fundado na sensibilidade. Quando Loparic e Perez refletem sobre o campo sensível no qual se insere o sentimento de respeito, destacam que se trata de um novo domínio semântico, o da sensibilidade prática. Bem, Herrera, apesar de se referir à “*moral sensibility*”, não faz essa consideração e nos perguntamos se o prazer moral e a vergonha moral de que ele fala, não são aspectos condicionados e *a posteriori*? Porém, reservaremos as conclusões finais sobre a questão que envolve o texto de Herrera para depois da consideração do próximo elemento, ou seja, do interesse. Isto porque Kant, ao tratar do interesse, fala a propósito de uma satisfação particular. Então, vamos aguardar para ver se adquirimos mais dados para concluir esta nossa análise.

---

<sup>162</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 120. A 131. “Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.”

Após a compreensão do sentimento de respeito como um elemento da sensibilidade prática produzido pela razão e como motivo subjetivo da lei moral, podemos pensar que face à lei moral e ao dever que ela impõe, sentimos o respeito e, em virtude dos fundamentos objetivo e subjetivo desta mesma lei, tomamos um interesse por ela. Vamos agora investigar de que interesse se trata.

### 1.5. O interesse moral

O conceito de interesse advém do conceito de motivo, pois o interesse pode ser entendido como interesse da vontade representado pela razão. O interesse moral como puro produto da razão prática não é o mesmo que o interesse da sensibilidade. Aqui também se distinguem interesse tomado pela razão e interesse da apetição. O primeiro envolve princípios *a priori* e incondicionados e contempla a estrita observância da lei. O segundo baseando-se em experiências empíricas, portanto, *a posteriori*, é patológico, pois se orienta em direção a algum objeto de satisfação da sensibilidade. A possibilidade que um ente racional tem de se desligar de seus interesses subjetivos torna-o capaz de produzir uma legislação própria (autonomia) e esta adquire valor e dignidade pelo seu caráter formal, universal e *a priori*. Kant chamou de interesse:

“...aquilo em virtude do que a razão se torna prática, ou seja, se torna causa determinante da vontade. Por isso, só de um ser racional se diz que toma interesse por essa ou por aquela coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão toma um interesse imediato na ação somente quando a validade universal da máxima dessa ação é fundamento suficiente para determinar a vontade. Esse interesse é o único puro.”<sup>163</sup>

Desta forma, a moralidade tem valor quando o interesse nasce da vontade como inteligência e não como inclinação.

Assim, o objeto de respeito é a lei moral cujo atributo de necessidade não pergunta nada sobre os interesses do amor próprio e a estes causa dano e dor. Vemos que, ao lado deste desprazer sensível, advém uma satisfação moral em realizar a lei. A ação conforme ao fundamento da lei “... pode, enfim, produzir subjetivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo; muito antes, pertence ao próprio dever cultivar e fundar aquilo que de modo próprio merece unicamente chamar-se sentimento moral...”<sup>164</sup> Urge que se distinga, no contexto kantiano, que essa satisfação

---

<sup>163</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 92, nr. BA 122 “Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein.”

<sup>164</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 64. A 70. “Dass übrigens, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäss, subjektiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar

vem depois da vontade ter sido fundamentada e determinada por princípios objetivos e *a priori* e, por isso, ela é satisfação moral e não um mero interesse possível.

### 1.5.1 O conceito de interesse do ponto de vista de Paton

#### Herbert James Paton e o interesse imediato pela ação moral

O aspecto mais importante do texto de Paton é que ele destaca muito bem os dois tipos de interesse evocados por Kant, o patológico e o moral,<sup>165</sup> o mediato e o imediato. Para ele, “Em um comportamento que não seja moral nós realizamos a ação porque desejamos o objeto; temos, então, o que Kant chama um interesse 'patológico' no objeto e o nosso interesse na ação é mediato – isto é, depende do nosso interesse no objeto.” [tradução livre da autora].<sup>166</sup> A ação que tem por mediação um objeto ou uma inclinação por um objeto implica, por parte do agente, um interesse patológico. Por outro lado, quando é a lei moral o único fundamento determinante da vontade, o interesse pela ação é imediato. Paton afirma que:

“Uma das convicções mais fortes de Kant é de que tomamos um interesse imediato pelas ações morais. Esta é a razão por que, do seu ponto de vista, ações fora do âmbito imediato das inclinações, tais como a compaixão e a benevolência são mais difíceis de distinguir das ações morais (...). Este interesse moral imediato é outro nome para a 'reverência' que podemos sentir por ações e ainda mais por pessoas em quem a lei está contida.” [tradução livre da autora].<sup>167</sup>

O autor está enfatizando a contraposição entre o interesse que é mediatizado por um objeto e outro tipo de interesse que é um interesse imediato pela ação moral. A citação também aponta para a dificuldade de distinguir, em certos casos, o tipo de interesse envolvido, especialmente quando o agente apresenta uma inclinação a praticar o bem, não por dever, mas por íntima satisfação ou para gozar de boa reputação entre seus pares.

A propósito deste fato, Paton ressalta um importante ponto ao dizer o seguinte: “Kant mais uma vez nos adverte contra a suposição de ser a lei moral obrigação porque ela desperta o nosso interesse ou comoção ou emoção. Ao contrário ela desperta o nosso interesse ou emoção

---

nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu kultivieren...”

<sup>165</sup>Kant se refere ao interesse nas três Críticas, porém, conferindo um significado distinto e preciso ao termo em cada uma delas. Na *Crítica da razão pura*, interesse está ligado ao aspecto teórico racional ou especulativo; na *Crítica da razão prática*, o conceito se refere ao âmbito moral contraposto ao patológico e, na *Crítica da faculdade do juízo*, trata-se da necessidade de um interesse puro para a formulação de um juízo estético.

<sup>166</sup>“In non-moral behavior we perform the action because we desire the object; we then have what Kant calls a 'pathological' interest in the object, and our interest in the action is mediate – that is, it depends on our interest in the object.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 75.

<sup>167</sup>“One of Kant's strongest convictions is that we take an immediate interest in moral actions. This is the reason why on his view actions done out of immediate inclinations, such as sympathy and benevolence, are more difficult to distinguish from moral actions (...). This immediate moral interest is indeed another name for 'reverence', which we may feel for actions, and still more for persons, in whom the law is embodied.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 75.

porque ela é obrigação e é reconhecida como obrigação.”[tradução livre da autora].<sup>168</sup> Assim, uma coisa é dizer que a lei exerce a coação em decorrência do interesse despertado no agente e, outra coisa é dizer que a lei desperta o interesse em virtude da força da lei e pela lei. No primeiro caso, surge primeiramente um interesse mediatizado por algum objeto, enquanto, no segundo, o interesse é moral, excluindo qualquer fundamentação patológica.

Merece ainda destaque, a última frase da citação abaixo, na qual o autor faz uma vinculação entre o interesse moral imediato e a reverência pela lei moral.<sup>169</sup> Este vínculo alude ao fato de que o ser racional finito não se convence da necessidade do dever apenas através de um reconhecimento intelectual, pois “Um 'interesse', na visão de Kant, sempre pertence a um ser que é parcialmente racional e parcialmente sensível. O interesse moral é identificado por ele com o sentimento de reverência (...).” [tradução livre da autora].<sup>170</sup>

Para o autor, reverência pela lei ou o sentimento de respeito articulam-se ao interesse, talvez, em razão de que, aos seres imperfeitamente racionais, não seja possível, o convencimento da obrigação moral unicamente pelo reconhecimento intelectual.

\* \* \*

Assim, sublinhamos o fato destacado por Paton a respeito das duas situações: I. uma coisa é dizer que a lei moral obriga em decorrência de despertar o interesse; e II. outra coisa é dizer que a lei moral desperta interesse porque é obrigação. A diferença pode parecer sutil, no entanto, ela é importante. Temos, assim, no primeiro caso, a possibilidade de um interesse patológico, pois o interesse surge antes do dever de obediência. Já no segundo caso, a obrigação aparece antes do interesse, configurando um interesse não patológico, ou seja, moral.

Estamos prontos agora, para retomar o ponto que deixamos em suspenso quanto à conclusão a tirar sobre o texto de Herrera. O problema que encontramos se referia à dúvida que o comentador nos deixa em relação à localização temporal em que situa o prazer e o desprazer. Ficou claro em Kant que levar em conta uma satisfação antes da consideração do dever pelo dever poderá até determinar uma ação legal, mas jamais uma ação moral. A obediência moral localiza-se antes da avaliação de qualquer satisfação. Assim, se Herrera coloca o prazer e o desprazer já de início, isso nos leva a pensar que se trata de um interesse patológico. Se, no entanto, ele reservou estes sentimentos para um segundo momento, estaremos prontos a concordar com ele.

Mas, ainda resta um elemento da lei moral a ser visto. Até aqui vimos que uma ação por dever deve ser fundamentada e determinada por princípios incondicionados e *a priori*. Mas, a partir

---

<sup>168</sup>“Kant once more warns us, as so often, against supposing the moral law to be binding upon us because it arouses our interest or affects our emotions. On the contrary, it arouses our interest and affects our emotions because it is binding and is recognised as binding.” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 258.

<sup>169</sup>No capítulo intitulado “Reverence”, Paton adverte que traduz o termo alemão *Achtung* por reverência, ao invés de respeito. Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 63.

<sup>170</sup>“An 'interest' on Kant's view always belongs to being who are partly rational and partly sensuous. Moral interest, so-called, is identified by him with the feeling of reverence (...).” In: Herbert James PATON. *The categorical imperative*, p. 257.



de que lugar? Kant nos fala de autonomia em contraposição à heteronomia para explicar que a legislação da lei deve ser interna ao agente e não externa, como veremos a seguir:

### 1.6. A autonomia caminha ao lado da liberdade

Além da necessidade de conformar as máximas particulares ao princípio objetivo da lei moral, excluindo, deste modo, todo o princípio patológico do fundamento da vontade, é ainda preciso que a legislação seja dada ao sujeito pelo próprio sujeito, de modo que a própria vontade se torne a autora da lei a qual ela mesma estará submetida. Assim, o ser racional é o legislador de si mesmo e a autonomia é a propriedade ou capacidade da vontade de ser lei para ela mesma. Para Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

“A autonomia da vontade é a constituição da vontade, graças a qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal.”<sup>171</sup>

Para Kant, o valor de uma ação moral é aumentado quando a legislação que a fundamenta foi produzida pelo próprio agente. A autonomia é, assim, elevada à categoria de fundamento da dignidade do homem.

A noção de autonomia é oposta a de heteronomia. A heteronomia como princípio funda leis empiricamente condicionadas, podendo estabelecer um imperativo hipotético, mas jamais um imperativo categórico. Vemos em Kant que “Quando a vontade busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro ponto que não na aptidão de suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é sempre a heteronomia.”<sup>172</sup>

Kant explica a autonomia através da liberdade, pois a liberdade da vontade seria a própria autonomia. Trata-se aí de liberdade de tudo o que se encontra condicionado ou fundado em objetos. A noção de autonomia apresenta-se, então, sob duplo enfoque: o sujeito livre da consideração dos objetos da sensibilidade e o sujeito que é o próprio legislador. O primeiro enfoque representa a

---

<sup>171</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 70. BA 87 “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein.”

<sup>172</sup>Immanuel KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 71. BA 88, 89. “Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, *indem er* über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus.”

liberdade negativa e, o segundo, a positiva, de maneira que torna-se liberdade positiva quando, afastando toda a experiência, viabiliza a ação do sujeito à luz da lei moral.

Na *Crítica da razão prática*, a liberdade e o princípio da autonomia serão abordados a partir do Teorema IV:

“A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas (...). Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetezido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Mas aquela independência é liberdade em sentido negativo, porém esta legislação própria da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido positivo.”<sup>173</sup>

Kant chama de liberdade prática a condição de uma vontade que é independente de qualquer lei, cujos fundamentos sejam heterônomos, atendo-se, exclusivamente, à lei moral. Assim, o ser racional moralmente autônomo é aquele que rejeita os princípios materiais e adota a forma da lei para, à luz desta, construir a máxima que determinará sua ação, onde a liberdade é a condição para as máximas poderem se enquadrar à lei universal.

### 1.6.1 A autonomia na perspectiva de Alquié – a causalidade pela liberdade

O interesse no texto deste comentador está no fato que ele traz um debate sobre os dois tipos de causalidade: da natureza e da liberdade. Alquié discute o tema autonomia-liberdade colocando inicialmente a seguinte questão:

“O conceito da liberdade, diz Kant, é <a chave que dá a explicação da autonomia da vontade>. A vontade é, com efeito, uma espécie de causalidade. Mas quem diz causalidade, diz lei. Ora, a palavra lei não implica um determinismo e, então, a negação da liberdade como tal? Se a vontade tem leis ela pode ser livre?” [tradução livre da autora].<sup>174</sup>

O autor nos explica que só será possível responder a esta problemática através do conceito de autonomia. Ao lado da causalidade da natureza existe a causalidade pela liberdade que é a capacidade que a vontade tem de se determinar excluindo os fundamentos estrangeiros, isto é, sem

---

<sup>173</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p 55. A 59. “Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten (...). In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.”

<sup>174</sup>“Le concept de la liberté, dit Kant, est <<la clef qui donne l'explication de l'autonomie de la volonté>>. La volonté est en effet une espèce de causalité. Mais qui dit causalité dit loi. Or le mot loi n'implique-t-il pas le déterminisme, et donc la négation de la liberté elle-même? Si la volonté a des lois, peut-elle être libre?” In: Ferdinand ALQUIÉ. *Leçons sur Kant*, p. 159.

a influência dos desejos sensíveis. Desta forma, a vontade pode se dar uma lei que seja de sua própria legislação. Para Alquié, “... dizer que a vontade racional é livre em agir segundo sua própria lei é formular de uma outra maneira o princípio da autonomia, que vimos ser, precisamente, o fundamento do imperativo categórico.” [tradução livre da autora].<sup>175</sup> Assim, uma vontade livre é aquela que, além de rejeitar todo princípio empírico, adota o imperativo categórico ou a lei moral. Para o autor “Eu só posso então ser livre enquanto sou moral. Eu não sou livre quando sou imoral (...) Eu sou livre ou seria livre na medida em que estivesse completamente desligado dos desejos sensíveis; eu sou livre na medida em que sou um ser puramente racional.” [tradução livre autora].<sup>176</sup>

O autor argumenta que, a partir da capacidade da razão ser legisladora, não é mais possível contrapor causalidade à liberdade, porque existe de fato uma causalidade pela liberdade. Há reciprocidade entre os conceitos de liberdade e de imperativo categórico, pois um contém o outro. Já o imperativo hipotético não tem essa ligação com a liberdade em vista de sua dependência com a heteronomia e o determinismo natural.

Alquié explica que a questão que se colocava ao tempo de Kant versava sobre duas possibilidades: I. sendo tudo determinado temporalmente, não há liberdade e o ser humano não pode, desta forma, ser livre. Toda ação está determinada por uma causa no tempo; e II. há uma liberdade que quebra com a ordem do determinismo dos fenômenos. O comentador sustenta que Kant evita esta dificuldade dizendo que é o mundo conhecido – *le monde connu* – que é submisso ao determinismo, enquanto que a parte noumênica do ser pode ser livre. Então, o homem pode ser determinado e livre ao mesmo tempo. A distinção feita por Kant considera o mundo inteligível – nouméno –, que obedece as leis da razão em separado do mundo sensível. A razão se separa do determinismo e é dita livre na medida em que ela mesma faz a sua lei moral. O ser pertencente aos dois mundos tem uma parte de si que obedece às leis da natureza – mundo sensível – e outra parte que obedece às leis da razão – mundo inteligível. Desta forma, autonomia e liberdade são deduzidas da idéia de mundo inteligível. Este fato salienta a idéia de que não há contradição entre considerar-se determinado pelo fenômeno natural e também de se considerar livre de modo prático.

\* \* \*

Podemos perceber que o agente moral kantiano tem as condições de possibilidade de quebrar a cadeia do determinismo natural que faz com que permaneça acorrentado a fatores condicionados (psicológicos, por exemplo, como seu caráter) e dar início a uma nova cadeia de

---

<sup>175</sup> “...dire que la volonté raisonnable est libre en ce qu'elle agit selon sa propre loi, c'est formuler d'une autre façon le principe de l'autonomie, dont nous avons vu qu'il est précisément le fondement de l'impératif catégorique.” In: Ferdinand ALQUIÉ. *Leçons sur Kant*, p. 160.

<sup>176</sup> “Je ne suis donc libre que lorsque je suis moral. Je ne suis pas libre quand je suis immoral. (...) Je suis libre, ou je serai libre dans la mesure où je serai complètement détaché des désirs sensibles; je suis libre dans la mesure où je suis un être purement raisonnable.” In: Ferdinand ALQUIÉ. *Leçons sur Kant*, p. 177.

eventos. Trata-se da liberdade no seu uso prático. O sujeito torna-se, então, autônomo e produz sua legislação fundamentada em princípios objetivos e *a priori*.

\* \* \* \* \*

### 1.7. Implicações decorrentes da “Dialética da razão prática pura”

O que nos foi dado ver até aqui através da “Analítica” da *Crítica da razão prática* com relação ao imperativo categórico foi a necessidade incondicionada e *a priori* deste último. Registramos que em cada um dos elementos tratados são descartados aqueles princípios denominados *a posteriori*, sejam eles o bem-estar, os interesses próprios ou a felicidade. A lei imperativa deve fundamentar a determinação da vontade antes de qualquer pergunta pelos interesses ou fins materiais do sujeito.

Porém, na parte da *Crítica da razão prática* denominada “Dialética”, algo surge como novidade no cenário da moralidade kantiana no sentido de uma introdução da noção de felicidade no seu *corpus*. Não é de nosso interesse um maior aprofundamento no exame dos postulados da razão prática pura, ou seja, sobre a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas nos concerne investigar as repercussões que podem advir a partir da consideração da noção de felicidade. Assim, advertimos o leitor que embora sejam mencionados os postulados da razão decorrentes da noção de sumo bem, nós não nos estenderemos sobre as suas formulações, de modo que será feito um recorte privilegiando a noção de felicidade. Compreendemos que a consideração dos postulados citados escaparia ao nosso objetivo que é a reconstrução do imperativo categórico para, a partir deste, obter os dados necessários para responder, no último capítulo, sobre o sentido da apropriação deste conceito pela psicanálise.

Deste modo, passamos a considerar a “Dialética da razão prática pura”. Kant nos diz que a razão prática busca a totalidade incondicionada do seu objeto que é o sumo bem. Este pode ser tomado como fundamento de determinação da vontade pura quando a lei moral já está subentendida no próprio conceito de sumo bem. Desta forma, não há nenhum outro objeto determinando a vontade, além da lei moral. Kant aponta para a ambigüidade inerente ao conceito de sumo (*Höchsten*) fazendo uma distinção entre supremo (*supremum*) e consumado (*consummatum*). Ao primeiro cabe a condição de incondicionado e ao segundo a idéia do todo que não é uma parte de um todo maior.

Na “Analítica da razão prática pura”, a virtude é o bem supremo, mas não é o bem total e consumado. Assim, o sumo bem é o objeto total da razão prática pura e congrega além da virtude, a felicidade. Enquanto que a virtude é o seu primeiro elemento, a felicidade é o segundo elemento constitutivo do sumo bem, desde a perspectiva de merecimento de ser feliz. Mas, como se dá essa

vinculação entre moralidade e felicidade? A ligação entre moralidade e felicidade é sintética e não analítica, pois não existe nem uma conexão lógica nem uma identidade entre os dois conceitos, ou seja, o sumo bem realiza uma conexão sintética necessária entre virtude e felicidade, conexão essa de causa e efeito ou do que é possível em decorrência de uma ação.

Isto posto, surge a seguinte antinomia da razão prática: I. “o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz da virtude”; II. “a máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade.” Tendo em vista que o desejo de felicidade não é capaz de fundar máximas morais, o primeiro caso torna-se absolutamente impossível, porém, o segundo só é falso enquanto causalidade limitada ao mundo sensível, mas mostra-se viável pelo fato de que o ente racional finito encontra-se inserido no mundo sensível ao mesmo tempo que no mundo inteligível. Ao lado do fenômeno no mundo sensível (restrito ao mecanismo natural) o ente imperfeito pode se considerar como *noumenon* (livre das leis naturais) o que pode possibilitar uma conexão entre a ação moral e a expectativa de felicidade. Esta conexão não é imediata, pois tal vinculação imediata caracteriza apenas uma vontade que é determinada pela lei moral. Assim, desde que a felicidade não se localize como fundamento de determinação da vontade, não há incompatibilidade entre moralidade e felicidade. Esta é associada diretamente ao merecimento de ser feliz e à dignidade de ser feliz, de modo que não há nenhuma promessa de felicidade vinculada ao cumprimento do mandamento moral. O que resta ao ser racional finito é a esperança em decorrência das suas ações morais. Kant assevera que a esperança, assim como o temor, se colocados como fundamento de determinação da vontade, arruinariam o valor da ação moral.

A noção de esperança também está conectada com o conceito de sumo bem e com os postulados da razão a ele ligados. O primeiro diz respeito à existência de Deus. O fim último do Criador para com a criação não é a felicidade, mas o sumo bem enquanto moralidade, de modo que o ente racional finito precisa tornar-se digno da felicidade. Outro postulado decorrente do conceito de sumo bem é o da imortalidade. A plena conformidade da vontade à lei moral é santidade. Mas, nenhum ente racional imperfeito pode alcançar este ponto. Ele só poderia atingir tal conformidade a partir de um progresso infinito que só é possível diante da pressuposição da imortalidade da alma e da existência de Deus. A predisposição moral da natureza humana leva o ser racional finito a progredir de um degrau mais baixo para um mais alto em direção à perfeição moral. Há ainda mais um postulado envolvido no conceito de sumo bem. Trata-se da liberdade da ou capacidade da vontade de se desprender dos objetos da sensibilidade e, assim, se determinar enquanto parte do mundo inteligível.

### 1.7.1 A perspectiva dos comentadores

Existem duas maneiras de considerar o papel da “Dialética da razão prática pura.” Em uma perspectiva, o enfoque kantiano que retoma a noção de felicidade e dos postulados da existência de Deus e da imortalidade não alteram em nada o conteúdo da “Analítica.” Já na outra perspectiva, há necessidade de contemplar a obra como um todo, onde o conceito de sumo bem, a felicidade e os postulados ocupam uma posição de relevo na consideração da filosofia prática. A frente da primeira perspectiva estão, entre outros, Lewis White Beck e Herbert James Paton, comentadores já estudados por nós, enquanto que defendendo a segunda temos Vinicius Berlendis de Figueiredo e Roberto R. Aramayo, o primeiro argumentando sobre a relevância da “Dialética” e o segundo falando sobre o papel da felicidade e da esperança na filosofia prática. Figueiredo destaca a necessidade de ver a obra kantiana como um sistema ou conjunto, no qual as idéias neutralizadas na primeira *Crítica* recebem um lugar na segunda. Deste modo, uma apreciação arquitetônica do programa kantiano não permite que interpretações parciais se sustentem. Roberto R. Aramayo se propõe a pensar sobre a terceira pergunta da ética kantiana: “que posso esperar?”, utilizando Ulisses, o personagem da *Odisséia*, e a metáfora marinha na qual figura uma embarcação e seus tripulantes que se encontram navegando nos mares da ética. O autor procura mostrar que apesar de Kant se referir a uma felicidade da sensibilidade que deve ser rejeitada, acabou sem conseguir se desvincular de uma concepção positiva da mesma. Refere-se ao “imperativo *epidológico*” com relação à esperança de ser feliz. A preocupação de Aramayo é sustentar a existência da possibilidade do agente moral se emancipar do mero acaso e da sorte através da prática moral.

#### Vinicius B. de Figueiredo e a relevância da “Dialética da razão prática pura”

Figueiredo ressalta que na segunda *Crítica* Kant reabilitou as idéias de Deus e da imortalidade da alma, idéias essas que haviam sido diluídas na *Crítica da razão pura*. Mas, a despeito disto, permanecem interpretações que pretendem restringir a ética kantiana ao imperativo categórico, tal como ele se mostra na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na “Analítica” da *Crítica da razão prática*. Essas interpretações procuram por “...um procedimento capaz de responder, sozinho, pela força normativa entrevista nas ações morais”<sup>177</sup> e defendem uma ética kantiana construída unicamente sobre o conceito de obrigação expresso na fórmula imperativa. O comentador pondera que feita essa restrição “...o constrangimento que o imperativo produz sobre nossa natureza patológica seria tal, que o agente, esmagado sob o peso da razão, adquiriria feições trágicas; (...) como se, enfim, o cumprimento da Lei equivalesse ao sacrifício no altar da razão..”<sup>178</sup> Figueiredo indica que o percurso de Kant admite o incondicionado incognoscível como podendo ser

<sup>177</sup>Vinicius de FIGUEIREDO, *Mundo inteligível e analogia na moral de Kant*, p. 111. O comentador cita as interpretações de Paton e de Beck que, cada um a seu modo, terminam por rejeitar as idéias especulativas da “Dialética” como forma de contribuição para a ética prática.

<sup>178</sup>Vinicius de FIGUEIREDO, *Mundo inteligível e analogia na moral de Kant*, p. 112.

pensável, de forma que a primeira *Crítica* sugere outro emprego para as idéias da razão, diferente daquele dado pela regulação da experiência. Assim, a segunda *Crítica* pode considerar as idéias especulativas ao tratar da determinação da vontade.

O comentador oferece três motivos para justificar a necessidade de incorporar o pensamento especulativo à ação moral: I. a unidade da razão, ou seja, razão prática e razão pura são, na verdade, uma só razão julgando através de princípios *a priori*. É apontado o fato de Kant dizer na segunda *Crítica* que as proposições que não puderam ser estabelecidas no âmbito da razão teórica (imortalidade da alma e existência de Deus) são estreitamente ligadas ao campo da razão prática; II. determinação prática do incondicionado, pois o conceito transcendente do incondicionado que foi neutralizado na primeira *Crítica* pode ser determinado na segunda em virtude do escopo moral em que está inserida; e III. determinação do incondicionado e legislação universal, isto é, dentro da perspectiva de sistema uma ação é possível mediante uma vontade que é colocada em um campo diferente do empírico. Para Figueiredo “A recuperação prática do incondicionado traduz-se pelo fato de que, na ação moral, consideramo-nos necessariamente membros de um mundo moral, no qual moralidade e felicidade se encontram ligadas.”<sup>179</sup> A reabilitação das noções especulativas pelo interesse prático possibilita a criação de um vínculo entre a ação moral e a comunidade de seres racionais ou humanidade. A ligação entre os seres racionais como fins em si mesmos instaura o reino dos fins, conceito este que traz consigo o que na primeira *Crítica* chamava-se “idéia teológica” e que é reabilitada no campo prático.

\* \* \*

Através do texto de Figueiredo podemos ver como se sustenta o enfoque que considera importante o papel da “Dialética da razão prática pura” na ética kantiana. Aponta-nos a convergência entre as duas *Críticas*, a inserção do conceito de transcendente do incondicionado na filosofia prática, assim como a concepção universal do reino dos fins. E ao par disto nos mostra como a condenação do sujeito ao sacrifício do cumprimento ao dever sem o enfoque dado pela “Dialética”, destoa do cenário aprovado e difundido por Kant quanto ao Esclarecimento. Para o comentador essa perspectiva é imprescindível para evitar que se incorra neste equívoco.

Percebemos que uma das contribuições da “Dialética” vem no sentido de pintar em cores mais fortes o caráter não repressivo da lei moral, isto é, vem em um segundo momento (*après coup*) incidir sobre o sentido inicial, ratificando e realçando a sua imagem não opressora. Sabemos que algumas interpretações (Paton, Beck, Rawls) se apegam ao aspecto repressor do imperativo categórico, desconsiderando a relevância da “Dialética”. Assim, entendemos que muito da sua importância está em dar um lugar para os temas neutralizados na primeira *Crítica*, mas, além disso, uma leitura do imperativo categórico a partir dela tem como bônus reforçar um aspecto importante da lei imperativa: não ser opressora e tampouco repressora. Deste modo, o texto de Figueiredo tem

---

<sup>179</sup>Vinicius de FIGUEIREDO, *Mundo inteligível e analogia na moral de Kant*, p. 120.

o mérito de trazer esta questão à tona e de fazer recordar, apoiado nos argumentos do “Segundo livro”, que ao contrário de uma violenta imposição da lei, a moralidade kantiana “...reabre o infinito como tema do pensamento em regime prático.”<sup>180</sup>

\* \* \* \* \*

Roberto R. Aramayo e o “imperativo *elpidológico*”

Aramayo<sup>181</sup> explica-nos que na filosofia prática a voz do dever tem uma potência maior em relação ao apelo da felicidade. Desta forma, o autor imagina como seria um herói da moral kantiana que para não ceder às tentações amarrar-se-ia ao mastro do navio para assim ouvir o dever e resistir ao cântico da felicidade. Mas, sua metáfora vai mais longe e presencia o momento onde a felicidade é chamada a se unir à tripulação. Assim, diz que “Longe de ignorá-la ou passar ao largo, Kant opta por envolvê-la como um membro a mais de sua tripulação; de sorte que aquela <sereia>, cujos cânticos eram calados pela voz celestial do dever, sobe a bordo do navio ético kantiano, ainda quando se submeta às ordens de quem tem que capitanear o barco, o talante virtuoso de uma boa vontade...”[tradução livre da autora].<sup>182</sup> Kant é apresentado como o próprio personagem da *Odisséia* e como alguém que não é ignorante sobre o poder de sedução que a felicidade exerce. E assim, mesmo sendo contrário ao *eudemonismo*, Kant teria acabado por recuperar a noção de felicidade. O autor destaca que desde as *Reflexiones*, o filósofo a tem em vistas. Este último teria percebido que a sua carência era propícia a provocar infrações de deveres e daí a necessidade de eliminar as dores, tornando a felicidade um meio indireto para o cumprimento dos deveres morais. Neste sentido, a felicidade alheia é considerada como um dever enquanto a felicidade própria é um dever mediato. A promoção da moralidade pelo cumprimento individual dos deveres é um sistema que se auto-recompensa.

Para Aramayo não é suficiente ouvir a voz da prudência para ser feliz, pois a felicidade parece estar mais na dependência do acaso do que no poder do sujeito em produzi-la. Assim, este estado subjetivo interior tem um caráter de acaso como se fosse conseguido por astúcia ou por sorte, em uma espécie de vai e vem, sem ter nenhum controle. É precisamente neste ponto que a ética kantiana aparece com fórmulas no sentido de favorecer a emancipação desse acaso, pois diferentemente da sorte, a prática da moralidade é sujeitada ao poder do agente de forma que este pode agir segundo o dever, dando uma direção para a sua vontade conforme uma legislação universal.

Uma ação que se dá movida pela antecipação de uma recompensa é destituída de moralidade. Contudo, outra ação executada pelo dever é suscetível de ser recompensada, visto que

---

<sup>180</sup>Vinicius de FIGUEIREDO, *Mundo inteligível e analogia na moral de Kant*, p. 117.

<sup>181</sup>Roberto ARAMAYO. *Immanuel Kant - La utopía moral como emancipación del azar*.

<sup>182</sup>“Lejos de ignorarla o pasar de largo, Kant opta por enrolarla como un miembro más de su tripulación; de suerte que aquella <sirena>, cuyos cânticos eran acallados por la celestial voz del deber, sube a bordo del navío ético kantiano, aun cuando quede a las órdenes de quien tiene que capitanear el barco, el talante virtuoso de una buena voluntad...” In: Roberto ARAMAYO. *Immanuel Kant - La utopía moral como emancipación del azar*, p. 55.



desta forma, o sujeito se tornou digno de felicidade. Neste momento seria lícito ao sujeito esperar ser feliz. Enquanto a segunda pergunta “que devo fazer” é atendida pelo imperativo categórico, a terceira questão “o que posso esperar” ganha de Aramayo como resposta o que ele batizou de “imperativo *elpidológico*”. Este é

“... um imperativo da esperança, pois 'esperança' é o significado da palavra grega 'elpidós' que dá origem a tal helenismo. A formulação deste imperativo diria mais ou menos assim: “age como se tudo dependesse unicamente de tua boa vontade, confiando ao mesmo tempo que alguma instância distinta da causalidade e do cego acaso, isto é, um destino providencial e propício que conta com tal capacidade, administrará conseqüentemente tão bem intencionados esforços com a culminação de tuas tarefas morais.” [tradução livre da autora].<sup>183</sup>

Tendo definido seu rumo moral segundo o imperativo categórico, o sujeito tem direito de esperar que este caminho o conduza para um mundo melhor. O sumo bem é o representante desse mundo melhor e o postulado da existência de Deus é uma conjectura necessária do ponto de vista do sujeito em relação as suas ações práticas.

\* \* \*

Segundo o comentador, Kant não propõe a renúncia à felicidade, senão quando se trata do dever. No entanto, será justamente pela ação moral que o sujeito irá se tornar digno de ser feliz. O fazer-se digno de felicidade é uma condição diretamente ligada a uma vontade boa e a produção de máximas morais. Aramayo indica que mesmo em textos anteriores aos escritos críticos, Kant já considerava a questão da felicidade em termos de “dignidade”. Assim, ao contrário do que possa parecer, o filósofo não se referia com desdém às questões envolvendo essa problemática. Porém, não se descuidava de que o argumento kantiano, longe de defender uma teoria sobre como ser feliz, afirma-se sobre uma dignidade de caráter moral que conduziria o agente à felicidade. Propõe o “imperativo *elpidológico*” para tratar o tema da esperança de ser feliz. Mas, embora Aramayo tenha o mérito de mostrar uma preocupação inicial de Kant com a questão da felicidade e de formular, ele próprio, um novo imperativo, nos parece que o comentador não ressalta suficientemente o fato de não haver garantias para o agente de que a sua conduta vá levá-lo a um estado de felicidade. Talvez o que fosse preciso frisar mais é que não há promessas do destino tampouco da filosofia prática.

\* \* \* \* \*

Ora, a conclusão a que somos levados é que agir pelo dever da lei moral oferece ao sujeito as condições futuras de possibilidade para alcançar a felicidade – embora não garanta essa possibilidade. As implicações decorrentes do segundo capítulo da segunda *Crítica* vêm no sentido de salientar e destacar que o agente moral, longe de se tornar um ser sofredor e amargurado pelas

---

<sup>183</sup>“... un imperativo de la esperanza, pues <esperanza> es el significado de la palabra griega <elpidós> que da origen a tal helenismo. La formulación de dicho imperativo elpidológico rezaría más o menos así: <Obra como si todo dependiera únicamente de tu buena voluntad, confiando casi al mismo tiempo em que alguna instancia distinta de la casualidad y el ciego azar, esto es, un destino providencial y propicio que cuenta com capacidad para ello, administrará consecuentemente tan bienintencionados esfuerzos com la culminación de tus afanes morales.>” In: Roberto ARAMAYO. *Immanuel Kant - La utopía moral como emancipación del azar*, p. 60.

sucessivas renúncias, pode ser esperançoso e digno da felicidade. À luz da “Dialética da razão prática pura” temos isto bem mais nítido. A moral kantiana sob o enfoque da esperança de felicidade adquire um tom mais ameno em relação ao caráter autoritário e impositivo que algumas interpretações que não levam em conta estes dados poderiam sugerir – como as interpretações de Beck e Paton, por exemplo. Então, lembrando o que os textos de Henry E. Allison e Jean-Luc Nancy nos diziam – e que encontram uma conexão com o que estamos tratando –, não se trata de um conflito entre forças opostas nem de uma ordem nos moldes da ordem do direito, mas, sim, de um sujeito livre que opta pelo mandamento moral e que pode ou não pensar na possibilidade de uma felicidade, porquanto tornou-se digno dela.

A “Dialética da razão prática pura” traz as novidades sobre a felicidade e sobre os postulados da razão, novidades estas que fazem destacar os aspectos de uma lei que tem medida, que não é opressora e que viabiliza a possibilidade da felicidade. Desta forma, podemos refutar qualquer argumento no sentido de pretender imprimir ao imperativo categórico um cunho de autoridade descabida ou de lei imperialista (termo emprestado do texto de Jean-Luc Nancy).

### Conclusões do Primeiro Capítulo

O objetivo deste capítulo é, a partir dos textos kantianos e dos comentadores, responder as seguintes questões: como a lei imperativa se formula, como ela se estrutura e como ela funciona.

Para responder a estas questões temos, primeiro, que responder à pergunta sobre o que é um imperativo categórico. Em razão disso, é preciso, então, diferenciar os imperativos categóricos dos imperativos hipotéticos e das máximas.

#### **O que é o imperativo categórico:**

Os princípios práticos ou proposições fundamentais práticas são regras gerais que fundamentam e determinam a vontade. Podem ser máximas ou imperativos.

As máximas são princípios práticos subjetivos, particulares, envolvendo, em geral, conteúdos materiais, enquanto que os imperativos são princípios práticos objetivos e universais da determinação da vontade. Dividem-se em: imperativos hipotéticos quando o mandamento é necessário para a vontade apenas quando ela quer alcançar um fim e imperativos categóricos quando constituem leis morais, assim determinando a vontade *a priori*, de modo objetivo e universal, sem a consideração de fins materiais.

Portanto, considerando-se os princípios práticos objetivos, há duas formas de fundamentar a determinação da vontade segundo o seu princípio seja um imperativo hipotético ou um imperativo categórico. No primeiro caso, a determinação acontece a partir da pressuposição de um sentimento de prazer ou da sensação de bem-estar ou, ainda, da idéia de felicidade própria,

alcançados por meio de um objeto da sensibilidade. Trata-se de um princípio empírico cuja máxima é um preceito prático racional, mas não pode chamar-se lei moral. A segunda maneira de fundamentar a determinação da vontade é a partir de um princípio da razão pura que determina imediatamente a vontade, cuja máxima corresponde, então, a uma máxima moral e a ação praticada é boa em si mesma. Este é o princípio de uma lei prática *a priori* que não considera nenhum objeto mas pode, no entanto, efetivá-lo como consequência da ação boa em si mesma.

### **Como o imperativo categórico se formula:**

O imperativo categórico formula-se a partir de uma constatação e de uma pergunta. No primeiro caso, trata-se, em Kant, da noção do bom ilimitado e da vontade perfeitamente boa, por um lado e, da vontade dos seres racionais imperfeitos que nem sempre é boa, por outro lado. A essa vontade de constituição subjetiva que, ao contrário da vontade santa, nem sempre é uma vontade boa, era preciso um princípio de ação que a orientasse no sentido de produzir uma vontade boa. No segundo caso, ou em relação à pergunta, é procurar responder o que devo fazer, questão essa fundada já na primeira *Crítica*.<sup>184</sup> Aliado a estes fatores, Kant procede a um exame dos princípios condicionados e se convence da completa inaptidão destes para a constituição de uma moral objetiva. Assim como o indica a sua primeira *Crítica*, o filósofo se preocupava com os fundamentos ou princípios *a priori*, inicialmente no que concerne ao âmbito teórico e, posteriormente, estendendo essa necessidade ao campo prático.<sup>185</sup> Deste modo, questiona como um princípio tão amplo como a busca da felicidade poderia fundar uma lei objetiva ou como um fundamento tão variável como um objeto de prazer poderia constituir o princípio de uma lei universal. Kant foi rejeitando todos os princípios que não serviam para tal lei e, desta forma, pôde estabelecer um princípio incondicionado e universal que mostrasse a relação da vontade finita com a lei objetiva.

Trata-se do imperativo categórico e sua fórmula é: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>186</sup> Kant chegou a esta fórmula que consta na *Crítica da razão prática*, a partir das cinco primeiras fórmulas

<sup>184</sup>Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 478, B 833,834 , A 805, 806.

<sup>185</sup>A primeira *Crítica* investiga as condições de possibilidade do conhecimento *a priori*, impondo uma restrição ao uso da razão teórica e fixando seus limites a fim de manter a razão livre de seus excessos (a razão especulativa não pode pretender alçar-se além dos limites fornecidos pela experiência). Nesta obra, Kant estabelece as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Mas da mesma forma como existem juízos sintéticos *a priori*, Kant constatou a existência de proposições sintéticas práticas *a priori*. Trata-se aqui, da passagem do campo teórico da razão pura para o campo prático. Assim, os dois casos correspondem à mesma razão pura, porém com diferentes aplicações, ou seja, aplicação teórica e aplicação prática, havendo uma unidade entre razão pura teórica e razão pura prática. Além disso, é possível articular a primeira *Crítica* (teórica) com a segunda (prática) de modo a pensar que a segunda reorganiza a primeira, como diz Valério Rohden: “Como decorrência do *factum* da razão prática, as idéias teóricas tomam legitimidade como arquétipos que permitem julgar nossas ações. Portanto, a *Crítica da razão prática* reordena os conceitos. Ou seja, na medida em que a demonstração da realidade da liberdade torna este fecho de abóbada do sistema da razão pura, a *Crítica da razão prática* completa a compreensão do sistema kantiano.” Introdução à edição brasileira In: *Crítica da razão prática*, p. XX. Também o mesmo autor diz: “A razão prática, em um segundo tipo de relação com a teórica, faz esta depender também de um conteúdo prático.” In: *A crítica da razão prática e o estoicismo*, p. 160.

<sup>186</sup>Immanuel KANT, *Crítica da razão prática*, p. 51. A 54: “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”

incluídas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Estas cinco fórmulas iniciais levam em consideração os aspectos essenciais para que uma lei moral objetiva possa se constituir e encontram-se condensados na fórmula final da segunda *Crítica*. Desta forma, o imperativo categórico se constitui por uma série de elementos que lhe são inerentes. É *a priori* ou incondicionado, isto é, independente da experiência ou de qualquer conteúdo empírico. Sua validade é universal em contraposição à particularidade das máximas. Apresenta-se de modo formal, prescrevendo uma ordem e não descrevendo um objeto ou um conteúdo. Suscita um sentimento produzido pela razão e distinto dos outros sentimentos patológicos: o sentimento de respeito, assim como um interesse prático na ação moral que se distingue do interesse patológico. Envolve a autonomia do sujeito que quando livre obedece à lei moral.

### **Como o imperativo categórico se estrutura:**

Os aspectos ou elementos inerentes ao imperativo categórico são dispostos uns em relação aos outros, de modo que resultam em um todo organizado ou em um conjunto. Partindo do conceito de boa vontade, Kant articula todos os outros termos, pois ao ser racional finito que não tem uma vontade completamente boa é necessário que produza uma vontade boa como seu “supremo destino prático.” Desta forma, diferentemente daqueles que possuem uma vontade santa, o ser racional finito precisa do imperativo categórico a fim de guiá-lo em direção ao seu destino prático, cuja consecução é um dever. Este imperativo leva em consideração para a fundamentação e determinação da vontade somente os princípios *a priori* e incondicionados, isto é, princípios que não levam em conta as experiências empíricas de prazer ou desprazer e tampouco contemplam algum tipo de finalidade como o bem-estar ou a felicidade.

O mandamento deste imperativo é formal, pois não indica o modo específico da ação, apenas ordena que a ação seja moral, através da possibilidade de ser válida para todos os seres racionais finitos. Ele não descreve como as ações devem ser feitas, mas, sim, prescreve-as.

Este imperativo manda agir moralmente e o interesse que surge no agente em agir desta maneira é denominado interesse prático. A lei que manda cumprir um dever moral suscita o sentimento de respeito que, como motivo subjetivo, surge a partir da lei e de seu fundamento intelectual.

Para produzir uma vontade boa é também necessário que o agente se desligue da relação com o bem-estar, assim como se afaste dos princípios condicionados no uso da liberdade prática. Esta tem um caráter negativo ao rejeitar as inclinações e outro positivo ao produzir uma legislação própria, pois é ainda preciso que o ser racional finito seja o legislador de si mesmo, onde a autonomia é a capacidade da vontade de ser lei para ela mesma.

### **Como o imperativo categórico funciona:**

Através da disposição de agir moralmente o sujeito adota os princípios contidos no imperativo categórico para fundamentar seus atos. Lembremos que as ações do ser racional finito são determinadas por máximas. Ao sujeito é dada a possibilidade de agir segundo máximas patológicas, ou seja, que tem fundamentos empíricos e *a posteriori* ou segundo máximas morais constituídas à luz de princípios objetivos incondicionados e *a priori*. Dessa forma, ele pode agir baseado em máximas particulares que atendem aos seus próprios interesses ou, por outro lado, através da liberdade prática, desconsiderar os interesses da sensibilidade e, por puro respeito à lei moral, fazer dos princípios *a priori* o fundamento determinante de sua vontade. Nesse caso, procederá a uma seleção entre suas máximas materiais de modo a escolher aquela que melhor corresponda ao que a lei ordena: cumprir o dever através de uma ação que possa se elevar à condição universal. Assim procedendo, ele estará adotando uma máxima moral, não por interesse próprio, mas porque a lei moral manda.

Podemos ver que o sujeito em Kant é consciente da obrigação e do dever. Há discernimento para avaliar e julgar suas máximas segundo um princípio objetivo incondicionado. Ele tem a capacidade de exercer a autonomia que lhe confere a liberdade para se desvencilhar das máximas patológicas que não lhe servem e, então, adotar aquelas máximas que ele escolhe pela sua aptidão a se enquadrar aos ditames do imperativo categórico. Assim, se uma máxima tem cunho patológico, o sujeito moral kantiano é capaz de julgá-la e refutá-la, constituindo uma nova em seu lugar que melhor corresponda aos mandamentos imperativos. Vale frisar que na ausência de discernimento, o sujeito tem dificuldades para efetuar a avaliação das máximas. Decorre deste fato, Kant colocar como dever o aperfeiçoamento pessoal. Também pudemos constatar que a lei imperativa não funciona através de nenhum tipo de comando opressor que pudesse massacrar o agente moral. Este mantém um status de integridade emocional frente à majestade da lei moral.

“FAUSTO

(...)

Pudesse eu rejeitar toda a feitiçaria,  
Desaprender os termos de magia,  
Só homem ver-me, homem só, perante a Criação,  
Ser homem valeria a pena, então.

Era-o antes que as trevas explorasse;  
Blasfemo, o mundo e o próprio ser amaldiçoasse.  
Hoje o ar está de espíritos tão cheio,  
Que não há como opor-se a seu enleio.  
Se um dia te sorri, radioso e são,  
Prende-te a noite em teias de visão;

Voltas do campo, alegre, entre a frescura,  
Grasna uma ave, e que grasna? Desventura?  
Superstição te envolve em malha aziaga:  
Adverte, se anuncia, ocorre, indaga.  
E vês-te só, e em ti temor advém.  
A porta range, e sem entrar ninguém.  
(Estremecendo)  
Há alguém lá?

A APREENSÃO

A resposta é: sim, há!

FAUSTO

E tu, quem és então?

A APREENSÃO

Sou quem está.

FAUSTO

Pois sai!

A APREENSÃO

Estou lá onde devo estar.

FAUSTO

(Primeiro irritado, depois calmo, para si mesmo)

Calma, exorcismo algum vás pronunciar.

A APREENSÃO

Não pudesse o ouvido ouvir-me,  
Na alma inda eu toaria firme;  
Sob o aspecto mais diverso,  
Violência imensa exerço.  
No mar, terra, em qualquer plaga,  
Companheira negra, aziaga,  
Sem procura sempre achada,  
Entre afagos maldiçoada.  
Nunca a Apreensão tens conhecido?  
(...)

A APREENSÃO

Quem possui é meu a fundo,  
Lucro algum lhe outorga o mundo,  
Ronda-o treva permanente,

Não vê sol nascente ou poente;  
Com perfeita vista externa  
No Eu lhe mora sombra eterna,  
E com ricos bens em mão,  
Não lhes frui a possessão.  
Torna em cismar azar, ventura,  
Morre à míngua na fartura;  
Seja dor, seja alegria,  
Passa-as para o outro dia,  
Do futuro, só consciente,  
Indeciso eternamente.

FAUSTO

Pára! Assim não me pegarás!  
Não quero ouvir-te a absurda lábia.  
Seria ladainha tal capaz  
De perturbar até a razão mais sábia.

A APREENSÃO

Deve ele ir-se? Deve vir?  
Não lhe cabe decidir:  
Sobre aberta e chã veréia  
Meios passos cambaleia,  
Mais a fundo se perdendo,  
Tudo mais disforme vendo,  
A si e a outros molestando,  
Haurindo o ar e sufocando;  
Respirando ainda e qual morto,  
Sem descanso, sem conforto.  
Um rolar contínuo, assim,  
Renunciar, dever, sem fim,  
Ora folga, ora opressão,  
Semi-sono e alívio vão,  
Prendem-no em martírio eterno,  
E o preparam para o inferno.

FAUSTO

Cruéis fantasmas, eis como tratais  
As míseras humanas criaturas;  
Até a hora cotidiana transformais  
Em malha horrenda de fatais torturas.  
Dos demos é árduo libertar-se o ser humano,  
Não há como romper-se o rijo, abstrato elo;  
Mas teu poder, tão trado quão tirano,  
Não vou jamais, é Apreensão, reconhecê-lo.”

Goethe

## 2º Capítulo

### Conceito de Superego em Sigmund Freud

#### Introdução

O presente capítulo tem dois objetivos. Primeiro, percorrer o caminho feito por Freud quanto à elaboração do superego, visando à reconstrução deste conceito e segundo, obter subsídios para avaliar, no quarto capítulo, a propriedade da utilização do conceito de imperativo categórico na formulação do superego, assim como apontar as semelhanças e as diferenças entre os dois conceitos. Haja vista que o conceito freudiano não nasceu pronto, vamos proceder, então, a uma genealogia do mesmo traçando uma linha cronológica sobre a origem e a evolução do conceito.

Para alcançar estes objetivos, vamos explorar os textos freudianos nos quais ele trata tanto dos precursores do superego enquanto agente crítico ou Ideal do Eu, quanto do superego propriamente dito, desde o texto *Sobre o narcisismo* de 1914, até *Esboço de psicanálise*, publicado em 1940, embora saibamos que a problemática da censura nos seus pacientes preocupou Freud desde o início de sua clínica. Vemos assim à guisa de exemplo, que em textos de 1893-1895, como *Estudos sobre a histeria*, e na *Psicoterapia da histeria*,<sup>187</sup> já aparecia um questionamento sobre o funcionamento de uma força atuando no sentido de censurar certas idéias quando, somente através do trabalho analítico, seria possível uma superação. Nessa época, Freud constatou que as emoções eram capazes de despertar vergonha e autocensura e usou, pela primeira vez, neste texto da década de 1890, em letras de forma, a expressão “processo de censura”. Com isso, percebemos que muitos anos antes de batizar esta instância que critica e observa com o nome de superego, Freud já tinha a percepção de sua existência enquanto uma força que desempenha uma determinada função.

Para trabalhar com os inúmeros textos freudianos, consideramos mais proveitoso dividi-lo em três partes: I. os antecedentes do superego; II. a formulação do superego como lei imperativa; e III. o superego como preço a pagar pelo ingresso na cultura. A primeira parte traz, a partir de 1914, os textos que ofereceram as bases para que Freud pudesse formular, em 1923, a instância superegóica. A segunda parte aborda os textos sobre o tema de 1923 a 1926 e a última parte acompanha os textos entre 1927 a 1940, data da publicação do *Esboço de Psicanálise*, período no qual Freud se debruçou sobre as questões relativas ao mal-estar causado pela entrada do homem na cultura.

Também serão considerados comentadores do tema com a finalidade de discutir, elucidar ou destacar as passagens relevantes ou mesmo obscuras nos textos de Freud. Desta forma, para

---

<sup>187</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *Estudos sobre histeria*, vol II, p. 325.



esclarecer a distinção entre o superego<sup>188</sup> e o ideal do ego, utilizamos o texto de Silvia Elena Tendlarz que aponta para as ambigüidades em Freud; Jacques Lacan que trabalhou a separação entre o ideal e o superego, mostrando a necessidade de tal separação e Marta Guerez Ambertín que faz uma análise a partir da cultura, como sendo esta a responsável por inscrever no sujeito tanto uma marca erótica ou ideal, quanto outra cruel ou o superego. Para auxiliar a análise das contribuições da teoria de Weismann, escolhemos o texto de Zelma Abdala Galesi e para introduzir a discussão sobre o sentimento de culpa utilizamos o texto de Maria José Gontijo Salun. Após o término do exame dos textos freudianos, continuamos nosso estudo analisando o posicionamento de alguns teóricos da psicanálise: Melanie Klein, contemporânea a Freud que sustenta a existência do superego na infância; Jacques Lacan e sua teoria sobre o gozo superegóico; Juan D. Nasio e as categorias do superego; Bernardino Horne e seu enfoque da passagem do mandamento mortífero do superego ao desejo; Fábian Schejtman salientando a dimensão real do conceito e Marta Guerez-Ambertín que enfatiza o caráter insensato da lei superegóica.

### 1.1 Os antecedentes do superego

O primeiro texto no qual Freud fala da possibilidade da existência de uma força censora atuando através de um agente psíquico é *Sobre o Narcisismo*, de 1914, quando introduz os conceitos de “ideal do ego”, “ego ideal” e “ego real”. Inicialmente se refere ao surgimento do ego ideal vinculado à perda do estado de perfeição que tinha o ego real na infância. Com a interferência da crítica de terceiros durante seu crescimento, a criança vê ameaçado o seu valor desfrutado no passado, procurando recuperá-lo na forma de um ego ideal. Em seguida, Freud se refere à formação do ideal do ego que implica em um aumento das exigências do ego, reconhecendo a existência de um agente que coincide com a consciência, com o censor do ego e com o censor do sonho. É o superego, ainda não nomeado, no seu papel de censor. Freud diz:

“Não nos surpreenderíamos se encontrássemos um agente psíquico especial que realizasse a tarefa de assegurar a satisfação narcisista proveniente do ideal do ego e que, com essa finalidade em vista, observasse constantemente o ego real, medindo-o por aquele ideal. Admitindo-se que este agente de fato exista, de forma alguma seria possível chegar a ele como se fosse uma descoberta – podemos tão-somente reconhecê-lo, pois podemos supor que aquilo que chamamos de nossa consciência possui as características exigidas.”<sup>189</sup>

<sup>188</sup> Alguns autores se referem às instâncias psíquicas utilizando a grafia “supereu”, “eu” e “isso”. Com a finalidade de uniformizar o presente texto, optamos pelo uso dos termos superego, assim como, ego e id, conforme apresenta a Edição Standard Brasileira. Porém, não alteramos a grafia dos títulos dos textos dos diversos autores.

<sup>189</sup> Sigmund FREUD. Obras Completas. *Sobre o narcisismo*, vol XIV, p. 112. Studienausgabe, Band III S. Fischer Verlag, Germany 1980, p 62: “Es wäre nicht zu verwundern, wenn wir eine besondere psychische Instanz auffinden sollten, welche die Aufgabe erfüllt, über die Sicherung der narzisstischen Befriedigung aus dem Ichideal zu wachen, und in dieser Absicht das aktuelle Ich unausgesetzt beobachtet und am Ideal misst. Wenn eine solche Instanz existiert, so kann es uns unmöglich zustossen, sie zu entdecken; wir können sie nur als solche agnoszieren und dürfen uns sagen, dass das, was wir unser Gewissen heissen, diese Charakteristik erfüllt”.

Mais adiante completa “Um poder dessa espécie que vigia, que descobre e que critica todas as nossas intenções, existe realmente. Na realidade, existe em cada um de nós em nossa vida normal.”<sup>190</sup> O ideal do ego é, portanto, separado da porção que vigia e critica. Neste texto, Freud ainda não dispunha do conceito de superego, mas achava possível a existência de um agente psíquico que avaliasse o desempenho do ego e o vigiasse constantemente, com fins de controle e observação. Ou seja, ele já tinha a percepção de que algo no sujeito funcionava como um tipo de parâmetro de comparação entre o ego e o ideal. Neste momento, é perceptível que Freud está construindo as instâncias psíquicas e os componentes da subjetividade.

Ao se referir ao sentimento de culpa em *Uma Criança é Espancada*, de 1919, Freud diz que é possível que a origem deste sentimento esteja relacionada à instância mental que funciona como uma consciência crítica e que, desta forma, possa atingir o ego, fazendo-o sentir-se culpado. A referida instância mental permanece ainda sem um nome, mas sabemos que se trata do superego no seu papel de crítico do ego.

Este texto trabalha a fantasia masoquista que apareceu nos casos clínicos de neurose. Essa fantasia apresenta três fases distintas: I. satisfação sádica que surge da fantasia cujo conteúdo é o pai maltratando uma criança indeterminada; II. satisfação masoquista, na qual o próprio sujeito é maltratado pelo pai; e III. satisfação sádica, quando várias crianças são maltratadas por um substituto do pai. Nesta época, Freud trata do masoquismo como sendo secundário, isto é, em primeiro lugar havia um sadismo orientado para o exterior. Se esse sadismo retornasse ao sujeito era, então, chamado de masoquismo secundário. Esse contexto sofrerá uma mudança significativa a partir de 1924, com a inversão das posições sádica e masoquista. Para Freud, a sexualidade infantil é perversa e polimorfa e se dá pelo voyeurismo, exibicionismo, sadismo e masoquismo que, por sua vez, se relacionam com quatro objetos: oral, anal, olhar e voz. Adiantando-nos a Freud, localizamos a voz como o objeto representante do superego sádico.

Freud torna a se referir a essa função de crítica e de observação em *O Estranho*, 1919, dizendo na nota de rodapé, o seguinte:

“Creio que quando os poetas se queixam de que duas almas habitam o peito humano, e quando os psicólogos populares falam em divisão (*splitting*) do ego das pessoas, estão pensando é nessa divisão (na esfera da psicologia do ego) entre a instância crítica e o resto do ego, e não na antítese, descoberta pela psicanálise, entre o ego e o que é inconsciente e reprimido.”<sup>191</sup>

<sup>190</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *Sobre o narcisismo*, vol XIV, p. 113. Studienausgabe, Band III, p. 62: “...eine solche Macht, die alle unsere Absichten beobachtet, erfährt und kritisiert, besteht wirklich, und zwar bei uns allen im normalen Leben.”

<sup>191</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *O estranho*, p. 294. Studienausgabe, Band IV, p. 258: “Ich glaube, wenn die Dichter klagen, dass zwei Seelen in des Menschen Brust wohnen, und wenn die Populärpsychologen von der Spaltung des Ichs im Menschen reden, so schwebt ihnen diese Entzweiung, der Ich-Psychologie angehörig, zwischen der kritischen Instanz und dem Ich-Rest vor und nicht die von der Psychoanalyse aufgedeckte Gegensätzlichkeit zwischen dem Ich und dem unbewussten Verdrängten. Der Unterschied wird allerdings dadurch verwischt, dass sich unter dem von der Ich-Kritik Verworfenen zunächst die Abkömmlinge des Verdrängten befinden.”

Pode parecer que Freud já tem nesse momento o material necessário para introduzir a segunda tópica, ou seja, passar a pensar em termos de id, ego e instância censora e não mais apenas em o que é consciente e inconsciente, decorrendo, naturalmente, uma pergunta deste fato: o que teria feito com que ele se demorasse para batizar a já detectada instância? Podemos pressupor que ainda lhe faltava a noção de pulsão<sup>192</sup> de morte que surge em 1920, com o texto *Além do princípio de prazer*, pois somente a partir da constatação de que há no sujeito uma força que o leva à repetição de experiências desprazerosas seria possível a Freud pensar, mais tarde, em uma organização que se serviria desta força, como veremos no decorrer do nosso trabalho.

Em *Além do princípio de prazer*, 1920, Freud percebe que o princípio de prazer não domina inteiramente os processos mentais, pois ao seu lado está o princípio da realidade que exige que o sujeito faça adiamentos de suas satisfações provocando então o desprazer. Outro momento marcado pelo desprazer é quando aparece um conflito no ego gerado pela incompatibilidade entre as pulsões. Esta situação pode ocasionar uma renúncia pulsional com a desistência da satisfação ou, até mesmo, uma repressão. Freud investiga o prazer envolvido nas brincadeiras infantis. Nota, porém, que certas brincadeiras repetitivas não trazem nenhum prazer, mas, sim, desprazer. Ele passa a questionar a repetição de experiências de desprazer não só nos jogos infantis, mas também nos sonhos de neurose de guerra. Principalmente nestes casos, a repetição rememora situações que não contêm nada de prazeroso. Essa rememoração se dá de forma compulsória, através do que Freud conclui que em todo sujeito, neurótico ou não, funciona uma compulsão à repetição de experiências desagradáveis, além de encontrar um vínculo entre essa compulsão e o que é da ordem do pulsional.

Até então, havia na teoria psicanalítica uma divisão entre pulsões do ego e pulsões sexuais.<sup>193</sup> Porém, Freud percebeu que esta distinção não se sustentava mais, pois a partir da constatação da compulsão à repetição de experiências desprazerosas e das concepções sobre o narcisismo com o conseqüente retorno da libido ao ego, foi possível ver que, por um lado, algo no sujeito o força no sentido do desprazer e, por outro, que as pulsões sexuais também podem escolher o ego como objeto e não apenas objetos que lhe sejam externos. Assim, a antiga oposição entre pulsões do ego e pulsões sexuais cedeu lugar para o contraste entre pulsões de vida e pulsões de morte, as primeiras procurando a renoção da vida e, as segundas, tentando conduzir o que é vivo ao estado anterior ou à morte.

Para fundamentar toda a sua concepção sobre pulsões de vida e pulsões de morte, Freud se baseia nos trabalhos de August Weismann (1834-1914) sobre o soma e as células germinais, o

---

<sup>192</sup>Têm-se como regra estabelecida entre os psicanalistas a substituição do termo “instinto” por “pulsão” durante a leitura das Obras Completas de Freud da Edição Standard Brasileira. Desta maneira, também no presente trabalho essa substituição é realizada em todas as leituras dos textos freudianos e dos comentadores.

<sup>193</sup>A noção de pulsão em Freud sempre envolve um dualismo. Antes de 1920, a contraposição era entre pulsões do ego e pulsões sexuais. As pulsões do ego se caracterizavam pela energia empregada para a conservação e preservação do ego, através da alimentação, por exemplo, enquanto as pulsões sexuais buscavam o prazer sexual, trabalhando para a conservação da espécie. De qualquer modo, ambas trabalhando no sentido da preservação.

primeiro como parte mortal e as segundas como imortais.<sup>194</sup> Sobre o tema, Zelma Abdala Galesi esclarece que Freud localiza na obra de Weismann o tema da vida e da morte nos organismos, introduzindo a distinção entre uma metade que é mortal e outra que é imortal na substância viva. A primeira é o corpo ou soma e, a segunda, é a parte potencialmente imortal e capaz de se desenvolver em um novo indivíduo: as células germinais. Galesi diz que a vida para a biologia de Weismann é cercada por uma filosofia. Trata-se da,

“...filosofia dos bióforos<sup>195</sup>, onde ele pensa que há partículas portadoras de vida no germen. O que interessa a Freud é uma analogia que lhe faz coincidir as pulsões de vida ao germen e as pulsões de morte ao soma, sendo que observa que a psicanálise não se interessa pela substância viva, mas, sim, pelas forças que operam nesta substância, as pulsões, e ele daí apresenta a teoria da pulsões.”<sup>196</sup>

Mas o que permaneceu obscuro neste texto de 1920 foi a relação entre o princípio de prazer e a pulsão de morte, pois Freud diz “O princípio de prazer parece, na realidade, servir às pulsões de morte.”<sup>197</sup> Freud desenvolverá esta questão ao abordar, mais tarde, o masoquismo primordial.

*Em Psicologia de Grupo* de 1921, volta a falar da construção do ideal do eu segundo modelos variados, porém salienta que este ideal será abandonado mais tarde pela criança, em prol de um novo ideal, desta vez grupal. Apresenta uma diferenciação entre estados de ânimo, a partir do que acontece entre o ideal e o ego. Assim, enquanto na sensação de triunfo ego e ideal coincidem, no sentimento de culpa há conflito entre os dois. Na melancolia também existe um conflito entre o ideal e o ego com a condenação do segundo pelo primeiro, enquanto que na mania estas duas instâncias estão fundidas. A propósito da identificação, Freud diz que quando o ego se identifica ao objeto amado que é perdido ou quando introjeta o objeto que foi perdido, ele passa a ser o alvo da depreciação, depreciação essa que, seria de se esperar, fosse dirigida ao objeto perdido que abandonou o sujeito. O ego, então, se divide em duas partes: a que contém o objeto e, a outra, que lhe faz críticas. Esta última,

“...abrange a consciência, uma instância crítica dentro do ego, que até em ocasiões normais assume, embora nunca tão implacável e injustificadamente, uma atitude crítica para com a última. Em ocasiões anteriores fomos levados à hipótese de que no ego se desenvolve uma instância assim, capaz de isolar-se do resto daquele ego e entrar em conflito com ele. A essa instância chamamos de ideal do ego e, a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão. Dissemos que ele é o herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutava de auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego, das quais este não pode sempre estar à altura; de maneira

<sup>194</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *Além do princípio de prazer*, p. 65.

<sup>195</sup>Bióforo, segundo o Dicionário Houaiss, “...é a menor unidade de matéria viva (de acordo com teorias não mais aceitas cientificamente).”

<sup>196</sup>Zelma Abdala GALESI. A biologia de Freud – Aula ministrada na Escola Brasileira de Psicanálise.

<sup>197</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *Além do princípio de prazer*, p. 85. Studienausgabe, Band III, p. 271: “Das Lustprinzip scheint geradezu im Dienste der Todestriebe zu stehen...”

que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego, tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no ideal do ego que se diferenciou do ego.”<sup>198</sup>

Duas coisas nos chamam a atenção neste texto. Primeiro que o ideal do ego está cumprindo a função de censor que, mais tarde, será do superego e, segundo – e mais importante – que Freud situa a origem desta instância em uma divisão do ego e diz também que como ideal é herdeiro do narcisismo original, sendo capaz de reunir aos elementos inerentes ao sujeito, outros que lhe são exteriores ou do meio ambiente. A partir deste momento até o fim de seus escritos, vemos a origem do superego ser colocada em fontes internas e externas, inicialmente identificadas ao narcisismo infantil como fonte interna e à educação enquanto fonte externa.

## 1.2. A formulação do superego como lei imperativa

Será em 1923, em *O Ego e o id*, que Freud vai utilizar pela primeira vez o conceito de “superego”. Refere-se ao ideal do ego ou superego como uma formação no ego de um precipitado da identificação paterna e materna que, assim, se separa, produzindo uma gradação diferenciada no ego. Localiza, deste modo, a origem deste ideal na primeira e mais importante identificação com o pai, na qual, o superego toma o pai como modelo e se identifica a ele, destacando que se trata de uma identificação direta e imediata. Em seguida, diz que o superego é, além de um resíduo das primeiras escolhas objetais do id, uma formação reativa contra elas, pois ao mesmo tempo em que o ideal diz como ser, assim como o pai, também aponta para o que é de direito exclusivo do pai e que não compete à criança. A missão do ideal é reprimir o Complexo de Édipo, tomando do pai a **força**<sup>199</sup> necessária para realizar esta tarefa. Portanto, o superego é possuidor do caráter de autoridade do pai. Trata-se de um poder dominador. Freud reconheceu desde o início o componente imperativo do superego, referindo-se a este como possuidor de um “...caráter compulsivo, que se manifesta sob a forma de um **imperativo categórico.**”<sup>200</sup> O superego manterá para sempre essa capacidade de dominar o ego, assim como conservará garantida a sua posição diferenciada em relação à instância egóica.

No entanto, mais adiante, Freud estabelece a seguinte vinculação entre o id e o superego:

---

<sup>198</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *Psicologia de grupo e a análise do ego*, p. 138. Studienausgabe, Band IX, p. 102: “Es schliesst das Gewissen ein, eine kritische Instanz im Ich, die sich auch in normalen Zeiten dem Ich kritisch gegenübergestellt hat, nur neimals so unerbittlich und so ungerecht. Wir habenschon bei früheren Anlässen die Annahme machen müssen (Narzissmus, Trauer und Melancholie), dass sich in unserem Ich eine solche Instanz entwickelt, welche sich vom anderen Ich absondern und in Konflikte mit ihm geraten kann. Wir nannten sie das <<Ichideal>> und schrieben ihr na Funktionen die Selbstbeobachtung das moralische Gewissen, die Traumzensur und den Haupteinfluss bei der Verdrängung zu. Wir sagten, sie sei der Erbe des ursprünglichen Narzissmus, in dem das kindliche Ich sich selbst genügte. Aalmählich nehme sie aus den Einflüssen der Umgebung die Anforderung auf, die diese na das Ich stele, denen das Ich nicht immer nachkommen könne, so dass der Mensch, wo er mit seinem Ich selbst nicht zufrieden sein kann, doch seine Befriedigung in dem aus dem Ich differenzierten Ichideal findem dürfe.”

<sup>199</sup>Algumas palavras foram destacadas em negrito por nós, no sentido de dar ênfase às noções importantes para a realização da conclusão no último capítulo.

<sup>200</sup>Sigmund FREUD, Obras Completas. *O ego e o Id*, vol. XIX, p. 49. Studienausgabe, Band III, p. 302: “Woher es die Kraft zu dieser Herrschaft bezieht, den zwangsartigen Charakter, der sich als kategorischer Imperativ äussert, darüber werde ich später (...) eine Vermutung vorbringen.”

“O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do Complexo de Édipo, e, assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id. Erigindo o ideal do ego, o ego dominou o Complexo de Édipo e colocou-se em sujeição ao id. Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id. Os conflitos entre o ego e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno.”<sup>201</sup>

Com esta citação apontamos a participação do id na gênese do superego. Neste ponto, Freud estabelece o ego como representante do mundo externo e o superego como representante do id, ou mundo interno e frisa o fato de que o “...ego forma o seu superego a partir do id.”<sup>202</sup> Lembrando, o id tem como conteúdo as pulsões de vida e de morte, estas últimas trabalhando silenciosamente no sentido de retornar ao estado inanimado, anterior ao aparecimento da vida.

Nesta altura, Freud atribui ao superego uma dupla natureza: I. biológica, consistindo no estado de desamparo e dependência da criança; e II. histórica, no fato de passar pelo Complexo de Édipo como herança cultural da época glacial.

Embora acessível à influência do tempo, o ego permanece submisso ao superego, “Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o ego se submete ao **imperativo categórico** do superego.”<sup>203</sup> Para Freud, diferentemente dos textos precedentes, o ideal e o superego são uma só coisa, primeira identificação e herdeiro do Complexo de Édipo. O ego lhe obedece como obedecia aos pais, de **forma imperativa e compulsiva**. O superego pode infligir ao ego sua ira sem que este último compreenda a razão, porém sentindo-se culpado por algo desconhecido. Esta ira alcança, por vezes, as raias do sadismo, pois é influenciada pelos componentes destrutivos da pulsão de morte. A análise permite observar que o superego é influenciado por processos que passam ao largo do ego, isto é, são por este desconhecidos. Isso demonstra um saber maior por parte do superego em relação ao saber egóico.

Quando há tensão entre a censura moral do superego e o desempenho do ego, surge o sentimento de culpa. Era uma questão para Freud entender como o superego se manifestava na forma de sentimento de culpa, sendo tão rígido e severo com o ego, dirigindo-se contra este com uma tal violência como se estivesse imbuído de todo o sadismo disponível no indivíduo.<sup>204</sup> O

---

<sup>201</sup>Sigmund FREUD, Obras Completas. *O ego e o Id*, vol. XIX, p. 51. Studienausgabe, Band III, p. 303: “Das Ichideal ist also der Erbe des Ödipuskomplexes und somit Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libidoschicksale des Es. Durch seine Aufrichtung hat das Ich des Ödipuskomplexes bemächtigt und gleichzeitig sich selbst dem Es unterworfen. Während das Ich wesentlich Repräsentant der Aussenwelt, der Realität ist, tritt ihm das Über-Ich als Anwalt der Innenwelt, des Es, gegenüber. Konflikte zwischen Ich und Ideal werden, darauf sind wir nun vorbereitet, in letzter Linie den Gegensatz von Real und Psychisch, Aussenwelt und Innenwelt, widerspiegeln.”

<sup>202</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *O ego e o Id*, vol. XIX, p. 53. Studienausgabe, Band III, p. 305: “...wenn das Ich sein Über-Ich aus dem Es ...”

<sup>203</sup>Sigmund FREUD. Obras Completas. *O ego e o Id*, vol. XIX, p. 64. Studienausgabe, Band III, p. 315: “Wie das Kind unter dem Zwange stand, seinen Eltern zu gehorchen, so unterwirft das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ichs.”

<sup>204</sup>Esta questão será, novamente, abordada por nós, mais adiante neste trabalho, ao final da discussão sobre o texto *Dostoievski e o parricídio*, à p. 108.

componente destrutivo está no superego como pura cultura da pulsão de morte que se volta contra o ego que, como meio de sobrevivência, pode lançar mão da mania.

O ideal tem uma natureza moral mais elevada, assim, em relação à moralidade, o id é totalmente amoral, o ego se esforça por ser moral e o superego pode assumir um caráter de supermoralidade. Quanto maior o controle da agressividade para com o exterior, mais exigente se torna o ideal e mais agressivo com o seu ego. Essa identificação tem a natureza dessexualizada da sublimação. Quando se dá a defusão do componente erótico e da agressividade surge a severidade e a crueldade do ideal no seu **“ditatorial farás”**.<sup>205</sup> O ego tem um difícil trabalho a executar, pois lidar não só com a realidade, mas, também, com as exigências da libido, além de procurar atender às ordens do superego gera, por vezes, uma luta no sentido de conciliar todos os pontos. Deste confronto surge a ansiedade sendo o ego a sua sede. Por trás do pavor que este tem do superego está o temor da castração que, como núcleo do medo, agrupa em torno de si todos os medos subseqüentes. Para viver, o ego precisa ser amado pelo superego que toma para si a tarefa do pai protetor e salvador. Portanto, tanto o medo da morte quanto outros medos que a consciência possa vir a ter se desenvolvem a partir do medo da castração.

Neste ponto, abriremos um parênteses para discutir três pontos dos textos freudianos. Primeiro, a questão que envolve o superego e o ideal do ego, visto que em Freud, às vezes são sinônimos, outras vezes são diferenciados; segundo, a importância da noção de pulsão de morte para a formalização do superego e, terceiro, vamos propor algumas hipóteses sobre o que implicou o superego ser instituído como conceito em 1923.

Para pensar a diferenciação de superego e ideal do ego, recorreremos ao texto de Silvia Elena Tendlarz, intitulado *As incidências na clínica das versões do nome-do-pai*<sup>206</sup>, no qual ela salienta o fato de haver ambigüidades em Freud: “Vocês se dão conta de que Freud diz, por um lado, que na saída do Édipo aparece o ideal e o superego, como se fossem equivalentes e, depois, diz o contrário: o ideal do eu é anterior à escolha de objeto e o superego é um resíduo, um resto, do investimento nos objetos edípicos.”<sup>207</sup> Também, segundo a autora, essa distinção varia nas formulações de Jacques Lacan, pois no *Seminário V*, o ideal do ego aparece ao lado do que é normativo, sendo produzido no terceiro tempo do Complexo de Édipo, com equivalência ao superego materno, enquanto o superego é correlato ao imperativo de gozo, à demanda do Outro, com equivalência ao superego materno de Melanie Klein,<sup>208</sup> enquanto que no *Seminário X*, o superego passa a ser associado ao objeto a, como um excesso de gozo (mais-de-gozar)<sup>209</sup> e ao

<sup>205</sup>Sigmund FREUD. Obras completas. *O ego e o id*, p. 71. Studienausgabe, Band III, p. 321: “... des gebieterischen Sollens ...”

<sup>206</sup>Silvia Elena TENDLARZ. *As incidências na clínica das versões do nome-do-pai*.

<sup>207</sup>Silvia Elena TENDLARZ. *As incidências na clínica das versões do nome-do-pai*, p. 4.

<sup>208</sup>A teoria kleiniana do superego será exposta em resumo mais adiante, p 115.

<sup>209</sup>Em Lacan, o conceito de mais-de-gozar vem da mais-valia de Karl Marx, em *Le Séminaire, livre XVI – D'un Autre a l'autre*, Éditions du Seuil, mars, 2006.

imperativo categórico “goza” e, finalmente, no *Seminário XI*, o ideal do ego está relacionado à identificação primária e ao traço unário.

Porém, mesmo sofrendo variações, os dois conceitos, superego e ideal do ego, são bem diferenciados em Lacan. Vemos, por exemplo, no *Seminário I*,<sup>210</sup> Lacan dizer que o ideal do ego é exaltante e o superego é constrangedor. No *Seminário V*, ao falar do Ideal do ego, diz: “Essa função não se confunde, certamente, com a do superego. Ambas surgiram quase juntas, mas por isso mesmo se distinguiram. Digamos que elas se confundem em parte, mas que o Ideal do ego desempenha uma função mais tipificadora no desejo do sujeito.”<sup>211</sup> Assim, o ideal do ego funciona como uma marca narcísica ou maneira como o sujeito quer ser visto.

Marta Gerez Ambertín em *As vozes do superego*<sup>212</sup> argumenta que a cultura articula a pulsão de vida e a de morte, deixando inscrito no sujeito uma marca erótica ou ideal do eu e, outra, hostil ou superego. O ideal conclama a unidade dos homens reforçando o resto hostil pertencente ao superego. É pensar que, ao lado do eu constituído por identificações, há outra parte que não é somente o resultado de uma operação identificatória. São dois aspectos distintos: identificação ao objeto perdido no campo do ego e fragmento cruel que é vingativo e recrimina o ego que se identificou ao objeto perdido. Assim, ao mesmo tempo que há o ideal que cuida e preserva o eu, há a moção maligna ou superego que, “... quando se torna severamente crítico, abandona o papel de anjo da guarda para se converter em assoladoramente demoníaco, deixa de velar pela satisfação narcisista e se transforma em tenaz inimigo da segurança egóica”.<sup>213</sup> Desta perspectiva, o superego é normalmente implacável e injusto.

Desta forma, o ideal do ego se aproxima de uma função simbólica que situa o sujeito no campo dos significantes, ao passo que o superego empresta o caráter de resíduo que escapa à função simbólica e tem um matiz ditatorial agressivo. O primeiro tende à coerência enquanto o segundo mostra-se incoerente. É importante separá-los porque juntos levam a uma imagem enganosa do superego como podendo ser benevolente, traço que decididamente não lhe pertence. Contudo, como salientou Lacan, a origem do ideal e do superego estão próximas, o que levou Freud a ter dificuldade em separá-los.

Então, somos levados a pensar que separar o superego do ideal do ego (tarefa que Freud não concluiu), assim como sacralizá-lo como instância autônoma só foi possível a partir da construção da noção de pulsão de morte. Expliquemos melhor: quando Freud passa a se intrigar com a repetição e o desprazer subjacente aos jogos infantis, pode cogitar na possibilidade de que há algo de outro campo funcionando no sujeito que não apenas o princípio de prazer ou a busca pelo ideal narcísico. Defronta-se, então, com um domínio diferente, cuja força o leva a pensar em algo

<sup>210</sup>Jacques LACAN. *Seminário I*, p. 122.

<sup>211</sup>Jacques LACAN. *Seminário V*, p. 302.

<sup>212</sup>Marta Gerez AMBERTÍN – *As vozes do superego*.

<sup>213</sup>Marta Gerez AMBERTÍN – *As vozes do superego*, p. 59.



autônomo funcionando dentro do sujeito. Trata-se, primeiramente, da força destrutiva da pulsão de morte que, em seguida, é ligada a uma instância, o superego. A pulsão de morte alimenta o superego, dando a este o caráter compulsivo e cruel com o qual ele trata o ego. Assim, por um lado, em oposição à pulsão de vida há a pulsão de morte e, por outro lado, oposta à porção amável e pacificadora do ideal, há uma face hostil e ditatorial do superego. Em síntese, para Freud pensar em um superego autônomo foi preciso delimitar a força a partir da qual esse agente exerce sua pressão: a pulsão de morte. Esta noção também foi importante para que, mais tarde, fosse possível distinguir a parte ideal adquirida pela introjeção da lei paterna como insígnia simbólica, da parte que toma de empréstimo a pulsão interna de morte.

Quanto à formalização do conceito de superego, pensamos que ao ganhar um estatuto de instância, o superego adquire um domínio e um campo próprios que precisará ainda de tempo para se definir, no entanto, permitindo a Freud delimitar com mais clareza: I. o que é de estrutura, como o resíduo do Complexo de Édipo e como a pulsão de morte; II. o que são suas funções, como o exigir e o vigiar; e III. quais são as suas conseqüências, como o sentimento de culpa do ego e o seu estado de felicidade ou de tristeza, conforme seja a incidência crítica do superego. É importante salientar que Freud colocou o superego no estatuto de instância e não apenas como uma mera organização. Se considerarmos a noção de instância como uma concepção que, além de uma organização própria, se diferencia pelo agenciamento de outros sistemas, isto é, pelo papel ativo que exerce sobre o direcionamento da pulsão de morte, detendo, ainda, de força e autoridade para influenciar a instância egóica, compreenderemos a importância da dimensão do superego. Na perspectiva de Cristina Drummond, o superego “...foi introduzido por Freud, na teoria psicanalítica, para dar conta da pressão que o inconsciente exerce sobre o sujeito, assim como do que se apresenta ao sujeito como opacidade, corpo estranho, gozo nocivo no sintoma, na autocrítica e no sentimento de culpa.”<sup>214</sup> Esta citação evoca a necessidade de produzir uma teoria para dar suporte à clínica psicanalítica. Sem dúvida, Freud estava intrigado pelos fenômenos que se contrapunham à cura, assim como com a presença constante do desprazer na vida de seus pacientes e do insidioso sentimento de culpa. Assim, a formulação do superego se fez também necessária face às exigências do trabalho de Freud com os seus pacientes.

Voltando aos textos de Freud, em *Neurose e psicose*, 1923, ele afirma que ao instaurar a repressão o ego está seguindo uma ordem do superego. Esta ordem tem sua origem no mundo externo que passa a se representar pelo superego. O papel do ego tem repercussão no efeito patogênico e a existência do superego complica a situação. A este convergem tanto as influências do id quanto as do mundo externo e esta instância superegóica deve ser levada em consideração em todas as enfermidades psíquicas.

---

<sup>214</sup>Cristina DRUMMOND. *Lacan e a lei: para além da transgressão*, p. 37.

Em 1924, em *O Problema econômico do masoquismo*, Freud passa a considerar o masoquismo como sendo primordial. Indica que há três formas: o erógeno, o feminino e o moral. O masoquismo erógeno, além de sexual, é responsável pelo prazer advindo do sofrimento; o feminino está relacionado ao complexo de castração e à passividade e o masoquismo moral é desvinculado da sexualidade, referindo-se à função da consciência como atributo do superego e ao sentimento de culpa, como advindo da tensão entre as instâncias superegóica e egóica. A ansiedade deste último denota sua percepção de que não agiu conforme os ditames do ideal. Diz, “O que desejamos saber é como o superego veio a desempenhar esse papel exigente e por que o ego, no caso de uma diferença com o seu ideal, deve ter medo.”<sup>215</sup> Explica-nos que como consciência que vigia o ego, o superego pode se tornar duro e cruel, percebendo que há uma conjunção do masoquismo do ego com o sadismo do superego, a partir do que Freud diz: “... a própria destruição de si mesmo pelo indivíduo não pode se realizar sem uma satisfação libidinal.”<sup>216</sup> Poderíamos pensar que neste ponto, Freud retoma o fio deixado no texto *Além do princípio de prazer*, quando percebia que havia uma ligação entre o princípio de prazer e a pulsão de morte, embora, naquela época essa relação lhe parecesse obscura. Chama, então, de masoquismo primordial a primeira forma de satisfação auto-erótica do sujeito que aufere satisfação do desprazer.

Ainda com relação à origem da instância superegóica, nos diz que é “...tanto um representante do id quanto do mundo externo”<sup>217</sup>, sendo que o seu surgimento está ligado à introjeção dos primeiros objetos libidinais. Com o passar do tempo, as figuras parentais deixam de ser objetos libidinais para o id, apesar de continuarem a atuar no superego. Essas figuras foram extraídas da realidade ou do mundo externo real, onde o poder dos pais se fazia sentir intensamente. Então, o superego como substituto do Complexo de Édipo é também um representante do mundo externo real, o que vem reforçar seu caráter de modelo a ser seguido. Neste texto, temos uma importante referência de Freud ao conceito kantiano, pois ele diz: “O **Imperativo Categórico de Kant** é, assim, o herdeiro direto do Complexo de Édipo.”<sup>218</sup> A fonte da moralidade e do senso ético individual está localizada no Complexo de Édipo.

No texto intitulado *A dissolução do complexo de Édipo*, de 1924, Freud aborda a formação do núcleo do superego a partir da introjeção da autoridade dos pais, por ocasião da desintegração do Complexo de Édipo, fato que se dá quando o interesse narcísico do menino pelo seu órgão genital, ameaçado de castração, supera o investimento libidinal dirigido aos objetos

---

<sup>215</sup>Sigmund FREUD. *O problema econômico do masoquismo*, p. 208. Studienausgabe, Band III, p. 350: “Nun verlangen wir zu wissen, wie das Über-Ich zu dieser anspruchsvollen Rolle gekommen ist und warum das Ich im Falle einer Differenz mit seinem Ideal sich fürchten muss.”

<sup>216</sup>Sigmund FREUD. *O problema econômico do masoquismo*, p. 212. Studienausgabe, Band III, p. 354: “...kann auch die Selbsterstörung der Person nicht ohne libidinöse befriedigung erfolgen.”

<sup>217</sup>Sigmund FREUD. *O problema econômico do masoquismo*, p. 208. Studienausgabe, Band III, p. 350: “Dies Über-Ich ist nämlich ebensowohl der Vertreter des Es wie der Aussenwelt.”

<sup>218</sup>Sigmund FREUD. *O problema econômico do masoquismo*, p. 209. Studienausgabe, Band III, p. 351: “Der kategorische Imperativ Kants ist so der direkte Erbe des Ödipuskomplexes.”

parentais. O superego, então, empresta a severidade do pai e assume o seu papel na proibição do incesto. A repressão entra em causa na abolição deste Complexo e o superego, mesmo estando em formação, participa deste processo, assim como participará das repressões posteriores. Há uma vinculação entre o Complexo de Édipo, a castração, a formação do superego, o período de latência e a organização fálica.<sup>219</sup>

Em 1925, Freud escreveu *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, esclarecendo que nos meninos o Complexo de Édipo não é só reprimido, mas destruído pela ameaça de castração. Enquanto os objetos são incorporados ao ego, as catexias libidinais sofrem uma dessexualização, sendo canalizadas para outros fins através da sublimação. Os objetos internalizados formam uma nova estrutura, o superego. O Complexo de Édipo deixa de existir e no seu lugar vem o superego como herdeiro. Nas meninas, segundo ele, em virtude de seu posicionamento diferente frente à ameaça de castração, o superego não será tão inexorável como nos meninos, porém será muito mais dependente de suas origens emocionais.

Em *Um estudo autobiográfico*, publicado em 1924, Freud diz que segundo o ponto de vista analítico, o aparelho mental é dividido em ego, id e superego, sendo o último o herdeiro do Complexo de Édipo e o representante dos padrões éticos da humanidade. No pós-escrito de 1935 que foi incluído neste artigo, Freud relata a sua percepção de que os conflitos entre o id, ego e superego, estudados no indivíduo, refletem os mesmos processos encontrados nos fatos históricos, nas interações entre os homens, assim como no desenvolvimento da cultura e nos precipitados das experiências primitivas como a religião.

No texto *Inibições, sintomas e ansiedade*, publicado em 1925, a dissolução do Complexo de Édipo, a consolidação do superego e a construção da ética e estética no ego se situam no período de latência. Assim, como o perigo de desamparo psíquico é apropriado à fase na qual o indivíduo é imaturo, o medo do superego é apropriado ao período de latência. Neste trabalho, Freud escreve sobre as inibições que o ego sofre com a finalidade de autopunição, dando como exemplo a inibição da atividade profissional. Quando a severidade do superego proíbe o êxito e o lucro, o ego renuncia a esses fins para evitar atritos, podendo até utilizar a repressão. O processo de repressão pode se dar quando o ego, em obediência ao superego, se recusa a entrar em contato com uma exigência pulsional do id. Freud adverte que como até aquele momento pouco se sabia sobre a atuação das repressões primitivas e de suas fases preliminares, a psicanálise poderia estar subestimando o papel do superego. Estava em dúvida quanto a se era o superego que determinava a demarcação entre a repressão primitiva e a posterior. Porém, percebeu que o aparecimento de intensa ansiedade se dá numa fase anterior ao superego se diferenciar das outras instâncias.

---

<sup>219</sup>São quatro fases de desenvolvimento libidinal: oral, anal, fálica e genital. Entre a fase fálica e a genital, tem-se um período chamado de latência, no qual a repressão se intensifica com um conseqüente declínio da sexualidade da criança.

Quanto à relação entre ego e superego, em geral os dois se acham fundidos, só podendo distingui-los quando existe um conflito. A natureza reconciliatória e incorporativa do ego permite que este atenda às exigências do superego e da repressão sem, no entanto, isolar o sintoma, mas, adaptando-se a ele. Em alguns casos, o ego consegue afastar a crítica severa, assim deixando de apresentar o sentimento de culpa. Em outras vezes, o conflito entre os dois é tão grande que ao ego restringido só lhe resta procurar uma satisfação no sintoma. Desta forma, em relação às neuroses, o que provoca a formação de um sintoma é o medo que o ego tem do superego. A hostilidade deste último é a situação de perigo internalizada da qual o ego fugiu e foge. O castigo com o qual é ameaçado é a extensão do castigo de castração. Freud refere-se às transformações do sentimento de medo, pois o conteúdo da situação de perigo sofre mudanças na medida em que a criança cresce, desde o desamparo pela perda da mãe como objeto de amor até perceber a ameaça do complexo de castração. Após estes fatos, a próxima mudança que se verifica é causada pelo poder do superego. O agente parental que ameaçava com a castração sofre despersonalização quando é internalizado, fazendo com que a situação de perigo externo se torne menos definida, porém o perigo não desaparece, mas instala-se dentro do sujeito. A transformação final do medo é o medo da morte como medo projetado do superego. O que o ego considera como perigo é a raiva do superego e a possibilidade de que este venha a deixar de amá-lo, reagindo a isto com ansiedade. Esta ansiedade é produzida a partir da ansiedade de castração.

Em *A questão da análise leiga*, de 1926, o superego é descrito como uma instância específica que se diferenciou do ego e que ocupa uma posição especial entre este e o id. Também partilha da organização psicológica do ego e vincula-se ao id enquanto precipitado das suas primeiras catexias objetivas. É o herdeiro do Complexo de Édipo e pode tratar o ego como objeto, inclusive com aspereza. Para o ego, é importante manter-se em bons termos, tanto com o id quanto com o superego. Este é o veículo da consciência e a saúde mental depende de seu desenvolvimento no sentido de tornar-se impessoal. Nos neuróticos não ocorreu este desenvolvimento e o superego fala ao ego da mesma forma como um pai rigoroso se refere ao filho. A moralidade no neurótico atua de modo primitivo, onde o ego é punido pelo superego. A neurose funciona como instrumento de punição. O sentimento de culpa inconsciente representa a atuação do superego. Freud sempre aponta para o fato de que o superego assume o papel do pai exigindo do filho e punindo-o.

Em 1926, no texto *Psicanálise*, Freud salienta, mais uma vez, que o superego como instância moral, domina o ego e sua origem remonta ao processo de resolução do Complexo de Édipo.

### 1.3. O superego como preço a pagar pelo ingresso do homem na cultura

Até este momento, Freud empenha-se em delimitar o superego no que concerne ao seu funcionamento e a sua função e estrutura. Com os textos a seguir, veremos que ele dá um passo a mais no sentido de localizar a origem da força superegógica no interior do próprio sujeito, porém não apenas como uma pulsão destrutiva, mas como uma agressividade da criança dirigida ao objeto libidinal que, novamente incorporada, alimenta a severidade do superego. Longe de descartar a contribuição do mundo externo para a formação do superego, é antes reforçar o vínculo interno-externo desta formação, percebendo que a entrada do sujeito na cultura faz com que este pague um preço: a introjeção da lei faz retornar a agressividade contra si próprio.

Freud sempre esteve interessado pelas questões referentes ao reflexo psicológico do homem na cultura, isto é, buscava compreender até que ponto a civilização se reveste dos aspectos inerentes à porção psíquica do homem. Com esse intuito, Freud escreve dois textos, onde privilegia a discussão sobre esse tema. São eles: *O futuro de uma ilusão*, de 1927 e *O mal-estar na civilização*, de 1930.

No primeiro texto, Freud trata do paradoxo que há entre o empenho do homem em construir e levar avante a civilização e a sua hostilidade para com ela, a ponto de ser preciso defendê-la de seus próprios impulsos hostis. Explica-nos que deve-se “...levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais...”<sup>220</sup> quando se aborda essa questão, assim como o fato de que a civilização ergue-se às custas da coerção e da renúncia à satisfação pulsional. Os sacrifícios pulsionais exigidos pela civilização proíbem, frustram e privam o sujeito de satisfações que, de outro modo, poderiam ser obtidas. Freud destaca que o ser humano é preguiçoso e pouco inteligente e, por isso, não se pode dispensar a coerção, sendo necessário um líder para dirigi-lo na pessoa de alguém que tenha alcançado uma compreensão e um domínio maiores quanto às necessidades da vida. Mas pergunta-se onde encontrar tal pessoa que pela sua retidão inspirasse confiança e autoridade? Não é fácil, tendo em vista que o homem carrega uma diversidade de disposições pulsionais, algumas patológicas, além de ter limites para o quanto possa aprender. Entretanto, através dos avanços e progressos, a civilização logrou a façanha de colocar dentro do sujeito, na forma de uma instância fiscalizadora, um agente mental para controlá-lo: o superego. Destarte, o “...superego constitui uma vantagem cultural muito preciosa no campo psicológico. Aqueles em que ele se realizou são transformados de opositores em veículos da civilização.”<sup>221</sup> É dizer que, através da coerção internalizada, aquilo que no sujeito o levava a se contrapor à civilização – a agressividade –, agora é

<sup>220</sup> Sigmund FREUD. *O futuro de uma ilusão*, p. 17. Studienausgabe, Band IX, p. 141: “Man hat, meine ich, mit der Tatsache zu rechnen, dass bei allen Menschen destruktive, also antisoziale und antikulturelle Tendenzen vorhanden...”

<sup>221</sup> Sigmund FREUD. *O futuro de uma ilusão*, p. 22. Studienausgabe, Band IX, p. 145: “Diese Erstarkung des Über-Ichs ist ein höchst wertvoller psychologischer Kulturbesitz. Die Personen, bei denen sie sich vollzogen hat, werden aus Kulturgegnern zu Kulturträgern.”

colocado a seu serviço. Neste texto, Freud analisa a função dos mitos e das religiões que, para ele, teria o propósito de tornar mais suportável ao homem o seu desamparo enquanto criatura humana, como uma espécie de defesa contra a superioridade da natureza que, às vezes, pode ser esmagadora. Por fim, classifica as idéias da religião como ilusões.

A civilização, com a pressão que exerce com a solicitação às pessoas para renunciarem à satisfação pulsional, logra atrair a hostilidade dos seus cidadãos. Porém, adviria vantagem na abolição da civilização? Colocada a pergunta de outra forma, não encontraria o homem mais felicidade em satisfazer as inclinações, livre das proibições impostas pela sociedade? Outra vez presente o paradoxo. Foi precisamente para se proteger dos elementos da natureza que o homem recorreu à civilização. Com a sua abolição restaria novamente o estado de natureza do homem, justamente esse estado do qual ele precisou se proteger. A natureza é indomável, trazendo inúmeros perigos como morte, tempestades e doenças, chegando até a ser cruel. Assim, a reunião em sociedade protege-o das adversidades naturais. No entanto, segundo Freud, é grande o número de pessoas insatisfeitas com o jugo da civilização.

É assim que em *O mal estar na civilização*, escrito em 1929 e publicado em 1930, Freud se pergunta o que a civilização faz para inibir a agressividade do homem. Dá como modelo o processo que ocorre no indivíduo no sentido de tornar inofensivo o desejo de agressão, introjetando-o ou reenviando-o de volta para o lugar de onde veio ou para seu próprio ego. Neste ponto, a agressividade é assumida por uma parte do ego, o superego, que atua como consciência e que pode usar contra o primeiro essa mesma agressividade que o ego teria gostado de ter usado contra os outros. A civilização passa a dominar o perigoso desejo de agressão e, enfraquecendo o indivíduo, põe no seu interior um agente para dele tomar conta. Quanto ao julgamento do que é bom ou mau, entra em ação uma influência estranha que vai decidir o que é ou não é bom. O que faz com que alguém se submeta a essa influência é o medo de perda de amor. Chama tanto a esse medo quanto ao sentimento de culpa de ansiedade social. As pessoas deixam de praticar atividades prazerosas se temem ser descobertas. A situação muda quando o superego se estabelece, pois com a autoridade internalizada não há necessidade de alguém vir de fora para fiscalizar. Também desaparece a diferença entre fazer algo mau ou apenas pensar em fazer, já que não se pode esconder nada do superego. A nota de rodapé diz: “...não se trata simplesmente da questão da existência de um superego, mas de sua **força** e esfera de influências relativas.”<sup>222</sup> Freud apresenta o superego sob um aspecto sádico quando diz que este atormenta o ego, mesmo em circunstâncias onde não tem motivos para isso. Também fica esperando que apareçam oportunidades de punição a partir do mundo externo. Salienta Freud que o que constitui a marca de um homem moral é sua consciência estrita e vigilante. Sua severidade e desconfiança é proporcional a sua virtude.

---

<sup>222</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 148. Studienausgabe, Band IX, p. 252: “... dass es sich nicht um die Existenz eines Über-Ichs allein, sondern um dessen relative Stärke und Einflussphäre handelt, wird jeder Einsichtige verstehen und in Rechnung bringen.”

O sentimento de culpa pode ter duas origens: o medo da autoridade externa que pede a renúncia das satisfações pulsionais e, o medo do superego que também exige uma renúncia, porém como não é possível eliminar um desejo e tampouco escondê-lo, além da renúncia, o superego exige punição. Frente ao superego, a renúncia não basta, advindo o sentimento de culpa. Então, por esse viés, a construção do superego acaba representando uma desvantagem econômica. Quando o agente era externo havia perspectivas para a criança de ser recompensada com amor, mas sob a ótica do superego não. O que se dá é uma permanente infelicidade interna aliada ao sentimento de culpa.

Freud percebe que, longe de apaziguar as exigências da consciência, toda renúncia colabora para aumentar sua severidade, exigindo mais renúncias a seguir. Quando se trata de renúncia à agressão, a cada vez que se dá, aumenta a agressividade do superego. Mas e quanto à idéia de que esta agressividade se originava da severidade paterna? Como entender a instalação da agressividade no superego? É possível que a criança tenha desenvolvido este componente contra a autoridade que a impedia de alcançar suas satisfações, porém por receio da perda de amor reprime esse impulso agressivo. Ao incorporar esta autoridade através da identificação transformando-a em superego, estabelece um relacionamento ego-superego nos moldes do relacionamento ego-objeto, no entanto, deformado. A severidade do superego não é representada pela severidade do objeto, mas, sim, representa a agressividade da criança frente ao objeto que exigiu renúncias.

Os dois pontos de vista, a saber, a introjeção da severidade parental e a severidade do superego a partir da agressividade da criança, não se contradizem, mas se completam. A severidade do superego não corresponde exclusivamente à severidade com que a criança foi tratada pelos pais, no entanto, esta última tem influência na formação do superego. As influências do mundo real e os fatores constitucionais inatos estão presentes tanto para esta formação quanto para o aparecimento da consciência. Uma consciência severa acontece quando dois fatores se conjugam: a agressividade decorrida da frustração pulsional e a condição de ser amado que faz com que a agressividade retorne e se ligue ao superego. Desta forma, uma frustração que beire as raias do insuportável, conjugada com um laço estreito de amor pelo objeto que impede a satisfação do impulso, produz uma agressividade que, pelo risco de perda de amor, acaba retornando à criança, alojando-se no superego e a este inspirando força. Lembremos que, segundo o mito da horda primeva, uma agressividade forte e um superego exigente seguem o modelo filogenético, onde o pai primevo era terrível.<sup>223</sup> Depois do assassinato desse pai, o superego foi criado via identificação. De posse desse poder paterno, o superego pode punir o ato de agressão perpetrado e evitar que esse ato se repita.

Nas fases posteriores, o sentimento de culpa é equivalente ao medo que se tem desta instância. Ao superego onisciente que tudo sabe é quase indiferente uma agressão executada de outra apenas pretendida. Quanto a sua energia agressiva, provém de duas fontes, uma interior e

---

<sup>223</sup>O mito da horda primeva e do assassinato do pai encontra-se em *Totem e tabu*.

outra exterior. Da mesma forma que se desenvolveu o superego em um indivíduo, também o processo civilizatório evoluiu culturalmente sob a influência de um superego. Os dois superegos, do indivíduo e da civilização, são semelhantes, baseados nas figuras de liderança próximas, com exigências ideais e com capacidade de punir a desobediência. Quando as exigências inconscientes do indivíduo são trazidas à consciência, percebe-se que coincidem com os preceitos culturais do superego grupal. Os processos individual e grupal são interligados, sendo que o superego cultural abrange a ética no que diz respeito aos ideais e exigências quanto ao relacionamento entre os seres humanos. Nesta perspectiva, “A ética deve, portanto, ser considerada como uma tentativa terapêutica – como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais.”<sup>224</sup> A maior dificuldade que a civilização enfrenta é livrar-se da inclinação para a agressividade. E por isso, diz Freud, “...estamos interessados naquela que é provavelmente a mais recente das ordens culturais do superego, o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo.”<sup>225</sup>

Pode-se fazer duas censuras contra o superego individual: por um lado, que na severidade de suas ordens não pensa na felicidade do ego, ignorando as resistências deste contra a obrigação de obedecer a força pulsional do id e, por outro lado, não considera as dificuldades que o mundo real apresenta. Pode-se fazer as mesmas objeções contra a ética do superego cultural:

“Ele 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.”<sup>226</sup>

O superego cultural manda amar ao próximo como a si mesmo e esta constitui a defesa mais forte contra a agressividade, ao mesmo tempo que transparece a impossibilidade de obedecer a este mandamento. Então, o sujeito, longe de conseguir corresponder a esta imposição cultural, sofre; sofre porque está inserido na cultura.

Na conclusão do texto, Freud não esconde seus temores quanto ao futuro da humanidade, pois, ao final de texto *O Mal-estar na civilização*, nos diz:

“A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pela pulsão humana de agressão e autodestruição. (...) Os homens adquiriram sobre as forças

---

<sup>224</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 167. Studienausgabe, Band IX, p. 267: “Die Ethik ist also als ein therapeutischer Versuch aufzufassen, als Bemühung, durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was bisher durch sonstige Kulturarbeit nicht zu erreichen war.”

<sup>225</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 167. Studienausgabe, Band IX, p. 267: “... gerade darum wird uns das wahrscheinlich jüngste der kulturellen Über-Ich-Gebote besonders interessant, das Gebot: <Liebe deinen Nächsten wie dich selbst>.”

<sup>226</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 168. Studienausgabe, Band IX, p. 268: “Auch dies kümmert sich nicht genug um die Tatsachen der seelischen Konstitution des Menschen, es erlässt ein Gebot und fragt nicht, ob es dem Menschen möglich ist, es zu befolgen. Vielmehr, es nimmt an, dass dem Ich des Menschen alles psychologisch möglich ist, was man ihm aufträgt, dass dem Ich die unumschränkte Herrschaft über sein Es zusteht.”



da natureza um tal controle que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. (...) Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? <sup>227</sup>

Em *O Humor*, de 1927, o ego abriga um agente especial que, por vezes, se encontra fundido ao ego e, por outras, está distanciado e diferenciado dele. Do ponto de vista genético, o superego é o herdeiro do agente paterno, mantendo o ego dependente, tanto quanto, o filho o fora de seus pais. Para compreender a atitude humorística, há que conceber uma retirada da ênfase psíquica do ego e colocá-la no superego. O ego tornando-se diminuto possibilita ao superego um posicionamento privilegiado, transformando os interesses egóicos em trivialidades. No caso do humor, ao contrário de um superego severo, o que aparece é um superego condescendente que repudia a realidade e serve a uma ilusão. Assim, se torna bondoso com o ego, confortando-o.

Em 1927, Freud escreveu *Dostoievski e o parricídio*, texto que foi publicado em 1928, no qual vemos que o ego identifica-se com o pai e estabelece essa identificação em um lugar separado dos outros conteúdos. Este novo lugar é o superego que herda a influência e as funções parentais. Deste modo, quando o pai é violento e cruel, o superego assume essas características, instaurando com o ego as mesmas relações que este tinha com seu pai, sendo que o superego adquire um aspecto sádico e o ego, um masoquista. É destacado neste texto, o fato de que o ego pode desenvolver uma necessidade de punição, satisfazendo-se com os maus tratos dados pelo superego. A relação entre o indivíduo e o objeto parental é transposta para a relação entre as duas instâncias.

A título de ilustração, mas também por fornecer dados sobre a vinculação entre a pulsão de morte, o masoquismo e o superego, nos deteremos na análise feita por Freud de Fiodor Dostoievski, ousando ensaiar, aqui e ali, algumas correlações entre a concepção moral freudiana e a kantiana.

O escritor russo era tido em grande consideração por Freud e o texto foi produzido para servir de introdução a *Os irmãos Karamassovi*, republicado em 1928. Ao considerar o caráter de Dostoievski, Freud aponta para quatro aspectos de sua personalidade: artista, moralista, neurótico e pecador. O artista é grandioso e inegável. Quanto ao aspecto moral, nos diz:

“O homem moral é aquele que reage à tentação tão logo a sente em seu coração, sem submeter-se a ela. Um homem que alternadamente peca e depois, em seu remorso, erige altos padrões morais, fica exposto à censura de tornar as coisas fáceis demais para si. Não

---

<sup>227</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 170. Studienausgabe, Band IX, p. 270: “Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Masse es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions – und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. (...) Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, dass sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. (...) Und nun ist zu erwarten, dass die andere der beiden <himmlischen Mächte>, der ewige Eros, eine Anstrengung machen wird, um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten. Aber wer kann den Erfolg und Ausgang voraussehen?”

alcançou a essência da moralidade, a renúncia, pois a conduta moral de vida é um interesse humano prático.”<sup>228</sup>

Freud deixa-nos entrever uma aproximação entre o conceito de moralidade que ele expressa neste texto e o conceito de Kant sobre o tema. O primeiro diz que ao homem moral cabe, antes de tudo, recusar-se em aceder às tentações, chamando a isso de renúncia. Também destaca um “interesse humano prático” vinculado à moralidade. Para o segundo, a vontade determinada pela lei moral e por princípios objetivos recusa o apelo das inclinações, podendo, inclusive, provocar dor. A filosofia moral kantiana também diferencia o interesse patológico vinculado à sensibilidade do interesse moral prático que se relaciona a fundamentos *a priori* de determinação da vontade. Esta não será a única aproximação encontrada, pois baseado neste conceito de moral, Freud conclui que o resultado alcançado por Dostoiévski no âmbito moral não foi glorioso. O escritor não só cedeu as suas exigências pulsionais, como, também, submeteu-se à autoridade do czar e da igreja. Freud aponta para este fato como sendo o ponto fraco de Dostoiévski, talvez mesmo, um traço de sua neurose. E nós apontamos para outra semelhança entre o pensamento do psicanalista e o do filósofo. A submissão do escritor russo à autoridade externa reprovada por Freud, remete ao texto kantiano sobre a *Aufklärung*,<sup>229</sup> o qual se refere à menoridade daqueles que se deixam guiar por outrem, perdendo, assim, sua autonomia. Tratam-se de semelhanças nas concepções dos dois pensadores.

Freud concorda que a bondade inerente a Dostoiévski dificulta a aceitação da idéia de que ele era pecador e criminoso. Justifica esse seu juízo dizendo:

“... isso provém não só de sua escolha de material, que isola de todas as outras, as personagens violentas, homicidas e egoístas, indicando assim a existência de tendências semelhantes dentro dele próprio, como também, de certos fatos de sua vida, tais como sua paixão pelo jogo e sua possível confissão de um ataque sexual a uma garotinha.”<sup>230</sup>

Colocando, lado a lado, as tendências caridosas e as perversas de Dostoiévski, Freud conclui que se trata de um caso no qual as pulsões de morte atuam dentro do próprio organismo, ou seja, de um caso de masoquismo:

---

<sup>228</sup>Sigmund FREUD, *Dostoiévski e o parricídio*, p. 205. Studienausgabe, Band X, p. 271: “Sittlich ist jener, der schon auf die innerlich verspürte Versuchung reagiert, ohne ihr nachzugeben. Wer abwechselnd sündigt und dann in seiner Reue hohe sittliche Forderungen aufstellt, der setzt sich dem Vorwurf aus, dass er sich's zu bequem gemacht hat. Er hat das Wesentliche an der Sittlichkeit, den Verzicht, nicht geleistet, denn die sittliche Lebensführung ist ein praktisches Menschheitsinteresse.”

<sup>229</sup>Immanuel KANT, *Que é “esclarecimento” (Aufklärung)?* “A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a sua causa não estiver na ausência de entendimento, mas na ausência de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem”, p. 115.

<sup>230</sup>Sigmund FREUD, *Dostoiévski e o parricídio*, p. 206. Studienausgabe, Band X, p. 272: “Es ist die Stoffwahl des Dichters, die gewalttätige, mörderische, eigensüchtige Charaktere vor allen anderen auszeichnet, was auf die Existenz solcher Neigungen in seinem Inneren hindeutet, ferner einiges Tatsächliche aus seinem Leben, wie seine Spielsucht, vielleicht der sexuelle Missbrauch eines unreifen Mädchens.”

“... a pulsão destrutiva muito intensa de Dostoievski, que facilmente poderia tê-lo transformado num criminoso, foi, em sua vida real, dirigida principalmente contra sua própria pessoa (para dentro, em vez de para fora), encontrando assim sua expressão como masoquismo e sentimento de culpa. Não obstante, sua personalidade reteve traços sádicos em abundância, os quais se mostram em sua irritabilidade, em seu amor de atormentar e em sua intolerância inclusive para com as pessoas que amava, aparecendo, também na maneira pela qual, como autor, ele trata de seus leitores. Assim, nas coisas mínimas, era um sádico para com os outros e, nas maiores, um sádico para consigo mesmo, na verdade, um masoquista, vale dizer, a pessoa mais branda, bondosa e prestimosa possível.”<sup>231</sup>

Freud prossegue considerando que, com grande probabilidade, as crises epiléticas do escritor não eram mais que um sintoma neurótico histérico. Distingue, então, a epilepsia orgânica da afetiva. Nesta, as quantidades insuportáveis de tensão são liberadas por meios somáticos. Freud vinculou a significação das crises de Dostoievski à questão da morte e à punição pelo desejo de morte do pai – parricídio. A relação pai-filho é, em geral, de ambivalência, ora querendo ser como o pai, ora procurando colocar o pai fora de seu caminho. A idéia de afastar o pai, porém incrementa o temor de castração e mesmo depois que a criança abandona o desejo de ficar com a mãe, a base para o sentimento de culpa já está assentada no inconsciente. Além disso, é salientado como um complicador do caso, a disposição bissexual, pois ao se colocar na posição feminina para poder amar o pai e fugir da castração, a criança percebe que para ser mulher ela deve ser castrada. Assim, não apenas o desejo de morte do pai é reprimido, mas, também, a atitude feminina. Por outro lado, há o aspecto da identificação ao pai que se estabelece como superego, transmutando a relação pai-filho para um relacionamento ego-superego. Quando o pai é violento e cruel na realidade, o superego se reveste destes mesmos atributos, tornando-se sádico para com o ego. Assim, um superego sádico alia-se a um ego com necessidade de punição (por desejar a morte do pai e por ter uma disposição feminina reprimida). O papel de pai encarnado pelo superego acusa o ego de querer a morte do próprio pai. O superego pune o ego usufruindo de uma satisfação sádica.

O caso de Dostoievski teve, ainda, um terceiro complicador: a morte do pai. Freud diz:

“A fantasia tornou-se realidade e todas as medidas defensivas são imediatamente reforçadas. As crises de Dostoievski assumiram, então, um caráter epilético; ainda, indubitavelmente, significavam uma identificação com o pai como punição, mas se tinham tornado terríveis, tais como a própria morte assustadora do pai.”<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup>Sigmund FREUD, *Dostoievski e o parricídio*, p. 206. Studienausgabe, Band X, p. 272: “...der sehr starke Destruktionstrieb Dostojewskis, der ihn leicht zum Verbrecher gemacht hätte, im Leben hauptsächlich gegen die eigene Person (nach innen anstatt nach aussen) gerichtet ist und so als Masochismus und Schuldgefühl zum Ausdruck kommt. Seine Person behält immerhin genug sadistische Züge übrig, die sich in seiner Reizbarkeit, Quälsucht, Intoleranz, auch gegen geliebte Personen, äussern und noch in der Art, wie er als Autor seine Leser behandelt, zum Vorschein kommen, also in kleinen Dingen Sadist nach aussen, in grösseren Sadist nach innen, also Masochist, das heisst der weichste, gutmütigste, hilfsbereiteste Mensch.”

<sup>232</sup>Sigmund FREUD, *Dostoievski e o parricídio*, p. 214. Studienausgabe, Band X, p. 279: “Die Phantasie ist Realität geworden, alle Abwehrmassregeln werden nun verstärkt. Nun nehmen Dostojewskis Anfälle epileptischen Charakter

Assim, Freud demonstra que havia no grande escritor uma necessidade de punição por parte do ego e uma exigência de punição por parte do superego. A aceitação da sua injusta prisão na Sibéria decretada pelo czar, pode se relacionar à necessidade de punição por um representante paterno. Segundo Freud, Dostoievski nunca se livrou do seu sentimento de culpa.

\* \* \* \* \*

Faremos uma pausa para analisar a questão do sentimento de culpa, procurando esclarecer qual a vinculação deste sentimento com o superego. Vimos que a culpa se relaciona com conteúdos inconscientes remanescentes da época edípica e que o superego se utiliza deste material para exercer punição sobre o ego.

Maria José Gontijo Salun<sup>233</sup> trabalha o tema da culpa apontando para as mudanças que esta noção sofreu em Freud. Acompanharemos o seu percurso.

Para ela, em decorrência da universalidade do Complexo de Édipo, todo sujeito porta uma culpa com a qual terá que lidar durante a sua vida. A autora salienta que Freud faz repousar o foco principal do sentimento de culpa sobre o desejo parricida.

Segundo a autora, Freud considerava o sentimento de culpa em *Totem e tabu*, 1913, como conseqüência do remorso sentido pelo sujeito depois do crime. A relação de culpa do sujeito em relação ao pai recai sobre o seu relacionamento com a sociedade e foi a partir dessa culpa que adveio a civilização com as suas leis. A generalização da proibição de matar o pai levou a sociedade a proibir o fratricídio e a erigir o mandamento 'não matarás'. Com tudo isso percebe-se que a lei passou a ter mais força após a morte do pai. Então, no início da civilização o ato teve papel preponderante.

O sentimento de culpa como advindo do Complexo de Édipo, mas, também, tendo vínculos com o desejo inconsciente, aparece em 1915, com o texto *Reflexões para o tempo de guerra e morte*. Para Freud, não haveria necessidade para a sociedade enfatizar o mandamento ético de 'não matarás' se não houvesse um desejo de transgredi-lo. O desejo homicida tem uma prevalência sobre o remorso do ato parricida.

O interesse de Freud pelo masoquismo fez com que se abrissem novas perspectivas que permitiram considerar a culpa como precedendo o ato, colocando assim, para segundo plano, a explicação da origem do sentimento de culpa em decorrência do assassinato do pai.

Ainda acompanhando Salun, a partir do texto *Uma criança é espancada*, o sentimento de culpa passará a ser associado não ao Complexo de Édipo, mas à fantasia masoquista que a ele se vincula como traço de perversão que subsiste ao recalque. Os desejos recalcados persistem no

---

an, sie bedeuten gewiss noch immer die strafweise Vateridentifizierung, sind aber fürchterlich geworden wie der schreckliche Tod des Vaters selbst."

<sup>233</sup>Maria José Gontijo SALUN, *Freud e a culpa: a culpabilidade antecede o crime*.

inconsciente e continuam se manifestando na forma de fantasias. Em *O ego e o id*, o sentimento de culpa é o resultado da tensão ocorrida entre o desempenho do ego e a exigência do ideal.

Em *O mal-estar na civilização*, o sentimento de culpa não é, necessariamente, ligado a um ato, mas vincula-se à pulsão de morte e ao masoquismo. Para a autora, Freud não concluiu, neste texto, a questão sobre a relevância do parricídio na gênese do sentimento de culpa. Em alguns trechos ele parece acreditar neste fato e em outros considera-o como uma ficção. Ainda em *O mal-estar na civilização*, Freud enfatizou que o sentimento de culpa é decorrente de uma frustração da satisfação da pulsão de morte.

E concluindo a contribuição de Salun, vemos que a noção de sacrifício que aparece em *Moisés e o monoteísmo*, causa uma alteração no que se pensava anteriormente. Antes, era o crime que instaurava o sentimento de culpa e depois, a culpabilidade é vista como anterior ao assassinato.

Percebemos, então, que a noção de sentimento de culpa não é uniforme na teoria freudiana. Vamos nos deter nas concepções que aparecem em *O mal-estar na civilização* e em *Dostoiévski e o parricídio*, por serem textos já conhecidos por nós. Em *O mal-estar na civilização*, nos deparamos com duas origens para o sentimento de culpa: a primeira é em decorrência do medo da autoridade externa, medo, mais especificamente, da castração e da perda do amor da autoridade. A forma de contornar esta dificuldade é através da renúncia à satisfação pulsional; a segunda origem localiza-se no medo à autoridade internalizada, ou seja, ao superego. Com relação a este, no entanto, não há como evitar um confronto, desde que não basta uma renúncia, pois o desejo persiste. E é em decorrência a este desejo que o superego vocifera as suas acusações. Freud fala em termos de uma “...desvantagem econômica na construção de um superego...”<sup>234</sup>, levando em consideração que não há recompensa pela renúncia ou pelo comportamento virtuoso, muito pelo contrário, ele percebe que: “Toda renúncia à pulsão torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência e, cada nova renúncia aumenta a severidade e intolerância desta última.”<sup>235</sup> Entendemos, desta forma, que a cada cessão de desejo incrementa-se o poder tirânico do superego. Neste contexto, se insere a frase de Lacan: “A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo”<sup>236</sup>, pois que ceder do desejo só alimenta a exigência superegógica.

Em *Dostoiévski e o parricídio*, vemos como a autopunição pode ser utilizada como forma de apaziguar a ansiedade egóica. Dostoiévski padecia de uma obsessão por jogos de cartas, nos quais freqüentemente perdia:

“ Para ele, o jogo era também um método de autopunição. Seguidamente fez a sua jovem esposa a promessa, ou lhe deu sua palavra de honra, de não jogar mais ou de não jogar mais naquele dia específico e, informa ela, quase sempre as rompeu. Quando suas perdas os reduziam à mais extrema necessidade, extraia disso uma segunda satisfação patológica. Podia

<sup>234</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 151. Studienausgabe, Band IX, p. 254: “...dies ist ein grosser ökonomischer Nachteil der Über-Ich-Einsetzung...”

<sup>235</sup>Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 152. Studienausgabe, Band IX, p. 255: “Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz ...”

<sup>236</sup>Jacques LACAN. *Seminário VII*, p. 385.

então, censurar-se e humilhar-se diante dela, convidá-la a desprezá-lo e a se lamentar por se ter casado com um velho pecador; quando havia assim aliviado sua consciência, recomeçava tudo no dia seguinte.”<sup>237</sup>

O ego como sede da angústia, pode experimentar um alívio momentâneo do sentimento de culpa quando comete uma infração, pois a culpa que antes corroía sem nenhum motivo ou explicação plausível torna-se, depois da infração, culpa ligada a um motivo, minorando a pressão do sentimento de culpa. Podemos pensar que enquanto culpa desconhecida, o seu efeito é ainda maior do que quando ligada diretamente a uma causa.<sup>238</sup> Parece que era este o caso de Dostoiévski, pois, segundo Freud, após as perdas no jogo como forma de castigo, o escritor se desvencilhava de suas inibições, dando lugar ao seu gênio criativo.

Assim, ao superego cabe o papel de acusador mesmo na ausência de um crime. Basta um desejo inconsciente reprimido e, como lembra Maria José Gontijo Salun, “Da operação edipiana restará, em cada um, o sentimento de culpa”<sup>239</sup>, ou seja, ninguém escapa ao implacável superego.

\* \* \* \* \*

Retomando a discussão sobre o superego nos textos freudianos, temos uma seqüência de três textos nos quais o tema do superego aparece muito rapidamente. Anotemos, então: em 1931 em *Tipos libidinais*, há uma distinção de três tipos libidinais: erótico, obsessivo e narcísico. No tipo obsessivo há uma predominância do superego sobre o ego que é dominado pelo temor da consciência enquanto que no narcísico não há tensão entre ego e superego; no texto *Sexualidade feminina* de 1931, Freud constata que no menino é a possibilidade de castração que impõe a transformação do Complexo de Édipo e a criação do superego. Após o superego assumir o cargo de agente paterno se dá o desligamento das figuras parentais que o originaram e, na Conferência XXIX, *Revisão da teoria dos sonhos*, publicada em 1933, consta que há na mente uma instância crítica e proibidora, o superego, cuja função também é a de censurar os sonhos, ou seja, cabe a ele uma parcela na construção dos mesmos.

Freud estende-se na consideração da instância crítica na Conferência XXXI, *A dissecção da personalidade psíquica*, publicada em 1933. Reitera que em cada um de nós há uma instância que observa e ameaça com punição, mas nos doentes mentais ela está muito separada do ego e deslocada para a realidade externa. Trata-se do superego e uma de suas funções é a voz da consciência. Tem um determinado grau de autonomia e é independente do ego para obter sua

---

<sup>237</sup>Sigmund FREUD, *Dostoiévski e o parricídio*, p. 220. Studienausgabe, Band X, p. 283:” Das Spiel war ihm auch ein Weg zur Selbstbestrafung. Er hatte ungezählte Male der jungen Frau sein Wort oder sein Ehrenwort gegeben, nicht mehr zu spielen oder an diesem Tag nicht mehr zu spielen, und er brach es, wie sie sagt, fast immer. Hatte er durch Verluste sich und sie ins äusserste Elend gebracht, so zog er daraus eine zweite pathologische Befriedigung. Er konnte sich vor ihr beschimpfen, demütigen, sie auffordern, ihn zu verachten, zu bedauern, dass sie ihn alten Sünder geheiratet, und nach dieser Entlastung des Gewissens ging dies Spiel am nächsten Tag weiter.”

<sup>238</sup>Jacques Lacan apresentou a sua tese de doutorado *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, discutindo o caso de uma mulher que comete um crime e sentido-se punida pela sociedade, pode encontrar a satisfação autopunitiva. Volta a abordar este tema em *Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia*. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

<sup>239</sup>Maria José Gontijo SALUN, *Freud e a culpa: a culpabilidade antecede o crime*, p. 20.

energia. Na melancolia nota-se uma severidade e crueldade maior do superego ao tratar o ego, insultando-o e humilhando-o, principalmente durante um surto melancólico. Aplica ao ego um rígido padrão moral. É o representante das exigências da moralidade. E, quanto à origem da consciência, Freud diz:

“Seguindo um conhecido pronunciamento de **Kant**, que liga a consciência dentro de nós com o céu estrelado, um homem piedoso bem poderia ser tentado a venerar essas duas coisas como as obras-primas da criação. As estrelas são, na verdade, magníficas, porém, quanto à consciência, Deus executou um trabalho torto e negligente, pois da consciência a maior parte dos homens recebeu apenas uma quantia modesta, ou mal recebeu o suficiente para ser notado.”<sup>240</sup>

Apesar da consciência se localizar dentro do indivíduo, ela não esteve aí desde o início, contrastando com a vida sexual que está presente desde o começo. Freud chega a esta conclusão pelo fato de perceber que as crianças de pouca idade têm um aspecto amoral, não apresentando inibições na busca pelo prazer, logo o superego não deve estar funcionando nelas. Neste ponto, notamos que Freud está considerando o superego do ponto de vista da consciência moral, sem se referir ao seu componente pulsional destrutivo.

Freud retoma o papel do superego e diz que, no início, este papel é representado pelos pais que fornecem tanto provas de amor quanto ameaçam com castigo. Essas ameaças são sinais de perda de amor, gerando uma ansiedade realística como precursora da ansiedade moral. Quando a coerção externa realizada pela influência dos pais é internalizada, surge o superego assumindo o poder e até os métodos parentais, porém não apenas como sucessor dos pais, mas como seu legítimo herdeiro, pois procede diretamente desse poder externo. Há, no entanto, uma discrepância entre os dois. O superego parece optar apenas pelos aspectos de severidade dos pais, com suas proibições e punições, deixando de lado as características carinhosas. Mesmo com uma educação branda e afetuosa, o superego poderá surgir inflexível.

Freud procura articular o mecanismo de identificação à formação do superego, tendo em vista que a metamorfose da instância parental em superego é complexa. Acredita ser a base desse processo a identificação que consiste em uma ação na qual um ego se assemelha a outro, comportando-se como este e imitando-o. Adverte-nos de que não é o mesmo que escolha objetal. No primeiro caso é ser igual ao outro e, no segundo, é fazer do outro seu objeto ou querer tê-lo para si. No entanto, diz, ao se perder um objeto pode-se recorrer à identificação como compensação. A instância do superego é um exemplo de uma identificação bem sucedida com a imago parental. Esta

---

<sup>240</sup>Sigmund FREUD, *A dissecção da personalidade psíquica*, p. 80. Studienausgabe, Band I, p. 500: “In Anlehnung an einen bekannten Ausspruch Kants, der das Gewissen in uns mit dem gestirnten Himmel zusammenbringt, könnte ein Frommer wohl versucht sein, diese beiden als die Meisterstücke der Schöpfung zu verehen. Die Gestirne sind gewiss grossartig, aber was das Gewissen betrifft, so hat Gott hierin ungleichmässige und nachlässige Arbeit geleistet, denn eine grosse Überzahl von Menschen hat davon nur ein bescheidenes Mass oder kaum so viel, als noch der Rede wert ist, mitbekommen.”

instalação está ligada ao destino do Complexo de Édipo. Ao abandoná-lo, a criança deve renunciar às catexias objetivas depositadas nos pais. A intensificação da identificação com eles vem como compensação por essa perda. Se o êxito na superação do Complexo é parcial, o superego perde em **força** e crescimento e, ao contrário, adquire **força** quando se dá um desfecho satisfatório ao Complexo.

Enquanto se desenvolve, o superego assimila outras influências a fins das parentais, como a dos professores, afastando-se assim, cada vez mais dos primeiros e tornando-se, aos poucos, impessoal. Além do mais, durante os anos, uma criança tem diferentes modos de ver seus pais. Quando o superego assume seu lugar, os pais são extraordinários, mas vão, aos poucos, perdendo esse atributo. Também, são feitas identificações com esses pais da fase posterior quando a formação do caráter recebe importantes contribuições, no entanto, atingindo apenas o ego, já que o superego foi determinado por figuras mais primitivas.

Neste texto, o superego está separado do ideal, mantendo, porém, um vínculo com ele. O superego tem a importante função de veicular o ideal do ego através do qual o ego se avalia e obtém estímulo. Esse ideal, como precipitado da imagem admirada dos pais, exige perfeição e o ego se esforça por alcançá-la. Cabe ao superego as funções de observação, consciência e manutenção do ideal. A sua origem remonta à dependência da criança como fato biológico e ao Complexo de Édipo como fato psicológico. A instância, enquanto ligada à consciência moral, representa o aspecto mais elevado da vida e as restrições morais com tendências à perfeição. Pelo lado dos pais, eles próprios seguem os preceitos de seus superegos ao dar educação a seus filhos. Esquecem a própria infância, são severos com as crianças, identificando-se aos seus pais. Então, o superego da criança é construído segundo o superego dos pais, tornando-se veículo da tradição que passa de geração para geração. O passado e a tradição estão vivos nas ideologias superegóticas, cedendo lentamente às mudanças do presente. Desta forma, ele tem grande influência na vida do homem. É o representante das exigências de disposição restritiva e efetua o trabalho de repressão. Este último também pode ser feito pelo ego em obediência ao superego.

Os três tirânicos senhores aos quais o ego deve servir são: id, superego e mundo externo. Quando obrigado a admitir sua fraqueza diante do primeiro, surge a ansiedade neurótica, que diz respeito à força das paixões do id. O superego como herdeiro do Complexo de Édipo se funde no id e, em relação ao ego, está mais longe do sistema perceptual. No entanto, não existem fronteiras nítidas entre estas divisões, principalmente entre ego e superego, porção da personalidade que lhe é mais recente.

Na Conferência XXXII, *Ansiedade e vida pulsional*, também publicada em 1933, o temor do ego pelo superego corresponde ao período de latência e se trata de um temor que jamais deve cessar, pois como ansiedade moral é necessário nas relações sociais. O superego como incorporação



da instância parental, contribui para a formação do caráter do ego. A necessidade inconsciente de punição está relacionada à agressividade internalizada que foi assumida por ele. Para a sua instituição, foi preciso utilizar a porção de agressividade que era dirigida contra os pais, mas que não podia ser descarregada contra os mesmos.

No texto *Um distúrbio de memória na Acrópole*, de 1936, Freud fala que o que é esperado de maus tratos por parte do Destino é a materialização da consciência do severo superego que é remanescente da instância primitiva.

Em *Moisés e o monoteísmo*, publicado em 1939, Freud explica que a renúncia a uma pulsão pode se dar em virtude de um obstáculo externo ou interno. Durante o desenvolvimento do indivíduo, uma parte do mundo externo é internalizada constituindo uma instância que observa, critica e faz proibições ao ego. Para a satisfação pulsional, o ego tem que levar em conta tanto os perigos do mundo externo quanto as objeções do superego. Quando se trata de obedecer a este último, o efeito econômico é diferente do desprazer advindo da renúncia por razões externas, pois além do desprazer há uma satisfação na obediência ao superego, momento no qual o ego orgulha-se da renúncia pulsional. O superego enquanto autoridade que substitui e prolonga o pai, exerce pressão para a renúncia pulsional. A instância superegógica, enquanto sucessora e representante dos pais, mantém o ego dependente e este teme pôr em risco o seu amor, esperando ser recompensado pelo sacrifício.

Em *Esboço de psicanálise*, publicado em 1940, o superego é, mais uma vez, descrito como uma força que prolonga a influência parental e a qual o ego deve levar em conta junto ao id e à realidade. A influência parental inclui, além da personalidade dos pais, a família, as tradições raciais e nacionais. Ele também recebe contribuições posteriores de sucessores e substitutos dos pais. Ao lado do id e da hereditariedade, o superego representa as influências do passado. A principal função do superego é a limitação das pulsões. Com o seu estabelecimento, as pulsões agressivas se fixam dentro do ego, operando de modo auto-destrutivo.

O id e o superego fazem exigências ao ego que, por sua vez, procura preservar sua organização. Quando os dois primeiros se tornam fortes demais, conseguem alterar essa ordem. Uma das fontes de resistência ao trabalho analítico é por parte do severo superego, quando aparecem o sentimento de culpa e a crença do paciente de que não merece melhorar. Para que esta resistência seja desviada deve-se promover a demolição do superego hostil. Com a organização do ego danificada e sua atividade inibida pelas restrições do superego, ele não consegue cumprir com suas tarefas no mundo externo. Esse ego enfraquecido participa do trabalho analítico de interpretação que visa à transferência da autoridade do superego para o analista.

O superego só se estabelece depois de ultrapassado o Complexo de Édipo. Então, a sua severidade não corresponde a do modelo real, mas, sim, à **força** da defesa usada contra a tentação exercida pelo Complexo de satisfazer os impulsos. Quando ego e superego estão em harmonia não é

fácil distingui-los. O superego continua a representar o papel de mundo externo para o ego, assim como a influência da infância e sua educação como efeito não só dos pais, mas das disposições e tradições inatas da raça. O id representa o passado orgânico e o superego o passado cultural, assumindo uma posição intermediária entre o id e o mundo externo, unindo as influências do presente e do passado.

Neste texto, Freud destaca uma postura do sujeito frente à análise: a resistência ao tratamento que corresponde tanto à necessidade de castigo sentida pelo ego, quanto à compulsão de exigir, própria do superego. Passagens como estas foram inspiradoras da Psicologia do ego, com forte raiz nos Estados Unidos, a qual trabalha no sentido de fortalecer a parte egóica em detrimento da força inconsciente. Esta vertente analítica foi duramente criticada por Jacques Lacan, pois mantém o sujeito à parte do desejo inconsciente.

Ainda antes de terminar os comentários dos textos freudianos e passar aos comentadores, gostaríamos de acrescentar que acreditamos que quando Freud alude ao estabelecimento do superego só depois do ultrapassamento do Complexo de Édipo, ele está, em verdade, se referindo à forma final do superego, sugerindo, assim, que este tem um trajeto que perdura vários anos da vida do sujeito.

#### 1.4 Comentadores do conceito de superego

Abordaremos seis comentadores do conceito de superego freudiano: Melanie Klein, Jacques Lacan, Juan D. Nasio, Bernardino Horne, Fábian Schejtman e Marta Guerez Ambertín. Todos estes autores acompanham o pensamento freudiano quanto à influência da pulsão de morte na constituição do superego. Vale lembrar que nem todos os pós-freudianos seguiram esta noção, pois alguns autores preferiram se distanciar do traço superegórico destrutivo, mantendo uma abordagem “maquiada” do conceito que, muitas vezes, se distancia da dimensão superegórica freudiana.<sup>241</sup>

##### Melanie Klein e o superego como introjeção dos bons e maus objetos

Em *Psicanálise da criança*,<sup>242</sup> Melanie Klein desenvolve uma teoria sobre a origem e a estrutura do superego que, segundo a autora, se encontra entre os seis meses e os três anos de idade. A origem desta instância está localizada, principalmente, em três circunstâncias: nos impulsos de ódio da criança, na divisão do id e na incorporação de objetos.

---

<sup>241</sup>Trata-se, principalmente da escola chamada Psicologia do ego, predominantemente, norte-americana, como mencionado anteriormente.

<sup>242</sup>Melanie KLEIN, *Psicanálise da criança*.

A autora defende a existência de um sadismo oral constitucional que pode ser reforçado por condições externas, como experiências desfavoráveis de aleitamento que, ao provocarem frustração, aumentam as tendências sádicas. Os componentes pulsionais destrutivos provocam o aparecimento do sadismo oral que se manifesta no bebê sob a forma oral sádica de morder. O ego procura dominar estes impulsos destrutivos advindos do id mobilizando uma parte destes impulsos contra o id, provocando uma divisão neste último. Também vêm em auxílio do ego, contra os impulsos destrutivos, os objetos bons incorporados pela criança que se transformam em agentes de defesa.

Quanto ao superego, ao menos neste ponto, parece não haver diferença se o objeto é bom ou mau, pois, para Melanie Klein, “... o objeto incorporado assume instantaneamente as funções de um superego.”<sup>243</sup> A autora destaca a importância deste ponto, denominando “... as primeiras identificações da criança de primeiros estádios da formação do superego...”<sup>244</sup> O superego primitivo se forma a partir dos objetos introjetados na fase oral-sádica, mas seu desenvolvimento prossegue até os estágios pré-genitais. Percebemos na formulação kleiniana um antagonismo quanto à origem do superego, pois ao mesmo tempo que este aparece carregando os impulsos hostis do id e dirigindo-os contra a criança, também porta as primeiras identificações do bom objeto. Assim, ora aparece uma tensão entre o ego e o superego, ora o último surge em socorro do primeiro na forma de agente de defesa contra os impulsos de ódio que atacam o sujeito. No momento onde o superego assola o ego, este utiliza os mecanismos de expulsão e projeção, na tentativa de expelir o superego terrífico que fora introjetado no estágio oral-sádico, quando os impulsos sádicos da criança fizeram com que os seus objetos introjetados aparecessem de forma distorcida. A formação do superego está estreitamente relacionada com a fixação da criança ou na fase oral de sucção ou na fase oral-sádica. Assim, por exemplo, quando a fixação se dá na fase oral de sucção é possível à criança neutralizar as identificações terríficas que acontecem na época da fase oral sádica, reduzindo a intensidade das ameaças do superego. O ego vai aprendendo aos poucos a lidar com o superego, sendo que quando este se torna muito ameaçador, é ejetado para fora. Na fase anal, o ego procura fazer um acordo com o superego, mas sem escapar à obrigação de obedecê-lo. A severidade do superego vai se apacando na medida em que a criança cresce e chega à fase genital. O ego torna-se mais forte quando chega ao período de latência e tem mais condições de se unir ao superego em prol de um fim em comum. Neste ponto, é possível ao ego e ao superego estabelecerem um ideal do ego.

\* \* \*

Melanie Klein apresenta uma versão do conceito superegótico na qual este tem sua origem e seu funcionamento no organismo, em uma época bem mais precoce do que aquela que pensava Freud. Na concepção kleiniana, os impulsos de ódio do bebê desempenham um papel de primordial

<sup>243</sup>Melanie KLEIN, *Psicanálise da criança*, p. 178.

<sup>244</sup>Melanie KLEIN, *Psicanálise da criança*, p. 191.

importância na construção desta instância que, por conseguinte, toma para si as características destrutivas originadas pelo ódio da criança. A par dos impulsos de ódio, encontra-se o fenômeno da incorporação de objetos bons e maus, a partir do que o superego tomaria posse destes objetos. Esta contribuição da psicanalista inglesa perdura até os dias de hoje nas concepções lacanianas. É, ainda, importante salientar que Melanie Klein preconizava a pacificação do superego através da análise, assim como, a partir desta, uma habilidade maior por parte do ego para lidar com as ameaças superegóicas.

\* \* \* \* \*

### Jacques Lacan e o imperativo superegóico Goza!

O que marcou o primeiro ensino de Jacques Lacan foi sua ênfase e destaque para a dimensão da palavra, da linguagem e da lingüística na estrutura do inconsciente. Sua originalidade, encontrada em toda a sua obra, foi articular o significante sobre o significado,<sup>245</sup> mas rompendo a unidade formada por eles. Demonstrou como os significantes se ligam entre si, formando cadeias contíguas – metonímia – ou substituindo-se uns pelos outros – metáfora. Assim, não há uma ligação pré-determinada ou inequívoca entre significante e significado; pelo contrário, o primeiro age com certa autonomia sobre o segundo. Não podemos esquecer disso quando lemos, no *Seminário I* (1953-1954), que quanto ao superego trata-se de “...uma lei desprovida de sentido, mas que, entretanto, só se sustenta da linguagem.”<sup>246</sup> Anotemos isso: superego se sustenta da linguagem. Esta, por sua vez, é estruturada e ordenada, então, como pode ser o superego uma lei desprovida de sentido? Vimos que o significante não está amarrado a nenhum significado e que pode engendrar não apenas outros sentidos, mas gerar mandamentos sem sentido aparente ou sem uma razão de ser àquele que lhe deve obedecer. O autor já alinhava o que vai desenvolver só mais tarde: que se trata da lei insensata, mas que, mesmo enquanto real, precisa do apoio dos significantes, ou seja, as leis da linguagem operam no superego apesar deste, por sua vez, produzir uma lei sem sentido. O superego é, assim, localizado na dimensão simbólica:

“... é um imperativo. Como indicam o bom senso e o uso que se faz dele, é coerente com o registro e com a noção da lei, quer dizer, com o conjunto do sistema da linguagem, na medida em que define a situação do homem enquanto tal, quer dizer, enquanto não é somente indivíduo biológico. Por outro lado, é preciso acentuar também, e ao

---

<sup>245</sup>Lacan buscou subsídios na lingüística, principalmente em autores como Ferdinand Saussure, R. Jakobson e Noam Chomsky, porém, reformulando algumas das noções como, por exemplo, encontramos em *Lacan: operadores da leitura* de Américo VALLEJO e Lígia C. MAGALHÃES, p. 137: “O signo saussuriano, representado por significado, barra, significante, não é equivalente ao signo laciano, representado por significante, barra, significado.(...). Para Saussure, significante e significado eram dois aspectos complementários e indissociáveis da unidade do signo. Quando Lacan caracteriza a barra que os separa está dando uma enunciação da autonomia do significante com respeito a todo significado preestabelecido.”

<sup>246</sup>Jacques LACAN. *O seminário I, Os escritos técnicos de Freud*, p 11.

contrário, o seu caráter insensato, cego, de puro imperativo, de simples tirania. Em que direção podemos nós fazer a síntese dessas noções?”<sup>247</sup>

Porém, sem nos dar uma resposta direta a esta pergunta, Lacan prossegue nesses termos:

“O superego tem uma relação com a lei, e ao mesmo tempo, é uma lei insensata, que chega até a ser o desconhecimento da lei. É sempre assim que vemos agir o superego no neurótico. Não será porque a moral do neurótico é uma moral insensata, destrutiva, puramente oprimente, quase sempre antilegal, que foi preciso elaborar na análise a função do superego?”<sup>248</sup>

E, mais:

“O superego é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. É nesse sentido que o superego acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito. Acaba por se identificar ao que chamo *figura feroz*, às figuras que podemos ligar aos traumatismos primitivos, sejam eles quais forem, que a criança sofreu.”<sup>249</sup>

Ao lado de designar o “Tu deves” como o enunciado do superego, Lacan traz um aspecto que muito nos interessará no último capítulo que é a palavra superegóica enquanto raiz, enquanto uma ordem desprovida de conteúdo. Por ora, mencionamos este fato apenas para chamar a atenção para o que poderíamos indicar, à vista do estudo feito no primeiro capítulo, como o elemento formal do superego: sua ordem se expressa de modo a não pressupor nenhum conteúdo: tu deves! Mas, o que deve? Destaca-se uma necessidade de ação, sem, no entanto, estipular qual ação. Esta tarefa fica ao encargo do sujeito coagido a agir. Para Lacan, esse traço é:

“Um enunciado discordante, ignorado na lei, um enunciado promovido ao primeiro plano por um evento traumático, que reduz a lei a uma ponta cujo caráter é inadmissível – eis o que é essa instância cega, repetitiva, que definimos habitualmente pelo termo superego.”<sup>250</sup>

O autor faz alusão a um acontecimento traumático que, como tal, não se integra ao todo do sistema simbólico, mas nem por isso deixa de lá fazer repercussão, incidindo, como que, de maneira distorcida. Também se refere ao superego como sendo o devastador, gerado pelas experiências primitivas do sujeito. Lacan concorda com a tese de Melanie Klein quanto à origem precoce dessa instância, assim como com a sua formação a partir dos objetos introjetados. Assim, no *Seminário II* (1954-1955), ele diz:

“É seguramente um fato que o objeto está longe de ser unívoco e que provoca no sujeito a aflição da rejeição, assim como, a incitação libidinal sempre a renascer, graças a que esta aflição é reativada. Que haja internalização do mau objeto, não se pode contestar. Como se faz notar, se há algo que urge internalizar, seja qual for o incômodo que disto possa

<sup>247</sup>Jacques LACAN. *O seminário I*, p. 123.

<sup>248</sup>Jacques LACAN. *O seminário I*, p. 123.

<sup>249</sup>Jacques LACAN. *O seminário I*, p. 123.

<sup>250</sup>Jacques LACAN. *O seminário I*, p. 228.

resultar, é antes este mau objeto para dominá-lo do que o bom que convém deixar fora, onde possa exercer sua influência benfazeja.”<sup>251</sup>

Neste seminário, no capítulo VII, no qual se refere à repetição, Lacan ao abordar o inconsciente a partir do discurso do outro, diz que o superego se trata do “... discurso do circuito no qual estou integrado. Sou um dos seus elos. É o discurso do meu pai, por exemplo, na medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a reproduzir – é o que se denomina super-ego.” Essa condenação à reprodução é uma retomada do discurso que foi deixado pelo pai, herança paterna, o qual será por sua vez, retransmitido. Assim, se forma um circuito que enlaça uma família, uma nação, etc... A articulação entre o superego e o gozo enquanto imperativo, aparece, pela primeira vez, no Seminário XVIII. No Seminário XX, Lacan reintera sua descoberta, dizendo que “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo.”<sup>252</sup>

\* \* \*

Lacan levou adiante as concepções freudianas quanto ao superego, desamarrando-o do forte vínculo simbólico, a partir do qual exercia sua primazia, deslocando sua importância para a esfera do real, do significante S1, fora da cadeia simbólica. Outra contribuição está presente na justaposição do conceito ao gozo. Esta última noção une a satisfação no prazer através do desprazer, mostrando, assim, como o masoquismo se articula ao mandamento superegógico. Este fato trouxe consequências positivas para a clínica que anteriormente apostava no potencial normativo do superego, esquecendo o componente destrutivo deste conceito. Foi preciso que Lacan retomasse os textos freudianos e, mais uma vez, indicasse o relevante papel do gozo superegógico na vida das pessoas. Após Lacan, são numerosos os psicanalistas que passaram a atestar o papel do superego e do gozo nas neuroses.

\* \* \* \* \*

Juan. D. Nasio: o superego primordial e suas categorias

Para Juan D. Nasio, em *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*, o superego primordial é composto por duas categorias que embora antagônicas, coexistem lado a lado. São elas, o superego consciência e o superego tirânico. A origem da primeira categoria, ou seja, do superego consciência, remonta à época em que ocorre o desaparecimento do Complexo de Édipo, quando a criança conta, aproximadamente, com cinco anos de idade, época essa na qual a proibição imposta pelos pais quanto à satisfação incestuosa é internalizada sob a forma de um conjunto de exigências e proibições morais impostas pelo sujeito a si mesmo. O superego surge, assim, como um vestígio da solução do conflito edipiano. Consiste em uma oposição entre a lei que interdita o incesto e a suposta consumação do desejo incestuoso. É importante salientar que não se trata de um conflito entre a lei e o desejo, mas, sim, entre a lei e o gozo enquanto satisfação

<sup>251</sup>Jacques LACAN. *O seminário II*, p. 317.

<sup>252</sup>Jacques LACAN. *O seminário XX*, p. 11.

absoluta do desejo. O comentador diz: “Em outras palavras, a lei não proíbe o desejo, não pode impedir a criança de desejar, mas proíbe exclusivamente a satisfação plena do desejo; numa palavra, a lei proíbe o gozo.”<sup>253</sup>

A submissão a essa proibição é decorrente do medo frente à castração e se dá às custas da satisfação do desejo, sacrifício este que gera o ódio que, por sua vez, irá alimentar a severidade sádica do superego. Com a assimilação da interdição, o sujeito pode, ao mesmo tempo, representar tanto a lei quanto o desejo. O superego assim formado, garante a repetição dos “três gestos fundamentais” que fundaram a saída do Complexo de Édipo que são: a renúncia ao gozo, preservação do desejo e proteção do pênis da ameaça de castração. Em verdade, o gozo proibido pela lei é inacessível e perigoso. O superego, então, é representante da renúncia ao gozo que foi proibido, da exaltação do desejo desse gozo considerado impossível de satisfazer e da defesa da integridade do ego, tanto contra a ameaça de castração, quanto contra o perigo que o gozo representa. “Se o superego pudesse condensar numa única fórmula imperativa esses três princípios, ordenaria ao eu: deseja o absoluto a que terás de renunciar, porque ele te é proibido e perigoso!”<sup>254</sup>

Esta categoria superego consciência é a mais superficial, coincidindo com a consciência crítica moral que é produtora dos valores e dos modelos ideais, formada a partir da incorporação da lei contra o incesto e da influência da sociedade e dos pais. É ela que fornece os fundamentos da moral, da religião e de tudo o que aspire o bem-estar do sujeito. A segunda categoria ou o superego tirânico apresenta uma outra face, desta feita, cruel, selvagem e feroz que ordena o encontro com o gozo absoluto, assim como o ultrapassamento de quaisquer limites. O seu ideal é o ideal de gozo que, sem se preocupar com o bem-estar do sujeito, torna-se perverso. Não considera a realidade externa, mas, sim, põe-se a trabalhar com o intento de corresponder ao apelo do id de entregar-se totalmente ao gozo. O superego está neste ponto, dominado pela pulsão de morte e se manifesta na forma de uma lei absurda e insensata a qual o sujeito obedece e, em muitas vezes, com prejuízo próprio.

As três funções que o superego consciência-moral executa visando o bem-estar do sujeito são assumidas pelo superego selvagem de maneira violenta. Assim, a característica dessa categoria feroz é a desmedida tanto no que diz respeito ao mandamento de sua exortação, quanto na proibição e no desempenho do papel de guardião do ego. A exortação abusiva pode levar o sujeito a ações violentas, como o homicídio ou suicídio; a proibição inflexível pode provocar sérios sentimentos de culpa, como na melancolia e a proteção excessiva do ego pelo superego que se mostra ciumento pode causar inibição. Desta forma, o severo superego apresenta todo o seu sadismo.

Colocando as duas categorias lado a lado, percebe-se a situação paradoxal de uma face do superego que refreia o gozo e de outra que incita o sujeito a gozar. É dizer que, enquanto uma

---

<sup>253</sup> Juan D. NASIO. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*, p.130.

<sup>254</sup> Juan D. NASIO. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*, p. 131.

pretende evitar o gozo, a outra, prescreve-o. Quanto à origem desta categoria tirânica, Nasio escreve:

“Esse superego tão desenfreado em suas intimações, tão cruel em suas proibições, tão sádico em sua dureza e tão ciumentamente vigilante emerge, também, por sua vez – à semelhança do superego primordial –, de uma crise em que a criança é confrontada com uma proibição. Pois bem, aqui não se trata necessariamente da crise edípica, mas de qualquer trauma primitivo, seja ele qual for, sofrido pela criança, independentemente de sua idade, quando suas fantasias fazem-na ouvir a voz de um adulto como uma injunção brutal e dilacerante.”<sup>255</sup>

O trauma é provocado pela falta de compreensão da parte da criança em algum momento de sua vida, quanto à mensagem que lhe é dita por um adulto. O significado desta mensagem que versa geralmente sobre uma proibição é obliterado, permanecendo a dimensão imaginária que, desprovida do sentido simbólico, ganha magnitude e matéria-prima para a constituição da porção tirânica do superego. Esse imaginário se calca na voz fantasiada dos pais e, segundo Nasio, corresponde ao ‘objeto a’ da teoria lacaniana. A gênese do superego moral é, portanto, distinta desta do superego tirânico. Na primeira, apresenta-se uma inscrição simbólica com a incorporação da autoridade – representante da lei –, enquanto na segunda, o imaginário prevalece sob a forma de um esgarçamento traumático devido à falta simbólica.

Para Freud, o superego é herdeiro do Complexo de Édipo e, seguindo este raciocínio, Nasio completa dizendo que a parte tirânica do superego é herdeira do trauma primitivo. Então, esta porção selvagem da instância corresponde não a uma lei, mas a um semblante ou simulacro de lei, sendo que esta aparência se deve ao modo imperativo com o qual ela se manifesta a fim de ser atendida pelo ego.

Nasio explica que na prática psicanalítica, o superego é associado a uma queixa específica dos pacientes, seja ela, a presença desconfortável de um misterioso sentimento de culpa. Este é caracterizado pela falta de representação consciente, quer dizer, conscientemente o sujeito não é capaz de entendê-lo, explicá-lo ou justificá-lo, já que a sua causa permanece no inconsciente e sua manifestação independe de um delito reconhecido pelo sujeito. Frente à culpa, o ego tende a agir de uma maneira bizarra, por exemplo, adquirindo um sintoma. Assim, para aplacar este desconfortável sentimento, o ego pode recorrer ao sintoma como autopunição e como meio de provocar sofrimento. A culpa engendra a necessidade no ego de ser punido, momento no qual, o sujeito volta-se contra si mesmo. Segundo o autor, a culpa “...é uma doença imaginária do eu que reclama o remédio imaginário da autopunição infligida pelo superego.”<sup>256</sup> Esse mecanismo automático está inserido no modo de funcionamento do superego que o predispõe a punir o ego.

Para Nasio, a culpa é uma forma elaborada da angústia de castração e o medo diante da proibição efetuada pela autoridade parental transforma-se em culpa frente ao superego. O medo e a

<sup>255</sup> Juan D. NASIO. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*, p. 134.

<sup>256</sup> Juan D. NASIO. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*, p. 135.



culpa são produzidos tanto pelo viés da interdição do gozo incestuoso quanto pela via do desejo que o sujeito percebe em si mesmo, ou seja, tanto o medo quanto a culpa são despertados por dois fatores que são a ameaça de realização do gozo e o próprio desejo. É a percepção deste desejo o que mais angustia o ego. Mas, neste momento, o ego se equivoca, se confunde e passa a tratar o puro desejo no mesmo patamar que um desejo satisfeito e realizado. Também deve-se levar em conta que o ego acaba, de uma forma ou de outra, não conseguindo realizar o que o superego lhe impõe, pois são, na verdade, duas imposições opostas, uma que proíbe o gozo e outra, que exorta o sujeito a gozar.

\* \* \*

A interpretação de Nasio demarca bem as duas vertentes superegógicas capacitando-nos a compreendê-las e a diferenciá-las. Além de considerar a noção lacaniana de “objeto a” como a voz que condena, o autor destaca a noção de trauma primitivo para explicar a origem do superego tirânico, onde o sujeito é incapaz de simbolizar uma parte do real. Mas, apesar de Nasio manter as idéias originais de Freud quanto ao superego ser herdeiro do Complexo de Édipo e ter uma porção vinculada à pulsão de morte, o autor não explora a dita vinculação, detendo-se mais na sua hipótese de trauma primitivo. Um aspecto que causa um pouco de confusão no leitor é a sua noção de um superego primordial originado na saída do Complexo de Édipo. Esse superego primordial seria a estrutura de base, a partir da qual surgiriam as duas categorias já referidas. Ora, isto não faz sentido, porque estando a gênese do primordial na saída do Édipo, como localizar uma categoria sua, o superego tirânico, em um tempo anterior à saída do Édipo, ou seja, em um trauma primitivo da criança? Tampouco Nasio se refere às citações de Freud quanto ao imperativo kantiano. Confirma, porém, nossas expectativas de que há no superego uma forma imperativa ao dizer, “O único atributo que confere ao superego uma aparência de lei é o modo imperativo que ele adota para se fazer ouvir pelo ego.”<sup>257</sup>

\* \* \* \* \*

Bernardino Horne – da imposição mortífera do superego ao acesso ao desejo

Em *Reflexões sobre o superego*,<sup>258</sup> Bernardino Horne faz um breve relato sobre o período contemporâneo a Freud e sobre o período pós-freudiano quanto à receptividade do conceito de superego. Esclarece que a psicologia do ego nos Estados Unidos, com a figura principal de Hartmann, rejeitou a noção de superego como lei insensata e destrutiva, abordando-a apenas pela perspectiva de função ordenadora. Ao lado da concepção de superego pelo viés da pulsão de morte ficaram, ao tempo de Freud, Teodoro Reik, Franz Alexander, Melanie Klein e, mais tarde, Jacques Lacan. Para Horne, a leitura do superego considerando seu aspecto mortífero não pode ser descartada. A ordem do superego é uma “... imposição mortífera do silêncio e da inércia...”<sup>259</sup> O

---

<sup>257</sup> Juan D. NASIO. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*, p. 135.

<sup>258</sup> Bernardino HORNE. *Reflexões sobre o superego*.

<sup>259</sup> Bernardino HORNE. *Reflexões sobre o superego*, p. 23.

autor trata esse fato como um “imperativo do silêncio”, o qual provoca a saída do sujeito de um modo de vida humano, atirando-o no gozo e no fracasso.

Para melhor esclarecer os dois aspectos superegóicos, ele diz:

“O Superego tem uma vertente de lei e uma perspectiva de real. A lei do Superego não é uma lei que regula. Não é uma lei que organiza, que introduz a ordem. O próprio Superego freudiano já é uma lei impossível de ser respeitada, é uma lei que mata o desejo em lugar de criá-lo. Se o sujeito obedece a essa lei, o Superego não fica feliz. Exige mais, até chegar ao impossível. É uma lei insensata do significante S1 sem S2.”<sup>260</sup>

Para Horne, o sintoma está relacionado à lei insensata do superego “goza”, acarretando um excesso repetitivo que mantém o sujeito fixo a uma posição de sofrimento e de angústia. O autor destaca também como sendo uma função da análise, a passagem de uma relação de puro dever com o mandamento superegóico para a possibilidade de usufruir prazer na vida. Ele diz: “O longo trabalho analítico (...) implica passar do dever ser para o ser. Implica passar do gozo do Superego para o prazer do ser e do desejo. Neste sentido, o prazer é um limite ao gozo.”<sup>261</sup>

A passagem do dever ser ao ser se dá em dois momentos: no primeiro, a fixação do gozo é redistribuída, sofrendo uma modificação pela abertura que a análise oferece através do engendramento de um maior número de significantes. O segundo momento, “... não é a aparição de um novo significado é uma nova relação do Sujeito ao gozo e implica, no caso de um verdadeiro final, em uma identificação ao seu modo de gozar. O sujeito torna-se seu próprio ser de gozo pela des-fixação e identificação ao seu *Sinthoma*.”<sup>262</sup> A identificação ao *Sinthome*<sup>263</sup> só pode se dar pela passagem do simbólico ao real que torna o sintoma final diferente do sintoma inicial. Considerando o texto de Freud *O humor*, o autor diz que passar do dever ao ser “Implica a passagem da tragédia, onde o Superego dirige a cena, para a comédia, onde os afetos não são abolidos mas se acrescenta alegria, desejo, entusiasmo em detrimento da culpabilidade e da necessidade de castigo.”<sup>264</sup>

\* \* \*

O autor articula o superego ao gozo lacaniano que incita o sujeito a um excesso desregulado, diante do qual permanece como preso e alienado. Traz também uma perspectiva de cura através da passagem do dever-ser para o ser, passagem esta que abre a via para o desejo, desobrigando o sujeito do cumprimento massacrante da imposição do superego de gozar.

\* \* \* \* \*

Fábian Schejtan e a dimensão real do superego

No texto *Supereu, carço do pai*, Fábian Schejtan faz uma importante análise do que chama “o resto” real do superego. A partir das formulações de Freud, o autor aponta para as duas

<sup>260</sup>Bernardino HORNE. *Reflexões sobre o supereu*, p. 23.

<sup>261</sup>Bernardino HORNE. *Reflexões sobre o supereu*, p. 26.

<sup>262</sup>Bernardino HORNE. *Reflexões sobre o supereu.*, p. 27.

<sup>263</sup>A expressão *Sinthome* é uma criação de Jacques Lacan e reflete uma dimensão do sintoma elaborada na análise que não corresponde mais ao sintoma queixa, mas àquilo que se fez com o sintoma.

<sup>264</sup>Bernardino HORNE. *Reflexões sobre o supereu*, p. 27.

diferentes direções que o “estrábico” superego freudiano olha: a normatização e o gozo. No primeiro caso, trata-se do superego como herdeiro do Complexo de Édipo e da função que protege o sujeito; no segundo, da pulsão de morte e do superego como causa da angústia. Pergunta-se: “ ... como entender a peculiar diplopia desta noção freudiana que, olhando para a normatização paterna do gozo, para a sua domesticação, não pára de olhar furtivamente, ao mesmo tempo, em uma outra direção, antecipando o mandato de gozo, a vociferação do “Goza!”....?”<sup>265</sup>

Ao invés de permanecer na repetição da conhecida fórmula do superego como herdeiro do Complexo de Édipo, o autor questiona o que o sujeito herda do Édipo. Responde que “O superego 'correlato da castração' herda o que de gozo não se civiliza pela maquinaria do Édipo (...), mas que ela mesma introduz no aparelho como seu produto.”<sup>266</sup> Para ele, desde o início, o superego aparece associado à função paterna, porém, essa função irá se desdobrar em pai morto e resto vivo. O mito criado em *Totem e tabu* de Freud, traz esses dois lados do pai: o “Pai-da-lei” e o “Pai-do-gozo”, no qual, “... não podemos ler o mito freudiano como uma operação que instaurando a lei – e o desejo –, pelo assassinato e pela devoração do pai primordial, não deixe resto. A clínica do sintoma neurótico testemunha o resto de gozo que a própria castração engendra em sua operação. Há o pai e há seus restos.” E, ainda, “... onde o pai é assassinado não-todo dele se mata. Onde o pai é devorado não-todo dele é comido. Há o resto vivo do pai. Há o que do pai não se digere.”<sup>267</sup> Chama a esse resto que escapa e que lança o sujeito além do princípio do prazer de real do pai. Isso que de vivo resta do pai vai dar ao inconsciente um certo trabalho na tentativa de uma elaboração: “... há que se fazer o processamento significativo do real do gozo que, em nível do superego, resiste.”<sup>268</sup> Mas, é impossível reduzir o real a significante, real esse que não se pode inscrever simbolicamente. Menciona, ainda, a incidência superegóica sobre o sono com os pesadelos e a insônia que perturbam a função do sonho de preservar o sono.

Schejtman diz que em Lacan existe o superego imaginário, simbólico e real e que a face real da instância é uma das formas que toma o 'objeto a' lacaniano. Explica que este objeto tem duas vertentes principais: de resto real que é causa de angústia e, de sustentáculo do desejo na fantasmática do sujeito. A dimensão superegóica se constitui a partir da presença de resto real enquanto voz. Esta presença não é de uma lei normativa, mas de uma exigência de gozo. Procede a uma distinção entre neurose e psicose a partir do superego:

“... se nas neuroses esta voz não retorna no real, é porque, por outro lado, encontram-se conectados os outros vetores que, no grafo, Lacan designa como 'castração' e 'significante': amortização do rugir do superego, que faz da voz, ordem. Enquanto que nas

<sup>265</sup>Fábian SCHEJTMAN. *Supereu, caroço do pai*, p. 13.

<sup>266</sup>Fábian SCHEJTMAN. *Supereu, caroço do pai*, p. 14.

<sup>267</sup>Fábian SCHEJTMAN. *Supereu, caroço do pai*, p. 14.

<sup>268</sup>Fábian SCHEJTMAN. *Supereu, caroço do pai*, p. 14.

psicoses, ali onde se conjugam a 'voz' e o 'gozo' não o fazem 'castração' e 'significante', produzindo o superego, o retorno da voz no real do fenômeno alucinatório.”<sup>269</sup>

Mas, a ordem do superego na neurose é uma imposição que somente ordena gozar, “Porque o superego somente diz: Goza!, mas não como conseguir fazer isso. Não passa de um insensato Deves!”<sup>270</sup> A esse insensato “Deves!”, puro S1 no real, a instância simbólica do pai procurará produzir um efeito de sentido S2, como interpretação do louco S1.

\* \* \*

Schejtman enfoca dois modos de abordar o superego: primeiro, a partir da lei simbólica do pai morto em contraposição à lei insensata do resto vivo do pai e, segundo, entendendo o superego tirânico como um significante isolado da cadeia de sentido. Retomando, no primeiro modo, ele analisa o superego a partir da sua oposição: I. normatização, enquanto lei herdeira do Complexo de Édipo; e II. gozo excessivo, a partir do resto real. Assim, explica que há uma parte que entra para o sistema simbólico da lei que normatiza e há outra parte que escapa a essa simbolização. A esta última chama de resto vivo do pai ou pai do gozo em oposição ao pai da lei. Na segunda maneira de enfoque, o autor argumenta que o significante S1 ou significante unário, enquanto está fora do simbólico produz uma lei insensata – isto porque está fora da cadeia articulada que produz sentido. Mas, o sujeito, enquanto ser falante, insistirá em colocar este S1 dentro de alguma cadeia S2, precisamente porque o sem sentido o angustia. Porém, o superego como parte da estrutura do ser falante, admite com uma análise, no máximo, realizar um trabalho no qual o gozo pode ser modificado a fim de ser menos destrutivo ao sujeito. Veremos a seguir com Marta Gerez-Ambertín, que com o superego pode-se afinal, apenas, negociar.

\* \* \* \* \*

Marta Gerez-Ambertín: superego, uma lei cega e obscena

Marta Gerez Ambertín compartilha com outros autores a idéia de que Freud faz uma certa confusão quanto à delimitação do superego, não apenas em relação ao ideal do ego, mas de uma maneira mais geral, em relação ao conceito como um todo. Segundo ela, essa confusão diminui só na Conferência XXXI. Então, a autora explica que, com a formulação do superego em 1923, surge um paradoxo, pois de uma premissa saem duas conseqüências opostas: é herdeiro não só do Complexo de Édipo, mas também do mesmo. Ele é, ao mesmo tempo, o mais íntimo e o mais alheio ao sujeito, estruturando-o ao mesmo tempo que o corroe. Ela aponta para o fato de que em *Neurose e psicose*, Freud fala das dificuldades quanto à origem e ao papel do superego e acrescenta que, para ela, ainda hoje essa afirmação é válida.<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup>Fábian SCHEJTMAN. *Supereu, caroço do pai*, p. 18.

<sup>270</sup>Fábian SCHEJTMAN. *Supereu, caroço do pai*, p. 20.

<sup>271</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do supereu*, p. 121.

Segundo ela, o embrião do superego situa-se na trilogia constituída pelo parricídio, pela culpa e pela punição, sendo que em todo o seu livro destaca estes três aspectos. Assim, ao focalizar a importância do papel do pai e localizar neste a gênese do superego, ressalta que:

“Muito se discutiu sobre a ‘maternagem’ ou ‘paternagem’ do superego. Indicamos que ele descende dos primitivos investimentos de objeto que encontra sua raiz na identificação primária de incorporação intrusiva. Ele se funda, portanto, na própria base dos complexos paterno e materno, embora sem integrá-los totalmente.”<sup>272</sup>

Marta Ambertin faz uma importante ressalva ao dizer que “Neste ponto é preciso insistir na diferença entre o superego e o pai. Uma questão é o complexo paterno como raiz do superego e outra, muito diferente, homogeneizar o superego à mera identificação com o pai ou, pior ainda, batizar o superego de paterno.”<sup>273</sup> Freud coloca o superego como herdeiro do pai e como a mais relevante identificação a ele. Porém, a autora recomenda cautela, pois se o superego fosse uma mera identificação edípica ao pai “... o seu poder não seria tão devastador, uma vez que poderia ser domesticado pelo campo significante. Mas, se ele se mostra tão decididamente inexpugnável é porque sua base pulsional fixa-o.”<sup>274</sup> Ela está querendo dizer que há um enodamento entre identificação e pulsão e explica que o pai enquanto enoda desejo e lei, é pacificador, mas, enquanto ameaça de castração, é sempre cruel.

Desta forma, o superego é herdeiro do id e do Complexo de Édipo e, para a autora, este agente enquanto “... herdeiro do id (resultado dos primeiros investimentos) participa desde o início na estruturação do sujeito” e, “...como excedente pulsional é saldo errante da lei edípica.”<sup>275</sup> O excedente pulsional refere-se à porção da pulsão que não passa pelo significante e resta como um excesso de gozo, isto é, nem tudo da pulsão é significantizado, permanecendo um resto.

Podemos nos referir a este fato dizendo que parte do pai é simbólico ou pai morto porque passou pelo significante e parte resta como real, fora da cadeia significante. Assim, ao comentar o mito da horda primitiva e do pai primordial, a autora aponta para o fato de que nem todo o pai é aniquilado no assassinato, permanecendo um resto que ameaça voltar. É o resto real ou resíduo real do pai morto simbólico. Tem-se, então, uma bipolaridade: por um lado, o pai protetor e, por outro, o maligno, de forma que “O pai que protege e preserva a vida também ataca e leva à morte. Por uma borda möebiana o pai maldito e sangüinário desliza junto com o pai purificado, pura bondade.”<sup>276</sup> Existe a face simbólico-imaginária do pai, na qual há um pacto com o pai morto e outra, real-imaginária, por onde o ódio desfaz qualquer pacto simbólico.

O superego é identificação ao pai e aniquilador do ego. A partir dos textos freudianos, a autora localiza a instância na compulsão à repetição, separando-a do princípio da realidade. Pela parte que deriva do id, tem-se: insensatez, admoestação e proscricção – excedente pulsional na voz,

<sup>272</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 65.

<sup>273</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 113.

<sup>274</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 166.

<sup>275</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 153.

<sup>276</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 53.

olhar, espectro que sustenta o pai diabólico. Constitui-se pelos resíduos de palavras e pelo traço unário ou S1 sem S2.

O superego é identificação primária ou uma incorporação intrusiva não mediatizada e muito precoce, mais do que o investimento de objeto. No ego trata-se de um processo de assimilação e substituição e no superego é “...marca intrusiva, inassimilável, traumática e adesiva.”<sup>277</sup> O superego tende à fixação, mas se há uma maneira de com ele negociar é apenas a partir do Édipo, através da mediação do fantasma do sujeito. A autora se refere a ele como “agência do id” e como “condição estruturante de um sujeito sem ego”,<sup>278</sup> onde o fantasma e as primeiras identificações se alimentam do masoquismo primário, recalque primário e identificação primária. Ressalta que há diferença entre marca do pai por incorporação e não assimilação e o próprio pai.

É importante destacar que esta identificação se produz de maneira direta e imediata, ou seja, não é mediatizada, tratando-se de um processo mais precoce do que o investimento libidinal no objeto.<sup>279</sup>

O superego considerado como o enigma freudiano do dentro-fora, leva a autora a abordar o traço intrusivo do superego, reportando-se ao seu aspecto paradoxal de ser um real externo que se aloja no interior do sujeito, mas mantendo um caráter inassimilável. Ela diz o seguinte:

“Foram necessários vários anos e trabalhos (desde “O ego e o id” até “O mal-estar da civilização”) para Freud reconhecer que linguagem, desamparo e dependência configuram a base do superego que, como alheio, está excluído, mas dentro da praça central do sujeito, como sua mais íntima exterioridade.”<sup>280</sup>

Porém, esse “alheio” não permanece quieto, mas o superego trabalha depreciando a dimensão do desejo para impor uma lei cega e obscena que não regula nada e, ainda, hostiliza o cumprimento do dever regulado, pois ele “...conduz o dever à condição de gozo pulsional que, portanto, o degrada. Aquilo da lei que devia afastá-lo da desmesura pulsional do id o conduz à gula do dever masoquista.”<sup>281</sup> Por trás do fracasso frente à possível realização do desejo por parte do sujeito, está o superego. Deste modo, apesar de estar articulado dentro do sistema da lei, há algo que dele escapa e, então, livre do sistema e da regulação da lei, ele governa de forma insensata e compulsiva. É importante notar que embora o superego funcione independentemente do sistema articulado, não está, por isso, desligado dele.

O sujeito é incapaz de se esquivar dessa intromissão estrangeira, pois a sua condição de desamparo e dependência do Outro não lhe dá outra possibilidade. Cultura, lei, transgressão e castigo fazem parte do sistema no qual o sujeito está inserido. A possível perda do amor do objeto libidinal gera a angústia social, mas o perigo não é só exterior, ou seja, perda do objeto que está

<sup>277</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 110.

<sup>278</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 110.

<sup>279</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 111.

<sup>280</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 39.

<sup>281</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 124.

fora, porém, há uma ameaça que advém do próprio interior, do superego. Estando ali instalado para comandar a renúncia da pulsão ele acaba por potencializá-la.

A instância censora é resistente à dialética das identificações: o que é incorporado de forma intrusiva assume o caráter de uma fixação que é inassimilável pela lógica das substituições a que estão sujeitas as outras identificações secundárias. Por se tratar de um além do inconsciente, não é possível reduzir o efeito dessa instância crítica, resultado de uma identificação primária.

A agressão dirigida contra o ego é a incorporação do violento e intrusivo poder paterno como agressão vingativa. Como dizia Freud, se o superego fosse o pai e o ego o filho, o primeiro maltrataria o segundo. O vínculo superego e ego reproduz o vínculo pai e filho, conservando a lei do pai simbólico, ainda que traga traços cruéis. Esta reação de vingança do superego é reflexo das agressões contra o pai que foram reprimidas, sendo que o ódio é transformado em culpa masoquista ou auto-punição. Superego como falta estrutural. Não é transgressão de fato cometida, mas de uma falta real e simbólica, como miséria da cultura. As variações da culpa, culpa muda, culpa inconsciente e sentimento de culpa são atravessadas pelo parricídio. A culpa tem origem no assassinato do pai odiado e na sua incorporação por amor.

Assim, o traço de culpa que o sujeito carrega liga-se às falhas do pai ou às dívidas do pai, as quais o filho tenta encobrir enquanto pecados do pai, isto é, “É a partir desse resto inadaptável que as vozes do superego clamam. Murmúrios acusadores, máculas indelévels, figuras espectrais que retornam sempre ao mesmo lugar: topologia do crime: incesto e parricídio.”<sup>282</sup>

O sujeito busca uma culpa verdadeira e um castigo para apaziguar isso que é mudo e que causa muita angústia. A culpa inconsciente se relaciona à falta enquanto estrutural ao sujeito, à angústia e castração com uma busca compulsiva de castigo e uma satisfação em padecer.

A moralidade do imperativo do dever do superego emprega o castigo como satisfação. Para demarcar superego e consciência moral ela diz que o primeiro tem origem no id e a segunda como “...mera exteriorização do superego, se faz escutar pelos meandros das formações do inconsciente.”<sup>283</sup> Atribui a sustentação do superego ao enlaçamento do masoquismo primário com a pulsão de morte, com o id e com a dimensão que vai além do princípio de prazer.

Trata-se da voz da consciência moral que conserva uma hostilidade para com o sujeito, tal como um tirano, ameaçando o ego, pois a este não basta que se mantenha em fazer o que é bom, segundo os padrões culturais, já que o sujeito não conserva o limite entre o que é bom e mau, pedindo um bem moldado no gozo da renúncia. Nada consegue acalmar esse estrangeiro que vem em nome de um amor protetor e “...alude a uma posição subjetiva resultante de três falhas: da natureza, do organismo humano e da lei.”<sup>284</sup> O superego é mais severo quanto mais virtuoso for o sujeito. Isto mostra que não há pureza alguma nem no sujeito, nem na cultura.

---

<sup>282</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 78.

<sup>283</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 132.

<sup>284</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 151.

Por um lado, percebe-se uma lei que pacífica, mas, por outro, há uma falha responsável pela violência que acaba por voltar-se contra o próprio sujeito. É a via masoquista mostrando a conjunção entre o superego e a pulsão de morte. A delinquência se insere no ponto no qual o crime é um apelo ao restabelecimento da lei pelo Outro para frear o superego aniquilante.

Bidirecionalidade: I. marca pulsional originária masoquista; e II. identificação do ego aos objetos do id. Superego está entre pulsão e Complexo de Édipo. Há incidência do superego no gozo, no fantasma, na angústia, no masoquismo e na castração.

A autora indica que no texto *O Problema econômico do masoquismo* de Freud, o superego alcança uma posição estrutural na subjetividade, apresentando um “Beco sem saída para as tentativas de resposta do sujeito aos imperativos do superego que marcham atrás de um bem que coage contra ele e o submete à obscenidade da faixa não legislante da lei do pai.”<sup>285</sup> Dor e desprazer como metas do conjunto formado por masoquismo primário, pulsão de morte, id, além do princípio do prazer, levando o sujeito além da narcose da vida.

Mas, segundo a comentadora, embora *A questão da análise leiga* seja um importante precursor do conceito de superego, no qual este é como um pai severo que castiga o ego, a maior obra sobre o superego é *O Mal-estar da civilização*, a qual contém a hipótese de uma subjetividade masoquista como pagamento pela aquisição cultural. A hostilidade ou miséria da cultura e o aniquilamento pulsional presentes nesta obra possibilitam pensar que o ser humano paga com uma subjetividade masoquista o fato de ser habitado pela cultura. É pedido pela própria cultura à pulsão ancorada na linguagem que faça renúncias. O mal-estar é estrutural, onde a felicidade não encontra lugar. A cultura visa à proteção do homem e à regulamentação do relacionamento com os outros pela operação simbólica efetuada através da linguagem. Mas a proteção visada pela cultura acaba por dar lugar a uma hostilidade pulsional. Deste modo, “... a destruição pulsional não é senão a confluência da hostilidade cultural e da miséria do desamparo-dependência do ser humano. A própria raiz de masoquismo e superego.”<sup>286</sup> As três fontes que obstaculizam a felicidade passam por um núcleo do real e são: hiperpotência da natureza, fragilidade do corpo e inconsistência das normas regulativas entre as pessoas dentro da família, do Estado e da sociedade. Vêm-se falhas na natureza, no corpo e na lei. Toda lei é intrinsecamente desregrada, desregulada e falha. Tem como vicissitudes: o desejo que diante da proibição procura uma satisfação substitutiva, a sublimação e o superego ou hostilidade da cultura dentro do sujeito. O que serviria para proteger, na forma de superego, impõe mandamentos irrealizáveis.

O paradoxo encontra-se no fato de que justamente o direito que manda sacrificar as pulsões se potencializa e aumenta cada vez mais, pedindo e reclamando mais sacrifícios. Trata-se de um conflito incurável entre a cultura e o indivíduo. A cultura oferece, por um lado, a lei e o ideal

---

<sup>285</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 123.

<sup>286</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 147.



com a promessa de felicidade, mas, por outro, o perigo de seus mandamentos mostrando, assim, o superego ou a falha da estrutura.

Diz a autora: “As marcas da sexualidade e da agressividade chegam ao indivíduo apenas a partir da cultura, em pontas de linguagem, sob a pretensão de normalizá-lo, exigindo uma 'vida sexualmente uniforme para todos' e uma igualitária domesticação da agressividade.”<sup>287</sup> A cultura viabiliza seu intento de inscrição pulsional através da linguagem e em seguida, exige a renúncia à satisfação da pulsão. Segurança em troca de felicidade e instauração no interior do sujeito do superego. São os elementos que a cultura oferece. O superego, esse estrangeiro, domina o sujeito assim submetido.

Marta Ambertín destaca que “A condição subjetiva de felicidade ou infelicidade pouco importa para o implacável superego.”<sup>288</sup> Se o que advém for a infelicidade, o sujeito a compreenderá como resultado de um comportamento errado e daí a necessidade de mais castigos. Mas havendo felicidade, o sujeito temeroso de um castigo do destino, procurará pagar por essa felicidade nem que seja pelo fracasso. O paradoxo ético está no fato de que primeiro a cultura monta a pulsão para, em seguida, exigir uma renúncia. Em Freud, esse paradoxo tem dois momentos: a renúncia pulsional frente à autoridade gera angústia e a renúncia da satisfação da pulsão aparece como consciência moral ou superego que se torna um vigia cruel. Assim, “...o superego, no lugar de afiançar o desejo e sua circulação com a renúncia pulsional, reforça e alimenta o pulsional e a hostilidade do sujeito, agora, sim, contra si mesmo. Triunfo do gozo pela hostilidade da cultura, avesso da instauração reguladora que era o seu próprio reitor.”<sup>289</sup> O superego é, por parte do id, uma potência pulsional, mas por parte do Complexo de Édipo é a instância que deve evitar o gozo pulsional. No entanto, ele potencializa o gozo. O Édipo paradoxalmente anima o superego a ser tirânico.

A necessidade de punição liga-se ao “...pior do pai como falha do real...”<sup>290</sup> A gula do superego é o resto vivo da lei do pai morto. O superego, enquanto pai morto, limita a pulsão e une desejo e lei. Como resto vivo desune o desejo e o degrada a um gozo. Explica por que razão Freud vincula o superego ao pai e não à mãe, *das Ding*: o conceito abstrato de pai morto falha no enodamento desejo-lei, deixando um resto vivo de sua presença. O pai abstrato domina *das Ding*, enquanto corpo proibido da mãe, impondo uma distância, mas deixa um eco vivo, onde “...diga não à coisa para convertê-la em causa.”<sup>291</sup>

Segundo a autora, Freud, na *Conferência XXXI*, diz que a consciência moral é uma das funções do superego e que este é autônomo. Esta consciência sente o efeito da palavra enquanto o

---

<sup>287</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 149.

<sup>288</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 151.

<sup>289</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 152.

<sup>290</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 155.

<sup>291</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 156.

superego “...arrasta uma dose alta de certeza inamovível.”<sup>292</sup> A idealização também é uma função do superego que com o “...mandato de perfeição crescente é insaciável, pode derivar de amável a mortífero...”.<sup>293</sup> Há na idealização um perigo destrutivo.

Mesmo dentro da abordagem amorosa da religião não há como fugir da parte maligna do superego. Assim, lhe é dado lugar na figura do demônio. Desta forma, “...o contraste traçado entre o programa da civilização e o da religião apenas ressalta que não existe 'A' versão monolítica do pai espiritualizado e que sempre espreita um resto intramitável no sistema simbólico, que a psicanálise reconhece como a instância maligna do superego.”<sup>294</sup>

A lei simbólica instaurada a partir do pai morto em *Totem e tabu* tem uma falha, dando a perceber que “...toda comunidade de interesses entre os homens tem de transitar pelo desregramento intrínseco da lei, tanto na fratura dos laços identificatórios quanto na 'compulsão à violência’.”<sup>295</sup> O líder como condutor corre o perigo de abusar de sua autoridade, a qual o sujeito se oferece em sacrifício presentificando o masoquismo do sujeito e o sadismo do superego. A civilização trouxe duas alterações psíquicas: fortalecimento intelectual e internalização da agressividade com conseqüências boas e ruins. Para a autora, a última alteração corresponde ao superego.

Quanto ao aspecto clínico, Ambertín aponta para a oposição do superego ao restabelecimento do ego que, na forma de culpa muda, se associa à reação terapêutica negativa como uma resistência contra o tratamento analítico. Salienta que o superego amarra pulsão de morte, id e masoquismo, sendo excelência a instância decisiva para uma neurose. Para ela, Freud vincula superego ao sentimento de culpa, sendo que a culpa foi um dos antecedentes do superego. No Homem dos lobos, a satisfação no castigo e no sofrimento era um fator de resistência ao tratamento. Vinculados ao superego, pode-se ver três registros de culpa: culpa consciente ou sentimento de culpa, culpa inconsciente e culpa muda. A primeira é a percepção da crítica superegóica.

Em relação ao suicídio, Freud pensava que o obsessivo estava imune a ele, mas para a autora, embora o neurótico tenha mais recursos para lidar com o superego, não está “...vacinado contra o suicídio. Obsessivos, histéricos e fóbicos condescendem ao suicídio quando o furor do superego explode o fantasma, às vezes antes até que isso aconteça.”<sup>296</sup> Assim, a não realização dos rituais obsessivos, como supressão sintomática, pode exacerbar o superego resultando em angústia incontrolável e passagem ao ato. Ela diz que Freud deixa transparecer uma ilusão ao atribuir ao superego uma roupagem de reconciliador das instâncias, mas isso é um engano, já que se trata muito mais de hostilização do que de reconciliação.

---

<sup>292</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 172.

<sup>293</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 172.

<sup>294</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 181.

<sup>295</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 182.

<sup>296</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 117.

Porém, em *Um distúrbio na Acrópole*, texto de Freud, surge algo novo para além do pai na forma de um triunfo do desejo sobre as imposições insanas do superego. Se por um lado, “...o filho fracassa para não ir além do pai...”,<sup>297</sup> mantendo o amparo fictício do pai, por outro pode vencer a covardia moral através do reconhecimento do desejo, evitando, assim, a traição deste ao efetuar a troca de gozo por desejo.

\* \* \*

Após percorrermos o livro de Marta Guerez-Ambertín, fazemos os seguintes comentários: embora ela ter destacado que não se trata de pensar em termos de paternagem ou maternagem na gênese do superego, a impressão mais freqüente que nos passa é que, para ela, o pai é decisivamente marcante, o que nos resta confuso. Pensamos ser importante ter em mente que o superego enquanto S1, fora da cadeia significativa, expressa a relação do ser falante com a linguagem, relação essa que não é plenamente satisfatória, porquanto nunca se consegue dizer tudo, sobrando um resto. É neste sentido que se separa o pai verdadeiro enquanto pessoa, do pai simbólico enquanto linguagem e do pai cruel como dimensão real. E assim, o papel do pai é mesmo, marcante.

Para a autora, o superego como falha simbólica, incrustada no interior do sujeito é incurável. Porém, sabe-se que a renúncia alimenta as suas exigências. Assim, um caminho possível é não ceder do desejo. É pela via do desejo e do laço social que se pode negociar com a instância superegógica. Porém, isso não é fácil. É preciso um confronto e um enfrentamento, talvez feroz, com este estranho que impele ao abandono do tratamento. Quanto ao emparelhamento superego-identificação, a autora acredita que o superego está mais para a pulsão do que para a identificação e seu texto, de fato, enfatiza preponderantemente, o aspecto maligno da instância censora. Pensamos ser importante tal destaque, porém, deve-se ter em mente que ao lado desse real que torna o superego mortífero, há o simbólico e aquilo do simbólico que se articula é o que, afinal de contas, nos permite estar, apesar de tudo, construindo e dando prosseguimento à vida e, isto, não é pouca coisa.

---

<sup>297</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 187.

## Conclusões do Segundo Capítulo

Examinamos os textos freudianos desde *Sobre o narcisismo* de 1914 até o *Esboço de psicanálise*, publicado postumamente em 1940. Destacamos que o conceito de superego nasceu em 1923, mas as suas funções e estruturas já tinham sido reconhecidas anteriormente. Também fizemos uma revisão da literatura secundária, analisando as abordagens de Melanie Klein, Jacques Lacan, Juan D. Nasio, Bernardino Horne, Fábian Schejtman e Marta Guerez-Ambertín sobre o superego.

A partir de todos esses dados e informações, constatamos que para Freud o superego, ao lado do ego e do id, é uma das três instâncias do aparelho psíquico. No ser humano, relaciona-se aos aspectos de lei, de coerção e de mandamento, configurando-se em uma instância autoritária que dita ordens ao ego. Desde o início, Freud colocou a origem do superego tanto como herdeiro do Complexo de Édipo, quanto em uma diferenciação do id, assim determinando duas vertentes diferentes na sua formação: a externa ou cultural e a interna ou pulsional. Passaremos a considerá-las separadamente.

### **A origem externa do superego**

Como contribuição externa para a formação superegógica temos a primeira e mais importante identificação com o pai. Algumas vezes, Freud fala em introjeção dos primeiros objetos libidinais e introjeção da autoridade dos pais, de modo que, também, podemos considerar a identificação à mãe como contribuição à formação da instância censora. O superego representa, assim, o mundo externo e, enquanto herdeiro do Complexo de Édipo, internaliza a lei que normatiza o desejo da criança, proibindo a satisfação pelo incesto através do seu mandamento que se manifesta na forma de um imperativo categórico. Esta lei marca aquilo que ela pode ser ou o que é de seu direito ter, assim como aquilo que ela não pode ser e que é de uso exclusivo do pai. Como sucessor e representante dos pais, o superego prolonga a influência parental e como internalização da coerção externa, ele tem um caráter moral, representando os padrões éticos da humanidade. Freud ressalta a parte que diz respeito ao superego dos pais, dizendo que o superego da criança é influenciado pelos superegos parentais. Os representantes da autoridade paterna também contribuem para a formação do agente psíquico. Desta forma, vemos que o superego como consciência moral não esteve presente no sujeito desde o início, mas, a partir da identificação aos pais, sofre um desenvolvimento através do tempo de educação infantil, herdando também as tradições da cultura. Percebe-se que o papel cultural é de grande importância, pois serão os seus preceitos aqueles que a criança irá incorporar.

A função do superego herdeiro do Complexo de Édipo é limitar as pulsões, de modo que, o agente que proibia, frustrava e educava a partir do exterior, é interiorizado. Com isso, será algo no próprio sujeito que fará as interdições. Freud nos chama a atenção para o fato de que nenhum desejo

proibido pode se esconder da percepção do superego, gerando, com isso, um sentimento de culpa. Precisamente em razão do ego reprimir esse tipo de desejo, o sentimento de culpa pode parecer-lhe sem uma causa consciente. O ego sente-se culpado sem saber o motivo.

O superego herdeiro do Complexo de Édipo é a internalização simbólica da lei que impõe obediência às exigências de renúncia e sacrifício. O ego assim obediente e que se submete ao imperativo categórico do superego, sente uma satisfação em corresponder aos ditames da lei superegóica, pois é importante que seja amado pelo representante paterno. Porém, Freud mostra que quanto mais renúncias o sujeito faz mais exigente se torna o superego. A instância censora é insaciável.

### **A origem interna do superego**

Freud nos coloca que o superego se forma a partir de dois fatores internos: como representante do id e como diferenciação do ego.

I. Representante do id: o superego também está vinculado ao id, como seu representante e sua expressão. Desta forma, é influenciado pela pulsão de morte, cujo componente destrutivo é usado de forma sádica para atormentar o ego.

II. Diferenciação do ego: explica-nos em *O ego e o id*, o mecanismo segundo o qual o ego se divide em duas partes por ocasião da identificação ao objeto amado que foi perdido. Uma parte permanece identificada ao objeto, contendo esse objeto e a outra, lança os fundamentos da instância crítica. Esta, então, origina-se a partir de uma gradação diferenciada do ego. Em o *O humor*, ele nos diz que o ego abriga um agente especial que pode encontrar-se fundido a ele ou entrar em conflito com ele.

Sendo que o ego só procede a esse tipo de divisão em decorrência de algo que está fora dele, o objeto perdido, por exemplo, não consideraremos a diferenciação do ego como origem essencialmente interna. Daremos, então, destaque à origem advinda do id.

O id é o reservatório das pulsões. A partir da noção de pulsão de morte em contraposição à pulsão de vida, Freud ligou o aspecto destrutivo da pulsão ao componente cruel do superego, demonstrando que existe uma forte ligação entre pulsão de morte, masoquismo primordial e superego. As pulsões de morte estando presentes desde o início no organismo, apresentando uma tendência ao retorno ao inanimado, encaminham o sujeito para a sua própria destruição. É a isto que Freud chama de masoquismo. Por outro lado, o superego se apropria deste *quantum* energético para dominar o ego, cumprindo o seu destino sádico. Em face a isso, torna-se selvagem e feroz, impondo ao sujeito uma ordem que lhe trará malefícios.

Esta face cruel é a mais focalizada pelos psicanalistas lacanianos, pois acreditam ser esta responsável por considerável cota de sofrimento nas pessoas. O superego pela vertente da pulsão de morte se manifesta na forma de uma lei absurda e insensata, a qual o sujeito obedece e, em muitas

vezes, com prejuízo próprio. Com ferocidade ordena o encontro com o gozo absoluto que é, aliás, impossível e também o ultrapassamento de quaisquer limites. O seu ideal é o ideal de gozo que, sem se preocupar com o bem-estar do sujeito, torna-se perverso. Não considera a realidade externa, mas, sim, põe-se a trabalhar com o intento de corresponder ao apelo do id de entregar-se totalmente ao gozo. Esta porção selvagem da instância corresponde não a uma lei, mas a um semblante ou simulacro de lei, sendo que esta aparência se deve ao modo imperativo com o qual ela se manifesta a fim de ser atendida pelo ego. A severidade do mandamento se presentifica, segundo Freud, no ditatorial “Farás” ou segundo Lacan, no “Goza!” Fazemos também uma aproximação com o “sic volo, sic jubeo”, apresentado por Kant<sup>298</sup> em relação ao caráter imperativo da legislação.

Tratado também como fruto de um trauma primitivo ou como aquilo que do gozo não passou pelo significante, o superego fica fora do simbólico, permanecendo como real inassimilável. Está no interior do sujeito, mas não é assimilado, restando como êxtimo<sup>299</sup> como voz insana ou como 'objeto a'.

Colocando as duas categorias lado a lado, percebe-se a situação paradoxal de uma face do superego que refreia a satisfação da pulsão e de outra, que incita o sujeito a gozar. É dizer que, enquanto uma pretende evitar o gozo, a outra, prescreve-o. No entanto, por vezes, as delimitações ficam mais tênues, pois a porção moral do superego pode se revestir de crueldade, emitindo uma ordem sem perguntar ao sujeito se ele é capaz de cumpri-la. É pensar que, mesmo a face normativa do desejo pode incorrer em excessos.

A clínica psicanalítica pode trabalhar o excesso de gozo através da promoção do desejo inconsciente. Se, como Freud atestou, a renúncia alimenta o furor superegógico, a aposta no desejo faz sentido. Semelhantemente ao funcionamento do contrapeso de Kant<sup>300</sup>, em relação à força da lei moral contraposta à sensibilidade, quanto mais o ego renuncia, mais se enfraquece e mais fortalece o superego, proporcionando autoridade aumentada à lei insensata. Assim, quando o sujeito opta por um desejo decidido, altera o peso de um dos lados do contrapeso, diminuindo a consistência da lei superegógica. Vale lembrar que o desejo em questão não é qualquer desejo: trata-se do que é mais singular ao sujeito. Em suma, tal como a referência ética da psicanálise,<sup>301</sup> a via que se abre aponta para o não ceder do seu próprio desejo.

Cabe ainda ressaltar que, enquanto Freud contempla as duas faces do superego dando a elas uma importância equilibrada, a corrente chamada psicologia do ego dá ênfase à parte bondosa do superego e a escola lacaniana destaca a porção tirânica do mesmo.

---

<sup>298</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 53. A 57.

<sup>299</sup>Êxtimo: noção elaborada por Lacan para designar aquilo que está dentro, mas permanece estrangeiro ao sujeito.

<sup>300</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 123. A 134.

<sup>301</sup>Referimo-nos à postura ética lacaniana de não ceder do próprio desejo, mas, ao contrário, buscar estabelecer os seus fundamentos durante a análise.

“Os poderosos têm muita sorte em ter ao seu lado homens de grande inteligência, capacitados para resolver os problemas causados pela ignorância e que lutam por eles nas situações mais difíceis. Servir-se de sábios é uma grandeza especial. Supera o gosto bárbaro de Tigrano, que fazia dos reis vencidos seus serviçais. É muito melhor outro tipo de domínio: transformar, por uma arte especial, aqueles que a natureza dotou de inteligência superior em nossos servidores. Há muito o que conhecer, a vida é curta e não se vive se não se sabe. É, portanto, uma habilidade especial aprender sem esforço, aprender muito de muitos, sabendo tanto como todos. Se você conseguir isso, será capaz de falar por muitos em uma reunião, pois por sua boca vão falar tantos sábios quantos foram os que o prepararam. Conseguirá, assim, com suor alheio, fama de oráculo. Aqueles que não puderem ter a sabedoria como serva devem tê-la ao menos como companheira.”

Baltasar Gracián

### 3º Capítulo

#### O imperativo categórico e o superego na literatura secundária

##### Introdução

Este capítulo faz um percurso em alguns textos de autores que trabalham o superego de modo a articulá-lo com o imperativo categórico kantiano. O nosso objetivo é analisar como essa articulação é feita, principalmente, no que concerne à informação fornecida sobre os dois conceitos, situando-os ou não nos seus campos de saber. Essa preocupação se deriva da percepção de que a literatura secundária sobre o superego utiliza conceitos da filosofia kantiana, conceitos estes elaborados dentro de um profundo rigor lógico, sem, muitas vezes, fornecer dados suficientes para a sua análise. Constata-se, então, que em vista da importância do tema, a sua abordagem pela literatura secundária é – nem sempre, mas em geral – superficial, ora não se aprofundando nas relações entre os dois conceitos, ora apresentando o material filosófico de maneira distorcida ou até mesmo incorreta, daí decorrendo a importância e a necessidade de uma revisão dos conceitos e também de um estudo pormenorizado sobre o assunto.

Com este propósito em mente, recorreremos aos textos de Philippe Julien com suas considerações sobre o superego freudiano e os princípios incondicional e categórico na filosofia de Kant; Jacques Lacan que inaugura a dimensão real da lei moral; Dany-Robert Dufour que tece algumas considerações sobre o tema da queda do ideal na pós-modernidade; Jacques-Alain Miller, cujo texto procura dar um embasamento teórico aos leitores sobre a filosofia kantiana; Marta Gerez-Ambertín com o destaque para o uso particular do imperativo categórico por Freud e Jorge Alemán, destacando apenas duas passagens do seu texto sobre a vinculação dos dois conceitos.

##### Philippe Julien e os princípios incondicional e categórico

Philippe Julien, psicanalista, membro da École Freudienne de Paris, aborda a problemática da lei imperativa de Kant e do superego em duas obras: *O estranho gozo do próximo* e *Psicose, perversão, neurose*.

No capítulo intitulado “A voz kantiana do superego”, em *O estranho gozo do próximo*, Julien se pergunta qual foi o caminho que a *Crítica da razão prática* abriu em direção a Freud. Argumenta que Kant rompeu a ligação que a filosofia anterior fazia entre a virtude e a felicidade e, como consequência, o bem-estar deixou de ser um indicador ou signo do bem e a felicidade ou a infelicidade passaram a pertencer a uma outra ordem, distinta do que é justo ou injusto. Com isso, a lei moral foi inserida em um campo desvinculado do âmbito empírico e fenomênico.



Para Julien, os critérios segundo os quais o imperativo kantiano é reconhecido são os princípios incondicional e categórico. O incondicional rejeita o que seja vinculado ao sentimento patológico, quer se relacione com um objeto, quer com o amor próprio. “A moral é praticada por dever e obrigação, excluído qualquer outro móbil” e, mais adiante, “Na verdade, o primeiro princípio de incondicionalidade da máxima kantiana confere-lhe um caráter de constância e estabilidade: ela é válida em todos os casos que surjam, ou então, em nenhum.”<sup>302</sup> Quanto ao categórico, “...a máxima impõe-se em razão do ato de enunciação do comando e não pelo conteúdo de seu enunciado.” e afirma que é desta maneira que “...a máxima sustenta-se por si mesma, sem explicações nem argumentos.” E “Em suma, ou escutamos a voz da máxima ou tapamos os ouvidos...”<sup>303</sup> Prossegue dizendo que a ética de Kant diverge daquela tradicional, onde o bem e o bem do semelhante estavam conjugadas. Para Julien, Kant respondeu que “...a lei basta; por sua máxima ela se impõe por si mesma.”<sup>304</sup> É curioso que o autor tenha escolhido como um princípio da filosofia kantiana a expressão “categórico”, pois, na obra kantiana, vemos inúmeras referências ao princípio objetivo, *a priori*, *a posteriori*, mas nunca “princípio categórico”.

Na obra seguinte, *Psicose, perversão, neurose*, Julien diz que Freud qualificou o superego com o seu verdadeiro nome, ou seja, imperativo categórico e que reconheceu com Kant o que é a transmissão entre as gerações a partir de dois princípios: o categórico e o incondicional. Quando Julien vai explicar o “princípio categórico”, não deixa muito claro qual o papel do que chama “patológico”, como vemos a seguir:

“O categórico: A lei tem valor universal em todos os casos, sejam quais forem as conseqüências afetivas de bem-estar ou de mal-estar. Assim são desqualificados os dois sentimentos de amor por identificação com o próximo diante dos efeitos da maldade: compaixão pela vítima, medo por si mesmo. É “patológico”, nos diz Kant, e, portanto, não esclarece em nada nossa conduta como nos faz crer o serviço dos bens.”<sup>305</sup>

O que seja “patológico” fica indeterminado e bem pode levar o leitor a considerar o dito princípio categórico como patológico. Quanto ao princípio incondicional, diz que a lei está no ato da enunciação interior, “Deve ... não debes!”, dispensando argumentos para se justificar.

\* \* \*

Percebemos a preocupação do autor em compreender como Freud utilizou a concepção do imperativo categórico kantiano ao lado de se questionar sobre o sentido que a obra de Kant deu à obra freudiana. Julien situou a mudança do pensamento kantiano em relação à filosofia anterior, mas, na verdade, o que Kant fez foi antes uma reelaboração da moralidade do que um rompimento propriamente dito com as morais anteriores. Nesta reelaboração, ele rejeitou todo e qualquer princípio *a posteriori* como fundamento. Mas, como vimos anteriormente, a felicidade é trazida

<sup>302</sup>Philippe JULIEN. *O estranho gozo do próximo*, p. 61.

<sup>303</sup>Philippe JULIEN. *O estranho gozo do próximo*, p. 62.

<sup>304</sup>Philippe JULIEN. *O estranho gozo do próximo*, p. 65.

<sup>305</sup>Philippe JULIEN. *Psicose, perversão, neurose*, p.153.

outra vez para a filosofia, não como fundamento da moral, e sim, como uma possibilidade futura vinculada ao agir moral, assim como, também, são considerados os postulados da razão. O sujeito kantiano não é um sujeito infeliz, mas um sujeito que se torna digno da felicidade. Assim, notamos que, em geral, o uso terminológico do comentador é carente de precisão, onde ‘máxima’ e ‘lei’ aparecem confundidas, pois, como vimos, uma máxima não tem caráter universal e tampouco pode dentro da idéia da lei, impor-se por si mesma de forma categórica. Para Valério Rohden, uma máxima é uma “regra subjetiva de ação própria da faculdade do livre-arbítrio” e um imperativo é “a forma de exigência como se apresenta a lei prática à consciência de um ser racional-sensível, que não a segue sempre espontaneamente”.<sup>306</sup> Quando se refere ao ‘princípio incondicional’, não leva em conta o seu caráter *a priori*, baseado na razão e não na experiência. Ao dizer que a lei repousa no ato da enunciação, parece mais se aproximar do aspecto formal da lei do que propriamente do aspecto incondicional sobre o qual está falando. Existe uma tentativa por parte do autor de adentrar um pouco mais o campo filosófico, mas o texto deixa muito a desejar quanto a uma compreensão de palavras-chave em Kant, tais como ‘universal’, ‘máxima’, ‘lei’, ‘*a priori*’, ‘forma’ e ‘empírico’. Parece – e temos dados para pensar assim lendo os textos de Jacques Lacan –, que Julien permaneceu na leitura que Lacan fez de Kant sem, entretanto, se remeter ao próprio Kant. Acomodou-se com as colocações de Lacan – que obviamente leu Kant – e não ampliou seus horizontes, mas, ao contrário, parece ter estabelecido por conta própria que as inúmeras obras de Kant se resumiam às poucas palavras de Lacan.

\* \* \* \* \*

Jacques Lacan – a dimensão real da lei moral

Para Jacques Lacan no texto *Kant avec Sade*, o princípio do prazer, enquanto correlato ao *Wohl*, segue a linha da lei do bem, em cujo encadeamento do “bem, bem-estar”, o sujeito e seus objetos ficam submetidos e determinados, ou seja, o sujeito persegue seu bem-estar, alcançando-o por intermédio de objetos de satisfação. Segundo Lacan: “A objeção que Kant faz a isso é, segundo seu estilo rigoroso, intrínseca. Nenhum fenômeno pode se prevalecer de uma relação constante ao prazer. Então, nenhuma lei de um tal bem pode ser enunciada de modo a definir como vontade o sujeito que a introduz em sua prática.” [tradução livre da autora].<sup>307</sup> Portanto, investigar o bem pela vertente de *Wohl* seria um problema. Mas, a pesquisa se torna viável pela introdução de outro termo, *das Gute*, bem que pode se realizar como objeto da lei moral. Este bem “... é indicado pela experiência que temos no nosso interior de nossas ordens, cujo imperativo se apresenta como categórico, dito de outro modo, incondicional.” [tradução livre da autora].<sup>308</sup>

<sup>306</sup>Valério ROHDEN, *O criticismo kantiano*, p. 141.

<sup>307</sup>“L’objection qu’y apporte Kant est, selon son style de rigueur, intrinsèque. Nul phénomène ne peut se prévaloir d’un rapport constant au plaisir. Nulle loi donc d’un tel bien ne peut être énoncée qui définirait comme volonté le sujet qui l’introduirait dans sa pratique.” In: Jacques LACAN, *Écrits*, p. 766.

<sup>308</sup>“...est indiqué par l’expérience que nous faisons d’entendre au-dedans de nous des commandements, dont l’impératif se présente comme catégorique, autrement dit inconditionnel.” In: Jacques LACAN, *Écrits*, p. 766.

Ao falar do bem na perspectiva kantiana, Lacan frisa que este bem não considera nenhum objeto como condição, opondo-se a uma concepção da existência de um objeto que abrigue o bem universal em si e que o bem kantiano se impõe “...comme supérieur de sa valeur universelle”. O peso deste bem aparece quando ele exclui a pulsão, o sentimento e tudo o mais que possa fazer um sujeito se interessar por um objeto. A este interesse, Kant chamou de patológico. Lacan salienta o fato de que se não fosse a advertência de Kant quanto à impropriedade do sentimento de amor-próprio e da satisfação, poderia se pensar que se trata do mesmo ‘Souverain Bien des Antiques’. Lacan chama de paradoxo “...no momento onde este sujeito não tem mais diante de si nenhum objeto, [momento esse] que ele reencontra uma lei, a qual não tem outro fenômeno que não seja alguma coisa significativa, que se obtém de uma voz dentro da consciência e que ao se articular como máxima, propõe a ordem de uma razão puramente prática ou vontade.” [tradução livre da autora].<sup>309</sup> Acrescenta em seguida que para que uma máxima atinja o estatuto de lei, “... é preciso e suficiente que à prova de uma tal razão ela possa ser apreendida como universal por direito de lógica.”[tradução livre da autora].<sup>310</sup> Não se trata de uma lei imposta a todos, mas que tenha validade para todos ou cuja validade é nenhuma se não valer sempre. A lei moral é formal e dispensa qualquer objeto fenomênico. Lacan destaca que este objeto se furta ao longo da obra de Kant. A moral sob a ótica kantiana se trata de uma prática da razão que é incondicional, rejeitando o patológico e libertando o campo da lei moral, “... enquanto que a moral somente se obriga a rejeitar de sua prática toda razão que não seja de sua própria máxima.” [tradução livre da autora].<sup>311</sup>

\* \* \*

Lacan nos mostra que Kant fazia uma distinção entre *Wohl* e *Gute*. Lemos na *Crítica da razão prática* que “Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui *Gute* e *Wohl* – bom e bem-estar – e, para *malum*, *Böse* e *Übel* – mau e mal-estar – ...; de modo que se trata de dois juízos totalmente diversos se em uma ação consideramos o seu *Gute* e *Böse* – o seu caráter bom e mau – ou o nosso *Wohl* e *Übel* – o nosso estado de bem-estar e mal-estar.”<sup>312</sup> O *Wohl* ou *Übel* designam um estado de agrado ou dor e se referem à sensibilidade, enquanto o *Gute* ou *Böse* são apropriados para fazer referência à vontade enquanto determinada pela razão. Lacan também distingue o bem kantiano daquele outro da filosofia tradicional o qual admitia a perseguição da felicidade como um fim. Ao falar rapidamente sobre o que seja patológico para

<sup>309</sup>“...au moment où ce sujet n’a plus en face de lui aucun objet, qu’il rencontre une loi, laquelle n’a d’autre phénomène que quelque chose de signifiant déjà, qu’on obtient d’une voix dans la conscience, et qui, à s’y articuler en maxime, y propose l’ordre d’une raison purement pratique ou volonté” Jacques LACAN, *Écrits*, p. 767.

<sup>310</sup>“...il faut et il suffit qu’à l’épreuve d’une telle raison, elle puisse être retenue comme universelle en droit de logique.” In: Jacques LACAN, *Écrits*, p. 767.

<sup>311</sup>“...em tant que la volonté ne s’y oblige qu’à débouter de sa pratique toute raison qui ne soit pas de sa maxime elle-même.” In: Jacques LACAN, *Écrits*, p. 770.

<sup>312</sup> Immanuel KANT, *Crítica da razão prática*, p. 96. A 105, 106. “Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Ubel (oder Weh): so dass es zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen.”

Kant, Lacan introduz sem, no entanto, referir-se explicitamente a ela, a noção de liberdade ao dizer que a vontade se obriga a rejeitar o que pertença ao campo das paixões ou sentimentos. Na ‘Nota à Terceira Antinomia’, Kant disse que é possível a uma faculdade começar uma série no tempo de modo espontâneo quanto à causalidade, de modo que é possível atribuir às substâncias a capacidade de ação através da liberdade.<sup>313</sup>

Porém, algumas colocações de Lacan podem gerar equívocos a quem o lê, como aqueles de Julien. Ao referir-se à experiência, não deixa claro se se trata de uma experiência do dia-a-dia em lidar com as máximas e as leis ou se está falando da experiência como base para a formação de um imperativo, o que seria coisa inadmissível, pois entraria em choque com a premissa *a priori* do imperativo. Tampouco é rigoroso na utilização do conceito de máxima quando diz que uma vontade só obedece uma lei moral quando rejeita toda a razão que não seja da própria máxima (“la volonté ne s’y oblige qu’à débouter de sa pratique toute raison qui ne soit pas de sa maxime elle-même”). De que máxima, afinal, ele está falando? Quanto à universalidade, diz que não se trata de uma lei imposta a todos, senão que tenha validade para todos. Podemos questionar este argumento, pois entendemos que, para Kant, a lei moral é para todos, independente se alguém no mundo já a obedeceu ou não. Desta forma, mesmo que ninguém tenha, jamais, sido amigo fiel, isso não coloca em xeque a própria fidelidade e o seu valor inerente. É de conhecimento geral que Lacan não tinha o propósito de facilitar sua leitura, mas, sim, o de remeter seus leitores às fontes. No entanto, quando isso não acontece, sua compreensão fica prejudicada, pois ele não se estende na consideração dos conceitos que utiliza.

\* \* \*

No Seminário VII, *A ética da psicanálise* de 1959-1960, Lacan toma o simbólico, o imaginário e o real como referência para pensar a ética. Para ele a lei moral, enquanto simbólica, presentifica o real. Assim, ao invés da questão ética incidir sobre o ideal, Lacan se utiliza da noção de real, articulando toda a problemática na orientação do homem por esta dimensão. “Minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica no real – o real como tal, o peso do real.” E continua, “Minha tese comporta, com efeito, que a lei moral se afirma contra o prazer, e bem sentimos também que falar do real a respeito da lei moral parece colocar em questão o valor do que integramos habitualmente no vocábulo de ideal.”<sup>314</sup> Neste texto, Lacan pretende percorrer o caminho que vai da constatação de que temos o imperativo moral presente em nosso cotidiano até chegar a outra extremidade de um paradoxal prazer masoquista auferido da ação moral ou masoquismo moral.

Enquanto o ideal vincula-se com o simbólico e com o que é de amável, o sentido do termo real não é acessível de imediato, mas a partir da oposição entre princípio do prazer e o

<sup>313</sup>Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*, p. 297.

<sup>314</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 31.

princípio da realidade chega-se àquilo que está mais adiante do princípio de prazer, ou seja, a pulsão de morte, colocada por Lacan como uma “...espécie de lei para além de toda lei.”<sup>315</sup> A ação moral penetrou o real e, neste ponto, introduziu algo de novo na forma de um sulco que sanciona a presença do analista. Assim, qual é o papel da análise neste cenário, o que ela permite e qual é o seu limite? “Direi imediatamente que os limites éticos da análise coincidem com os limites de sua praxis. Sua *praxis* não é senão prelúdio à ação moral como tal – a dita ação sendo aquela pela qual desembocamos no real.”<sup>316</sup> Para Lacan, a *praxis* analítica fundamenta uma reflexão ética e ele se pergunta se essa reflexão não seria “... a busca de um guia, de uma via, que se formula no final assim – que devemos fazer para agir de uma maneira reta, correta, dada nossa condição de homens?”<sup>317</sup>

\* \* \*

Vemos que Lacan está articulando a moral com o masoquismo primordial e a pulsão de morte, trazendo, ao mesmo tempo, a dimensão do real. Estaria ele insinuando que na ação moral haveria, acima do reconhecimento da lei moral e do respeito a ela, uma consideração de prazer, ainda que masoquista? Se assim for, como equacionar o valor moral a uma ação que ocorre por esse tipo de interesse masoquista? Questões aqui apenas sugeridas, a serem ainda respondidas.

\* \* \*

No capítulo VI, ‘Da Lei Moral’, Lacan afirma que é impossível adentrar na temática da ética psicanalítica sem a utilização da *Crítica da razão prática*, como termo de referência. Um importante conceito retirado deste texto de Kant é *Wohl* que, segundo Lacan, designa o bem enquanto conforto do sujeito, seu bem-estar. Este conforto é determinado pelo princípio do prazer e pela lei específica que regula este princípio. Diz, “Seu bem já lhe é indicado (ao sujeito) como a resultante significativa de uma composição significativa que se encontra convocada no nível inconsciente, isto é, lá onde ele absolutamente não domina o sistema de direções, de investimentos, que regulam profundamente sua conduta.”<sup>318</sup> Por sua vez, *Wohl* se relaciona com outro termo da teoria psicanalítica, das *Ding*.

Freud utilizou os termos *das Ding* e *das Sache* e embora os dois se refiram à ‘Coisa’, existe distinção no seu uso. *Sache* é o “produto da indústria ou da ação humana, enquanto governada pela linguagem.”<sup>319</sup> A atividade do indivíduo que produz objetos pertence ao sistema pré-consciente e consiste em um interesse que alcança o sistema consciente. Essa atividade é dominada pela linguagem e também pelos mandamentos. Assim, *Sachevorstellung* – representação de coisa – está estreitamente vinculada à *Wortvorstellung* – representação de palavra –, formando um par. *Das Ding* não pertence a esta categoria, portanto, não se encontra relacionado com a

<sup>315</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 31.

<sup>316</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 32.

<sup>317</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 30.

<sup>318</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 92.

<sup>319</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 61.

experiência na qual o sujeito coloca as coisas em palavras. Assim, este termo não está vinculado à tarefa de nomeação dos objetos. *Das Ding* é o objeto perdido, cuja recuperação aponta como o único objeto – ideal – capaz de reproduzir o estado inicial de plena satisfação. Esforços serão envidados com a finalidade de reencontrá-lo. Toda a orientação objetual do sujeito vincula-se a *das Ding*, como tendência a reencontrar o objeto perdido. Mas, no entanto esta procura, esse objeto jamais será encontrado tendo em vista sua natureza de objeto perdido. *Das Ding* se constitui pelo primeiro objeto de amor do bebê, a sua mãe ou lugar materno que foi construído pela criança durante seu desenvolvimento. Assim, “... como primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito (...) em relação ao mundo de seus desejos.”<sup>320</sup> Tudo o que ocorre nesta relação mãe-bebê é o desenvolvimento da Coisa materna, da mãe, na medida em que ela ocupa o lugar de *das Ding* que se apresenta como um termo isolado ao redor do qual gira a *Vorstellung* ou representação, esta governada pelo princípio do prazer. Em torno de *das Ding* ocorrem os processos adaptativo e simbólico do sujeito. Topologicamente, este conceito é excluído, pois estando no centro do mundo subjetivo inconsciente, ele ainda assim está separado do que está a sua volta e embora no âmago do eu, lhe é totalmente alheio. Trata-se de algo que apenas uma representação pode representar. Neste sentido, sua natureza é da ordem do estranho, do isolado da experiência.

É o princípio de prazer que regula a busca ao objeto perdido, assim como regula a distância a conservar com relação a ele. O princípio do prazer se distingue do princípio da realidade, estando mesmo em oposição a ele, da seguinte forma: o primeiro se localiza no inconsciente e engloba o processo de pensamento e o segundo é do domínio consciente ou pré-consciente, onde ocorre o discurso articulado e refletido que é acessível ao sujeito.

A prova da realidade consiste não no encontro de um objeto no mundo real, mas na verificação ou comprovação de que aquele objeto privilegiado um dia existiu e ainda poderá estar lá. “É isso que Freud designa para nós quando nos diz que o objetivo primeiro e imediato da prova da realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente.”<sup>321</sup> É procurar uma prova de que alguma coisa pode ser a referência aos anseios para atingir *das Ding*. O universo freudiano implica esse objeto enquanto Outro absoluto que se quer reencontrar, porém, não sendo isto possível, o que se alcança não é tanto com referência ao objeto, mas aquilo que tem como base as diretrizes de prazer que ele demarcou. É esse o estado que inspira o anseio e a saudade, assim como uma certa alucinação fundamental com relação à percepção do mundo, um estado buscado em nome do princípio do prazer.

Compreendemos, então, que o inconsciente é regulado pela lei do prazer-desprazer ou *Lust-Unlust* e impulsionado pela repetição e pelo *Wunsch* ou desejo. Este tem um caráter individual,

---

<sup>320</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 69.

<sup>321</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 69.

ele não é universal, mas sua lei é particular, mesmo que a presença dessa particularidade tenha um cunho universal. É por intermédio do prazer-desprazer que é dimensionada a distância entre o sujeito e o *das Ding*, este “...fonte de todo *Wohl* a nível do princípio do prazer e que fornece desde logo, mas em seu âmago, aquilo que, segundo a referência kantiana, e como aqueles que praticam a psicanálise não deixam de fazê-lo, nós qualificamos de *das Gute des Objekts*, o bom objeto.”<sup>322</sup> *Das Ding* associado ao *Wohl* pertence ao âmbito do princípio de prazer, mas quando se liga ao termo *Gute*, aponta para algo que se localiza para além deste princípio, a partir do que Lacan põe uma questão com referência à necessidade de questionar-se a causa:

“No horizonte, para além do princípio de prazer, delinea-se o *Gute, das Ding*, introduzindo, no nível inconsciente o que deveria forçar-nos a recolocar a questão propriamente kantiana da causa noumenon. *Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei.”<sup>323</sup>

No entanto, é importante salientar que se trata de uma lei caprichosa e arbitrária que não oferece ao sujeito nenhuma garantia. Por esse motivo, no domínio do inconsciente, o *Gute* é também o mau objeto. Mas Lacan salienta que o sujeito não tem acesso nem ao bom objeto – do qual ele se mantém à distância –, nem ao mau objeto. O sujeito se agita e faz sintoma como forma de se defender daquilo que não se articula enquanto real. Essa defesa pode ser da ordem da substituição, do deslocamento, da metáfora e também da ‘mentira sobre o mal’, como uma maneira de dizer a verdade sobre essa questão. “Algo que não foi apreensível originalmente, só depois o é, e pelo intermédio dessa transformação mentirosa ... É por meio disso que temos a indicação do que, no sujeito, marca para sempre sua relação com *das Ding* como mau – que ele não pode, no entanto, formular que seja mau de outra maneira que não seja pelo sintoma.”<sup>324</sup> Em contraposição à lei caprichosa de *das Ding*, está a lei moral ou a lei de interdição do incesto. Segundo Lacan, Freud ligou a consciência moral ao superego e ao princípio da realidade.<sup>325</sup>

Partindo da perspectiva de que *das Ding*, enquanto exigência primeira, impele o homem a buscar aquilo que possa indicar o retorno ao objeto de satisfação, a ciência acaba por se mostrar decepcionante, pois se constitui através do processo de ‘sulcar a estruturação do real’ até o ponto extremo em que chegamos, porém, sem conquistar nenhuma garantia do retorno ou da conquista do objeto e, nem mesmo, assinalar com a segurança de um sucesso quanto a essa busca.

Ao se referir à moral sem objeto da filosofia kantiana, Lacan comenta que Kant chama de patológico a qualquer objeto da afeição ou da paixão. Porém, mais adiante, diz o seguinte:

“Se é eliminado da moral todo elemento de sentimento, se no-lo retiram, se se invalida todo guia que exista em nosso sentimento, de modo extremo o mundo sadista é concebível – mesmo que ele seja seu avesso e sua caricatura – como uma das efetivações

<sup>322</sup> Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 93.

<sup>323</sup> Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 93.

<sup>324</sup> Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 95.

<sup>325</sup> Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 86.

possíveis do mundo governado por uma ética radical, pela ética kantiana tal como ela se inscreve em 1788.”<sup>326</sup>

\* \* \*

O que lemos é algo difícil de ser assimilado sem a necessidade de corromper a filosofia kantiana. A ausência de um objeto da sensibilidade na fundamentação da vontade não nos leva a esquecer que o homem não pode ser um meio como o é em Sade, mas sempre deve ser considerado como fim. Além do mais, o “mundo sadista” não é livre de objetivos sensíveis, pelo contrário, a busca pela transgressão da lei e do corpo denotam a existência de um fim condicionado e *a posteriori*, o que se distancia muito da concepção *a priori* que Kant tinha em mente.

Fizemos todo este percurso a fim de dizer que, para Lacan, é forçoso acrescentar a experiência do inconsciente ao se retomar a pergunta ética kantiana. Mas, a problemática ética também se relaciona com a porção consciente quando os seus princípios emergem como mandamentos e, neste ponto, precisamos considerar o princípio da realidade. O princípio do prazer é o correlato dialético do princípio da realidade, onde um só faz sentido a partir do outro. Desta forma, a lei moral passa a realizar um outro tipo de interesse, desta feita, inconsciente. Com a psicanálise, trata-se, então, de analisar a moralidade de um outro prisma, considerando outros princípios como o de prazer, da realidade e a dimensão real. Até aqui muito bem, mas como ficam os conceitos kantianos formulados em uma esfera na qual a razão tem toda a sua primazia? É possível articular dois campos, razão e inconsciente, sem estar o tempo todo alerta para as suas diferenças? Lendo Lacan, não somos avisados destas diferenças. No máximo, ele deixa entrever em um parágrafo, que a filosofia é uma das vias que se pode abordar a questão, porém, sem entrar no mérito do que isso possa significar. É assim, por exemplo, quando ele fala sobre o comando que *das Ding* exerce sobre a vida do sujeito:

“É o que é indicado na filosofia de alguém que, mais do que qualquer outro, entreviu a função de *das Ding*, embora abordando-a apenas pelas vias da filosofia da ciência, ou seja, Kant. No final das contas é concebível que seja como trama sigificante pura, como máxima universal, como a coisa mais despojada de relações com o indivíduo que os termos de *das Ding* devam apresentar-se. É aí que devemos ver, com Kant, o ponto de mira, de visada, de convergência segundo o qual uma ação, que qualificaremos de moral, apresentar-se-á e veremos o quão paradoxalmente ela se apresenta, ela mesma, como sendo a regra de um certo *Gute*.”<sup>327</sup>

E para concluir nosso comentário sobre os textos de Lacan, tomemos, ainda, uma citação a mais, onde ele diz: “Minha tese é de que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa.”<sup>328</sup> Compreendemos que Lacan está apontando para a existência de uma relação entre o campo da lei moral consciente e o campo da lei

<sup>326</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 101.

<sup>327</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 72.

<sup>328</sup>Jacques LACAN. *A ética da psicanálise*. Seminário VII, p. 97.



caprichosa inconsciente. De fato, é possível que haja relação entre dois sistemas diferentes, porém, o que se deve evitar é extrapolar e confundir os seus limites.

\* \* \* \* \*

#### Dany-Robert Dufour e a queda ideal na pós-modernidade

Dany-Robert Dufour é filósofo e professor em Paris. Em seu livro, *A arte de reduzir cabeças*, ao tratar da queda dos ideais no período da pós-modernidade, diz que o superego é uma “...instância de introjeção dos ideais do ego. Quando o sujeito é privado de ideais do ego, a sociogênese do superego de algum modo cai em pane, por falta de alimentação.”<sup>329</sup>

Com todo o nosso percurso pelo superego freudiano é preciso ainda salientar que esta instância tem relação com o ideal do ego, mas que superego e ideal não são, propriamente, a mesma coisa. De modo que, mesmo com a queda de ideais característica de nossa época, o superego não é afetado “por falta de alimentação” ideal, mas tem o seu lado pulsional incrementado. Talvez, fosse o caso do superego ser afetado pela falta simbólica do seu contraponto ideal. De fato, o autor se refere ao reforço da sua face obscena e feroz. Sabemos que com uma ausência de ideais, a pulsão de morte pode, ao contrário, tornar-se ainda mais sádica em relação ao ego. Mas é curioso que na continuação o autor fala da “... atual queda do superego...”<sup>330</sup> o que acarretaria em uma diminuição do espírito crítico. Haveríamos, por nossa conta, de fazer uma ressalva: atual queda do ideal do ego e da parte simbólica do superego.

Sobre a decadência crítica, lemos o seguinte: “Com efeito, para Freud, leitor de Kant, a aptidão para a moralidade e para a razão prática no homem, exposta por Kant, encontra sua origem no superego.”<sup>331</sup> Salienta a vinculação feita por Freud entre o nascimento da consciência e a formação do superego. Refere-se também à frase de Freud sobre o imperativo categórico de Kant como herdeiro do Complexo de Édipo e diz: “Foi o complexo paterno que, de algum modo, veio em Freud, reposicionar e justificar a moral kantiana, dando-lhe um conteúdo (meta) psicológico. Aí ainda podemos ver, nessa convivência teórica do superego e do espírito crítico, o quanto o sujeito kantiano e o sujeito freudiano se encontram ligados e como a queda de um só pode, no final, acarretar a labilidade do outro.”<sup>332</sup>

\* \* \*

O autor detecta a importância do pensamento de Kant para a obra de Freud, apontando para a relação entre o superego freudiano e o espírito crítico fundamentado na razão, mas não esclarece qual foi o reposicionamento ou a justificativa que sugeriu haver acontecido, retroativamente, na obra de Kant e introduz o conceito de ‘sujeito kantiano’, sem embasá-lo no

<sup>329</sup>Dany-Robert DUFOUR. *A arte de reduzir cabeças*, p. 106.

<sup>330</sup>Dany-Robert DUFOUR. *A arte de reduzir cabeças*, p. 107.

<sup>331</sup>Dany-Robert DUFOUR. *A arte de reduzir cabeças*, p. 107.

<sup>332</sup>Dany-Robert DUFOUR. *A arte de reduzir cabeças*, p. 107.

pensamento de Kant. Quanto à idéia de uma aptidão do homem para a moralidade em Kant, não sabemos, mas Dufour pode estar se referindo à questão da liberdade, pois lemos no texto de Valério Rohden que esta é a “...espontaneidade de ação, independência de determinações estranhas ou empíricas e autodeterminação; também jogo subjetivo e estético das faculdades.”<sup>333</sup> A vontade livre e independente é um requisito da moral kantiana. Seria muito interessante abordar como a queda do ideal, correspondendo a um aumento da ferocidade pulsional contra o próprio sujeito, pode provocar uma diminuição do espírito crítico.

\* \* \* \* \*

Jacques-Alain Miller: situando a filosofia kantiana

Em seu texto *Sobre Kant com Sade*, Jacques-Alain Miller, recorda que no período anterior a Kant, imperaram duas concepções do homem: I. no século XVII, foi o homem como lobo do próprio homem, segundo Hobbes; e II. no século XVIII, com Jean-Jacques Rousseau e a ‘Filosofia das Luzes’, a crença na bondade natural do homem que inspirou a Revolução Francesa. O autor comenta o fato de que a obra de Kant ocasionou uma ruptura na história da filosofia, a partir do que “... a psicanálise só é possível com Kant, com a ruptura kantiana...” Sucintamente apresenta as três *Críticas* de Kant e a expressão kantiana “condições de possibilidade”, dizendo que, “A tese de Lacan é: temos que estudar as condições de possibilidade da psicanálise...”, onde “O próprio termo ‘condições de possibilidade’ é kantiano.”<sup>334</sup>

Miller aborda a questão de Kant quanto a como é possível um conhecimento que não dependa da experiência e que seja *a priori*. Desenvolve a explicação em torno de exemplos matemáticos, como  $2+2=4$  em qualquer época ou lugar, diferentemente de um conhecimento adquirido pela experiência, por exemplo, saber como são as francesas a partir de uma viagem até a França. O princípio de obtenção individual de prazer não é um princípio *a priori*, pois está na dependência da experiência de prazer, além de não ser universal. O trabalho de Kant se insere numa “...tentativa de um sistema de moralidade pura, sem referência à experiência.”<sup>335</sup> Explica que “... como os objetos da experiência mudam, são diversos, uma moralidade, isto é, uma regra de ação fundada sobre uma relação do sujeito com os objetos do mundo, uma moralidade assim, não tem universalidade e não tem necessidade porque na própria experiência as coisas mudam, não há um princípio *a priori* e universal. (...) para formular uma ética *a priori*, que tenha um valor para toda a humanidade, temos que abandonar as relações com os objetos.”<sup>336</sup> Percebemos que Miller procura dar subsídios para o leitor compreender a leitura kantiana:

“O maravilhoso nas primeiras páginas da Crítica da razão prática: tudo desaparece, estamos num lugar onde não podemos apoiarmo-nos sobre qualquer coisa do mundo para

<sup>333</sup>Valério ROHDEN. *O criticismo kantiano*, p. 142.

<sup>334</sup>Jacques-Alain MILLER. *Lacan elucidado*, p. 158.

<sup>335</sup>Jacques-Alain MILLER. *Lacan elucidado*, p. 179.

<sup>336</sup>Jacques-Alain MILLER. *Lacan elucidado*, p. 180.

obter uma regra da ação. Nesse momento, no desaparecimento, na anulação de tudo, surge a formulação do imperativo kantiano, na qual não se trata dos objetos e que tem sua posição 'uma verdadeira universalidade'. Devemos somente – diz Kant – escutar a voz da consciência: temos somente de escutá-la e ir adiante: temos de atuar de tal maneira que a regra de sua ação pode ser tomada como máxima de cada um.”<sup>337</sup>

Miller discorre sobre a clínica do superego, comentando que, precisamente, o termo superego está faltando no título da obra de Freud, “O ego e o id”, onde este conceito foi introduzido. Tratando do aspecto destrutivo do superego, aquele atrelado à pulsão de morte, o autor faz menção à ética da psicanálise que é divergente da ética do bem. Pela via superegóica, o sujeito se apega a um bem que não lhe proporciona bem-estar, como o sintoma e que está mesmo mais além deste bem-estar, podendo provocar o seu contrário, ou seja, o mal-estar. Comenta que:

“Kant percebeu isso a sua maneira na *Crítica da razão prática*. Que o bem, como tal, era contrário ao bem-estar, mas não lhe deu o nome de gozo, como era preciso que o fizesse. E, por isso, o superego é a origem da consciência moral. Mas, a consciência moral não diz em que crê Kant. O superego formula o imperativo da verdade, o qual, nos faz não nos sentirmos muito bem. Não é interdito, mas obriga.”<sup>338</sup>

O sentimento de culpa e a necessidade de punição deixam entrever o lado terrível do superego que impõe um dever absurdo. Freud relacionou o superego com a pulsão e notou que a cada renúncia do sujeito à satisfação surgiam mais exigências em decorrência de um aumento da severidade do superego.

Sem dúvida, o autor não esgota todas as vertentes sobre a filosofia prática kantiana, não elucidando importantes conceitos como leis e máximas, mas, ao menos, situa aquele que o lê sobre as modificações que Kant imprimiu nas concepções filosóficas da sua época, esclarecendo sobre o que seja um princípio *a priori* e a impossibilidade de incluir aí qualquer consideração quanto às experiências de prazer.

\* \* \*

Assim, notamos que, para tratar de alguns conceitos psicanalíticos, em contraste com os outros autores, Miller traça considerações importantes e acertadas quanto ao pensamento kantiano, procurando situar o leitor, fornecendo embasamento para sua leitura. Mostra como o homem não é pré-ordenado para o bem e como o bem-estar não pode ser um valor supremo e universal, havendo neste ponto uma desarmonia fundamental. Ao lado destes pontos de coincidência com a filosofia de Kant, aponta também algumas diferenças, como o fato de a psicanálise levar em conta os sentimentos do sujeito e considerar importante o acesso ao desejo.

\* \* \* \* \*

---

<sup>337</sup>Jacques-Alain MILLER. *Lacan elucidado*, p. 180.

<sup>338</sup>Jacques-Alain MILLER. *Lacan elucidado*, p. 118.

Marta Gerez Ambertín – o perfil particular do imperativo categórico em Freud

Ambertín em *As vozes do supereu*, aborda o superego freudiano e o imperativo categórico, traçando algumas diferenças entre os dois. Para ela, as categorias kantianas adquiriram uma feição muito particular na obra freudiana, pois “...Freud apela a Kant, embora faça um uso diferente dos conceitos.”<sup>339</sup> Assim, explica que a conceituação da consciência moral em Freud se afasta da concepção kantiana. Para Kant, esta consciência surge da lei moral como pura forma do bem excluindo o patológico, mas, em Freud, ela é imbuída do *'páthico'*, carregando os preceitos parentais e sociais. Fazendo uma comparação com Kant, nos diz que “Mais frouxa que a kantiana, que torna absoluto um princípio objetivo de validade universal, a Consciência Moral freudiana é subornável e referida a um julgamento social a partir de um Outro que sanciona ou permite. Portanto, ela não é hermética.”<sup>340</sup> Prossegue, salientando que “A consciência moral freudiana difere da kantiana na qual a voz interior depende de um princípio objetivo e de validade universal, é absoluta e insubornável; a freudiana, em contrapartida, por sua relação com o desejo inconscientemente, pode negociar e se tornar subornável.”<sup>341</sup> Na maioria das vezes que cita a relação entre consciência moral e imperativo categórico, a autora procura destacar o perfil particular que Freud concedeu às noções kantianas.

Percebe-se também a procura em situar o leitor em relação ao pensamento kantiano. Assim, ela cita a seguinte passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “... a concepção de um princípio objetivo, enquanto se impõe necessariamente a uma vontade, se chama mandamento e a fórmula deste mandamento se chama um imperativo” e explica a seguir que “...nos imperativos categóricos, os mandamentos da razão não estão condicionados a nenhum fim e, portanto, a ação se realiza por si mesma e é um fim em si mesma. Fundamento apático do ato. Daí que na Consciência Moral kantiana haja imediatismo para julgar a moralidade de nossas ações.”<sup>342</sup> Freud, porém, teria sido menos rigoroso, flexibilizando a concepção de consciência moral ao ligá-la à culpa, implicando o perdão e a apelação ao totem.

Mas, no entanto chamar a atenção para o uso particular de Freud quanto à consciência moral e o imperativo categórico, a autora trata a questão do dever que o superego impõe, associando-a ao dever kantiano, sem analisar suas diferenças. Desta forma, apresenta a moção maligna que aparece em *Totem e tabu* como esboço do superego que se caracteriza pela gula desmedida do dever que, assim, se torna um imperativo parasita, relacionado ao imperativo categórico. A autora não destaca que em Kant o dever é a necessidade de uma ação fundamentada em princípios *a priori* e objetivos, enquanto que o superego – ao menos quando associado à gula sem medida – apresenta um dever imbuído de interesses patológicos. E novamente não demarca as diferenças em outro momento ao se referir à dupla raiz do superego como viés cruel, onde ela diz o

<sup>339</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do supereu*, p.50.

<sup>340</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do supereu*, p. 66.

<sup>341</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do supereu*, p.158.

<sup>342</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do supereu*, p.50.

seguinte: “A terna tutela paterna se tornou 'imperativo kantiano', dever ser, finalmente, impresso na figura impessoal do Destino. Dever ser que pede sempre mais, apesar de todas as renúncias que impõe ao sujeito.”<sup>343</sup>

Ainda em relação ao dever, argumenta que o superego cultural, mais do lado do ideal do ego, pede aos sujeitos que se unam em unidades cada vez maiores: ideal da cultura. Mas o superego individual não pede nem unidade, nem conjunto, porém pede sempre mais. Para a autora, em *O Mal-estar na civilização*, a ética é descrita como um “...empenho em um dever que impõe e exige demasiadamente do sujeito e sempre além de suas possibilidades...”<sup>344</sup> A exigência ética contra a hostilidade entre os homens é irrealizável. O que se pretendia reduzir – a hostilidade –, acaba por potencializar a exigência contra a mesma, tornando-a um preceito difícil de obedecer, mas, por isso mesmo, meritório: “É o dever kantiano como mérito...”<sup>345</sup> Para ela,

“...Freud acentua que o abuso da demanda de amor (e o abuso da transferência) desemboca em uma catástrofe ética, quer dizer, se potencializa o dever que puramente desencarnado precipita no retorno pulsional que pretendia expulsar. Esta potencialização do dever desmesurado, quase kantiano, esfolia o sujeito na dor.”<sup>346</sup>

Podemos destacar o “quase kantiano” da autora como um meio de avisar aos leitores que em Kant se trata de outra coisa? Mas, nem sempre um aviso, assim, discreto, consegue chamar a atenção para uma distinção tão importante. Salientamos, então, que o dever na filosofia prática kantiana, exclui todo fundamento sensível e por isso a ação é considerada prática. Assim, a ação por dever não considera nenhum princípio material ligado às inclinações.

Marta Gerez-Ambertín atenta para o fato de que Freud, para caracterizar o superego, oscilava entre os aspectos amorosos e os severos do pai, mas diz que:

“Apesar de toda vacilação, a instância freudiana se voltou mais para a região do oprimente e rigoroso superego do que para a do amável Ideal do ego. Como 'agência representante do vínculo parental' ele é poderoso e, a força de seu império, que se exterioriza através do Deves! do Imperativo Categórico, assume o 'caráter compulsivo' do id.”<sup>347</sup>

\* \* \*

Assim, se a autora tem o mérito de distinguir a consciência moral de Freud da kantiana, oscilou e não fez as mesmas ressalvas quanto ao dever superegógico e ao dever kantiano. No entanto, faz-se necessário reconhecer-lhe ter destacado que há diferenças entre o uso que a psicanálise faz do imperativo categórico e aquele que Kant lhe reserva.

\* \* \* \* \*

Jorge Alemán e dois comentários

<sup>343</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 124.

<sup>344</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 160.

<sup>345</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 161.

<sup>346</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 161.

<sup>347</sup>Marta GEREZ-AMBERTÍN. *As vozes do superego*, p. 132.

Destacamos ainda em breve passagem, duas colocações de Jorge Alemán. A primeira relaciona a apropriação de Freud ao imperativo categórico, referindo-se à mesma nos seguintes termos: “...o resultado é gravíssimo: é um ponto de catástrofe em toda a andaimaria ética construída por Kant.” [tradução livre da autora].<sup>348</sup> Com isto Alemán está se referindo ao imperativo categórico que é incondicionado e questionando por que razão precisaria ele vincular-se a uma instância empírica. Mas, se o autor tem o mérito de trazer à luz tamanha discrepância entre os conceitos, por outro lado, comete um considerável equívoco ao tentar comentar a noção de dever kantiano. Parte de um exemplo, de um roubo feito pelo seu filho e que, ele pai, em referência ao imperativo e ao dever, tem que denunciar o delito. Vejamos como ele prossegue:

“Seguindo com o exemplo, tampouco poderia ser formulado que denuncio meu filho porque penso que isso iria lhe fazer algum bem, que o fato de que se castigue tenha eficácia. Isto seria para Kant, funcionar pelo dever, mas não conforme ao dever. E isto é muito importante: na moral kantiana, não se trata de ser feliz, se trata de ser digno, não se trata de ser razoável, se trata de ser racional; não se trata de ser legal, se trata de ser conforme a lei.” [tradução livre da autora].<sup>349</sup>

\* \* \*

O autor assim mostra que a filosofia prática não busca um fim, tal como a felicidade, mas confunde a legalidade ou ser conforme a lei com a moralidade, cuja ação é pela lei. Kant salienta esta distinção tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da razão prática*,<sup>350</sup> vinculando uma inclinação à ação conforme ao dever e o respeito à lei a ação por dever.

---

<sup>348</sup>“...el resultado es gravísimo: es un punto de catástrofe em todo el andamiaje ético construido por Kant.” In: Jorge ALEMÁN. In: Jacques-Alain MILLER. *Lakant*, p. 20.

<sup>349</sup>“Siguiendo com el ejemplo, tampoco podría formular que he denunciado a mi hijo porque pienso que eso le va a hacer bien, que el hecho de que se cumpla el castigo va a tener su eficacia. Esto sería para Kant funcionar por el deber, pero no conforme al deber. Y esto es muy importante: em la moral kantiana, no se trata de ser felices, se trata de ser dignos; no se trata de ser razonables, se trata de ser racionales; no se trata de ser legales, se trata de ser conformes a la ley.” In: Jorge ALEMÁN. In: Jacques-Alain MILLER. *Lakant*, p. 18 e 19.

<sup>350</sup>Immanuel KANT. *Crítica da razão prática*, p. 131. A 145.

## Conclusões do Terceiro Capítulo

Através dos textos dos autores comentados, pudemos ter uma visão geral do trabalho realizado por teóricos da psicanálise e da filosofia, envolvendo o tema do superego.<sup>351</sup> O vínculo criado por Freud entre a instância superegógica e o imperativo categórico permanece sendo citado. E assim como o fundador da psicanálise, os seus comentadores pouco se reportam aos textos filosóficos originais, não fornecendo, então, dados que capacitassem os leitores a fazer as distinções necessárias.

De modo geral, a utilização de citações da obra kantiana não é feita, o que poderia facilitar a compreensão de muitos conceitos. Assim, a literatura secundária que trabalha a psicanálise e a filosofia prática apresenta noções kantianas como máximas, imperativos e dever sem dar precisão conceitual, correndo o risco de informar parcialmente o leitor.

Deste modo, podemos depreender que o uso psicanalítico dos conceitos kantianos tende a colocá-los como identificados ao aspecto superegógico de severidade, de crueldade, de exigência desmedida e de sacrifício, forçando-os para muito além de seus limites próprios. Forçando-os, talvez, para o lado do qual Kant queria sair: o da sensibilidade patológica.

---

<sup>351</sup>Ainda, a título de conhecimento, Catherine Millot, no livro intitulado *Freud antipedagogo*, discute alguns aspectos da teoria freudiana que poderiam ser aprofundados à luz da filosofia prática. Assim é com relação ao lugar do mito do assassinato do pai na teoria freudiana. Segundo ela, Freud foi forçado a construir essa hipótese pela presença constante de certos traços na vida dos sujeitos, como a fantasia de sedução e a ameaça de castração, explicando estas estereotipias através da hereditariedade. Assim, Freud se ocupou com o lugar da hereditariedade no mito edípico, pensando que o Complexo de Édipo poderia ser derivado de aspectos filogenéticos, como precipitados da história da evolução humana, assemelhados a ‘categorias filosóficas’, com a função de classificar as impressões adquiridas pelas vivências. Para Millot: “O Complexo de Édipo revelaria o *a priori*, a mesmo título que as categorias kantianas da razão pura. Freud, contudo, como bom empirista, propõe derivar das marcas da experiência vivida pela espécie aquilo que a experiência vivida, a nível individual, não é suficiente para dar conta; o *a priori* no indivíduo seria a herança do que foi *a posteriori* para a espécie. Tal providência é discutível. Se houvesse se limitado a Kant, Freud talvez teria errado menos.” Mas, onde encontramos a justificativa da última frase? A autora não explica as categorias kantianas da razão pura, deixando o leitor sem nenhuma base para avaliar as suas colocações quanto ao que fala sobre a teoria freudiana. Mais adiante, Millot fala que a formação do superego se dá através da identificação com o pai, mas não se trata apenas de uma assimilação de traços paternos, porém da formação de uma instância distinta do ego: o ideal do eu, que “...comporta um caráter imperativo, coercitivo para com o Ego, que Freud designa pelo termo Super-ego, e que exprime sob a forma de um mandamento: ‘Sê assim’ (como teu pai), duplicado pela proibição ‘Não sejas assim’ (como teu pai), (...), o que corresponde à interdição do incesto.” Deparamo-nos com um problema: a autora está tratando do ideal do ego e do superego como sinônimos, sem alertar o leitor para este fato. É preciso estar atento para o fato de que o caráter imperativo faz parte do superego e se diferencia do aspecto amável do ideal. Para a autora, o pai é “...a referência a uma Lei que vale para todos (...) Essa Lei se inscreve no inconsciente sob a forma de proibição do incesto, proibição que barra o acesso à mãe como supremo objeto de gozo, tornando-se um bem proibido o que seria ‘O Soberano Bem’, e ao mesmo tempo sanciona, a nível do simbólico, o impossível ‘reencontro’ com esse objeto, do qual Freud demonstra bem que já está perdido desde sempre.” Em relação à esperança de alcançar esse Bem Supremo, há a necessidade de elaborar um luto. Quanto ao Complexo de Édipo, Millot salienta que ele invalida “...qualquer perspectiva que postule a existência de um Bem (...). Que não haja Bem supremo para o ser falante, que nenhum progresso possa ser esperado por esta via, que todo ser falante tenha, pelo contrário, a tarefa de afrontar essa ausência radical não é, certamente, consolador.” Quanto à conjunção de *Wohl*, o bem-estar com os nossos desejos, diz ser impossível e, assim, a autora conclui que Freud substituiu a ética tradicional ligada a um ideal imaginário por uma ética fundamentada no real. No texto de Millot, encontramos vários temas pertinentes ao campo filosófico e, em especial, ao pensamento kantiano, tais como lei, imperativo, mandamento, bem, bem-estar e ética, mas a autora limitou-se a uma única menção a Kant, e mesmo nesse caso, ainda sem explorar suas múltiplas vertentes e sem desenvolver essas questões.

Destacamos a necessidade de conceder uma atenção mais cuidadosa e um maior aprofundamento quando da utilização de termos e conceitos que pertencem a outras áreas de saber, pois evitando-se equívocos, contribui-se para o esclarecimento (*Aufklärung*).



“Saber, com efeito, consiste nisto: depois de haver adquirido o conhecimento de alguma coisa, dispor dele e não mais perdê-lo.”

Platão

“Na sabedoria, nada mais odioso que julgar-se sábio.”

Sêneca

## 4º Capítulo

### Análises e conclusões

#### Introdução

O objetivo deste capítulo é refletir sobre o sentido da apropriação do conceito kantiano de imperativo categórico na formulação do superego freudiano. Não é novidade o fato de um autor referir-se a um termo ou conceito de outro escritor ou pensador para ilustrar uma idéia ou, ainda, para debater o seu significado, aceitando-o ou rejeitando-o. Porém, existem casos onde o autor não apenas cita, mas passa a utilizar o termo ou expressão dentro do seu próprio universo de idéias. Pensamos ser este o caso de Freud quanto ao imperativo categórico. Muito mais do que ele ainda fizeram seus sucessores ao utilizar indistintamente o imperativo kantiano como lei moral e como lei insensata. Portanto, é inegável que houve uma apropriação enquanto “adaptação”, “acomodação”, “tornar próprio” ou “conformação” do significado do conceito filosófico ao novo campo que o recebe. Desta feita, cumpre a nós, agora, analisar o sentido desta apropriação, ou seja, qual o novo significado do qual se reveste o conceito kantiano, assim como investigar se há alguma correspondência entre o imperativo de Kant e o de Freud.

Para melhor avaliar a relação entre os conceitos, nos propomos como tarefa, analisar quais são as semelhanças e as diferenças entre o imperativo categórico kantiano e o superego. De posse de todas as informações adquiridas nos capítulos precedentes, vamos, passo a passo, comparando entre si os diversos atributos de cada conceito, visando uma possível solução para as questões que queremos investigar.

Em primeiro lugar, traçaremos uma via tentadora de resposta, mas que ao final se mostra inconsistente para, em seguida, prosseguirmos por outros caminhos em busca de respostas.

#### Análises

Levando em consideração o duplo aspecto do superego, poderíamos, em um primeiro momento, dizer que o imperativo categórico é similar à porção moral e consciente do superego e completamente diferente da porção pulsional da instância freudiana. Isto, sem dúvida, facilitaria nosso trabalho e bem poderíamos concluí-lo assim: o mecanismo de funcionamento do superego, enquanto herdeiro do Complexo de Édipo, é capaz de repercutir o mecanismo do imperativo categórico, isto é, de efetivá-lo ou concretizá-lo, porquanto envolve a noção de lei moral, o respeito à mesma e a consciência do dever. No entanto, o funcionamento do imperativo é divergente do superego que se origina da corrente pulsional, pois que esta torna a instância freudiana destrutiva, inconseqüente e heterônoma, aspectos que não se coadunam à lei imperativa kantiana. Bastaria que

explicássemos mais estes fatos e pronto. Mas, certamente estaríamos nos precipitando, pois nem toda a porção edípica do superego corresponde às características imperativas. Assim sendo, precisamos separar com todo o cuidado as diferentes camadas de cada uma das porções.

Propomo-nos, então, a pensar em torno dos elementos constituintes do imperativo categórico conforme traz o primeiro capítulo, sejam eles, a lei, a forma, o dever, o sentimento de respeito, o interesse e a autonomia em relação ao superego, tal como fora visto no segundo capítulo. Sabemos, pois, que alguns desses elementos se encontram, de fato, no conceito freudiano, mas estariam eles funcionando dentro da mesma concepção que o conceito filosófico ou sofreram alguma modificação semântica? Para responder a esta questão é preciso, então, discutir cada elemento constituinte em relação aos dois conceitos.

### I. Do mandamento da lei

De início, podemos ver que existe ao menos um componente do imperativo que está presente, tanto na porção herdeira do Complexo de Édipo, quanto na pulsional. Começaremos analisando este singular aspecto que pode compartilhar no superego de lados tão opostos como o de uma lei moral e de outra lei insana.

Através do percurso de nosso estudo, pudemos constatar a fórmula na qual Kant expressa o imperativo categórico que diz, em suma, “Age!”, enquanto Freud localiza o mandamento superegógico em um “Farás!”. Trata-se, pois, em ambos os casos, do ordenamento formal presente no imperativo categórico e no superego como um todo, sem distinção das suas duas porções. Podemos, ainda, acrescentar o “Tu deves” e o “Goza” lacaniano como expressões formais do superego.

Vimos anteriormente que, para Freud, o superego é possuidor do caráter de autoridade do pai, imbuído de um poder dominador, “...que se manifesta sob a **forma** de um imperativo categórico.”<sup>352</sup> É importante sublinhar que Freud está falando da forma do imperativo e não de seu conteúdo. Pode-se entender por forma uma relação ou conjunto de relações que se conserva constante e válida, mesmo em circunstâncias onde haja alguma mudança entre os termos envolvidos. Em Kant, o significado de forma é associado a esta idéia de relação, de regularidade e de ordem. O ego na teoria freudiana obedece ao imperativo do superego compulsivamente. A submissão à lei, herdeira da interdição paterna, decorre da assimilação da mesma, do medo da criança frente a possibilidade de castração e do receio de perda de amor. Pelo lado irracional da lei, temos o mesmo panorama. O ordenamento que parte do superego, cujas raízes mergulham na pulsão de morte também faz-se ouvir por um “Farás!”, ou seja, uma ordem formal que não se

---

<sup>352</sup>Sigmund FREUD, Obras Completas. *O ego e o Id*, vol. XIX, p. 49. Studienausgabe, Band III, p. 302: “Woher es die Kraft zu dieser Herrschaft bezieht, den zwangsartigen Charakter, der sich als kategorischer Imperativ äussert, darüber werde ich später (...) eine Vermutung vorbringen.”

oferece com nenhum conteúdo. Esta ordem funciona como o imperativo categórico de Kant, ou seja, uma lei necessária que recai sobre a vontade, não enquanto conteúdo, mas como forma.

Perez<sup>353</sup> diz que a lei em Kant deve ser compreendida a partir da forma e não a partir da matéria. Este é um importante ponto a ser pensado, pois por matéria entende-se qualquer objeto ou conteúdo que possa servir como determinação da vontade. Já vimos que os conteúdos são empíricos e, como tal, não podem produzir uma lei objetiva. A metafísica tradicional é atrelada ao objeto, derivando daí um problema relacionado à impossibilidade de haver um objeto universalmente válido para toda a vontade dos seres racionais. Para Kant não existe este objeto. Não se pode falar em imperativo categórico quando há a descrição de um conteúdo ou a suposição de um objeto como fundamento determinante da vontade. A lei prescreve uma ordem legisladora, um dever e não dá a descrição de uma ação determinada. Em Freud este é o caso quando ele se refere ao “ditatorial farás” superegótico.

De fato, as ordens superegóticas são atendidas automaticamente, pois não há escolha ou opção para o sujeito. Ele está assujeitado ao mandamento enquanto submetido ao superego. Este opera segundo uma ordem dirigida ao sujeito, a quem não cabe se perguntar quanto a sua capacidade ou possibilidade de execução. Emite uma ordem e não pergunta ao sujeito se é possível ou adequado cumpri-la. Assim como ocorre com o imperativo, o ordenamento do superego não se questiona sobre a capacidade ou faculdade do sujeito para obedecer. A lei é imposta *a priori*, antes de qualquer experiência, sem a consideração da disposição do ego para executá-la ou da possibilidade ou não advinda do exterior. Manda como se o ego fosse totalmente capaz de dominar o id e o mundo externo. Trata-se de um ordenamento incondicional que determina a vontade independente das experiências anteriores. O sujeito é mandado a obedecer não por um mandamento exterior, mas pela consciência que tem da lei e pelo respeito que deve a ela. Em Freud, o superego guarda esta característica interior de identificação com a autoridade. Esta, depois de internalizada, no tempo da resolução do Complexo de Édipo, dispensa a presença do agente externo. Percebemos que a autoridade da lei tem força de coação. Pensemos então nesta força.

## II. Da força da lei

Outro importante aspecto presente na consideração do superego sob a luz do imperativo categórico envolve a questão da força. Trata-se de força da lei e na lei, produzindo infalivelmente uma ação e imprimindo um efeito. Daniel Omar Perez diz que para Foucault o que é importante está menos no conteúdo da lei do que na atitude que obriga o respeito do compromisso da lei.<sup>354</sup> Em outro texto, Daniel Perez afirma que “...a lei moral é imperativa não só porque faz parte de um mecanismo formal, senão e sobre tudo porque manda a atuar. Não é apenas a forma, senão a força”, e mais adiante, “...ante a forma da lei se ergue o sujeito livre que é mandado a obedecer não

<sup>353</sup>Daniel Omar PEREZ, *Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa*, p. 93.

<sup>354</sup>Daniel Omar PEREZ. *A ética individual e as relações interpessoais*, p. 66.

precisamente a um determinado conteúdo enunciativo da lei, senão a forma determinante, a sua força.”<sup>355</sup> É disto que se trata a lei fundamental da razão prática pura de Kant: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”<sup>356</sup>

Em Freud, a existência pura e simples de um superego de pouco adiantaria se ele não dispusesse de força suficiente para garantir-se e fazer sua influência valer. Parte da força usada para reprimir o Complexo de Édipo e para perseguir o ideal é emprestada do pai. No entanto, na teoria freudiana há uma relação entre a força do superego e a resolução do Complexo de Édipo. Se este não foi superado de forma satisfatória, o superego perde em força e crescimento. Também poderíamos pensar essa questão relacionando-a à agressividade, pois o grau de severidade do superego carrega traços tanto da maneira como a criança foi educada, quanto da agressividade que nela aparece em decorrência da origem na pulsão de morte e da imposição das várias frustrações às pulsões. Diante de uma proibição externa de satisfação surge o ódio que, posteriormente, se converterá na severidade do superego. Portanto, a força da atuação do superego que determina de imediato o mandamento, advém da figura paterna internalizada, da resolução do Complexo de Édipo, da origem pulsional e da agressividade despertada no sujeito pela frustração da satisfação da pulsão que retornou ao ego.

Assim, notamos que, tanto a forma quanto a força estão presentes no imperativo categórico e nos dois segmentos do superego. Porém, a força advém, no caso do imperativo, da forma imperativa e podemos somar a ela o respeito à moralidade, enquanto que no superego a força vincula-se ao pulsional e à figura paterna internalizada. Como vimos no primeiro capítulo, para Vinicius Berlendis de Figueiredo, Jean-Luc Nancy e Henry Allison, a força em questão no imperativo categórico não se exerce como opressão, enquanto no superego, havendo temor, há opressão. A voz superegógica sádica oprime o sujeito. Destacamos que a força imperativa relaciona-se ao respeito à moralidade. Então, vamos agora discutir o aspecto moral da filosofia prática em relação à instância freudiana, a partir do que, desdobraremos os outros elementos que constituem o imperativo categórico.

### III. A moralidade

A lei moral em Kant não precisa de justificativa nem necessita ser provada, pois é imposta como fato da razão. O que a lei moral manda é dever e o exercício deste é a virtude como bem supremo. Enquanto que para deduzir o que era lei moral as éticas anteriores buscavam determinar o que era bem e o que era mal, em Kant é a lei moral que determina o bem moral, ou seja, há uma inversão na ordem, onde é a lei que determina o conceito de bem.

---

<sup>355</sup>Daniel Omar PEREZ *La ley moral de Freud a Kant*, p. 21.

<sup>356</sup>Immanuel KANT, *Crítica da razão prática*, p. 51. A 54. “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”

A lei moral em Kant é incondicionada, ordenando o sujeito a pensar a máxima de sua vontade como um princípio universal de legislação e a agir de modo que a sua vontade corresponda a este princípio. A submissão da vontade ao mandamento da lei se dá através do sentimento de respeito. Este é produzido pela razão e difere de outros sentimentos patológicos como o medo. Ainda no âmbito da moral kantiana, o sujeito deve ser livre e autônomo, produzindo a própria legislação, agindo conforme a vontade racional e não fazendo o que os impulsos e tendências lhe sugerem. O interesse em questão é prático e não visa a nenhum objeto de satisfação nem mesmo o bem-estar.

Em *A ética individual e as relações interpessoais*, Perez<sup>357</sup> explica que a moralidade é entendida por Kant como um modo de vida na qual a vontade livre se submete à lei por respeito. O autor faz a seguinte distinção entre ética e moral: quanto à primeira, diz se tratar do conjunto de regras e princípios que regem as condutas do indivíduo do ponto de vista singular e individual, enquanto que a moral se refere ao conjunto de regras e princípios que regem a ação do indivíduo sob o ponto de vista universal ou geral esperado pela sociedade. No seu texto, o autor evoca Foucault, para quem a moral opera como controle social de modo que o poder do outro sujeita o indivíduo, disciplinando-o e a ética é o autocontrole, onde o indivíduo ocupa-se de si mesmo. Segundo Perez, o sujeito se confronta com a lei da proibição do incesto na dimensão da ética.

Na teoria psicanalítica, a proibição do incesto funda um código de exigências morais ao lado de um conjunto de proibições que o sujeito se impõe. É importante destacar o que Nasio diz em *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*, quanto ao objeto da proibição. O que a lei internalizada proíbe não é o desejo, pois não há como impedir uma criança de desejar. O que está em questão e é vedado é a satisfação do desejo. O conflito do qual se depreende o superego é o que concerne à lei e ao gozo do incesto. Além da marca da lei, o superego quer garantir a perpetuação da renúncia à satisfação incestuosa preservando assim a integridade do ego, não apenas frente à ameaça de castração, mas, também, frente ao perigo avassalador do gozo do incesto.

Para Freud, a censura moral e o controle disciplinador são executados pelo superego que, ao mesmo tempo que indica o que é de direito ao sujeito, lhe diz aquilo que não pode ter ou ser. Não se preocupa com o bem-estar do sujeito: sua ordem é emitida e deve ser cumprida apesar do desagrado que possa causar. A consolidação desta instância se efetua no período de latência ao mesmo tempo em que ocorre a dissolução do Complexo de Édipo e a construção da ética no sujeito. O superego tem caráter supermoral, representando os padrões morais da humanidade. Portanto, ele é, por um lado, individual e, por outro, cultural. Retrata a incorporação da instância parental na formação do caráter do ego e também veicula a tradição entre as gerações. O precipitado da imagem admirada dos pais dá origem ao ideal que serve de referência ao ego quanto ao objetivo que deve alcançar. Ao lado do ideal, o superego é a encarnação da lei, ao mesmo tempo que é a proibição de

---

<sup>357</sup>Daniel Omar PEREZ, *A ética individual e as relações interpessoais*, p. 63.

transgredi-la. Portanto, para Freud, a marca da moralidade está na consciência que vigia o ego. Trata-se do superego, herdeiro do Complexo de Édipo, que, como representante do padrão moral, pode assumir um caráter supermoral. Na concepção freudiana, a moral enquanto consciência é um atributo construído durante os primeiros anos de vida, contrastando com a sexualidade que está presente desde o início. A intensidade da moral como força de atuação é variável de indivíduo para indivíduo e Freud nos adverte que a maioria dos homens carrega uma quantia modesta de consciência.

Vemos então que na teoria freudiana é o superego o responsável pela moralidade. Esta, é imposta ao sujeito a partir desta instância interna, impositora de direitos e deveres, de ideais a atingir e de proibições, ou seja, se por um lado impulsiona o sujeito, por outro o refreia. Mas, trata-se de uma instância que impõe a partir de princípios condicionados ou incondicionados? Pensamos que a moralidade em Freud é condiciona à herança edípica e cultural. Traz a marca do representante paterno, assim como de seus substitutos. Enquanto o modo de comando é formal, as máximas ou conteúdos dados a esse comando são todos perpassados pelas vivências e contaminados pelas experiências de frustração, satisfação, medo e gozo. Com isto, o conceito freudiano afasta-se muito do kantiano. Entretanto, é digno de nota que justamente por tratar-se de conteúdos condicionados, o imperativo superegóico poderia mais se aproximar do imperativo hipotético de Kant, enquanto se distancia do categórico. Ao contrário deste último que não admite princípios condicionados, o hipotético é um imperativo – mas, não é lei! – que se liga a uma necessidade de ação como meio de se alcançar um fim, havendo, assim, algum interesse por parte do sujeito na ação que não um interesse moral.<sup>358</sup>

Na ótica moral kantiana, vários elementos se articulam, entre eles o dever, o sentimento de respeito, o interesse, a autonomia e a liberdade. Por outro lado, o superego também tem relação com estes elementos. Então, falta-nos, ainda, equacionar as conexões entre o dever kantiano e aquele imposto pelo superego, estabelecer que tipo de sentimento e de interesse suscita o mandamento superegóico, pensar sobre como resolver o problema colocado pela filosofia kantiana quanto à autonomia e à liberdade do agente em relação ao superego e ainda refletir sobre as implicações da noção de felicidade em Kant para o nosso trabalho.

#### IV. O dever

O dever imposto pelo superego é a princípio inconsciente, pois o sujeito está submetido a sua história de vida como fator determinante de sua conduta. Dizemos “a princípio”, pois é um objetivo analítico que ele possa se separar dos conteúdos paternos, familiares e culturais para assumir o que é mais próprio do seu ser singular. Trata-se de um processo de desalienação do

---

<sup>358</sup>Esta hipótese de trabalho foi sugerida pelos professores Daniel Tourinho Peres e Francisco Verardi Bocca por ocasião da defesa desta dissertação, abrindo, assim, outras perspectivas para um estudo futuro.

Outro. Então temos dois momentos: I. primeiro no qual o sujeito é submisso às ordens inconscientes do superego. Este é autônomo em relação ao sujeito, mas é heterônomo em relação ao seu fundamento que se dá a partir das identificações paternas; e II. segundo no qual o sujeito pode se separar da história familiar e traçar um objetivo em direção ao seu próprio desejo. Supondo que este sujeito chegue ao ponto de assumir a sua singularidade, no entanto mantendo seu laço social, como se constituiria então o dever? Para construir nossa hipótese de que seja possível a um sujeito ascender ao seu desejo, destacamos a questão que envolve desejo e laço social. Este último, ou seja, o laço social é um engajamento novo ao outro que promove um compromisso de respeito aos limites entre o si e o outro. É considerar a perspectiva do próprio desejo sem causar dano ao outro. Passa a existir um enlaçamento com o social em moldes diferentes daquele do tempo da alienação. Agora o sujeito vê-se como responsável por si mesmo e por suas ações, ao mesmo tempo que passa a assumir seu dever ético frente a prosseguir em seu trabalho visando seu desejo e não mais ceder ao destrutivo de um gozo insano. Porém, frente ao dever da ética psicanalítica, busca uma aliança construtiva com seu ambiente. Mas é um dever que considera a satisfação do desejo e neste ponto se diferencia da filosofia kantiana que rejeita os princípios *a posteriori*.

Assim, vemos que em Kant o dever é moral, enquanto em Freud não há necessariamente moralidade no dever imposto ao sujeito pelo superego, tanto no item I. acima mencionado, quanto no item II. Podemos pensar que o “ditatorial farás” superegótico, antes de avaliar qualquer aspecto moral, está mais fortemente vinculado à corrente pulsional de um gozo, às vezes, insano ou a partir do item II, mais relacionado à busca do próprio desejo. Ao contrário, o dever para Kant está profundamente atrelado à fórmula imperativa que avalia *a priori* a universalização ou não da ação.

#### V. O sentimento de respeito

Quanto ao sentimento de respeito evocado pela lei moral em Kant, temos, em relação ao superego, o medo. Como destacou Freud, o ego tem medo de perder o amor de seus pais, assim como teme a castração ou punições correlatas. O que sente é ambíguo, pois ao mesmo tempo que ama seus progenitores, sente ódio contra os mesmos quando seus impulsos são frustrados. Como a criança não quer ferir aqueles que a amparam, faz a agressividade retornar a si mesma, incorporando-a ao superego. Na seqüência dos escritos freudianos, o que fica evidente é que todos os outros medos são derivações do medo do superego. E, portanto, obedecer ao mandamento superegótico é obedecer por medo. Mas, e se consideramos nossa hipótese de um sujeito separado do desejo do Outro? Podemos conjecturar, então, que a voz superegótica sádica não oprime o sujeito como anteriormente. A pulsão de morte não desaparece, porém, é possível um “saber-fazer” com o masoquismo primordial, ocasionando uma moderação do gozo. Naturalmente, o medo enquanto inerente ao ser humano, não desaparece, mas, também, não restringe tanto o movimento do sujeito.



A “covardia moral”<sup>359</sup> que o segurava preso e submisso ao desejo do Outro, tende a apagar-se. O dever passa a ser uma questão do sujeito para com seu desejo e com o laço ao outro. É diferente do dever kantiano? Pensamos que sim, tendo em vista que o sujeito não fará renúncias que comprometam a perseguição do desejo, mas se pensamos que há um engajamento com o social e uma consideração dos limites do si e do outro, vemos que se trata de um posicionamento ético, ainda que diferente do kantiano.

Conforme o segundo capítulo deste estudo, Freud coloca que enquanto incorporação da instância parental, o superego contribui para a formação do caráter do ego. Para ele, o superego é equivalente à consciência moral, representando o aspecto mais elevado da vida e as restrições morais com tendências à perfeição. Também diz que o superego cultural engloba a ética quanto aos ideais e exigências relativos ao relacionamento social. Trazemos novamente a citação: “A ética deve, portanto, ser considerada como uma tentativa terapêutica – como um esforço por alcançar, através de uma ordem do superego, algo até agora não conseguido por meio de quaisquer outras atividades culturais.”<sup>360</sup> Trata-se de trabalhar o gozo excessivo, a alienação e a inclinação para a agressividade, com a tendência a destruir o outro, passando a ter uma relação ao outro sem os impasses daquele vínculo que estabelecia a destruição e o fracasso ou a luta por prestígio e poder.<sup>361</sup>

## VI. Autonomia e liberdade

Passamos agora para a questão colocada acima sobre a maneira pela qual podemos pensar o superego em relação ao sujeito, a partir da noção kantiana de agente autolegisador.

Retomemos brevemente a questão da autonomia e da liberdade em Kant. No âmbito da moral kantiana, o sujeito deve ser livre e autônomo, agindo conforme a vontade racional e não fazendo o que os impulsos e tendências lhe sugerem. Na concepção kantiana da lei imperativa, a vontade não pode estar afetada patologicamente, ou seja, sob a interferência de sentimentos, impulsos ou vivências e, neste sentido, requer a liberdade para operar. Assim, a liberdade é negativa, em um primeiro momento, quando rejeita as inclinações, mas, em um segundo momento, é positiva quando a legislação é feita pelo próprio agente. É a liberdade que garante a autonomia da vontade, pois só quando a vontade deixa de ser determinada pelo prazer e o que a determina é a simples forma da lei, pode-se falar de uma faculdade superior de desejar e de autonomia da vontade. A faculdade de desejar é capaz de ligar-se a uma pura forma, excluindo objetos e sentimentos de

<sup>359</sup> Expressão lacaniana usada no contexto do sujeito alienado que desiste de perseguir seus ideais, caindo em um estado depressivo.

<sup>360</sup> Sigmund FREUD, *O mal estar na civilização*, p. 167. Studienausgabe, Band IX, p. 267: “Die Ethik ist also als ein therapeutischer Versuch aufzufassen, als Bemühung, durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was bisher durch sonstige Kulturarbeit nicht zu erreichen war.”

<sup>361</sup> Ao tratar do campo concernente ao imaginário, Lacan estabelece o eixo a---a', como uma relação dual, especular ao outro, na qual é preciso derrotar este outro para poder sobreviver. É uma relação de alienação.

prazer ou de dor. Assim como não existe um objeto considerado um bem universal, também não existe um prazer universal e a felicidade decorrida do prazer é subjetiva e, como tal, não é universal.

Quanto à autonomia em Freud, analisemos sob três perspectivas:

I. Ao sujeito submisso a um gozo desregrado, vimos que não subsiste nenhuma autonomia. Também se consideramos a atuação de um sujeito que responde ao “Farás!” com atitudes de auto-destruição, podemos garantir que o que está em jogo, neste caso, são máximas patológicas, recheadas de excesso de gozo. Isto implica em uma relação com o desprazer que traz um prazer implícito. É a própria noção de gozo em Lacan: uma satisfação, onde prazer e desprazer convergem. A lei é, então, estrangeira ao sujeito.

II. Da perspectiva do superego, percebe-se um grau de autonomia deste em relação ao sujeito. De fato, o superego está em funcionamento desde muito cedo na criança com uma dominação sobre o ego. Mas, enquanto o imperativo categórico é produzido pela razão, o imperativo superegógico é produzido por uma subjetividade heterônoma, tendo em vista as inúmeras identificações que ocorrem com os objetos de amor e de autoridade, além do envolvimento do medo e do interesse patológico.

III. A nossa hipótese de um sujeito não mais submisso ao aspecto destrutivo do pulsional, ocorre a possibilidade desse sujeito poder fazer escolhas segundo a razão. Assim, não seria totalmente impensável que alguém, não mais dominado por uma lei insana, pudesse estabelecer para si uma moralidade nos termos de Kant. Nem mesmo podemos dizer que isso não entrava em cogitação para Freud, pois vimos no texto sobre Dostoiévski que Freud caracteriza a conduta moral como um interesse prático. Assim, destacamos que a incidência da autonomia estará presente ou ausente, conforme a disposição do agente.

## VII. As implicações da noção da felicidade para o presente trabalho

A retomada por Kant da noção de felicidade, de modo a introduzi-la no contexto moral, vem realçar o fato de que o sujeito moral kantiano não é oprimido pelo mandamento do imperativo categórico, podendo tornar-se digno de ser feliz. Isto observado faz com que a distância entre a filosofia prática e as concepções psicanalíticas se distanciem ainda mais. Vimos até aqui o quanto a voz sádica do superego é capaz de atormentar o sujeito. A vertente da pulsão de morte imprime sobre o “Farás!” um cunho de severidade ditatorial que pode se tornar massacrante. Seu potencial destrutivo está longe de trazer qualquer esperança ao sujeito, mesmo porque quanto mais satisfeito for o superego, mais exigente ele se tornará. Deste modo, pela via da neurose o que aparece é um sujeito infeliz. A saída pela análise surge como esperança de uma vida menos tumultuada pelas exigências de um superego descontrolado, mas, por outro lado, sabemos da impossibilidade de nos livrarmos da pulsão de morte. Esta estará sempre funcionando no sujeito.

Advindo da questão de felicidade podemos, ainda, diferenciar as duas abordagens no que tange ao impacto da cultura sobre a natureza humana. A partir de outro texto de Kant, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, vemos que para o filósofo o progresso das disposições humanas originárias advém, concomitantemente, ao conflito e à discórdia provocados pela convivência dos homens. A partir deste enfoque, a natureza se serve do que é tido como ruim e devastador na natureza humana, utilizando o antagonismo das forças, a incompatibilidade entre homens e a discórdia, como ferramentas de trabalho para elevar a espécie humana de grau em grau, tirando-a da indolência à qual tem predisposição. O meio social e cultural beneficiam o desenvolvimento e o aperfeiçoamento do ser humano e os conflitos advindos tanto pelas exigências da civilização, quanto pelas tensões internas estimulam o seu desenvolvimento. Freud, por outro lado, deixa patente a sua concepção sobre o preço a pagar pela entrada do homem na cultura. A agressividade que retorna ao próprio indivíduo e a renúncia à satisfação pulsional têm um contragolpe manifesto em infelicidade. Preocupa-se com o destino das inclinações recalçadas, pois pela atuação clínica reconhece que os conteúdos recalçados ou as pulsões não satisfeitas não se aquietam de maneira conveniente. Assim, ao contrário de Kant, Freud não é otimista quanto à dominação da agressividade em prol da permanência harmônica do homem em sociedade.

\* \* \* \* \*

### Considerações finais

O novo sentido psicanalítico do conceito de imperativo categórico nasce da experiência particular de Freud enquanto clínico. Então, percebemos que ele faz uma interpretação inovadora sobre a sua leitura do imperativo, recortando alguns aspectos e descartando outros, além de acrescentar mais alguns. Porém, o que a psicanálise faz é mais do que um deslocamento semântico. Expliquemo-nos: em determinadas circunstâncias, este deslocamento pode ser realizado sem, no entanto, comprometer a integridade do conceito envolvido. Como bem indica Loparic, Kant procede a um deslocamento semântico dentro da edificação de sua obra. Passa da *Crítica da razão pura* para a *Crítica da razão prática* e para a *Crítica da faculdade de julgar*, ou seja, passa do juízo teórico para o prático e para o estético, permanecendo todo o tempo no domínio da razão. Já no inconsciente, a razão não é chamada a desempenhar nenhum papel, haja vista que o sujeito não tem controle sobre os processos primários e quanto ao superego, também este, não tem possibilidades de governar o que se passa sob o mandamento “Farás!”.

É importante ter em mente que, por um lado, estamos falando da fórmula imperativa e, por outro, da instância psicanalítica, dois conceitos concebidos em diferentes âmbitos do saber, um que busca a autonomia da razão e outro que pesquisa o inconsciente. Quer dizer, residem em áreas completamente diferentes. Assim, como falar de um aspecto inconsciente apropriando-se de outro que é uma característica racional plenamente consciente? Este é um ponto crucial do problema.

Haveria uma forma possível de identificar esses dois universos? Pensamos que é possível trabalhar com dois campos e dois níveis semânticos distintos desde que salientadas as diferenças e com severas advertências ao leitor sobre o deslocamento de sentido e de campo realizados. A distinção deve estar presente o tempo todo ao estudioso para que se evitem equívocos e distorções. Inconsciente e razão não são equivalentes, tendo cada qual seus princípios de funcionamento. O primeiro é regido pelo princípio de prazer e desprazer, cabendo-lhe os processos primários com seus mecanismos de deslocamento e condensação através da energia livre ou móvel que se descarrega rapidamente e cuja maneira particular de funcionamento não está à disposição da consciência do sujeito, senão, talvez, através do processo analítico. Ao campo do inconsciente também pertencem as pulsões. À razão, enquanto consciência, cabem os processos secundários que, entre outras coisas, possuem o raciocínio, a energia ligada e controlada, o poder de análise e escolha e o juízo crítico, todos eles regulados pelo princípio da realidade.

Freud coloca em destaque que o processo inconsciente despreza o princípio da realidade. Assim, o superego tem seu funcionamento de modo totalmente heterônomo ao sujeito que lhe obedece, muitas vezes, sem ao menos compreender o que está fazendo. Este é o caso dos pacientes que chegam à clínica com queixas de que algo estranho a eles os impele a agir de modo contrário a sua vontade consciente. Este fato causa perturbações na vida das pessoas tanto quanto traz prejuízos através de um gozo desregulado da pulsão de morte.

Por sua vez, o imperativo categórico kantiano é por excelência um mecanismo consciente e autônomo do sujeito que faz uma auto-legislação ou faz suas próprias leis segundo a fórmula imperativa. Os aspectos da liberdade e da autonomia reforçam o caráter de uma razão cujo funcionamento independe de qualquer envolvimento das inclinações ou patologias. Assim, enquanto no âmbito clínico não resta ao sujeito muita liberdade de ação, no campo filosófico do imperativo categórico, o sujeito é capaz de realizar sua autonomia.

Deste modo, se fizermos uma aproximação entre a filosofia e os processos secundários de raciocínio que têm energia ligada e controlada, além do poder de analisar e escolher e de fazer juízos críticos, ou seja, processos regulados pelo princípio da realidade, poderíamos dizer que a psicanálise faz um deslocamento semântico do conceito de imperativo categórico, atribuindo a este outros sentidos, mas, também, procede a uma mudança radical de campo, tirando-o do domínio onde vigoram os processos secundários de pensamento, inserindo-o no campo regido pelos processos primários. Em outras palavras, retira o conceito do campo governado pela razão, instalando-o no inconsciente, no qual imperam outras leis de funcionamento.

O nível semântico é deslocado, tirando a concepção do imperativo categórico do âmbito racional, colocando-o em outro campo, o do inconsciente, advindo daí uma série de conseqüências:

- I. O imperativo categórico deixa de pertencer à esfera racional e à autonomia da vontade;
- II. A liberdade prática perde a sua função de oferecer fundamentos *a priori* para a

determinação da vontade;

III. O paradigma na psicanálise é, então, de um sujeito alienado a um imperativo que não é racional;

IV. E, em decorrência dos itens acima, vemos o aparecimento de um novo conceito, específico do campo psicanalítico que tem, por sua vez, um contexto preciso, porém, estrangeiro em relação ao conceito original.

Parafraseando o título de um artigo de Lacan,<sup>362</sup> a “função e campo do imperativo categórico em psicanálise” muda em relação à função e campo do mesmo na filosofia kantiana. Isto implica que, ao fazer o deslocamento semântico do conceito, levando-o para outro campo, o do inconsciente, Freud está, também, inserindo o conceito em outro mecanismo de funcionamento. Lembrando apenas: o inconsciente é regido pelos princípios de prazer-desprazer, através dos processos primários e seus mecanismos de condensação e deslocamento. Assim, além do deslizamento semântico, houve um deslocamento de campo implicando em diferentes mecanismos de funcionamento. O imperativo deixa de funcionar sob um mecanismo racional e passa a funcionar sob a égide inconsciente, submetido às novas leis de funcionamento. **O imperativo não é mais um princípio moral da razão e passa a ser um significante unário do superego.** De inserido em uma cadeia de sentido para estar fora da cadeia como um S1 sem sentido ou como um significante isolado da cadeia de sentido. Em suma, de frase à palavra. De regente da razão a regido pelo novo sistema inconsciente. Por um lado, há agente – liberdade – autonomia, por outro, sujeito – alienação – heteronomia. Enquanto servo do superego e sob o domínio do princípio de morte, o imperativo categórico funciona como um mandamento tirânico de uma lei insana. Trabalhando ao lado do masoquismo primordial, empurra o sujeito contra si mesmo. Reiteramos, despede-se da posição de “princípio” para ocupar a função de “significante”.

É digno de nota que nem todo o tempo o superego está em posição sádica. Vimos em Freud que o superego é dual com uma porção vinculada às pulsões de morte e outra derivada do Complexo de Édipo, de forma que a posição herdeira do Complexo de Édipo trabalha nos moldes de uma lei reguladora.

E, retomando brevemente, o imperativo categórico kantiano é diferente do freudiano, embora guardem alguma relação entre si no que tange ao aspecto formal. Em relação aos outros elementos componentes do imperativo categórico, tais como a força, o dever, a autonomia, o respeito e o interesse, vimos que, a despeito de estarem presentes no superego, têm seu funcionamento de modo diferente dentro dos dois diferentes campos.

O imperativo kantiano é unívoco em contraposição à instância superegôica freudiana que é dual ou dicotômica. Nesse dualismo, a porção da consciência moral tem mais semelhanças com o imperativo kantiano enquanto a porção pulsional distancia-se dele.

---

<sup>362</sup>Trata-se do texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, de 1953, também conhecido por “Relatório de Roma”, que consta dos *Escritos*.

Embora todas essas considerações, a apropriação pode ser uma utilização válida porque, além de bem ilustrar o funcionamento da instância superegógica através das possíveis semelhanças, destaca pela via das diferenças os aspectos conscientes dos aspectos inconscientes. Desta forma, o conceito do superego pode ser enriquecido pelo do imperativo categórico, levando-nos a um maior conhecimento das esferas conscientes e inconscientes.

Porém existe uma tendência de se apropriar do conceito kantiano deformando-o a ponto da literatura secundária psicanalítica incorrer no risco de colocar o imperativo categórico de Kant no patamar de mandamento cego de crueldade e insanidade, imprimindo ao conceito filosófico um caráter condicionado e patológico que lhe é inadmissível. **É preciso que se tenha clareza e se determine que o imperativo categórico de Kant tem um estatuto diferente do imperativo categórico do superego freudiano.**

Adotemos, então, o que Freud nos ensina em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* ao nos advertir contra a aplicação dos padrões da realidade para abordar as estruturas psíquicas recalçadas e as fantasias inconscientes. Assim, salienta a importância das fantasias na formação de uma neurose, cujo conteúdo é independente da existência de uma fonte no mundo externo. Ele diz que durante a análise “Somos obrigados a empregar a moeda-corrente do país que estamos explorando: em nosso caso, uma moeda neurótica.”<sup>363</sup> Em outras palavras, ao considerar um assunto devemos estar dispostos a compreender e utilizar a moeda própria do seu próprio país. Sim! Ele deixou isto bem claro no que concerne à realidade e ao inconsciente, mas, ficou para nós a tarefa de distinguir a moeda filosófica da moeda psicanalítica.

---

<sup>363</sup>Sigmund FREUD. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, p. 285. Studienausgabe, Band III, p. 23: “Man hat die Verpflichtung, sich jener Währung zu bedienen, die in dem Lande, das man durchforscht, eben die herrschende ist, in unserem Falle der neurotischen Währung.”

## BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1995.
- ALQUIÉ, Ferdinand. **Leçons sur Kant**. France: Éditions de La Table Ronde, 2005.
- ARAMAYO, Roberto R. **Immanuel Kant – la utopia moral como emancipación del azar**. Espanha, Editorial Edaf, 2001.
- BARRETO, Francisco Paes. A lei simbólica e a lei insensata: uma introdução à teoria do supereu. In: **Curinga** - Escola Brasileira de Psicanálise, n 17, pg 44-51, Minas Gerais, 2001.
- BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's critique of practical reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant: uma revolução filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.
- DELEUZE, Gilles. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- DRUMMOND, Cristina. Lacan e a lei: para além da transgressão. In: **Curinga** – Escola Brasileira de Psicanálise, n 17, pg 36-43, Belo Horizonte, 2001.
- DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir as cabeças**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- FIGUEIREDO, Vinicius B. Mundo inteligível e analogia na moral de Kant. In: **Modernidade e a idéia de história**. Ilhéus: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003.
- FREUD, Sigmund. **Obras Completa**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, **Studienausgabe**, Band I, III, IV, IX e X, Germany: S.Fischer, 1978.
- FULGÊNCIO, Leopoldo. Kant e as especulações metapsicológicas em Freud. In: **Kant e-prints**, vol. 2, n. 9, Campinas, 2003.
- GALEFFI, Romano. **A filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- GALESI, Zelma Abdala. A biologia de Freud - Aula ministrada no curso Ceicinpól da Escola Brasileira de Psicanálise, Delegação Paraná, junho de 2007.
- GEREZ-AMBERTÍN, Marta. **As vozes do supereu**. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.
- \_\_\_\_\_ **Imperativos do supereu: testemunhos clínicos**. São Paulo: editora Escuta, 2006.
- GOLDMANN, Lucien. **Introducción a la filosofía de Kant**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.
- HERRERA, Larry. Kant on the moral *Triebfeder*. In: **Kant-Studien** 91, 2000, pg. 395-410.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HORNE, Bernardino. Reflexões sobre o supereu. In: **Letra clínica** – Revista da Delegação Pernambuco da Escola Brasileira de Psicanálise, número 1, p.23-27, Pernambuco, 2004.
- JULIEN, Philippe. **O estranho gozo do próximo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.
- \_\_\_\_\_ **Psicose, perversão, neurose**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2002.
- KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Edipro, 2003.
- \_\_\_\_\_ **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_ **Crítica da razão pura**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.
- \_\_\_\_\_ **Die Metaphysik der Sitten**. Werke in zehn Bänden, Band 7. Sonderausg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983
- \_\_\_\_\_ **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_ **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.
- \_\_\_\_\_ **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Werke in zehn Bänden, Band 6, Sonderausg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- \_\_\_\_\_ **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes Ed., 2003.

- \_\_\_\_\_ **Kritik der Praktischen Vernunft**. Werke in zehn Bänden, Band 6, Sonderausg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- \_\_\_\_\_ Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? In: **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.
- \_\_\_\_\_ **Teoria y práxis**. Buenos Aires, Editorial Leviatan, 1984.
- KEMP, John. **The philosophy of Kant**. England: Oxford University Press, 1968.
- KLEIN, Melanie. **Psicanálise da criança**. São Paulo: Mestre Jou, 1981.
- KÖRNER, Stephan. **Kant**. England: Penguin Books, 1955.
- LACAN, Jacques. **A ética da psicanálise**, Seminário VII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.
- \_\_\_\_\_ **Écrits**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_ **Os escritos técnicos de Freud**, Seminário I. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1986.
- \_\_\_\_\_ **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**, Seminário II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.
- LINDSAY, Alexander Dunlop. **The philosophy of Immanuel Kant**. London: The people's books.
- LEBRUN, Gerard. **Sobre Kant**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LOPARIC, Zeljko. De Kant a Freud: um roteiro. In: **Kant e-prints**, vol. 2, n. 8, Campinas, 2003.
- \_\_\_\_\_ O fato da razão, uma interpretação semântica. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, vol 4, n.1, pg 13-55, 1999.
- MILLER, Jacques-Alain. **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- \_\_\_\_\_ **Lakant**. Buenos Aires: Editorial Tres Haches, 2.000.
- MILLOT, Catherine. **Freud antipedagogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- NANCY, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.
- NASIO, J.D. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.
- PATTON, Herbert James. **The categorical imperative**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- PEREZ, Daniel Omar. A ética e os sentimentos. In: **Temas de Ética**, Editora Champagnat, Curitiba, 2005.
- \_\_\_\_\_ A ética individual e as relações interpessoais. In: **Expectativa/Universidade Estadual do Oeste do Paraná**. v.1, n.1, p. 63-71, Cascavel, 2001.
- \_\_\_\_\_ (org.) **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005.
- \_\_\_\_\_ La ley moral de Freud a Kant. In: **Tempo da Ciência**, v.8, n. 16, p. 13-25, Toledo, 2001.
- \_\_\_\_\_ Lei e coerção em Kant. In: **Ensaio de Ética e Política** : Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Kant, Wittgenstein /Organização de D. Perez. Cascavel, pg 89-120, EDUNIOESTE, 2002.
- \_\_\_\_\_ O sentido na moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa. In: **Anais de Filosofia**, n.6, pg. 89-96, São João del Rei, MG, 1999.
- \_\_\_\_\_ O sentimento moral em Kant. In: **Tempo da ciência**, vol 8, n. 15, pg 25-32, Toledo, 2001.
- ROHDEN, Valério. A crítica da razão prática e o estoicismo. In: **dois pontos**, n 2, v 2, p. 157-173, Curitiba – São Carlos, outubro, 2005.
- O criticismo kantiano. In: **Curso de filosofia para professores**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- SALUN, Maria José Gontijo. Freud e a culpa; a culpabilidade antecede o crime. In: **Curinga** - Escola Brasileira de Psicanálise, n 17, pg 20-35, Minas Gerais, 2001.
- SCHEJTMAN, Fábian. Supereu, caroço do pai. **Letra clínica** – Revista da Delegação Pernambuco da Escola Brasileira de Psicanálise, n 1, pg 13-21, Pernambuco, 2004.
- STORR, Anthony & STEVENS, Anthony. **Freud & Jung: a dual introduction**. New York: Barnes and Noble, 1998.



- TENDLARZ, Silvia Elena. As incidências na clínica das versões do nome-do-pai. In: **a sephallus** – revista eletrônica do núcleo sephora, número 4, artigo 2, pgs 1 à 10, [www.nucleosephora.com](http://www.nucleosephora.com), 2007.
- VALLEJO, Américo & MAGALHÃES, Ligia C. **Lacan: operadores da leitura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- WEBER, Thadeu. Formalismo e liberdade em Kant. In: **Revista Veritas**, vol. 41, n. 164, Porto Alegre, 1996.
- \_\_\_\_\_ Razão teórica e razão prática em Kant. In: **Revista Veritas**, Porto Alegre.