

FREUD, A REALIDADE PSÍQUICA E A TENTAÇÃO DO TRANSCENDENTAL

Bernard Baas

Professor de
Filosofia em
Strasbourg, França

Tradução de Gérard
Grimberg e
Angélica Bastos

RESUMO A noção freudiana de “realidade psíquica” merece ser interrogada a partir do conceito kantiano de transcendental, uma vez que ela levanta a questão das condições de possibilidade da experiência; e isso a partir de um ponto de vista tríplice: o do aparelho psíquico, de sua estrutura e da atividade inconsciente; o ponto de vista da obrigação moral; e o da experiência estética. Em cada caso, os embaraços de Freud para determinar um fundamento empírico deixam perceber ao mesmo tempo a tentação e a resistência para com a explicação transcendental. Mas isso pode também conduzir a uma revisão do conceito filosófico de “realidade”.

Palavras-chave: Freud, Kant, realidade transcendental, experiência.

ABSTRACT Freud, the psychic reality and the temptation of the transcendental. The Freudian notion of psychic reality deserves to be questioned from the point of view of the Kantian concept of the transcendental, since it raises the point about the conditions of experience possibility. This is done in the basis of three viewpoints: first from the one regarding the psychic apparatus, its structure and its unconscious activity; then from the point of view of moral obligation, and finally from that of aesthetic experience. In each case, Freud's embarrassment to determine an empirical basis for reality leave way to both temptation and resistance to transcendental explanations. On the other hand, his very position can be seen as an open path for revisiting the philosophic concept of reality.

Keywords: Freud, Kant, transcendental reality, experience.

Dizer que a inovação freudiana reside essencialmente na noção de *realidade psíquica* não é forçar a concisão, pois — como se sabe — o termo *inconsciente* não era ignorado pelos antecessores de Freud, ainda que estes tivessem daquele um conceito, é claro, radicalmente distinto. Em compensação, a “realidade psíquica”, por sua própria formulação, é o que rompe com toda a tradição filosófica e psicológica que precede a invenção da psicanálise.

No entanto, é do ponto de vista filosófico que eu gostaria de, aqui, tentar interrogar o conceito de realidade psíquica, e interrogá-lo, justamente, enquanto conceito filosófico. Explico-me. Não se trata de ignorar que, por essa expressão de realidade psíquica, expressão recorrente em toda a sua obra, Freud não designou simplesmente o domínio próprio à investigação psicanalítica; mas visou aquilo mesmo que a psicanálise havia trazido à luz e que havia sido até aí ignorado pela filosofia e mesmo pela ciência psicológica, enquanto esta psicologia permanecia tributária, até então, da filosofia. A realidade psíquica designa, assim, do ponto de vista tópico, o desejo enquanto primordialmente desejo inconsciente; do ponto de vista dinâmico, a fantasia na qual se articula o desejo; mas também, do ponto de vista econômico, a pulsão, à medida que sua energia investe as representações que compõem a fantasia e o desejo. Em cada uma dessas perspectivas, a noção de realidade psíquica significa um real que tem a sua consistência, sua coesão própria, e que não se poderia confundir com aquilo que Freud¹ chama ora “realidade exterior” (FREUD, 1911, p. 279), ora “realidade material” (FREUD, 1917, p. 43; Idem, 1900, p. 658-9).

Todavia, nessa distinção entre realidade psíquica e realidade material, o que — filosoficamente falando — coloca mais problema, não é tanto a oposição entre o psíquico e o material (ou entre o psíquico e o exterior), quanto o conceito mesmo de realidade. Qual é o estatuto deste real que não é simplesmente uma realidade acrescentada à realidade material (ainda menos uma realidade à margem da realidade exterior), mas o que determina a relação do sujeito a esta realidade exterior? A questão do estatuto desse real deve, com efeito, ser colocada, à medida que a expressão realidade psíquica designa nada menos que aquilo que, no psiquismo, determina a relação do sujeito ao mundo, isto é, o que constitui a condição de possibilidade da experiência.

Ora, examinar o que, no psiquismo, constitui a condição de possibilidade da experiência, é, filosoficamente falando, colocar uma questão transcendental, no sentido mais rigorosamente kantiano desta palavra. Eis assim a questão que gostaria de colocar aqui: quando Freud produz a noção de realidade psíquica e quando ele começa a evidenciar nela a consistência autônoma e a examinar a determinação específica na organização de toda a vida psíquica do sujeito, será que sua pesquisa decorre de um inquérito estritamente empírico ou será que dá lugar — ainda que de modo implícito ou secreto — à dimensão do questionamento transcendental? Dito de outro modo: que relação a noção de realidade psíquica mantém com o transcendental?

¹ Com o intuito de manter a homogeneidade terminológica entre as citações extraídas da obra freudiana e seus comentários no corpo do texto, optou-se por traduzir as citações diretamente do francês, tais como ali se encontravam, e fornecer ao leitor a localização das passagens equivalentes na edição brasileira. (N.T.)

Sem dúvida, objetar-se-á que esta questão é uma questão de filósofo, isto é, uma questão apenas filosófica, no sentido em que Freud considerava a filosofia tão somente um modo de elaboração obsessiva ou de delírio esquizofrênico (como diz na *Metapsicologia*); em suma, uma questão inutilmente abstrata e ademais privada de pertinência, pois, — dir-se-á — Kant não tem nada ver com Freud.

Cumpre-me de saída responder a esta dupla objeção, tanto mais compreensível que a questão que coloco no princípio de minha exposição poderia aparecer como um simples exercício abstrato e artificial, que consistiria em opor arbitrariamente a Freud uma filosofia que lhe seria estranha, e que, face à descoberta psicanalítica, estaria mesmo ultrapassada.

Digamos em primeiro lugar que colocar a questão transcendental a propósito da noção de realidade psíquica não é importar para a reflexão de Freud uma questão artificial e inoportuna. Com efeito, ao longo de toda a sua pesquisa, Freud não cessou de confrontar-se com o problema da origem do que, no psiquismo, determina a vida desejan-te do sujeito. Como já testemunha a famosa carta a Fliess de 21 de setembro de 1897, na qual Freud declara abandonar a sua *neurótica*, ele se deu conta de que os acontecimentos, mesmo os mais antigos, da vida do sujeito não bastavam para explicar a formação das neuroses e que precisava recorrer à idéia de uma “predisposição” psíquica (FREUD, 1897, p. 266), isto é, à idéia de uma constituição psíquica pensada como condição de possibilidade das formações neuróticas. Enquanto tal, esta idéia provém do questionamento transcendental, mesmo se (e ainda neste ponto, a carta a Fliess é um bom exemplo) Freud prefere finalmente recorrer à explicação pela hereditariedade, ou de uma maneira mais geral, à explicação paleopsicológica. De todo modo, em seu princípio, a própria idéia de uma estrutura do aparelho psíquico procede do registro transcendental.

Porém, responder-se-á que falar aqui de “transcendental” não basta para justificar a convocação da filosofia de Kant, que Freud não precisava conhecer. A esta objeção, devem ser opostas as referências explícitas e relativamente insistentes de Freud a Kant, posto que essas referências aparecem sempre em um contexto teórico decisivo. Pretendo justamente mostrar que, tratando-se do desejo, da fantasia e mesmo da pulsão, a construção freudiana da noção de realidade psíquica envolve, a cada vez, uma relação problemática com Kant, mais precisamente com o que, em Kant, é da alçada da determinação transcendental. Decerto isso concerne ao problema do estatuto do aparelho psíquico e de sua estrutura; mas concerne também à questão da origem da obrigação moral e mesmo (tentarei demonstrá-lo) à questão do estatuto da experiência estética.

Todavia, antes mesmo de examinar mais de perto estes diferentes pontos, gostaria de dizer que a intenção de minha exposição não é reduzir Freud às coordenadas kantianas, como se se tratasse de subsumir a psicanálise na filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar aqui que os motivos que puderam inquietar a reflexão de

Freud, ao ponto de levá-lo a situar-se em relação ao pensamento kantiano, são também os motivos que chamam a filosofia a revisar, a partir da descoberta psicanalítica, os seus próprios dispositivos conceituais.

É claro que, em se tratando do estatuto do psiquismo, a referência de Freud a Kant aparece de início como uma referência radicalmente antifilosófica, já que ele tende a opor às teses fundamentais da filosofia transcendental os dados da experiência psicanalítica. Isso é particularmente manifesto no texto de 1920, *Além do princípio do prazer*, quando Freud ataca as propostas elementares da *Estética transcendental*. Neste texto (precisamente no capítulo 4), Freud explica a função do que ele chama de “sistema percepção-consciência” (FREUD, 1920, p. 39 ss). Esta denominação (e ainda mais a notação abreviada “sistema PC”) já significa que Freud pretende distanciar-se de toda compreensão metafísica da consciência ou do psiquismo, para substituí-la por uma concepção de certo modo orgânica ou neurológica. O sistema percepção-consciência deve ser, com efeito, concebido como uma realidade espacial situada “no limite que separa o exterior do interior” (FREUD, 1920, p. 39) e cuja função é proteger a interioridade orgânica das excitações externas, selecionando estas excitações; assim se explicaria, “nos organismos evoluídos”, a aparição dos órgãos sensoriais, comparáveis a “antenas” encarregadas de recolher “amostras das energias exteriores” (Idem, p. 43). Evidentemente, essas explicações fazem eco, com 25 anos de distância, às hipóteses que Freud já tinha antecipado, em 1895, em seu *Projeto para uma psicologia científica*. Mas desta vez Freud sente a necessidade de ressaltar que a sua concepção do psiquismo e da sensorialidade permite recusar a tese fundamental da *Estética transcendental* sobre o tempo e o espaço enquanto formas *a priori* da sensibilidade. Com efeito, declara:

Na presença de certos dados psicanalíticos que possuímos hoje, encontramos-nos em posição de colocar em dúvida a proposição de Kant segundo a qual o tempo e o espaço são ‘formas necessárias do pensamento’. Sabemos, por exemplo, que os processos psíquicos inconscientes são, em si mesmos, ‘intemporais’. Isso quer dizer que não são ordenados temporalmente, que o tempo não lhes faz sofrer nenhuma modificação e que a categoria de tempo não lhes pode ser aplicada. (FREUD, 1920, 43-44)

Certamente, haveria muitas observações e reservas a formular sobre o tratamento bastante particular que Freud impõe aqui aos conceitos kantianos; pois há aí várias confusões conceituais: confusão da temporalidade com a sucessividade diacrônica das representações; confusão entre forma *a priori* da sensibilidade e categoria (o tempo e o espaço não são, para Kant, categorias); e, fundamentalmente,

confusão entre sensibilidade e pensamento. Mas não se trata de condenar os contra-sensos de Freud. É preciso antes avaliar a intenção que anima essa observação. Freud tenciona mostrar que a temporalidade é simplesmente ligada — como ele precisa um pouco mais adiante — ao modo de trabalho do sistema “percepção-consciência” e que não é, portanto, constitutiva do conjunto das representações psíquicas, uma vez que as representações inconscientes também escapam a esta temporalidade. Isso significa que, se algumas de nossas representações (as representações conscientes) são temporais, não é em virtude de uma necessidade intrínseca à estrutura psíquica; dito de outro modo, não é em virtude de uma estrutura *a priori* da *psyché*. É portanto claro que o que Freud coloca assim implicitamente em questão, não é nada menos que a tese fundamental da *Estética transcendental* que estabelece a idealidade transcendental do tempo (e também do espaço) e que, correlativamente, afirma a realidade empírica do tempo e do espaço. Ora, desde que se encontra apagada esta ligação entre idealidade transcendental e realidade empírica, somos levados necessariamente a colocar dois regimes ou dois tipos de realidade: de um lado, a “realidade exterior” tal como é apreendida pelo sistema “percepção-consciência”; de outro lado, a “realidade psíquica” que escapa às modalidades deste “sistema-percepção consciência”. Dito de outra maneira: recusando a noção de idealidade transcendental, Freud parece instalar-se no realismo e rejeitar ao mesmo tempo a distinção, essencial em Kant, entre fenômeno e coisa-em-si. Isso equivale a dizer que na noção de “realidade psíquica” estaria envolvida uma crítica radical e definitiva da filosofia de Kant.

No entanto, Freud não descartou tão rapidamente as distinções fundamentais do criticismo kantiano. Muito pelo contrário, em várias ocasiões, ele recorre aos conceitos da filosofia transcendental a fim de apresentar o sentido da sua própria descoberta. Este é particularmente o caso no artigo “O inconsciente”, da *Metapsicologia*, no qual ele mostra, aí também, que a intemporabilidade dos processos do sistema “inconsciente” está ligada à substituição da realidade exterior pela realidade psíquica (FREUD, 1915, p. 214). Neste texto, Freud indica muito explicitamente que “a hipótese psicanalítica da atividade psíquica inconsciente” é uma “consequência das correções trazidas por Kant à nossa concepção sobre percepção externa” (FREUD, 1915, p. 197). E ele retoma por sua própria conta a idéia de constituição subjetiva da experiência, para mostrar que, no caso da realidade psíquica como no caso da realidade exterior, nossas percepções conscientes nos fazem conhecer as coisas apenas enquanto elas nos aparecem, de maneira que, para além do que a percepção desvela, permanece algo incognoscível.

Assim como Kant nos advertiu para não esquecermos que nossa percepção está subjetivamente condicionada e não deve ser considerada como idêntica ao que, no percebido, é incognoscível, assim também a psicanálise nos adverte para não colocarmos a

percepção adquirida por meio da consciência no lugar do processo psíquico inconsciente que constitui seu objeto. Assim como o físico, o psíquico, na realidade, não é necessariamente o que nos parece ser. (Idem, *ibidem*, tradução pontualmente modificada)

Certamente, Freud apressa-se a acrescentar que, no caso da realidade psíquica, a psicanálise é suscetível de corrigir, pelo menos de modo parcial, a percepção interna, para descobrir alguma coisa deste incognoscível que é o inconsciente. Mas esta precisão nada retira do sentido da referência kantiana. O essencial da referência não é tanto a idéia implícita de que o inconsciente poderia ser pensado, por analogia, como o equivalente da coisa-em-si. Mais importante ainda me parece ser a retomada explícita da noção de “condição subjetiva” da experiência. Com efeito, mesmo se Freud não desenvolve mais a alusão aos procedimentos do questionamento transcendental, sua colocação significa claramente que as representações conscientes não são apenas o dado da percepção sensorial, mas são também o produto de uma atividade psíquica não manifesta, na qual reside a condição de possibilidade daquelas. Neste sentido, a noção de realidade psíquica, longe de significar a perempção das coordenadas fundamentais da filosofia crítica, supõe ao contrário, a título de condição teórica, a retomada do dispositivo transcendental.

É o que confirma especialmente a primeira das duas observações com as quais se termina o relatório da psicanálise de *O homem dos lobos*. Neste texto, a questão não é mais apenas explicar as representações conscientes a partir das condições psíquicas inconscientes, mas ela concerne desta vez à formação inconsciente do fantasma. Freud explica que esta formação não se deixaria explicar apenas pelos acontecimentos empíricos vividos pelo sujeito, mas que é preciso, ao contrário, procurar sua causa profunda na constituição subjetiva que este sujeito leva consigo, independentemente dos acontecimentos vividos. Então, Freud recorre, de maneira absolutamente manifesta, a toda a conceitualidade do dispositivo transcendental da *Crítica da razão pura*: as impressões sensíveis, as categorias, a imaginação e, sobretudo, o esquema:

Acabo de chegar ao final daquilo que tinha para dizer acerca desse caso mórbido. Dois problemas, dentre os muitos que o caso levanta, me parecem merecer uma menção especial. O primeiro diz respeito aos esquemas filogenéticos que a criança traz ao nascer, esquemas que, semelhantes às “categorias filosóficas”, têm o papel de “classificar” as impressões originadas da vida. Inclino-me a pensar que eles são precipitados da história da civilização humana. O complexo de Édipo, que embaraça a relação da criança com os pais, é um deles; é, na verdade, o mais conhecido exemplo. Onde os acontecimentos não se adaptam ao esquema hereditário, eles se remodelam na imaginação — trabalho que poderia, com muito proveito, ser seguido em detalhe. São

precisamente tais casos que se destinam a mostrar-nos da existência independente do esquema. Frequentemente, temos a ocasião de observar o esquema triunfar sobre a experiência individual [...]. As contradições entre a experiência e os esquemas parecem suprir os conflitos da infância com material abundante. (FREUD, 1918, p. 148)

Como se vê, Freud retoma aqui a conceitualidade do idealismo transcendental e mesmo a sua lógica, já que afirmando que “o esquema triunfa sobre a experiência individual”, ele quer dizer que o que faz a singularidade do conteúdo empírico *deve* se adaptar ao “esquema”. Dito de outro modo — para retomar a terminologia kantiana: a “matéria” da experiência própria a um sujeito deve ser “formada”, ela deve, para ser uma experiência, receber uma “forma”; e recebe esta forma de um “esquema” que precede lógica e cronologicamente esta experiência. A isso se acrescentará que é, aí também (como em Kant), a imaginação que preside esta operação esquematizante. Tudo é então aqui pensado segundo o modelo do dispositivo transcendental.

No entanto, a resistência de Freud a toda sujeição filosófica o impede de avançar este recurso ao transcendental até a afirmação de uma constituição *a priori* do psiquismo. Eis por que ele apresenta esta noção de esquema constitutivo da experiência individual como uma noção filogenética. O esquema não seria um elemento de uma estrutura *a priori* do psiquismo; mas, enquanto hereditário, ele seria propriamente ligado a uma experiência anterior à existência do sujeito. Dito em outros termos, o esquema seria uma espécie de traço mnésico herdado da pré-história do sujeito, e mesmo, como Freud aliás afirmou, da pré-história da espécie humana. Sabe-se que Freud pensa então (como sugere, neste texto, a alusão ao complexo de Édipo) no seu próprio mito sobre o assassinato do pai na horda primitiva — voltarei a este ponto em breve. Mas queria logo fazer notar que esta referência a um passado paleopsicológico supõe, apesar das declarações contidas na carta a Fliess, conservar a idéia de um primado do acontecimento sobre a estrutura, ou ainda, de uma primazia da experiência sobre a própria constituição do psiquismo. Freud teria, assim, passado pelo ponto mais próximo do transcendental, logo, do filosófico; e só terá podido escapar a esta tentação do filosófico recorrendo à ficção do acontecimento pré-histórico.

Ora, este acontecimento originário, esta experiência fundadora da humanidade que constitui o primeiro assassinato edipiano, é também o motivo em nome do qual Freud pretendeu ultrapassar a explicação filosófica da obrigação moral. E aí ainda é a Kant que Freud fez referência mais frequentemente. Queria seguir agora, sobre este terreno ético, a relação problemática de Freud para com a filosofia transcendental.

Sabe-se que, para Freud, a consciência moral não poderia ser tomada por uma faculdade inata e autônoma. Como mostra o ensaio de 1923 sobre *O ego e o id*, deve-

se explicar esta consciência moral pela ação que exerce o Supereu sobre o Eu, ação que se manifesta sob a forma de *Schuldgefühl*, do sentimento de culpabilidade. Mas aqui deve-se precisar que este sentimento de culpabilidade não é um afeto que ocorre secundariamente a um sujeito constituído. Ao contrário, o sentimento de culpabilidade é constitutivo da relação entre o Supereu e o Eu, de tal maneira que só há subjetividade por este afeto. Ora, enquanto sentimento, o *Schuldgefühl* é sempre relacionado ao afeto de angústia; ainda, diz Freud, “é absolutamente idêntico à angústia diante do Supereu” (FREUD, 1930, p. 159), o qual nasceu graças a uma identificação com o protótipo paterno. Esta inscrição do sentimento de culpabilidade na lógica “superegôico-edipiana” significa que todas as manifestações da consciência moral devem ser derivadas do complexo de Édipo.

É por isso que Freud pode afirmar: “O Supereu — a consciência em ação nele — pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o Eu que está a seu cargo. O imperativo categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo (FREUD, 1924, p. 208-9).

Entende-se, portanto, por que Freud não se contenta com uma espécie de fenomenologia ingênua da culpabilidade, cujas diversas manifestações seriam descritas na experiência consciente; ele precisa, pelo contrário, colocar estruturalmente o *Schuldgefühl* como relação entre o Eu e o Supereu, isto é, como condição de possibilidade tanto do Eu quanto do Supereu. Eis por que, apesar das reservas que o caráter paradoxal desta expressão às vezes lhe inspirou, Freud é sempre levado a falar de “culpabilidade inconsciente”. Enquanto radicalmente inconsciente, esta culpabilidade é portanto a parte de afeto inerente à realidade psíquica. Assim se explica, como Freud várias vezes indicou (sobretudo ao se referir aos dados da criminologia), que o sentimento de culpabilidade não seja o produto de um crime ou de uma experiência culposa; mas, pelo contrário, ele é quase sempre a causa do crime ou da culpa.

Essa idéia é retomada por Freud em uma das suas últimas obras, *O mal-estar na civilização*, quando ele procura determinar a origem da consciência moral. Ele coloca, então, a distinção entre sentimento de culpabilidade e o remorso:

Quando se experimenta um sentimento de culpabilidade depois de se ter praticado o mal, e porque se o praticou, seria mais conveniente falar de remorso. Este se refere apenas a um ato culpável que foi cometido e, naturalmente, pressupõe que uma consciência, uma disposição a se sentir culpado, preexistente à realização do ato. Um remorso desse tipo, portanto, jamais pode nos auxiliar a descobrir a origem da consciência e do sentimento de culpabilidade em geral. (FREUD, 1930, p. 155, grifos nossos)

Nesta passagem, o encaminhamento de Freud está, portanto, bem próximo de um encaminhamento transcendental, visto que, ao afirmar que não é o crime que

torna alguém culpado mas a culpabilidade que o torna criminoso, não se está longe de colocar uma culpabilidade a priori como condição de possibilidade de toda experiência culpada. O filosófico — filosófico kantiano — então, não está longe de levar Freud a dizer que se o homem é por essência sujeito moral e social, é porque ele é sempre já culpado. Dito em outros termos: nenhuma experiência pode explicar a essência moral do homem; pelo contrário, toda experiência pressupõe esta disposição moral que é a culpabilidade transcendental. Isto, Freud — é claro — não pode dizer, pois seria reintroduzir o filosófico justo onde pretendia ultrapassá-lo. Assim, se nada na experiência moral pode explicar o sentimento de culpabilidade, pois este já determina sempre esta experiência, não resta, ainda aí, outra possibilidade senão procurar essa explicação na história ou, antes, na pré-história da humanidade. Tentar-se-á escapar ao transcendental ou ao filosófico, recorrendo à ficção filogenética, para assim remediar a impossibilidade da explicação pela ontogênese.

É deste modo que Freud chega a repetir, outra vez, o mito do assassinato originário do pai primitivo da horda. Mas, por mais primitivo que seja esse pai e tão originário que seja esse assassinato — em outras palavras: por mais arcaico que seja esse pretense acontecimento empírico — coloca-se ainda a questão de saber o que, aquém dele, o tornou possível.

Mas, se o sentimento humano de culpabilidade remonta à morte do pai primevo, trata-se, afinal de contas, de um caso de ‘remorso’; e, portanto, a anterioridade da consciência e do tal sentimento em relação ao ato em questão, não poderia ter existido. Qual teria sido então a origem do remorso? Não há dúvida de que esse caso nos revelaria o segredo do sentimento de culpabilidade e poria fim a nosso embaraço. (FREUD, 1930, p. 156)

Como se este “caso de remorso” fosse um caso empírico — quase um caso clínico, que não se distinguiria dos outros senão por um caráter primitivo, de tal modo que se poderia deduzir, a partir dele, todos os outros casos —, Freud acrescenta: “É é, aliás, exatamente isso o que acredito que ocorra” (Idem, *ibidem*).

Mas talvez a segurança assim apregoada por Freud fosse só uma manobra retórica, visando fazer passar por evidente uma resposta, afinal de contas, insustentável. Que se julgue:

Esse remorso constitui o resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai: os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor reapareceu no remorso ligado ao crime, engendrou o Supereu pela identificação com o pai; delegou a esse agente o direito e poder paterno de punir de algum modo o ato de agressão cometido contra sua pessoa e,

enfim, criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. E como a agressividade contra o pai se reacendia nas gerações seguintes, o sentimento de culpabilidade também persistiu e se fortaleceu pela transferência ao supereu da energia própria a cada agressão que era recalçada. (Idem, *ibidem*, grifo nosso)

A lógica desta explicação é realmente bem estranha, pois ela afirma que haveria um primeiro remorso, antes mesmo da identificação com o pai, antes mesmo, portanto, da formação do supereu, isto é, também antes da formação do eu. Não se pode dizer que um sujeito tenha sentido esse remorso; mas sim que esse remorso engendrou o sujeito. Mas isso quase não faz sentido, pois se vê mal como o não-ainda-sujeito poderia se reconhecer o autor do ato que vai, uma vez reconhecido, constituir-lo enquanto sujeito. Ainda aqui, o remorso sempre já supõe o sujeito, logo, o sentimento de culpabilidade. A tese arqueopsicológica, portanto, apesar de si mesma, só faz repetir — sobre o modo da ficção ou do mito — a lógica transcendental da culpabilidade.

Assim, no terreno da ética, Freud terá também encontrado a tentação do transcendental. Ainda aí, terá acreditado poder escapar a ela pelo recurso à ficção mítica. Mas o mito vem justamente evidenciar que a realidade psíquica do inconsciente não pode ser destacada da idéia de uma constituição subjetiva que determina a experiência, sem poder ser derivada da experiência.

Ficaria então por examinar o que diz respeito à relação da teoria psicanalítica com o questionamento transcendental sobre o terceiro terreno comum a Freud e a Kant: o terreno da estética. Não é possível desenvolver aqui todas as demonstrações e todos os argumentos necessários a tal estudo. Quero pelo menos mostrar que as ambigüidades da teoria freudiana da sublimação procedem de uma lógica estranhamente próxima das teses kantianas sobre o juízo estético.

Sabe-se como, desde *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud pensa a sublimação como processo distinto do recalque. O que constitui a realidade psíquica, no caso da sublimação, não são tanto as representações recalçadas, nem mesmo as fantasias que articulam estas representações, mas antes a energia pulsional, isto é, a *libido*, que conhece assim um destino diferente segundo ela seja recalçada ou sublimada. Todavia, isto não significa que a sublimação e o recalque sejam excludentes. Pelo contrário, o recalque atua ao lado da sublimação para depurar, por assim dizer, as representações psíquicas de seu caráter sexual.

A lógica desta relação entre sublimação e recalque é então bastante sutil e — é preciso dizê-lo — bastante enigmática, pois, se bem a entendemos, a pulsão sexual é sublimada, mas o caráter sexual da pulsão sexual, este é recalçado. O que é a

pulsão sexual despojada de toda sexualidade? Aí reside, certamente, todo o mistério da sublimação. Mas uma coisa é claramente estabelecida: a sublimação coloca em jogo uma força que, enquanto tal, escapa ao recalque.

É por isso que, no contexto dos avanços metapsicológicos da segunda tópica, Freud se empenha em mostrar que a sublimação concerne a essa parte da pulsão que não toma, para se satisfazer, as vias trilhadas a partir do recalque, ou seja, essa libido desexualizada que não passa pelos canais simbólicos das formações sexuais substitutivas ligadas ao complexo de Édipo e submetidas ao Supereu.

Cumprе então precisar a pertinência do conceito freudiano de sublimação para a estética. Decerto, Freud não duvidava de que o processo sublimatório constitui “uma das fontes da produção artística” (FREUD, 1905, p. 245-6). Mas, como tinha várias vezes declarado, isso não lhe parecia suficiente para dar conta do gênio artístico. Contentou-se prudentemente em constatar, nos grandes artistas, a correlação entre uma forte disposição sublimatória e uma fraca capacidade de recalque. Em nome desta constatação, Freud às vezes deleitou-se em explicar como o artista podia ganhar o favor dos seus admiradores, e logo, também, o êxito comercial e social, oferecendo a seu público o espetáculo “embelezado” do que é comum a todos, mas que, neste público, fica prisioneiro do recalque. É claro que há algo um pouco ingênuo nestas explicações. Todavia, elas implicam uma idéia essencial no que poderia ser chamado de estética freudiana, idéia segundo a qual as obras dos artistas “podem contar com a simpatia de outros homens, porque são capazes de evocar e satisfazer também neles os mesmos impulsos inconscientes de desejos” (FREUD, 1925, p. 81).

Sem dúvida, o que atrai o público em direção à obra de arte, ou seja, o que reúne numa mesma comunidade estética os admiradores de uma obra de arte e estes com o artista é o que se chama a beleza. Porém, Freud ressalta que essa atração do belo depende originariamente da excitação sexual, mas, pelo fato do recalque, o aspecto propriamente sexual (em especial o genital) se retirou. Aqui se reencontra, então, na vertente especificamente estética, a própria lógica da sublimação: a atração do belo é a excitação sexual despojada da sexualidade.

Somos assim trazidos ao enigma da sublimação: o que pode significar a idéia de pulsão sexual desexualizada? Mais precisamente: o que sobra da pulsão sexual a partir do momento em que dela sejam subtraídos o alvo sexual e o objeto sexual? Resposta: resta apenas a energia pulsional, mas sem especificação, nem teleológica, nem objetal. Dito de outro modo: fica apenas a pulsão *pura*, quer dizer, pura de todo fim particular e de todo conteúdo definido. E como a essência da pulsão é visar a satisfação como sua finalidade, pode-se — com todo rigor — dizer da pulsão sublimada, isto é, isenta de qualquer fim específico, que ela é uma *finalidade sem fim*.

Eis o que nos autoriza a reaproximar, pelos menos em sua lógica, a tese freudiana sobre a sublimação e as proposições elementares da estética kantiana. Sabe-

se que, para Kant, nos juízos estéticos puros — quer dizer, no belo e no sublime — está em jogo a operação da imaginação independentemente de todo conceito determinado. Na *Crítica da razão pura*, Kant descrevia a operação esquematizante da imaginação que produz a síntese entre um dado sensível e um conceito, trazendo assim a diversidade do sensível à unidade do conceito. Na *Crítica da faculdade do juízo*, trata-se de pensar como a imaginação, por ocasião de um dado sensível, pode exercer sua potência esquematizante, por conseguinte igualmente unificante, mas na ausência do conceito. Em outras palavras, no juízo estético, a imaginação não é submetida à tutela de conceito algum; eis por que ela se exerce, como diz Kant, num “jogo livre” (KANT, 1790/1995, parágrafo 9, p. 62), que lhe proporciona (no belo e no sublime, embora de maneiras diferentes) uma satisfação.

Sem dúvida, a imaginação kantiana não é a pulsão freudiana, apesar de serem designadas, uma e outra, como a potência secreta da *psychè* — força enigmática da pulsão no psiquismo ou “arte oculta” (KANT, 1781/1985, p. 184) nas profundezas da alma humana –, se bem que Freud para uma e Kant para a outra tiveram que reconhecer a impossibilidade de dar totalmente conta delas. Mas é inevitável constatar a analogia que nos mostra, na sublimação, a pulsão visando a satisfazer-se independentemente da determinação simbólica que a instância recalcente lhe poderia impor. Ou, para melhor precisar a analogia: no juízo estético puro, a imaginação se libera da determinação do conceito; na sublimação, a pulsão se libera da lei superegógica. Acrescentemos que — mesmo que isso seja evidente — nos dois casos, não se trata de uma operação que a vontade do sujeito conduziria; não se comanda a sublimação, assim como não se comanda o belo e o sublime. Mas a sublimação, tal como o belo e o sublime, é algo que ocorre, algo que acontece ao sujeito. Como isso lhe acontece independente dele mesmo, é fundado pensar que também deve acontecer aos outros. Por isso, Kant podia afirmar que o próprio dos juízos estéticos puros é de serem “universalmente comunicáveis” (KANT, 1790/1995, parágrafo 29).

Não se trata, é claro, de uma universalidade empírica (o que é de todo modo impensável); trata-se, ao contrário, da universalidade *a priori*, ou seja, da parte somente formal do entendimento que, pela mediação da operação da imaginação, concilia-se com a sensibilidade independentemente de todo conteúdo ou de toda matéria determinada. Isso quer dizer que o juízo estético *puro*, enquanto se distingue tanto do juízo racional que determina um conceito, quanto do juízo estético “impuro” que determina a sensação do agradável, pressupõe ou — mais exatamente — manifesta como sua condição de possibilidade *a priori* a pura potência da imaginação esquematizante, isto é, a tendência unificadora ou unificante do espírito. Em outros termos: no juízo estético puro, o espírito apresenta-se a si mesmo esta tendência ou esta pulsão unificante, de que fala Kant na primeira *Crítica* (KANT, 1781/1985, p. 634), enquanto ela constitui *a priori*, logo, universalmente, toda

subjetividade. De maneira estritamente análoga, o desejo sublimado, ao se distinguir do desejo de objeto, isto é, do desejo articulado a um objeto visado através das vias simbólico-associativas que o recalque impõe — esse desejo sublimado pressupõe ou, mais exatamente, manifesta como sua condição de possibilidade a priori a pura potência ou a pura tendência da pulsão. Isso também quer dizer que, na sublimação — sob seu modo criativo e sob seu modo estético —, a pulsão apresenta-se a si mesma e para si, enquanto constitui a pura potência ou a pura tendência de toda subjetividade desejante.

Enquanto pura potência da subjetividade, a pulsão é assim a condição de possibilidade a priori da atividade desejante do sujeito; ela pode, portanto, ser pensada como potência transcendental. Com certeza, dizer isto nada acrescenta à tese freudiana sobre a sublimação. Mas isso mostra que, até em sua concepção da estética, Freud terá ficado, mesmo sem sabê-lo, o mais próximo possível dos procedimentos do questionamento transcendental.

Assim, trate-se de sua teoria da constituição psíquica, de sua explicação do sentido moral ou de suas reflexões sobre a estética, a pesquisa de Freud não terá cessado de estar assombrada pelo que chamei a “tentação do transcendental”. Certamente, essa expressão significa também: a tentação do filosófico. Mas, como indiquei no início, não viso com isso, de modo algum, qualquer manobra de recuperação filosófica da noção psicanalítica de “realidade psíquica”. Trata-se, pelo contrário, para a filosofia, de considerar a que revisão de seus próprios conceitos a descoberta freudiana a convida.

Por certo, como tentei mostrar, Freud soube conduzir corajosamente sua pesquisa até encontrar este limite onde ele corria o risco de se comprometer com os procedimentos do questionamento transcendental. Acreditou poder escapar deste risco recorrendo à ficção filogenética de uma origem empírica (pré-histórica) do que constitui a estrutura do psiquismo. É claro que a filosofia não poderia subcrever este mito, ainda mais porque ele é ineficaz, pois — como vimos — não basta dispensar a idéia de constituição a priori. Mas isso não significa que se poderia opor ingenuamente à noção freudiana de realidade psíquica a tese kantiana da idealidade transcendental. Pois as coordenadas da filosofia transcendental são impotentes para dar conta do que animava radicalmente a pesquisa de Freud, a saber: descobrir a verdade do psiquismo humano na efetividade corporal e na emergência social de toda existência humana.

Eis por que me parece que a resistência de Freud à tentação transcendental decorre de sua intuição de que a conceitualidade filosófica ameaçava justamente sua teoria de incorrer numa espécie de idealismo. A própria noção de “realidade psíquica” implica, com efeito, uma certa posição realista, ainda que Freud soubesse muito bem que precisava recorrer, ele também, à “especulação” para construir uma teoria que desse conta das observações da experiência clínica psicanalítica.

Para escapar deste realismo às vezes ingênuo sem cair no idealismo, seria preciso revisar os próprios conceitos filosóficos. Essa não podia ser a tarefa de Freud. Mas é nesta tarefa que a filosofia pode se sentir engajada pela psicanálise.

Responder a este engajamento implica, portanto, revisar os conceitos clássicos que fizeram a arcabouço teórico da filosofia. Isso quer dizer: ultrapassar a distinção entre o empírico e o transcendental, para pensar um estatuto do real que não pressuponha a dicotomia do sujeito e do objeto ou aquela da alma e do mundo. Foi precisamente o que Maurice Merleau-Ponty tentou pensar com seu conceito de “carne” [chair], do qual dizia que ele designa “o que não tem nome em nenhuma filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1964/2000, p. 142) e do qual fazia, em suas últimas reflexões sobre a descoberta freudiana, o termo essencial para fundar o que ele chamava tanto de “uma psicanálise ontológica” (Idem, p. 241) como de uma “filosofia não do corpo mas da carne” [*philosophie de la chair*] (Idem, p. 242). E na amizade e no trabalho comum que o ligava a Merleau-Ponty, é também o que Jacques Lacan buscou com sua revisão teórica do conceito de real e do conceito de objeto.² Foram assim abertas as vias que permitem assegurar o estatuto ontológico e epistemológico do que Freud tinha inicialmente promovido com o conceito de realidade psíquica.

Recebido em 14/5/2001. Aprovado em 29/10/2001.

² Cf. nosso estudo: *O desejo puro* (Percurso filosófico nas paragens de J. Lacan), 2001 (o presente artigo retoma certas passagens desse estudo). Cf. também: *De la chose à l'objet* (Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie) [Da Coisa ao objeto: a travessia da fenomenologia], 1998.

BIBLIOGRAFIA

- BAAS, B. *O desejo puro: Percorso filosófico nas paragens de J. Lacan*, Rio de Janeiro Revinter, 2001.
- . *De la chose à l'objet: Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Louvain-Paris, Peeters-Vrin, 1998.
- FREUD, S. Carta a W. Fliess de 21-09-97, in *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (MASSON, J. M), Rio de Janeiro, Imago, 1986.
- . *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- “A interpretação dos sonhos”, 1900, v. IV e V.
- “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, 1905, v. VII.
- “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, 1911, v. XII.
- “O inconsciente”, 1915, v. XIV.
- “Conferências introdutórias sobre psicanálise (Conferência XXIII)”, 1917, v. XVI.
- “História de uma neurose infantil”, 1918, v. XVII.
- “Além do princípio do prazer”, 1920, v. XVIII.
- “O problema econômico do masoquismo”, 1924, v. XIX.
- “Um estudo autobiográfico”, 1925, v. XX.
- “O mal-estar na civilização”, 1930, v. XXI.
- KANT, E. (1781) *Crítica da razão pura*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1985.
- . (1790) *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*, São Paulo, Perspectiva, 2000.

Bernard Baas
52, rue de l'Angle
67000 Strasbourg FR