

Nietzsche, Freud e o problema da cultura

Cíntia Vieira da Silva*

Resumo: Este trabalho procura estabelecer algumas relações entre os pensamentos de Nietzsche e Freud concernentes ao tema da cultura, buscando mostrar tanto o que os aproxima quanto o que os afasta.

Palavras-chave: cultura – moral – pulsões – agressividade – crueldade.

A proximidade entre aspectos dos pensamentos nietzschiano e freudiano já há muito vem sendo explorada. Este trabalho restringe-se apenas às relações entre Freud e Nietzsche quanto ao problema da cultura, no âmbito dos textos estudados (vide “Referências Bibliográficas”).

A primeira idéia em comum nesses dois pensamentos, que gostaríamos de salientar, é a de que a cultura (ou civilização)⁽¹⁾ é um processo violento, ao mesmo tempo em que sua formação se relaciona com a violência. Mas a moral é o problema central na análise nietzschiana da cultura; há, em Nietzsche, o questionamento do valor dos valores morais supremos, o que não acontece em Freud.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta o problema que suscita suas investigações, a saber: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que

* Mestranda do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (GM/GM, Prólogo, 3).

Nesta posição do problema já se vê que a moral será encarada de um ponto de vista histórico, o que a retira imediatamente da esfera do absoluto. A moral é condicionada aos acontecimentos da história do homem que o levaram a criar os valores que conhecemos e não outros. A partir do momento em que não se considera a moral válida em termos absolutos, mas condicionada, pode-se questionar o valor dos valores pregados por essa moral em dois sentidos: quanto às condições de validade de tais valores, e, principalmente, do ponto de vista do crescimento do homem, ou melhor, do ponto de vista do tipo de homem que esses valores criam ou favorecem. Apenas pela maneira de colocar o problema da moral, Nietzsche já se distingue dos outros moralistas, por considerar a moral contingente e por deixar claro o seu interesse na moral, que é a criação de um tipo superior de homem, ou melhor, de condições para a superação do tipo de homem existente.

A noção de interesse é de extrema importância para a crítica dos valores, porque o valor máximo da moral vigente é o altruísmo e, conseqüentemente, o desinteresse. O altruísmo, para Nietzsche, é apenas uma forma de disfarce para a incapacidade de descobrir os próprios interesses (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, 35).

Assim, uma das etapas da argumentação é mostrar que há sempre interesse envolvido numa valoração. Um exemplo desse tipo é a apresentação de Schopenhauer como um típico filósofo, para quem o ideal ascético teria o interesse de livrá-lo de uma tortura. Até mesmo a contemplação do belo, dita desinteressada e com poderes de suprimir o querer, seria “interessante” exatamente pela libertação da vontade (GM/GM, III, 6). Este argumento de Nietzsche ataca não só a Schopenhauer como também a Kant, uma vez que a definição do belo como algo agradável sem interesse é kantiana. Ao mesmo tempo, Schopenhauer está representando o

tipo filósofo; portanto, a crítica é dirigida também a todo filósofo. Nietzsche procura mostrar também de que maneira a pretensa falta de interesse pela moral (interesse entendido em dois sentidos: inclusão do sujeito que fala no tema de seu discurso, ou seja, não isenção do sujeito, e, em um sentido próximo a este primeiro, o que tem interesse é que tem importância e pode empolgar) faz com que, por um lado, os valores vigentes possam se manter, pois não há reflexão sobre eles e, por outro lado, permaneça obscurecido o fato de que a moral depende do envolvimento de um sujeito (JGB/BM, 228).

Nietzsche recorre à filologia para dizer que, inicialmente, bom era uma palavra ligada a todas as qualidades nobres, e ruim, ao que não era nobre e, portanto, era desprezível. O nobre define, a partir de si mesmo e através de uma auto-afirmação, o que é bom. O ressentimento, como reação à superioridade dos nobres, faz com que os escravos “transvalorem” o sentido desses valores, invertendo-o. Assim, o escravo define o que é mau (e não mais ruim) como aquilo que o ameaça, que tem poder, e o bom como inofensivo. Na moral escrava, ao invés da afirmação de si, há a negação do que é diferente (e mais forte). Como se a força pudesse ser qualificada de má por realizar sua natureza, sua potência, sempre ligada ao domínio à sujeição... (GM/GM, I, 13). A transvaloração de valores que constitui a moral escrava, contudo, inclui outros processos, dentre os quais a criação de “um animal capaz de fazer promessas” (GM/GM, II, 2), a qual possibilita o surgimento da responsabilidade. A capacidade de prometer supõe uma certa constância, uma homogeneidade, e uma memória. Mas há que se distinguir entre dois tipos de memória: a memória doentia daquele que não consegue se livrar de uma lembrança, não consegue digeri-la; e a memória que funciona pela vontade e pela suspensão de uma faculdade ativa de esquecimento, a qual é indispensável à saúde e a uma certa leveza em um indivíduo (GM/GM, II, 1).

O processo de criação de memória e de um animal capaz de prometer pode tanto conduzir a uma espécie de hipertrofia patológica da memória, configurando o tipo ressentido, quanto culminar em um tipo de homem superior àquele do ressentimento. Tal processo pode engendrar um homem que promete porque tem consciência daquilo que pode cumprir, que é autônomo e, portanto, supramoral. A medida de seus atos e valores é dada e criada a partir dele mesmo (GM/GM, II, 3).

Entretanto, não se pode ignorar que a memória, para Nietzsche, só pode ser criada através da crueldade, da dor, pois “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (GM/GM, II, 3). Tais procedimentos mnemônicos baseados na dor seriam largamente utilizados no ascetismo, em que há sempre algumas idéias e impressões que devem estar constantemente presentes à memória.

Ora, essa memória armazenadora de lembranças indelévels não só é característica do tipo ressentido, como também faz crescer cada vez mais o ressentimento e, conseqüentemente, o sofrimento. Como há, segundo Nietzsche, uma equivalência entre dano e dor, da qual se origina o castigo, basta um passo para que se chegue à noção de culpa. A equivalência já mencionada supõe que aquele que faz algo danoso deve pagar com dor; dor esta que provoca uma certa satisfação naquele que a contempla, possibilitando uma reparação pelo dano causado, como um pagamento a uma dívida. Aliás, esta equivalência entre dano e dor tem origem, para Nietzsche, na relação entre credor e devedor. Bem, não é preciso um raciocínio tortuoso para fazer com que os ressentidos, “desafortunados e mal constituídos” sejam levados à concluir que são culpados pelo seu próprio sofrimento, pois a dor é reservada sempre àqueles que cometeram alguma falta.

A crueldade, portanto, é fundante na civilização. Nietzsche chega a dizer que “quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”

(JGB/BM, 229). Mas como o homem passou “a se envergonhar de seus instintos”, tornou-se menos resistente à dor. Assim, a crueldade teve que passar por um processo de “sublimação e sutalização”, sendo transposta “para o plano imaginativo e psíquico” (GM/GM, II, 7). O prazer na crueldade vem, como já foi dito, do sentimento de superioridade surgido do fazer sofrer, como expressão da vontade de potência e da própria vida, que quer sempre a expansão do seu domínio.

Pode-se, neste ponto, recorrer a Walter Kaufmann para compreender melhor o que significa sublimação para Nietzsche e, em seguida, comparar esta concepção com a freudiana. Para Kaufmann, o monismo nietzschiano, expresso na doutrina da vontade de potência, supõe que os diversos instintos sejam como que atributos ou acidentes da essência que seria a vontade de potência (Kaufmann 7, p. 221). A sublimação é a organização desse caos, dessa profusão de instintos, criando uma segunda natureza. Tal domínio sobre os instintos não deve ser confundido com um aniquilamento dos impulsos⁽²⁾, pois a sublimação está vinculada a um aumento de força. Portanto, aquele que é fraco ou degenerado demais para ter impulsos não pode ser considerado alguém que tenha atingido o processo de sublimação. O combate aos instintos é um sinal de decadência; uma vida em ascensão tem a felicidade aliada aos instintos, e a própria liberdade é, nesta vida, expressa por ações necessárias, ditadas pelos instintos (GD/CI, O problema de Sócrates, 11; *idem*, Os quatro grandes erros, 2). Mas como todos os instintos são apenas expressões da vontade de potência, a sublimação é, segundo Kaufmann, a auto-superação da vontade de potência, que modifica seu objetivo com vistas à obtenção de um poder maior.⁽³⁾

A sublimação em Freud é a “modificação do alvo e mudança de objeto” (Freud 5 p. 97), de uma pulsão, em que são levados em conta os valores sociais. A sublimação possibilita a satisfação de uma pulsão de maneira aceitável para o indivíduo e a sociedade. Mas a satisfação sublimada é sempre menos intensa e nem todos

os instintos derivados das pulsões podem ser sublimados. Parece haver sempre uma parte relegada a permanecer insatisfeita, como se fosse da própria natureza pulsional não ser completamente satisfeita, pois há, já de início, a interdição do incesto. Para Nietzsche, a sublimação é a afirmação da grande força do indivíduo, não envolvendo, portanto, uma busca por maior adequação a uma determinada comunidade. Além disso, o fato de que os instintos não possam ser completamente satisfeitos origina uma tensão que pode ser vivida sem sofrimento, de maneira criativa. Melhor dizendo, Nietzsche defende a possibilidade de criar uma maneira de viver essa tensão entre instintos que escape da oposição entre abstinência e satisfação. Mas, para Freud, o homem é e será sempre obrigado a uma renúncia pulsional. Esta é a origem do mal-estar inerente a toda e qualquer civilização.

Examinemos, portanto, o problema da civilização tal como é apresentado por Freud em *O mal-estar na civilização*. Civilização é definida, nesse texto como o conjunto de realizações e regras para “proteger os homens contra a natureza” (Freud 6, p.47) e reger o relacionamento entre eles. Assim, a civilização traz o benefício de impedir que o mais forte sempre prevaleça sobre o mais fraco, delegando o poder à comunidade e não mais ao indivíduo pela instituição da justiça. Em Nietzsche, também há essa idéia de que a comunidade serve de proteção ao indivíduo que dela participa (GM/GM, II, 9 e 10), sendo que a justiça surge da necessidade de castigar aqueles que rompem as regras da comunidade, ameaçando-a. Dessa maneira, quanto mais poderosa uma comunidade, menos passível de ser ameaçada e, portanto, menos necessidade de punir aqueles que infringem regras. Tanto para Nietzsche quanto para Freud, os valores, como justo e injusto, não são naturais; mas criados no processo civilizatório.

Mas como surge a civilização? Freud recorre ao mito, já exposto em *Totem e tabu*, segundo o qual a civilização começa com o parricídio na horda primitiva. A partir desse assassinato em co-

num, os irmãos instituem regras de convivência para que nenhum deles possa substituir a figura do pai primevo ao sobrepujar os demais e, assim, impor sua vontade. A união desses irmãos da horda primitiva é fundamentada não só pela culpa do assassinato realizado em conjunto, mas também pela necessidade de cooperação no trabalho, bem como por Eros, pulsão que visa à união, à não separação do objeto amado.

Seria pertinente lembrar que o que Freud atribui a Eros, Nietzsche reputa ao instinto gregário ou de rebanho, característico do tipo homem doente, que tem o seu médico e pastor na figura do sacerdote ascético (médico este também doente).

Mas, se por um lado Freud considera que Eros beneficia a constituição de uma cultura, por outro, a renúncia à satisfação completa das exigências eróticas é uma das origens do mal-estar inerente à civilização. A renúncia primeira e inelutável é a abstenção de relações propriamente sexuais com a mãe, uma das regras que já os irmãos se impõem na horda primitiva.

Além disso, há uma outra pulsão, Tanatos, cuja renúncia é ainda mais penosa. Tanatos é a origem dos impulsos agressivos, que, não podendo voltar-se para fora, transformam-se em tendências autodestrutivas. Mas tais tendências têm também um caráter originário, pois Tanatos é expressão da tendência fundamental do vivo para retornar ao estado inorgânico. Além disso, para Freud, o eu é a fonte primeira das pulsões e seu direcionamento para o exterior só se faz em um segundo momento.

O mecanismo de interiorização da agressividade dá origem ao super-eu, possibilitando a neutralização dessa agressividade na cultura, nas relações comunitárias. A formação do super-eu, o qual possibilita uma consciência moral no homem, percorre um longo caminho desde a situação de desamparo do recém-nascido.

Em primeiro lugar, a criança vai formando uma idéia de mau como aquilo que a coloca em perigo ou lhe traz algum dano. Esta idéia associa-se ao medo de perder o amor daqueles que cuidam

dela e a defendem do que é mau; pois, já que são capazes de conjurar os perigos, os adultos são vistos como mais poderosos pela criança. Logo, eles próprios poderiam se transformar em um enorme perigo caso deixassem de ser benevolentes e quisessem exercer a sua superioridade.

Aos poucos, a criança começa a ter consciência de suas ações e passa a ter medo de que a autoridade (geralmente a figura paterna, dada a configuração das relações com os pais, que é, em Freud, condicionada pelo complexo de Édipo) perceba suas intenções, inclusive sentimentos hostis gerados pela possibilidade de perda do amor dos pais. O sentimento de culpa aparece quando a figura da autoridade é internalizada como super-eu. A partir de então, não é mais a possibilidade de ser descoberto que assusta; a própria consciência das intenções gera auto-recriminação. O super-eu será tanto mais severo quanto maior a agressividade inicial para com a autoridade. O problema é que quanto mais renúncia aos instintos, mais exigência de renúncia vem do super-eu, que pune o eu até mesmo por desejos não realizados. Tal punição, de certa forma, diminui a ansiedade e o sentimento de culpa; tanto assim que uma das grandes dificuldades no tratamento das neuroses é “convencer” o indivíduo a abandonar o sintoma que satisfaz a necessidade de punição, resolvendo, em parte, o problema da culpa (Freud 6, p 108).

Seria interessante notar um certo paralelismo entre a formação do super-eu na teoria freudiana e o modo como se constitui a “alma” para Nietzsche. A idéia de Nietzsche é de que a “alma” surge da interiorização dos instintos, do seu retorno contra o próprio homem, o que a vincula à má consciência. Em Freud também o aparecimento da consciência não pode ser separado do surgimento da consciência moral, do super-eu punitivo.

Vê-se que tanto Freud quanto Nietzsche apresentam uma gênese do sentimento de culpa, mas o único ponto comum seria o reviramento da agressividade do indivíduo contra ele mesmo. Freud

encontra um elemento filogenético na culpa, que seria a memória do parricídio, ao passo que Nietzsche trabalha com o desenvolvimento histórico (embora não fatural) desse sentimento.⁽⁴⁾

O prognóstico de Freud parece sombrio, pois os impulsos sexuais reprimidos transformam-se em sintomas e os impulsos agressivos, em culpa. Mas, quanto mais se age moralmente, renunciando aos impulsos, maior é a exigência de renúncia e pode ser que tal situação vá se tornando cada vez mais insuportável. Tal constatação, porém não se torna um libelo contra os valores vigentes, apenas a ponderação de quanto a sociedade custa ao indivíduo, sendo que o indivíduo saudável é não o soberano, mas aquele que concilia desejo e Lei. (Assoun 1, p. 296-97).

Apoiando-nos na análise de Deleuze e Guattari (Deleuze e Guattari 3), poderíamos dizer que esse mal-estar atávico na civilização que aparece na teoria freudiana está ligado à concepção de desejo como falta, e não como produção. Na teoria freudiana, o desejo é, ao mesmo tempo, constringido ao triângulo edipiano e proibido de se satisfazer, ficando circunscrito em um jogo entre transgressão e interdito.

Ora, para Deleuze e Guattari, o desejo não é reprimido por ser desejo da mãe, mas porque é revolucionário, é a própria potência de transformação. Poderíamos até nos arriscar a dizer que o complexo de Édipo funciona como um dispositivo de controle, no sentido foucaultiano da expressão, em relação ao desejo. E o recalçamento, que constrange o desejo aos limites do complexo de Édipo, é um meio a serviço desse controle.

Há um paralogismo na teoria freudiana que consiste em deduzir a natureza do recalçado a partir do recalçamento, bem como deduzir da interdição do incesto que ele é desejado. Mas, para Deleuze e Guattari, o desejo só se torna desejo da mãe, só é aprisionado na família precisamente por ser recalçado. Assim, o que a psicanálise opera é também um deslocamento. E o complexo de Édipo, se o pensamos dessa maneira, não é a instância sobre a

qual o recalçamento se realiza, nem o retorno do recalçado; ele é apenas um produto “falsificado”, produzido por deslocamento.

Na esfera do complexo de Édipo, a articulação simbólica entre duas articulações (pai e mãe) toma o lugar do real plurívoco, de toda a multiplicidade de agentes coletivos. Toda essa multiplicidade será sempre interpretada segundo os agentes da reprodução familiar; agentes estes que formarão uma estrutura que representa o inconsciente e representa nele todos os outros agentes da coletividade.

Além disso, a psicanálise, ao circunscrever o desejo ao domínio do complexo de Édipo, apenas fez chegar ao ápice o processo começado pela psiquiatria no século XIX, que era ligar a patologia mental a um discurso familiar e moralizado, em que se procuram culpados e confissões, conforme dizia Foucault (Foucault 4). O discurso sobre a sexualidade torna-se um dispositivo de controle; o falar sobre a sexualidade não representa uma “liberação” ou o rompimento de tabus e barreiras morais, pois o discurso, qualquer que seja ele, será sempre submetido a regras, sempre interpretado segundo categorias preexistentes a seu acontecimento.

Para Nietzsche, o estudo da moral só faz sentido na perspectiva de uma nova transvaloração dos valores, que liberte a vontade desse “querer o nada” (GM/GM, III, 1) ascético e niilista que se esconde na moralidade vigente.

Notas

- (1) A palavra *Kultur*, em alemão não recobre exatamente o mesmo campo semântico que a palavra cultura, mas costuma ser traduzida por cultura ou civilização, “mas ‘civilização’ remete a *Zivilization* e ‘cultura’ a *Bildung*”

(BLONDEL. 2, P.64). Há uma certa oposição entre *Kultur* e *Zivilisation* de um ponto de vista axiológico, pois *Kultur* liga-se a “um fim intelectual e espiritual”, ao homem “cultivado”, ao passo que *Zivilisation* tem, em relação a *Kultur*, um sentido pejorativo, ligando-se a realizações “‘simplesmente’ materiais” (id., p. 64).

- (2) Enquanto Nietzsche emprega *Trieb* e *Instinkt* quase indistintamente, Freud utiliza *Instinkt* para os impulsos inatos e “animais” e *Trieb* para seu conceito específico de uma força psíquica primitiva com substrato biológico.
- (3) Kaufmann considera que o processo de sublimação deve ser compreendido não apenas no sentido psicológico, mas também no sentido cosmológico. Kaufmann chega até mesmo a aproximar a sublimação nietzschiana à *Aufhebung* hegeliana. Esta apresentação da sublimação em Nietzsche parece mais coerente do que a de Paul-Laurent Assoun, que diz haver, para Nietzsche, uma pluralidade de instintos, um para cada atividade humana. Ora, Assoun parece desconsiderar o caráter, por assim dizer, uno da vontade de potência e seu papel preponderante em relação aos instintos. Assoun diz que a harmonia entre os instintos é conseguida através do instinto estético, enquanto a sublimação seria apenas um disfarce do egoísmo originário do homem em altruísmo.

Esta afirmação de Assoun não parece razoável tendo-se em vista, por exemplo, a idéia de sublimação da crueldade. Como seria a crueldade sublimada em altruísmo? Parece haver aqui uma certa confusão entre a espiritualização da crueldade que possibilita, inclusive, o surgimento de um homem superior, com pleno domínio de seus instintos, e a negação da crueldade, característica da moral do que Nietzsche chama de ideal ascético.

- (4) Seria, no mínimo, estranho pensar em hipótese filogenética, como Assoun (Assoun 1, p. 238), para qualificar o esforço genealógico de Nietzsche. Parece-nos que o termo “filogênese” remete a um registro científico, e até evolucionista, que não se harmonizaria ao perspectivismo nietzschiano e a sua crítica à ciência, característicos de sua filosofia da maturidade.

Referências Bibliográficas

1. ASSOUN, P.-L. *Freud & Nietzsche: semelhanças e diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

2. BLONDEL, E. *Nietzsche – le corps et la culture: La philosophie comme généalogie philologique. Le problème de la culture*. Paris: PUF, 1986.
3. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti- Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, sd.
4. FOUCAULT, M. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
5. FREUD, S. *Inhibition and instinctual life. Lecture XXXII of the New introductory lectures on psychoanalysis*. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. London: The Hogarth Press, 1971.
6. _____. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
7. KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, anti-christ*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
8. NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
9. _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Editora Hemus, 1976.
10. _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Abstract: This article seeks to establish some relations between the thoughts of Nietzsche and Freud about the theme of culture, trying to show what approaches them as well as what separates them.

Key-words: culture – morality – drive – aggressivity – cruelty.