

Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud

André Luís Mota Itaparica*

Resumo: São muitas as relações entre as obras de Nietzsche e de Freud. Mais importante que identificar uma eventual filiação é observar os temas que os aproximam, assim como apontar em que medida eles se afastam. É isso que este artigo procura fazer, a partir da temática do surgimento da consciência moral, tal como essa questão é discutida em *Para a genealogia da moral* e em *O mal-estar na civilização*. Para isso, neste artigo iremos: (1) Introduzir a questão, (2) apontar as semelhanças e as diferenças de suas concepções, para enfim concluir que (3) a aproximação em questão repousa quase exclusivamente na semelhança do mecanismo de interiorização da agressividade.

Palavras-chave: consciência moral – impulsos – cultura - civilização

1. Introdução

As relações entre as obras de Nietzsche e de Freud são muitas e desde muito conhecidas. É possível listar pelo menos seis temas que aproximam os dois autores: a ênfase nos aspectos inconscientes da vida psíquica, a ideia de que esses aspectos inconscientes se manifestam nos sonhos, a discussão de relações dinâmicas e econômicas entre impulsos psicossomáticos, o uso metafórico do termo químico “sublimação” para descrever uma forma redirecionamento desses impulsos, a dinâmica da resistência e da repressão e enfim a descrição da gênese da consciência moral, tema deste artigo.

* Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Bahia, Brasil. E-mail: itapa71@gmail.com.

Diante da proximidade na abordagem desses temas, vê-se que as recorrentes afirmações de Freud de desconhecimento da obra de Nietzsche são exageradas. Há vários indícios mostrando que Freud teve alguma familiaridade com textos nietzschianos, particularmente *Para a genealogia da moral* e o *Ecce homo*, que foram discutidos em encontros de quarta-feira da Sociedade Psicanalítica de Viena. Sabe-se também que as ideias de Nietzsche eram bastante difundidas nos círculos vienenses, desde a publicação das *Considerações extemporâneas* e sobretudo após o seu colapso psíquico. Além disso, Freud teve contato próximo com pessoas que conheceram Nietzsche pessoalmente, como Siegfried Lipiner, Joseph Paneth e Lou Andreas-Salomé, e seus maiores discípulos (e dissidentes), tais como Carl Jung, Otto Rank e Alfred Adler, tinham grande interesse no filósofo alemão, sendo de inspiração nietzschiana as teorias psicanalíticas por eles desenvolvidas. Por fim, a esses indícios somam-se as referências explícitas de Freud a algumas passagens de Nietzsche¹.

Essas discussões sobre originalidade e influência não devem, contudo, ser superestimadas. Se observarmos a questão do ponto de vista de similaridades, veremos que ambos tiveram um ambiente cultural e científico próximos, seja em suas fontes românticas, seja em sua adoção de concepções dinâmicas do funcionamento da mente, o que se refletiu, por exemplo, em suas *Trieblehren*. Se observarmos do ponto de vista das diferenças, os dois autores, tendo objetivos e áreas de reflexão distintas, desenvolveram obras de caráter diverso: Nietzsche não estabeleceu uma teoria psicológica tendo em vista uma aplicação clínica, embora tenha reservado um lugar especial a questões psicológicas em suas obras, e muitas vezes se tenha apresentado como um “médico da cultura” e como um “psicólogo”; Freud, por sua vez, não desenvolveu uma obra eminentemente filosófica,

¹ Para um apanhado abrangente desses indícios, ver a Introdução e a Primeira Parte do livro de Paul-Laurent Assoun (*Nietzsche e Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1991, pp. 9-87).

embora seus temas possam ser encontrados na história da filosofia, particularmente nas obras de Schopenhauer e do próprio Nietzsche, e tenham posteriormente motivado reflexões de caráter filosófico.

Entretanto, mais importante que identificar uma filiação entre esses autores é observar os temas que os aproximam, procurando indicar as possíveis causas dessas proximidades, assim como seu lugar na economia geral da totalidade de suas obras, o que pode indicar também elementos de distanciamento. Isso foi feito, com resultados bastante desiguais, em obras relativamente recentes, como *Nietzsche e Freud*, de Paul-Laurent Assoun², *Nietzsche's presence in Freud's life and thought*, de Ronald Lehrer³ e *Freud und Nietzsche*, de Reinhard Gasser⁴.

2 Assoun, P-L. *Op Cit*. O livro de Assoun, como um todo, apresenta-se como uma leitura global dos temas que estabelecem diálogo entre Nietzsche e Freud. Rico em *insights* sobre os dois autores, ele peca pela passagem breve sobre alguns temas e uma falta de articulação na miríade de temas que enfrenta. Além disso, Assoun parece já ter uma ideia prévia da filosofia de Nietzsche como um rompimento radical da tradição da filosofia moral, voltando sua atenção mais para as fontes românticas do que as científicas do Nietzsche maduro. Isso o levou a uma visão da *Trieblehre* nietzschiana apenas do lado das influências românticas, o que acaba por influenciar sua compreensão da superação da moral em Nietzsche. Quanto ao tema deste artigo, Assoun não tem olhos para uma compreensão mais detida da dinâmica da consciência moral em Nietzsche (em que uma superação da moral só seria possível por meio da transformação da matéria-prima da má consciência), ao negar uma aproximação bastante explícita entre consciência moral e super-eu.

3 Lehrer, R. *Nietzsche's presence in Freud's life and thought*. Albany: State University of New York Press, 1995. O livro de Ronald Lehrer, a esse respeito, limita-se a apontar a similaridade entre o surgimento da consciência moral em Nietzsche e Freud, assim como a relação entre má consciência nietzschiana e super-eu freudiano, mencionando diversos autores que observaram essa similaridade, tais como Ernest Jones, Fritz Wittels, Hans Loewald, Alexander Nehamas, Richard Simon, Marcia Cavell e Lorin Anderson. Ele não ultrapassa, contudo, o nível da mera constatação, sem tecer maiores comentários ou análises, característica aliás de toda essa obra. Lehrer faz um apanhado competente das referências e temas de Nietzsche na obra de Freud, mas não avança na análise aprofundada dos temas. Desse modo, embora seja um livro integralmente dedicado à relação entre Nietzsche e Freud, ele deixa muito a desejar, inclusive em comparação ao livro de Assoun, que lhe é anterior e não lhe é desconhecido.

4 Reinhard Gasser. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. Nesta obra monumental, Gasser esmiúça os aspectos históricos, teóricos e terapêuticos da relação entre Nietzsche e Freud. No seu terceiro capítulo, ele trata da questão da consciência moral. Gasser apresenta uma leitura muito mais detalhada e aprofundada sobre a questão do que Assoun e Lehrer. Posteriormente faremos referência a essa obra quanto a esse respeito.

A questão da gênese da consciência moral (*Gewissen*), em sua relação com o desenvolvimento cultural, tal como essa questão é discutida em *Para a genealogia da moral* e em *O mal-estar na civilização*, não passou despercebida por esses comentadores. O propósito deste artigo é discutir os diversos aspectos desse tema, tanto em suas semelhanças quanto em suas diferenças, em um diálogo constante com os comentários a seu respeito.

2. Consciência moral em Nietzsche e Freud

De início, citarei as passagens centrais da gênese da consciência moral segundo Nietzsche e Freud:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo *interiorização do homem*; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que comprimido entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o próprio homem** (GM/GM II 16, KSA 1.322-323)⁵.

De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta? (...) O que sucede nele [o indivíduo], que torna inofensivo o seu prazer na agressão? (...) A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de

5 Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. O asterisco indicará algum tipo de modificação da tradução.

volta para o lugar de onde veio, ou seja, ou seja, é dirigida para o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos estranhos. À tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição”* (Freud 4, 2, p. 92/250)⁶.

Pelo texto de Nietzsche, vemos que a consciência moral surge da introjeção de impulsos agressivos. Essa exteriorização é impedida em nome da preservação de um grupo já organizado, que estabelece regras internas, punindo aqueles que não as respeitam, por se constituir como uma ameaça para a coesão e perpetuação do grupo. Sob a pressão dessa forma primitiva de “Estado”, a violência que antes seria externada contra o semelhante passa a ser internalizada, formando assim a consciência (*Gewissen*). Esta nasce, assim, como uma violência contra o próprio indivíduo, já que sua exteriorização pode resultar em punição, por quebrar as regras impostas pelo grupo, tendo ele de pagar com sofrimento o desvio de conduta.

Deve-se enfatizar que o processo até aqui descrito faz parte do próprio processo de hominização. Quando Nietzsche fala na passagem citada de organização estatal, ele se apressa em informar, em uma passagem posterior, que ele entende por Estado um “bando de feras loiras (*blonder Raubtiere*), uma raça de conquistadores e senhores”*. Foi esse Estado que, a ferro e fogo, moldou uma “matéria-prima de gente e semi-animália”* (*Rohstoff von Volk und Halbtier*) que até então era o homem (GM/GM III7, KSA 5.324). Esse processo de interiorização é a consequência de “uma violenta separação do homem de seu passado animal” e com ele

6 Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. O asterisco indicará algum tipo de modificação da tradução. Os números das páginas indicam a página da tradução e do original (utilizamos a edição de estudos alemã: Freud, S. *Studienausgabe*, Vol. IX. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).

assistimos ao incrível espetáculo de uma “alma animal que se volta contra si mesma” (GM/GM II 16, KSA 5.323). Mais ainda, Nietzsche depois acrescentará (GM/GM III 20, KSA 5.389) que o que está sendo descrito aqui faz parte de um estudo de “psicologia animal” (*Tierpsychologie*), e seu resultado, a “má consciência”, deve ser entendido como o sentimento de culpa em “estado bruto” (*Rohzustand*), e por isso não se deve entender essa consciência ainda como “consciência moral”, mas como uma forma primitiva dela. Trata-se aqui, enfim, de uma “má consciência animal” (*tierisches schlechtes Gewissen*) (idem). Assim, a constituição da má consciência (interiorização dos impulsos agressivos) revela-se como um capítulo central no processo de hominização. Por se tratar de uma violência contra si mesmo, o homem emerge como um animal doente: “Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o adoecimento *do homem com o próprio homem*”* (GM/GM II 16, KSA.323). Diante do exposto, deve-se também notar que há um uso ambíguo em Nietzsche do termo *schlechtes Gewissen*. Ela é uma “má consciência” inicialmente animal, sem caráter consciente ou moral, uma matéria-prima que só ao fim de um longo processo adquirirá o aspecto moral de uma consciência de culpa, depois de entendida religiosamente como pecado⁷.

A gênese da consciência moral como indissociável de um sentimento de culpa (*Schuld*) é descrita no início da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*. Ela faz parte de um processo que foi descrito anteriormente por Nietzsche em *Aurora* como a moralidade do costume. Segundo essa concepção, a moralidade é constituída através da obediência a normas impostas pelos costumes de uma comunidade, que pune aqueles de delas se desviam (M/A 9).

⁷ Tanto Nietzsche quanto Freud utilizam indistintamente os termos “consciência de culpa” e “sentimento de culpa”. Mas assim como Nietzsche insinua uma “consciência de culpa animal” sem caráter consciente, Freud se referirá a um “sentimento de culpa inconsciente” ou a uma “inconsciente necessidade de castigo” (Freud 4,2, p. 107/261).

O processo da moralidade do costume, segundo Nietzsche, é muito anterior daquilo que chamamos história universal (M/A 18), indicando, com isso, suas raízes imemoriais, das quais só podemos nos acercar hipoteticamente. Foi nessa pré-história da humanidade que consciência moral teve origem, no âmbito de uma “forma mais rudimentar” do direito pessoal, ou seja, uma relação “contratual” de reciprocidade entre credor e devedor (*Schuldner*). Para Nietzsche, essa foi a “tarefa paradoxal” que a natureza reservou ao “bicho homem”: a de ser capaz de prometer, contra a força bestial do esquecimento, e tornar-se um animal responsável, um animal provido de uma consciência moral. O processo da moralidade do costume significou portanto a forjadura de uma memória duradoura, o que para Nietzsche foi resultado de uma mnemotécnica da crueldade. O devedor empenha sua palavra garantindo que, no futuro, manterá a promessa e restituirá ao credor a dívida. Caso não faça o prometido, permitirá que o credor possa substituir o cumprimento da promessa pelo castigo físico. A restituição se dará, assim, como possibilidade do exercício de crueldade por parte do credor. Note-se que aqui não há ainda a noção moral de culpa (*Schuld*), mas de uma dívida (*Schuld*), de uma obrigação pessoal entre dois indivíduos, que em comum acordo abrem a possibilidade do exercício exteriorizado da crueldade que estava interiorizada na forma da má consciência animal. Essa crueldade é uma herança do nosso passado bestial: “Ver-sofrer faz bem, fazer sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que ‘preludiam’ o homem” (GM/GM II 6, KSA 5.302).

O castigo como exteriorização da crueldade interiorizada não pressupõe uma ideia de vontade livre e de responsabilidade. Não se castiga pelo fato de o infrator ter sido considerado livre em sua escolha e por isso responsável por seus atos. O que conta é simplesmente o descumprimento da promessa, independentemente dos motivos que o causou. A única norma que vale aqui é a da

equivalência entre dano e dor. Quando falamos de justiça e pena criminal, diz Nietzsche, o desenvolvimento cultural já está bastante adiantado, sendo o direito constituído institucionalmente apenas o resultado desse direito primitivo. Não que o castigo em si crie a má consciência enquanto consciência de culpa; *esta é resultado dos efeitos do castigo sobre aqueles que se arrependem de seus atos e se veem como responsáveis por terem sido punidos*, o que já se configura em um momento posterior da história da consciência moral:

A má consciência, a mais sinistra e a mais interessante planta de nossa vegetação terrestre *não* cresceu nesse terreno [da pena criminal] – de fato, por muitíssimo tempo, os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um “culpado”. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável pedaço de fatalidade. E este, sobre o qual o castigo se abatia, também como um pedaço de fatalidade, não experimentava outra “aflição interior” que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta* (GM/GM II 14, KSA 5.320).

A relação “jurídica” primordial entre credor e devedor será a matriz de três remanejamentos posteriores. Em um primeiro momento, ela é transferida para a relação entre indivíduo e a própria comunidade, que pune aqueles que dela se desviam. Depois, entre os membros de uma comunidade constituída e seus antepassados fundadores. Os descendentes de sentem em dívida para com aqueles que propiciaram as vantagens da segurança e comodidade que a sociedade oferece: daí a prática de ritos em homenagem aos antepassados. Em um terceiro momento, os antepassados e o sentimento de dívida para com eles tomam tal dimensão que eles são divinizados: a dívida deve ser constantemente retribuída pelos mais diversos rituais religiosos. Em relação a essas transposições, é necessário lembrar mais uma vez que não estamos ainda no terreno da noção moral de culpa. Esta só surge quando uma forma

específica de religiosidade fomentada pelo sacerdote ascético vem a lume, recebendo posteriormente sua configuração mais extrema no cristianismo. O sacerdote ascético aproveita-se da matéria-prima da má consciência animal, a agressividade interiorizada, utilizando a violência que os ressentidos dirigem contra si mesmos como uma explicação para seu sofrimento. O homem passa a se sentir *culpado* pelo próprio sofrimento e passar a considerar suas ações e pensamentos como passíveis de punição: ele se torna um *pecador*.

Um trecho já mencionado anteriormente é fundamental para a compreensão desse aspecto intrincado da argumentação da segunda dissertação: “O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música pungente e arrebatada, consistiu – todos sabem – em aproveitar-se do *sentimento de culpa*. (...) O ‘pecado’ – pois assim se chama a interpretação sacerdotal da ‘má consciência’ animal (da crueldade voltada para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma” (GM/GM III 20, KSA 5.387). Esse importante aspecto foi enfatizado por Gasser: “O sacerdote faz um uso genial daquela situação, na qual, para o sofredor, em sua busca instintiva pela causa de seu sofrimento, qualquer pretexto serve *para* descarregar os afetos. Seu refinamento consiste no fato de que se *aproveita* daquela ‘má consciência’ que está sempre presente em toda sociedade e oferece ao sofredor o ‘primeiro aceno’ sobre a causa de seu sofrimento (que tem na realidade uma origem fisiológica)” (Gasser 5, p. 586).

Essa interpretação ajuda-nos a articular duas narrativas que aparecem em momentos distintos no texto da *Genealogia*: a narrativa do processo de interiorização da crueldade com a narrativa da relação jurídica entre credor e devedor. Ambas as narrativas fazem parte de uma mesmo processo, que Nietzsche entende como o processo da moralidade do costume. A narrativa da interiorização da crueldade, que aparece posteriormente na genealogia, é cronologicamente anterior. Ela é o produto de uma forma primitiva de sociabilidade, que não produz nenhum tipo de moralidade,

mas a matéria-prima de toda forma de moralidade. O trecho em questão é importante pois esclarece algo que na segunda dissertação ainda não está explícito. Na segunda dissertação, de fato, a “má consciência”, no sentido moral de um sentimento de culpa, nasce entre os ressentidos; mas o que é característico no homem enquanto animal social, e é anterior à má consciência moral, é a má consciência primitiva (a interiorização da agressividade). Ora, para a argumentação de Nietzsche ser mais plausível e coerente, é preciso entender que a doença é inerente ao homem, e que mesmo a superação da moralidade do costume – se isso for possível, como ele parece considerar, em um texto extremamente ambíguo e controverso sobre o “indivíduo soberano” (GM/GM II 2)⁸ – terá como ponto de partida essa má consciência.

O que ocorre é que não se costuma dar a devida atenção ao fato de que Nietzsche é literal quando fala de uma naturalização da moral e do processo de hominização. A genealogia fala de uma pré-história da espécie humana e daquilo que herdamos e compartilhamos com outros animais. Há um sentido cultural e social no processo de moralização dos sentimentos, mas que são desenvolvimentos dessa pré-história que Nietzsche não deixa de lembrar que está sempre presente (Cf. GM/GM II 9). Nietzsche não se cansa de lembrar que os impulsos violentos e agressivos do “bicho homem” nunca deixaram de atuar; eles apenas passam a ser sublimados,

8 Recentemente Dovavan Miyasaki publicou um artigo em que procura provar uma oposição radical entre as noções de consciência em Nietzsche e Freud. Para ele, apenas Freud identificou exclusivamente consciência e sentimento de culpa (má consciência). Nietzsche teria entrevisto a possibilidade de uma consciência afirmativa, livre das noções de culpa e pecado. Contudo, como lembram Günter Götde e Michael Buchholtz, em debate com Miyasaki, “os atributos [da consciência moral afirmativa] mencionados por Miyasaki – a capacidade de realizar e manter promessas, a ‘memória da vontade’ (GM/GM II 1, KSA 5.292), a soberania individual, o sentimento de orgulho e poder – todos eles provêm de GM/GM II 1-2), onde Nietzsche entra em pormenores na dinâmica patológica da ‘má consciência’” (Götde, Günter/ e Buchholtz, Michael. Zur Konzeptualisierung des Gewissens. Eine Erwiderung auf Donovan Miyasakis Beitrag “Nietzsche contra Freud on bad conscience”. In: *Nietzsche-Studien* (40), 2011, p. 275).

espiritualizados, de tal modo que a cultura superior nada mais é senão esse processo de espiritualização da crueldade, como Nietzsche já havia mencionado em *Para além de bem e mal* (Cf. JGB/BM 229) e posteriormente ratifica em *Ecce Homo*: “A segunda dissertação [da *Genealogia da moral*] oferece a psicologia da *consciência*: esta não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels fundamentos da cultura”⁹* (EH/EH, *Para a genealogia da moral*, KSA 6.352)⁹. O homem permanece como o animal doente, pois a interiorização e sublimação dos impulsos destrutivos apresentam-se como uma renúncia a sua satisfação instintual direta e plena.

Em Freud, como vimos na passagem citada inicialmente, encontramos uma análise semelhante. Sua explicação de como surge a consciência moral é, aliás, paralela à de Nietzsche. A consciência moral surge aqui, também, como um processo de interiorização de impulsos agressivos, por meio do qual a violência que seria dirigida ao outro é dirigida para o próprio eu, e sentida como uma culpa sujeita a punição. Em *O mal-estar na civilização*, a cultura dá seus primeiros passos a partir da repressão e interiorização desses impulsos agressivos, que, por não serem eliminados, mas apenas desviados e interiorizados, provocam a insatisfação do indivíduo. Essa insatisfação, por sua vez, pode expressar-se como um ódio à cultura, sendo a possibilidade de esses impulsos se exteriorizarem um perigo permanente para a civilização.

Assim como Nietzsche, a análise de Freud parece fornecer duas gênese para a consciência moral, compreendida como uma função do super-eu (a execução da tarefa de vigiar e julgar o eu), origem do sentimento de culpa (a percepção, por parte do eu, da vigilância

⁹ Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 97. O asterisco indica algum tipo de modificação da tradução.

do super-eu), que por sua vez se traduz em uma necessidade de castigo (masoquismo do eu)¹⁰. A consciência moral surge no homem, para Freud, de um duplo passo: primeiro, da formação da culpa a partir do receio de sofrer uma punição, executada por uma autoridade externa, como retaliação pela realização de um ato proibido; depois, da interiorização dessa culpa pelo super-eu, como uma instância psíquica que vigia não apenas os atos realizados, mas também os pensados ou desejados: “Conhecemos, então, duas origens para o sentimento de culpa; o medo da autoridade e, depois, o medo ante o Super-eu. O primeiro nos obriga a renunciar a satisfações instintuais, o segundo nos leva também, ao castigo, dado que não se pode ocultar ao Super-eu a continuação dos desejos proibidos” (Freud, 4, 2, p. 97/253-254). Enquanto a não realização de um ato significa o sacrifício instintual, este não impede a ação agressiva do super-eu, já que mesmo com a não realização do ato proibido permanece o próprio desejo (de realizá-lo). O super-eu, desse modo, canaliza os impulsos agressivos e destrutivos – os impulsos de morte – contra o próprio eu, vigiando-o, culpando-o e fazendo nascer nele uma necessidade de punição, que nada mais é senão o sadismo do super-eu transformado em masoquismo do eu. Temos, temporalmente, dois movimentos: o da renúncia instintual e do estabelecimento da autoridade interna. Apenas o segundo pode ser rigorosamente chamado de consciência; o primeiro é apenas o medo da autoridade externa, da perda de seu amor e do consequente castigo pela realização do ato proibido: “Chamamos a esse estado [o primeiro] ‘má consciência’, mas na realidade ele não merece esse nome, pois nesse estágio a consciência não passa claramente de medo de perda do amor, de medo ‘social’” (Freud 4, 2, p. 94/251). Só no último caso “se deveria falar de consciência e sentimento de culpa” (Freud 4, 2, p. 94-95/252). Há uma dinâmica complexa nesse processo: a renúncia instintual produz a

10 Encontramos essas definições precisas dos termos em Freud 4,2, pp. 109-110/p. 262).

consciência, que, como função do super-eu, produz mais renúncia instintual. A origem do super-eu, por sua vez, remonta ao mito do parricídio na horda primitiva, como expressão de *Eros* e do impulso de morte nos sentimentos de amor e ódio experimentados pelos parricidas em relação ao genitor, segundo a narrativa apresentada anteriormente em *Totem e tabu*. O super-eu é um produto filogenético que remonta à horda primitiva e que na ontogênese se atualiza na internalização, pelo indivíduo quando criança, da agressividade que seria exteriorizada em direção da autoridade paterna¹¹. É nessa relação com o mito da horda primitiva que Freud encontrará o surgimento do culto aos antepassados e à criação de divindades. Mas, neste caso, não será, como em Nietzsche, formas de transposições da relação jurídica entre credor e devedor, mas de transposições do conflito edipiano.

Se essas análises de Nietzsche e Freud sobre a gênese da consciência moral aproximam-se em diversos aspectos, devemos observar, em contrapartida, que elas se diferenciam por conta do ponto de vista tomado por cada um: em um caso, trata-se de uma hipótese genealógica, que se configura como um tratado de psicologia moral; no outro, a análise recebe um vocabulário psicanalítico e um arranjo dentro do modelo do aparato psíquico desenvolvido por Freud. Mas ao mesmo tempo a análise psicológica de Nietzsche se estende pelo terreno próprio da psicanálise, que é o inconsciente, enquanto a explicação

11 Nessas análises, Freud parece cair duas contradições, apontadas por ele mesmo: na primeira contradição, o sentimento de culpa é visto ora como resultado de agressões não realizadas, ora como produto de uma agressão efetivamente realizada, quando do parricídio na horda primitiva (Cf. Freud 4,2, p. 110/262-263); na segunda contradição, a agressividade do super-eu é ora continuação da agressividade da autoridade externa, ora resultado da própria agressividade do indivíduo (Cf. Freud 4,2, p. 111/263). Ele afirmou ter dissolvido a segunda contradição, em termos teóricos, considerando ambos os casos formas de interiorização da agressividade, independentemente de suas fontes, e em termos clínicos, pela constatação de fontes externas e internas da agressividade. Quanto à segunda contradição, ele considera que, mais importante do que a possível verdade histórica do parricídio, é o fato psicológico da existência da consciência de culpa, seja ela produto filogenético de um arrependimento real de um ato perpetrado ou de um sentimento por um ato meramente intencionado.

do sentimento de culpa pela psicanálise é uma análise genética. Em ambos os casos, há uma preocupação tanto com uma análise antropológica e cultural quanto com o seu substrato biológico.

Em ambas as análises, os dois autores se baseiam numa teoria dos impulsos (*Trieblehre*) e em hipóteses genéticas que têm como objetivo constituir uma psicologia da consciência moral em sua relação com a cultura. Nesse aspecto, a análise da cultura realizada pelos dois pensadores tem um tom indubitavelmente pessimista. Devido às características agressivas e violentas de certos impulsos humanos, o surgimento da consciência moral e a ascensão da cultura só puderam ocorrer por meio de uma repressão desses instintos, que são redirecionados e se revestem do mando da civilidade, embora possam ser liberados a qualquer momento e se expressarem de formas pungentes como na violência física e na guerra. Nesse sentido, encontramos em ambos os autores um estudo genético das origens dos conceitos morais a partir de suas motivações psicológicas, uma concepção similar do surgimento da consciência moral e uma derivação dos produtos a partir da economia pulsional. O que transparece em ambas as análises, enfim, é que a cultura só pôde surgir por meio da insatisfação instintual e do sofrimento psíquico, mantém-se por causa dele e poderá extinguir-se devido a sua própria crueldade. Um forte indício que essa interpretação é uma descrição apropriada dessas teorias é o fato de que tanto Nietzsche quanto Freud veem a consciência exclusivamente como má consciência, ou seja, como uma instância que faz seus julgamentos morais apenas negativamente, pela recriminação e pela culpa. Embora Nietzsche defenda alusivamente a uma consciência afirmativa que haveria, por exemplo, entre os fortes e não-ressentidos, o que é profundamente desenvolvido em sua genealogia é a ideia de que qualquer moral (afirmativa ou negativa, superior ou inferior) já é produto de um tratamento da má consciência animal primitiva.

Apesar de podermos identificar o caráter pessimista das análises da cultura em Nietzsche e Freud, não devemos esquecer que eles colocaram-se de maneiras diferentes diante de suas visões

pessimistas da cultura. Nietzsche procurará superar esse pessimismo, enquanto Freud aquiescerá à sua inelutabilidade. Para Nietzsche, o homem é um animal doente por não poder externar seus impulsos agressivos, que são interiorizados e transformados em culpa e consciência moral. Assim, a civilização representa, para Nietzsche, antes de tudo o amansamento e domesticação do homem, ao preço de seu crescente adoecimento, o que pode levar até à própria negação da vontade no homem. Não há como negar nessa descrição uma interpretação pessimista da cultura, embora o empreendimento de Nietzsche consista justamente em uma tentativa de superação. Ao contrapor-se a Schopenhauer, Nietzsche matizará o pessimismo de suas afirmações. A consciência moral é uma doença, diz ele, mas como a gravidez é uma doença, o que indica que dela se pode esperar algumas consequências mais positivas no futuro, já que foi com ela que o homem se tornou um animal interessante, pois, não sendo determinado ou fixado (*“das noch nicht festgestellte Tier”*. Cf. JGB/BM 62, KSA 5.81), é ao mesmo tempo matéria e artista, podendo, desse modo, se recriar em uma forma superior. Quanto a essa proposta afirmativa, podemos lembrar que, sem negar a riqueza e a sutileza da face positiva da filosofia nietzschiana, que se apresenta como uma elaboração refinada de uma nova relação do homem com o corpo, com a cultura e com os impulsos que unem ambas as instâncias, as propostas do eterno retorno e do *Übermensch* expressam antes de tudo uma posição inconformista diante do avanço de um processo desagregador da cultura, que ele chama de niilismo, no qual, em linguagem freudiana, os impulsos de morte acabam por exercer predomínio sobre os impulsos de vida. Também para Nietzsche, o impasse virtualmente insolúvel entre indivíduo e cultura provoca, no apogeu da Modernidade, um cansaço de vida que poderia significar um anseio em direção ao inorgânico, estigmatizado por Nietzsche como o de um “budismo europeu”. Nietzsche, aliás, nunca deixou de sublinhar o caráter explorador e também destrutivo de tudo o que vive, o “instinto de liberdade” animal (uma manifestação da vontade de potência), que poderia, se não viesse

a ser corretamente canalizado, controlado e dominado, voltar-se ferozmente contra o próprio homem e contra a própria vida.

Para Freud, por sua vez, a cultura representa o resultado de uma luta entre Eros, impulsos gregários, sociais e construtivos, e os impulsos de morte, desagregadores, antissociais e destrutivos. Como Freud recapitula em *O mal-estar na civilização*, a adoção da hipótese de um impulso de morte foi um resultado tardio, depois de seu estudo sobre o narcisismo (que o fez abandonar sua primeira *Trieblehre*) e da observação clínica da compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*). Em sua descrição, o impulso de morte possui um inequívoco caráter pessimista. Se atentarmos a seus princípios, veremos que a vida se apresentaria para Freud como um desvio em direção à morte natural, que apareceria como meta do orgânico. Se atentarmos para suas consequências, veremos que uma das ramificações mais evidentes desse impulso é seu caráter destrutivo, que entretanto seria reprimido para fins civilizatórios, mas também interiorizado no homem. Isso significa, também para Freud, uma forma de domesticação e amansamento da agressividade natural do homem: “A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior” (Freud 4, 2, p. 92/250). Por isso, a tensão entre indivíduo e cultura seria tanto maior quanto maior fosse o desenvolvimento da última. Nessa lógica cruel, os maiores avanços da civilização corresponderiam ao aumento de sacrifício instintual e à decorrente infelicidade do indivíduo. Além de ser virtualmente insolúvel, essa tensão provoca muitas vezes uma exteriorização dessa agressividade.

Se podemos comparar e em muitos sentidos aproximar as concepções de Freud e Nietzsche, particularmente na sua base instintual e em sua reverberação no plano da cultura, é necessário apontar para a existência de diferenças mais profundas entre os dois. Elas se concentram em elementos centrais de análise, como os próprios conceitos envolvidos em suas teorias dos impulsos, no conteúdo das hipóteses genéticas aventadas, na relação de cada

um com a tradição científica e filosófica herdada e no próprio conceito de psicologia. É o que apontaremos, mesmo que parcial e provisoriamente, na conclusão.

3. Conclusão

Em primeiro lugar, deve-se sempre ter em vista que, convivendo em um ambiente cultural quase contemporâneo e tendo tido interesse em biologia e psicologia, Nietzsche e Freud compartilhavam concepções próximas do funcionamento do aparato psíquico. Ambos se baseiam numa concepção dinâmica da mente, descrevendo os fenômenos psíquicos a partir de uma economia pulsional. Há, no entanto, uma diferença marcante, que irá repercutir em suas análises da consciência moral e da cultura: é o fato de que Freud é decididamente dualista, enquanto Nietzsche, embora haja discordância entre comentadores se ele deve ser considerado um monista ou um pluralista, é certamente um crítico de toda e qualquer concepção dualista¹². Assim, ao modificar sua teoria dos impulsos, Freud a manteve dualista: a própria postulação dos impulsos de morte serviu-lhe para que não caísse em um monismo da libido. Nietzsche, por sua vez, adota o conceito de vontade de potência em sua manifestação orgânica em um registro similar ao de Freud, como um ponto de intersecção entre o físico e o psíquico, utilizando o mesmo termo para descrevê-lo (*Trieb*), como uma expressão que resulta da redução de todas as manifestações humanas motoras e psíquicas. Contudo, independentemente da questão metafísica se a vontade de potência é uma ou múltipla, o que encontramos no núcleo da ideia da vontade de potência uma força ao mesmo tempo plástica e agonística, que traz em si tanto elementos agregativos quanto desagregadores.

12 Do ponto de vista dos comentários clássicos, entre os que consideram Nietzsche um monista se encontram Heidegger e Kaufmann; entre as leituras pluralistas da vontade de potência podemos destacar Deleuze e Müller-Lauter.

Assim, enquanto Freud fará diferença entre o redirecionamento dos impulsos eróticos, que resultará em produtos culturais superiores, como a arte e ciência (e também nos sintomas neuróticos), e a interiorização dos impulsos agressivos, que produzirá a consciência moral (com o sentimento de culpa), considerando os dois tipos de impulsos como de natureza distintas, Nietzsche compreenderá tanto o redirecionamento instintual quanto a interiorização da agressividade como formas distintas de um mesmo processo de efetivação da vontade de potência, que receberá os nomes de sublimação, aprofundamento, espiritualização, divinização, já que a vontade de potência significa impulsos em combate entre si, sempre relativos e compondo formas de duração variável. Por isso, não há essencialmente uma vontade de potência construtiva e outra destrutiva: tudo depende do lugar ocupado em uma relação de forças. Aliás, a oposição de conceitos dicotômicos sempre foi para Nietzsche a característica básica da metafísica, e por isso ele não compartilharia a crença de Freud na necessidade de impulsos essencialmente antagônicos para compreender a dinâmica do aparelho mental.

Outro ponto fundamental para discussão diz respeito à própria caracterização da atividade pulsional. Freud é levado a estabelecer o novo dualismo entre impulso de vida e impulso de morte, mantendo sua concepção central de que toda a vida instintiva tende à eliminação completa de qualquer excitação ou à sua conservação em limites mínimos; no caso do impulso de morte, essa hipótese se confirmaria na tendência de que todo ser orgânico teria de retornar ao inorgânico. Nietzsche, ao contrário, não adota um princípio de estabilidade: a atividade da vontade de poder não se apresenta como tendo por meta a conservação, e muito menos a morte. Enquanto Freud admite a existência de um “princípio de Nirvana” (Cf. Freud 3, p. 264), tal ideia seria para Nietzsche a culminação de uma vontade que nega a si mesma. No caso de Nietzsche, embora não encontremos no filósofo alemão algo parecido como um impulso de morte, nada impede que no decorrer do processo nihilista as forças destrutivas ganhem tal predomínio que a vontade de

nada se torne “instinto” e acabe por dominar as expressões criadoras, plásticas e vitais da vontade de potência, chegando, ao fim, a uma negação da própria vontade. Mas isso não significa, mais uma vez, que haja determinados impulsos com determinadas propriedades essenciais, mas sempre, no sentido amplo que Nietzsche dá ao termo, sublimações, transformações que os impulsos sofrem em suas relações mútuas. Muito menos quer dizer que o objetivo da vida, em última instância, seja a morte. A vida, como vontade de potência, quer sempre seu próprio incremento, e mesmo a vontade de nada ainda é uma vontade.

Essas duas diferenças na teoria dos impulsos de Nietzsche e de Freud, que repousam no estatuto dos impulsos, no que diz respeito a sua constituição e atividade, não são de pequena monta, nem são meras questões metafísicas e não-significativas, como se elas fossem desimportantes por não interferirem, no resultado, nas descrições dos fenômenos oferecidas pelos dois pensadores. Na realidade, ao comparar, mesmo que parcial e provisoriamente suas teorias, vemos que as semelhanças entre as descrições do surgimento da consciência moral em Nietzsche e Freud sustentam-se em bases bastante distintas. Elas estão de acordo quase exclusivamente em um mecanismo similar: o processo de interiorização dos impulsos agressivos. Mas a gênese e natureza desses impulsos são bastante distintas, assim como o arcabouço teórico que os organiza.

Abstract: Many relations can be drawn between the works of Nietzsche and Freud. It's more important to examine the themes of approximation as well as their points of divergence than to try to identify an eventual filiation. This paper purposes to do it by analyzing the question of the emergence of conscience in *Towards a genealogy of morals* and *Civilization and its discontents*. In order to achieve this objective, I will (1) introduce the question, (2) point out the similitudes and differences of the conceptions of the authors, to finally conclude that (3) the approximation lies almost exclusively in a similarity of a mechanism (the internalization of aggressiveness).

Keywords: conscience – drives – culture – civilization

referências bibliográficas

1. ASSOUN, P.-L. *Nietzsche e Freud*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
2. FREUD, S. *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Studienausgabe*, Vol. IX. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982.
3. _____. *Jenseits des Lustprinzips*. In: *Studienausgabe*, Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982.
4. _____. *O mal-estar na civilização*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
5. GASSER, R. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.
6. GÖDDE, G.e BUCHHOLTZ, M. Zur Konzeptualisierung des Gewissens. Eine Erwiderng auf Donavan Miyasakis Beitrag ‘Nietzsche contra Freud on bad conscience’. *Nietzsche-Studien* (40), 2011.
7. LEHRER, R. *Nietzsche’s presence in Freud’s life and thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.
8. MIYASAKI, D. Nietzsche contra Freud on bad conscience. *Nietzsche-Studien*, n.39, Walter de Gruyter, 2011.
9. NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
10. _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
11. _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/München: Walter de Gruyter/dtv, 1988.

Artigo recebido em 10/02/2012.

Artigo aceito para a publicação em 20/02/2012.