

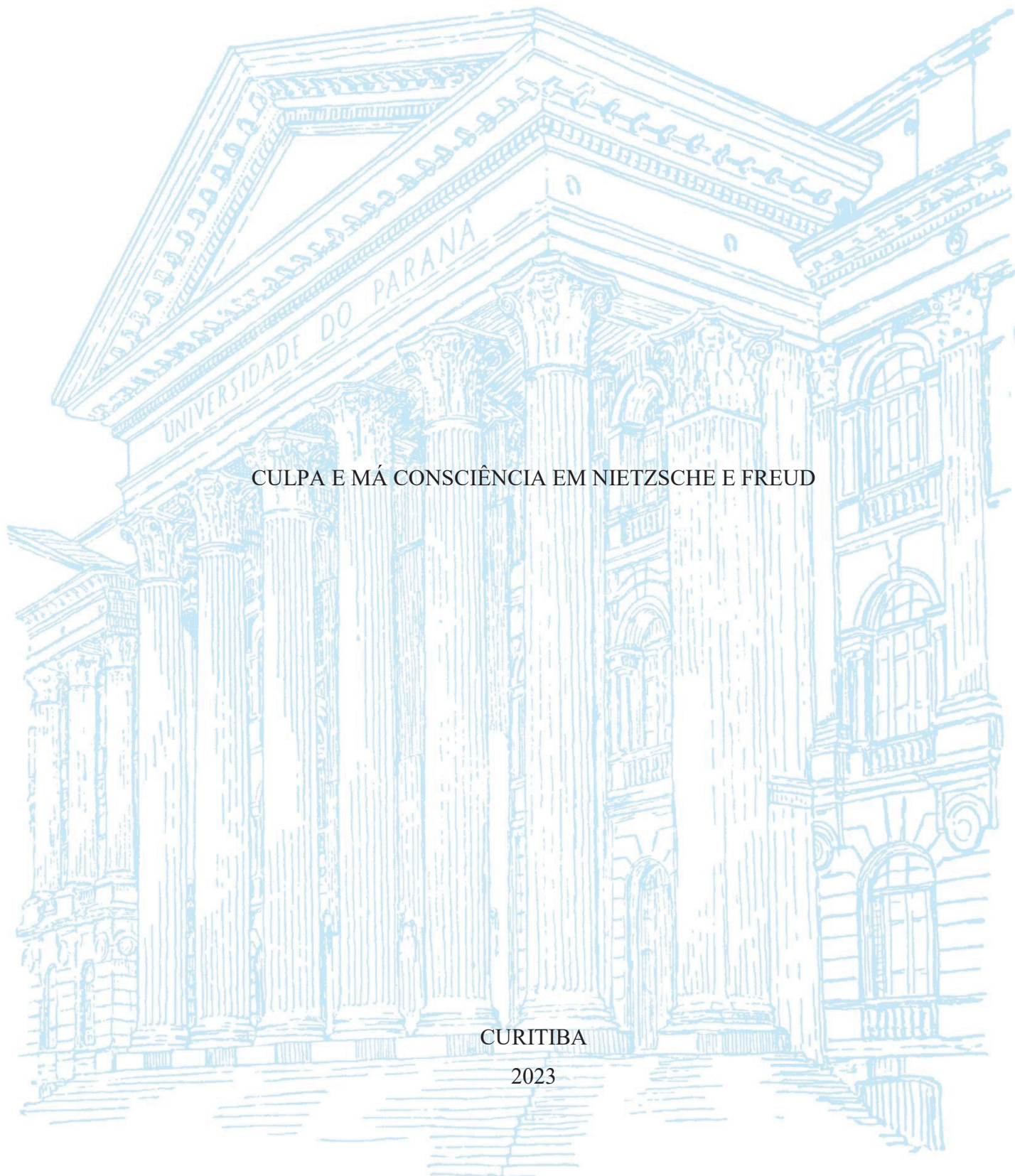
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HELOISA CANTERI LANGA

CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA EM NIETZSCHE E FREUD

CURITIBA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HELOISA CANTERI LANGA

CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA EM NIETZSCHE E FREUD

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Langa, Heloisa Canteri
Culpa e má consciência em Nietzsche e Freud. / Heloisa Canteri
Langa. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Nietzsche, Frederico, 1844-
1900. 3. Culpa e cultura. 4. Consciência (Ética). 5. Agressividade
(Psicologia). I. Paschoal, Antonio Edmilson, 1963-. II. Universidade
Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em
Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº027.2023

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA

No dia seis de outubro de dois mil e vinte e três às 14:00 horas, na sala 603, Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR. Edif. D. Pedro II, sexto andar., foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestrand **HELOISA CANTERI LANGA**, intitulada: **Culpa e má consciência em Nietzsche e Freud.** , sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), HAILTON FELIPE GUIOMARINO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ), FRANCISCO VERARDI BOCCA (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca sugere a publicação do texto.

CURITIBA, 06 de Outubro de 2023.

Assinatura Eletrônica

09/10/2023 16:12:42.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

09/10/2023 15:46:07.0

HAILTON FELIPE GUIOMARINO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ)

Assinatura Eletrônica

10/10/2023 04:56:49.0

FRANCISCO VERARDI BOCCA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **HELOISA CANTERI LANGA** intitulada: **Culpa e má consciência em Nietzsche e Freud.**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 06 de Outubro de 2023.

Assinatura Eletrônica

09/10/2023 16:12:42.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

09/10/2023 15:46:07.0

HAILTON FELIPE GUIOMARINO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ)

Assinatura Eletrônica

10/10/2023 04:56:49.0

FRANCISCO VERARDI BOCCA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pelo apoio e investimento em minha formação.

Ao meu irmão Luis, pelo suporte e incentivo.

Ao professor Antonio Edmilson Paschoal, pela oportunidade e pelo acompanhamento de minha pesquisa.

Aos professores Francisco Verardi Bocca e Hailton Felipe Guiomarino, membros da banca, pela leitura e comentários.

À Maria de Souza, minha analista e professora.

Aos amigos, pelas contribuições ao trabalho e pelo incentivo.

Aos colegas de trabalho, pela parceria, flexibilidade e paciência com minhas ausências.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar os conceitos de culpa e má consciência nas obras de Nietzsche e Freud. As obras utilizadas para a análise são a *Genealogia da Moral* (1887) e *O mal-estar na cultura* (1930). A interpretação do texto de Nietzsche segue o método de leitura contextual proposto por Werner Stegmaier, que recomenda a ênfase na obra publicada e no seu entrelaçamento interno. Da mesma forma, a leitura do texto de Freud tem seu foco na obra publicada, com recurso a outras obras do autor que possam contribuir para o esclarecimento dos conceitos abordados. O trabalho está dividido em três capítulos, os dois primeiros dedicados ao comentário de cada um dos livros selecionados e o terceiro apresentando uma discussão acerca das noções de culpa e má consciência em Nietzsche e Freud. O primeiro capítulo abordará as considerações de Nietzsche a respeito da origem e do desenvolvimento dos conceitos de culpa e má consciência na *Genealogia da moral*, em especial na segunda dissertação. Será apresentada a relação entre credor e devedor e a noção de dívida, os conceitos de má consciência primitiva e má consciência moral e a interpretação cristã da culpa. O segundo capítulo irá demonstrar como o conceito de culpa foi descrito por Freud no texto *O mal-estar na cultura*, obra na qual o psicanalista afirma o sentimento de culpa como sendo o problema mais importante do desenvolvimento da cultura. Freud relaciona o sentimento de culpa com a instauração do Super-eu e com a repressão da agressividade. O último capítulo apresentará uma discussão a respeito do desenvolvimento dos conceitos de culpa e má consciência em Nietzsche e Freud, demonstrando de que forma a abordagem dos dois autores pode ser útil para o esclarecimento dos conceitos no âmbito da história da filosofia. A conclusão aponta para a consideração de que a inserção do homem na cultura, ao mesmo tempo em que permitiu avanços importantes na história do desenvolvimento da humanidade, foi, ao mesmo tempo, responsável pelo sofrimento causado pela repressão dos impulsos agressivos. Contudo, enquanto Nietzsche procura apontar caminhos para superação desse mal-estar, Freud afirma a impossibilidade da superação do sentimento de culpa.

Palavras-chave: culpa, má consciência, cultura, agressividade.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the concepts of guilt and bad conscience in the works of Nietzsche and Freud. The works used for the analysis are the *Genealogy of Morals* (1887) and *Culture and Its Discontents* (1930). The interpretation of Nietzsche's text follows the contextual reading method proposed by Werner Stegmaier, who recommends the emphasis on the published work and its internal interweaving. Likewise, the reading of Freud's text focuses on the published work, resorting to other works by the author that may contribute to clarifying the concepts addressed. The work is divided into three chapters, the first two dedicated to the commentary of each of the selected books and the third presenting a discussion about the notions of guilt and bad conscience in Nietzsche and Freud. The first chapter will address Nietzsche's considerations regarding the origin and development of the concepts of guilt and bad conscience in the *Genealogy of Morals*, especially in the second dissertation. The relationship between creditor and debtor and the notion of debt, the concepts of primitive bad conscience and bad moral conscience and the Christian interpretation of guilt will be presented. The second chapter will demonstrate how the concept of guilt was described by Freud in the text *Culture and Its Discontents*, a work in which the psychoanalyst affirms the feeling of guilt as being the most important problem in the development of culture. Freud relates the feeling of guilt with the establishment of the super-ego and with the repression of aggressiveness. The last chapter will present a discussion about the development of the concepts of guilt and bad conscience in Nietzsche and Freud, demonstrating how the approach of the two authors can be useful for clarifying the concepts within the scope of the history of philosophy. The conclusion points to the consideration that the insertion of man in culture, while allowing important advances in the history of human development, was, at the same time, responsible for the suffering caused by the repression of aggressive impulses. However, while Nietzsche seeks to point out ways to overcome this malaise, Freud affirms the impossibility of overcoming the feeling of guilt.

Keywords: guilt, bad conscience, culture, aggressiveness.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Nietzsche

Para as citações das obras publicadas e manuscritos autorizados de Nietzsche serão utilizadas as siglas padronizadas pela revista Estudos Nietzsche, publicada pelo Grupo de Trabalho Nietzsche (GT - Nietzsche) da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), seguidas da indicação da seção ou aforismo.

Obras publicadas

A	Aurora
ABM	Além do bem e do mal
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral

Após as siglas segue o nome da parte da obra, quando for o caso, ou o seu número em algarismos romanos e o número do aforismo, seção ou parágrafo em algarismos arábicos, como nos exemplos:

ABM 225.

GM II §1.

EH, Genealogia da moral, 1.

Obras de Freud

As obras de Freud serão citadas com o nome do autor, seguido do ano da primeira publicação da obra, ano de publicação da edição em português utilizada e página, como nos exemplos:

FREUD, 1930/2021, p. 332.

FREUD, 1920/2010, p. 128.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	4
2	CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA NA <i>GENEALOGIA DA MORAL</i>.....	8
2.1	A NOÇÃO DE DÍVIDA.....	10
2.1.1	Memória e responsabilidade: a capacidade de fazer promessas como premissa para a dívida.....	11
2.1.2	O conceito material (econômico) de dívida e a relação credor x devedor.....	13
2.2	MÁ CONSCIÊNCIA.....	16
2.2.1	O castigo e sua relação com a má consciência.....	16
2.2.2	Má consciência primitiva.....	19
2.2.3	A interpretação religiosa da má consciência e a evolução da consciência de culpa....	23
2.2.4	O sacerdote ascético e a transformação da culpa em pecado.....	27
2.2.5	O homem redentor e a grande saúde.....	32
3	O CONCEITO DE CULPA EM <i>O MAL-ESTAR NA CULTURA</i>.....	35
3.1	CULTURA X CIVILIZAÇÃO.....	38
3.2	O MAL-ESTAR NA CULTURA E A BUSCA DA FELICIDADE.....	40
3.3	PULSÃO DE MORTE, AGRESSIVIDADE E A ORIGEM DA CULPA.....	43
3.4	SENTIMENTO DE CULPA, SUPER-EU E CONSCIÊNCIA MORAL.....	47
3.4.1	Culpa e consciência moral: filogênese e ontogênese.....	50
3.4.2	Da neurose do indivíduo à neurose da cultura.....	53
4	CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA EM NIETZSCHE E FREUD.....	58
4.1	A CULPA E SUA RELAÇÃO COM A CULTURA.....	60
4.2	INTERIORIZAÇÃO DO HOMEM: MÁ CONSCIÊNCIA E SUPER-EU.....	65
4.3	FREUD, NIETZSCHE E A QUESTÃO DOS VALORES MORAIS.....	68
4.4	A VONTADE DE PODER E A LUTA ENTRE EROS E PULSÃO DE	

MORTE.....	74
4.5 FREUD, NIETZSCHE E A QUESTÃO DO SOFRIMENTO.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação busca analisar os conceitos de culpa e má consciência em Nietzsche e Freud, visando esclarecer e ampliar sua compreensão em cada um dos autores. Além disso, procura estabelecer um confronto entre eles, identificando diferentes modos de lidar com o mal-estar na cultura. As obras examinadas serão a *Genealogia da moral* (1887), de Nietzsche, e *O mal-estar na cultura* (1930), de Freud. A abordagem dos conceitos estudados em ambos os autores permite examinar o modo como um abre perspectivas não consideradas pelo outro.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche aborda questões importantes para a psicanálise de Freud, como a genealogia da consciência moral. Dentre as relações entre as obras de Nietzsche e Freud podemos destacar o papel secundário que os dois pensadores atribuem à consciência, em comparação com as pulsões inconscientes. Freud afirmou em muitas declarações não ter tido contato próximo com a filosofia. Contudo, há vários indícios de que o pai da psicanálise teve acesso à obra de Nietzsche. Além de Freud e Nietzsche contarem com interlocutores comuns, como Lou Andreas-Salomé e Otto Rank, Peter Gay, um dos principais biógrafos de Freud, relata que o psicanalista pagou um bom dinheiro pelas obras reunidas de Nietzsche no começo dos anos 1900. Após a compra das obras, Freud confessou em carta ao seu amigo Fliess: “esperava encontrar as palavras para muita coisa que permanece muda em mim”, ao mesmo tempo, imediatamente acrescentou que ainda não teria aberto os livros: “Por enquanto, preguiçoso demais” (GAY, 2012, p. 62).

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche aponta que o desenvolvimento da cultura ocorre por meio da internalização da crueldade e apresenta a origem dos conceitos culpa e má consciência, bem como suas transformações ao longo do tempo. A primeira concepção de má consciência teria surgido a partir da interiorização da crueldade promovida pelo advento do Estado. Impedido de externalizar sua crueldade, esse instinto foi interiorizado, fazendo com que houvesse uma mudança de objeto, o alvo da crueldade tornou-se o próprio homem. Nietzsche apresenta também uma primeira concepção do conceito de culpa, que, nesse momento, ainda não tem relação com a culpa moral, mas corresponde à ideia material de dívida, originada das relações comerciais entre credor e devedor, ainda nos primórdios da cultura. A partir do cristianismo, as noções de dívida (*Schuld*) e má consciência foram moralizadas, é nesse momento que o termo alemão “*Schuld*” passa a corresponder a uma ideia de culpa moral. Da mesma forma, a má consciência primitiva, antes relacionada a um fenômeno da psicologia animal, é também transformada em um fenômeno moral. A terceira dissertação da *Genealogia* descreve a figura do sacerdote ascético, que estaria por trás da transformação da noção de dívida em culpa.

Para Freud, a culpa é um elemento característico da vida em sociedade e uma consequência do processo de organização social. Ao mesmo tempo em que caracteriza a união dos indivíduos, acarreta também seu mal-estar. Em *O mal-estar na cultura*, Freud afirma que a temática da culpa é o mais importante problema no desenvolvimento da cultura e estabelece uma correlação direta entre o progresso cultural e o aumento do sentimento de culpa.

A interpretação do texto de Nietzsche procura seguir o método de leitura contextual proposto por Werner Stegmaier. Este método preconiza a ênfase no estudo da obra publicada e no seu entrelaçamento interno e entende que os textos e anotações não publicadas têm um papel subsidiário para o trabalho interpretativo, que se concentra na obra autorizada. Stegmaier (2011, p. 179) enfatiza a importância da investigação do contexto interno da obra, visto que cada conceito é utilizado em um momento específico, que lhe fornece um sentido específico. O método de leitura contextual assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, seguindo a exigência do próprio filósofo de que cada escrito seja lido dentro de seu próprio contexto. Além da *Genealogia da moral*, são utilizadas outras obras publicadas do filósofo, que contribuem para o esclarecimento de conceitos utilizados na *Genealogia*, porém, que foram ampliados ou melhor desenvolvidos em outras obras. A leitura de Freud também será focada na obra publicada, em especial, na análise do livro *O mal-estar na cultura* e, da mesma maneira, utilizando outros textos da obra publicada que ampliam ou colaboram com a discussão dos temas desenvolvidos no escrito de 1930.

A presente dissertação pretende estabelecer um diálogo com os comentadores da temática e dos textos analisados. No caso da leitura de Nietzsche, destaca-se entre esses comentadores: Marco Brusotti, Werner Stegmaier, Walter Kaufmann, Oswaldo Giacoia Jr., Antonio Edmilson Paschoal, Vânia Dutra de Azeredo e André Itaparica. Para o comentário do texto de Freud, os principais comentadores utilizados foram: Élisabeth Roudinesco, Renato Mezan, Luis Alfredo Garcia-Roza, Peter Gay, Ernest Jones, Luiz Roberto Monzani e Eduardo Ribeiro da Fonseca.

O trabalho está dividido em três capítulos, os dois primeiros dedicados ao comentário de cada um dos livros selecionados e o terceiro dedicado à discussão referente às noções de culpa e má consciência em Nietzsche e Freud. No primeiro capítulo, “Culpa e má consciência na *Genealogia da moral*”, será dado enfoque à segunda dissertação da *Genealogia*, responsável por apresentar as considerações de Nietzsche a respeito da origem e do desenvolvimento dos conceitos de culpa e má consciência. Contudo, a terceira dissertação também será abordada, visto que nela Nietzsche desenvolve sua argumentação acerca do sacerdote ascético, figura importante para a moralização dos conceitos de culpa e má consciência. Na seção inicial do primeiro capítulo será apresentada a noção de dívida e seus

pressupostos: A subseção 2.1.1 abordará a importância da memória e da responsabilidade para a capacidade de fazer promessas, visto que dessa capacidade depende a relação contratual entre credor e devedor. Na subseção 2.1.2, será descrito o conceito material de dívida e as relações entre credor e devedor, apontando o papel da violência nessas relações e a questão da equivalência entre dano e dor. A seção seguinte apontará o caminho estabelecido por Nietzsche até a apresentação de sua hipótese própria acerca da origem da má consciência: a subseção 2.2.1 demonstrará os motivos pelos quais Nietzsche refuta a ideia defendida pelos genealogistas da moral de que o sentimento de culpa seria despertado pelo castigo, apontando que não é neste terreno que a má consciência cresceu. Na subseção 2.2.2 será explicitada a primeira concepção de má consciência desenvolvida por Nietzsche, expondo os acontecimentos por trás de sua origem e suas consequências para o destino do homem. Em seguida, na subseção 2.2.3, será apresentado o caminho que levou à moralização da culpa e da má consciência, a partir de uma reinterpretação desses conceitos pela doutrina cristã. As últimas subseções, 2.2.4 e 2.2.5 apresentam duas figuras importantes apresentadas por Nietzsche na *Genealogia da moral*: A primeira delas é o sacerdote ascético, que tem um papel significativo na transformação da noção de dívida em culpa moral. A segunda figura, o homem redentor, surgiria como uma alternativa ao sacerdote ascético, tendo como missão salvar a humanidade da vontade de nada e do niilismo.

O segundo capítulo, denominado “O conceito de culpa em *O mal-estar na cultura*”, apontará os motivos pelos quais Freud é levado a afirmar que o conceito de culpa seria o problema mais importante no desenvolvimento da cultura. A primeira seção do segundo capítulo discorrerá a respeito das razões da recusa freudiana à distinção conceitual entre os termos “cultura” (*Kultur*) e “civilização” (*Zivilisation*). A segunda seção abordará a questão do mal-estar do homem na cultura e suas tentativas de buscar felicidade. O ponto de partida de *O mal-estar na cultura* gira em torno dos motivos pelos quais os seres humanos têm dificuldade em encontrar felicidade, esses motivos teriam relação com os sacrifícios exigidos aos seres de cultura em relação às satisfações das pulsões sexuais e agressivas. A relação entre agressividade e culpa será abordada na terceira seção, que apresentará o conceito psicanalítico de pulsão de morte. A quarta seção discutirá as relações entre sentimento de culpa, Super-eu e consciência moral, e abordará a teorização de Freud a respeito da introjeção da agressividade a partir do desenvolvimento da segunda tópica. A subseção 3.4.1 introduzirá a relação entre a culpa individual e a culpa coletiva, apresentando a hipótese filogenética de Freud a respeito do desenvolvimento da culpa, que coexiste com a hipótese ontogenética. A subseção 3.4.2, finalizará o capítulo discutindo a pressuposição freudiana de que muitas culturas teriam se

tornado neuróticas, visto que o sentimento de culpa não estaria restrito ao desenvolvimento individual.

O terceiro capítulo tem como objetivo confrontar os conceitos de culpa e de má consciência desenvolvidos por Nietzsche e Freud. Faz-se importante destacar que o trabalho não visa apresentar uma discussão acerca de uma suposta influência nietzscheana na obra de Freud, mas busca o esclarecimento dos temas com o objetivo de ampliar a compreensão dos conceitos. A seção 4.1 irá apresentar uma análise da culpa e de sua relação com a cultura, em seguida; na seção 4.2 será abordada a interiorização das pulsões agressivas, através das noções de má consciência e de Super-eu; a seção 4.3 apresentará a questão dos valores morais em Nietzsche e Freud; a seção 4.4 apontará a discussão a respeito da vontade de poder, em Nietzsche, e a luta entre Eros e pulsão de morte, em Freud; por último, a seção 4.5 apresentará as visões de Freud e Nietzsche a respeito do papel e do sentido do sofrimento.

2 CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA NA *GENEALOGIA DA MORAL*

Escrita entre julho e agosto de 1887, segundo Stegmaier (1994, p. 121), a *Genealogia da moral* foi inicialmente descrita por Nietzsche como um esclarecimento de *Para além de bem e mal*, de 1886, tendo o filósofo alemão chegado a considerar o texto da *Genealogia* como um apêndice a uma edição mais inteligível do livro de 1886. Por sua vez, a obra *Para além de bem e mal* seria um esclarecimento para *Assim falou Zaratustra*, de 1883. Dessa forma, em um primeiro momento, a *Genealogia da moral* seria o esclarecimento de um esclarecimento. Em *Ecce homo*, contudo, a visão de Nietzsche sobre a *Genealogia* se altera, ele não mais a vê como uma explicação de seus escritos anteriores, nem como a inauguração de seu grande contramovimento, mas como uma obra que fala por si:

As três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu. Dionísio, como se sabe, é também o deus das trevas. — A cada vez um começo calculado para desorientar, frio, científico, irônico mesmo, intencionalmente primeiro plano, intencionalmente temporizador. Aos poucos, mais agitação; relâmpagos isolados; verdades bem desagradáveis anunciando-se ao longe com surdo zumbido — até ser enfim alcançado um tempo feroce em que tudo se lança adiante com tremenda tensão. Ao final, a cada vez, entre detonações terríveis inteiramente, uma verdade nova se faz visível em meio a espessas nuvens (EH, *Genealogia da moral*, 1).

Em seu posfácio, o tradutor Paulo César de Souza (1998a, p. 169) afirma que a *Genealogia da moral* trata de “uma inquirição sobre como o ser humano chegou à condição atual, o que implica sondar os primórdios da cultura, os processos que envolveram a ‘hominização’ e o posterior desenvolvimento das instituições humanas”.

Para Machado (1999, p. 85), o projeto genealógico¹ defende a superação da metafísica através da investigação da origem e do valor dos valores. Nietzsche demonstra que os valores são permeados pela história e fruto de interpretações introduzidas pelo homem. A tese central da *Genealogia da moral* seria fundada na oposição histórica entre uma moral dos mestres, regida por instintos de vida que definem o homem por sua potência, e uma moral dos escravos, contranatural, voltada contra os instintos de vida, englobando um sistema de juízos em termos de bem e mal, considerados como valores metafísicos ou transcendentais. A vitória parcial da moral cristã transformou o bicho homem em animal doméstico, a ave de rapina em cordeiro, tendo como consequência o enfraquecimento do homem.

¹ Segundo Marton (2020, p. 98), Nietzsche adverte que não se deve confundir genealogia e gênese. O procedimento genético busca da origem das coisas, pressupondo que elas teriam uma essência, já o procedimento genealógico apresenta uma crítica à noção de essência e levanta a pergunta a respeito do valor que se atribui às coisas ao longo do tempo.

A primeira dissertação da *Genealogia da moral*, intitulada “‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’”, defende a tese de que a moral ocidental, platônico-cristã, negadora da vida, é uma moral dos impotentes. Ao conduzirem a moral do ressentimento a uma condição dominante, os impotentes apresentaram uma demonstração do poder dessa moral, que foi mais forte do que a moral dos poderosos, visto que por dois mil anos foram os impotentes que definiram o significado de “bom”, mesmo que apenas de forma negativa - como uma obrigação de não ser ‘mau’ (STEGMAIER, 1994, p. 121). Na primeira dissertação, Nietzsche analisa a origem² dos valores “bom” e “mau”, “bom” e “ruim”, sendo que o valor “bom” inicialmente se referia aos que se viam como bons. Apenas quando os juízos de valor aristocráticos sofreram declínio surgiu a oposição entre ações egoístas e não-egoístas e o valor “bom” passou a se referir à pessoa que faz o “bem”, no sentido de uma avaliação moral da conduta. No último parágrafo da primeira dissertação, Nietzsche apresenta sua posição de inconformismo em relação à vitória da moral escrava, permeada por valores que promovem o enfraquecimento do homem. O filósofo afirma que “o maior dos conflitos de ideais” deveria ser retomado algum dia, defendendo, já no início da obra, sua proposta de transvaloração dos valores (GM II §17, p. 45).

Na passagem da primeira para a segunda dissertação pode-se notar um importante deslocamento na análise dos juízos de valor moral, como “bem”, para termos relacionados à moral cristã, como “culpa” e “má consciência”. A partir disso, Nietzsche concentra-se em analisar pormenorizadamente questões referentes à formação biológica e social do homem. A segunda dissertação investiga a origem e o desenvolvimento dos conceitos de culpa e má-consciência. A partir de seu método genealógico, o filósofo apresenta seu estudo acerca do

2 Segundo Foucault (1964/2005, p. 260), a genealogia “não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, pelo contrário, ao desdobramento metaistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa da ‘origem’”. Foucault explica que um dos textos mais significativos para o emprego do termo *Ursprung* é o prefácio da *Genealogia*. No início do texto, o objeto de pesquisa é definido como a origem dos preconceitos morais, sendo *Herkunft* o termo então utilizado. Em seguida, Nietzsche volta atrás e faz o histórico dessa investigação em sua própria vida, quando relembra o tempo em que ele se perguntava se era preciso atribuir a Deus a origem do mal e diz que essa era uma pesquisa de *Ursprung*. Foucault parte da hipótese de que, na época da *Genealogia*, Nietzsche enfatiza a oposição entre *Herkunft* e *Ursprung*, mas após o uso específico desses dois termos, Nietzsche retorna nos últimos parágrafos do prefácio, a um uso neutro e equivalente. Segundo Foucault, o filósofo recusa em certas ocasiões a pesquisa da origem (*Ursprung*) porque ela diz respeito a um esforço para captar a essência exata da coisa, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo. Contudo, é importante considerar que por trás das coisas há “algo completamente diferente: não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1964/2005, p. 262). Foucault (1964/2005, p. 264) enfatiza que “fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento, nunca será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa em sua derrisória maldade; esperar para vê-los surgir, máscaras finalmente retiradas, com o rosto do outro”.

processo de hominização por meio da análise das primeiras organizações gregárias. Nietzsche expõe os eventos que participaram desse processo, levando em consideração a importância dos tempos primitivos para o surgimento da responsabilidade, da memória da vontade, da capacidade de medir e avaliar, da culpa e da má consciência (PASCHOAL, 2003, p. 109).

A terceira dissertação aponta o significado do ideal ascético, ideal que promove a negação da vida por meio da busca por outra vida. O sacerdote ascético é apresentado como a figura capaz de oferecer um sentido para o sofrimento. A partir da construção desse sentido, o homem acreditou preencher o vazio que julgava encontrar-se, mas, em contrapartida, encontrou um novo sofrimento: a perspectiva da culpa (MARTON, 1991, p. 45). Na terceira dissertação, por meio do ideal ascético, Nietzsche demonstra o papel de destaque que o niilismo alcançou na modernidade, ao mesmo tempo em que defende que o próprio ideal ascético pode ser um fator decisivo para o futuro do homem, pois ele conserva a vontade ativa no homem (PASCHOAL, 2003, p. 26).

Este capítulo, concentrado em especial na segunda dissertação, tem como objetivo apontar os sentidos do conceito de culpa e má consciência em Nietzsche, bem como as suas origens e as modificações que sofrem ao longo do tempo, modificações estas permeadas por uma fluidez de sentido³ que se relaciona com a vontade de poder imperante em um determinado momento. O capítulo também destaca as relações entre culpa e má consciência, os motivos pelos quais esses conceitos se entrelaçaram e de que forma influenciaram o processo de moralização do homem.

2.1 A NOÇÃO DE DÍVIDA

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche faz um recuo genealógico até o que poderia ser chamado de um período pré-histórico da humanidade. Levando em consideração o processo de hominização, o filósofo investiga a origem de sentimentos morais como culpa⁴ e má consciência. As sessões a seguir irão apresentar o caminho apontado por Nietzsche para o desenvolvimento da noção de dívida, que mais tarde será transformada em culpa moral. A noção de dívida implica necessariamente na capacidade de fazer promessas, que por sua vez, requer o desenvolvimento da memória e da responsabilidade.

3 Segundo Giacoia (2010, p. 74), um dos conceitos mais importantes da genealogia nietzscheana da moral é o conceito de fluidez dos sentidos. De acordo com ele, uma mesma ‘coisa’ é apropriada, ao longo de sua história, por diferentes forças e potências, que impõe significados também diversos. Dessa forma, para Nietzsche, todo sentido é fluido e nada permanece idêntico a si mesmo nem em sua forma, nem em seu conteúdo.

4 Paschoal (2003, p. 119) chama atenção para o fato de que o termo alemão “*Schuld*” pode ser traduzido tanto por “culpa” quanto por “dívida”.

2.1.1 Memória e responsabilidade: a capacidade de fazer promessas como premissa para a dívida

Já na primeira seção da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche destaca a importância conferida à memória: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do homem*?” (GM II §1). A capacidade de fazer promessas implicaria a necessidade da construção de uma memória da vontade e da superação de uma força que atua no sentido contrário, a força do esquecimento. Para Nietzsche, o esquecimento é uma força inibidora ativa capaz de “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência” para que se tenha lugar para o novo (GM II §1). Quando este aparelho inibidor deixa de funcionar, o indivíduo pode ser comparado a um dispéptico: “de nada consegue ‘dar conta’” (GM II §1). Segundo Stegmaier (1994, p. 164), Nietzsche busca compreender o esquecimento a partir do diálogo do homem com o seu entorno e do desenvolvimento do seu pensamento. No diálogo do cérebro com o mundo ao redor o que ocorre de modo mais recorrente é a restrição do excesso de informações que se impõem, permitindo que apenas informações relevantes adentrem à consciência. Para Nietzsche, o esquecimento não é uma fraqueza da razão, mas uma força necessária à vida. Impedir que informações fossem colocadas diante da consciência não seria algo necessário à vida apenas para a concentração da atenção, mas também para o obscurecimento de escrúpulos que paralisam a ação, para a contenção de recordações dolorosas e para um livrar-se do ressentimento, que arruinaria a sequência da vida.

A “memória da vontade” seria a força capaz de suspender o esquecimento nos casos em que se faz necessário prometer, trata-se de “um ativo não-mais-querer-livrar-se” (GM II §1). Para ser capaz de fazer promessas o homem precisou, primeiro, tornar-se confiável e constante, sendo necessário que aprendesse a pensar de maneira causal, calcular, contar. O instrumento usado para o desenvolvimento da memória da vontade foi a mnemotécnica: “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”, sua criação só foi possível através da violência (GM II §3).

A criação de um animal capaz de fazer promessas encontra-se na origem da responsabilidade. A condição para que o homem se tornasse confiável foi a submissão à moralidade do costume⁵, elemento decisivo para que o ser humano pudesse transformar-se em

5 A partir da expressão “moralidade do costume” Nietzsche afirma que a humanidade só foi possível por meio de uma relação com a moral que se revela uma verdadeira reverência diante da lei. Contudo, Nietzsche adverte que a moral e a capacidade de reverência diante da lei tem o objetivo de levar o homem para adiante da lei, de possibilitar ao indivíduo que se coloque acima da moral (PASCHOAL, 2003, p. 115).

um animal regular, uniforme e constante, através da moralidade do costume originou-se a consciência moral (GM II §2). A expressão “moralidade do costume” [*Sittlichkeit der Sitte*] aparece pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche em *Aurora* (1881): “Assim, por exemplo, este axioma: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que a obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar” (A §9).

Stegmaier (1994, p. 164) chama a atenção para a relação entre a responsabilidade em relação às ações e a crítica de Nietzsche aos conceitos de livre arbítrio, apresentada na primeira dissertação. Ao olhar para tais questões na segunda dissertação, Nietzsche parte de outra perspectiva: sob um olhar para o problema que se apresenta de modo extramoral, temporal e orientado para o indivíduo. Para Stegmaier, a consciência moral⁶ - antes de ser uma boa ou má consciência – diz respeito a um saber sobre o significado das próprias ações para os demais antes mesmo das ações, mas também a partir das consequências delas. O conceito de “memória da vontade” relaciona-se com essa noção de consciência voltada para a responsabilidade. Esse tipo de memória só se desenvolve a partir de um cultivo, de um trabalho voltado para tornar o animal homem calculável e regular. A partir do cultivo e do desenvolvimento da memória foi permitido ao homem, através da capacidade de prometer, agir com responsabilidade. O cultivo de uma memória voltada para a responsabilidade é anterior à moral e poderia proporcionar à existência humana seu fruto mais maduro, um indivíduo autônomo e supramoral capaz de uma nova boa consciência.

Faz-se importante destacar o esclarecimento de Deleuze (1976, p. 53), de que a memória que é desenvolvida pela cultura não se refere à memória dos traços, mas das palavras. Essa forma de memória não se refere ao passado, mas ao futuro, tratando-se não mais de uma memória da sensibilidade, mas de uma memória da vontade. Lembrar-se de uma promessa feita é lembrar-se de que se deve mantê-la no futuro. Com isso, pode-se afirmar que o objetivo da cultura consiste na criação de um homem que pode dispor do futuro.

Para desenvolver a capacidade de fazer promessas, o homem precisou da criação de uma memória da vontade, desenvolvida a partir da violência, que seria um fator indispensável da mnemotécnica. Embora construída por meio da crueldade, a capacidade de prometer permitiu ao homem a possibilidade de estabelecer relações contratuais ou comerciais. Essas

⁶ Em um primeiro momento, a consciência moral foi concebida apenas como restritiva, como má consciência. Em sua genealogia, a partir da perspectiva biológico-evolutiva, Nietzsche tenta caminhar para um ponto anterior à má consciência e considerar em sua origem uma consciência libertadora e boa, em uma espécie de estado natural da consciência (STEGMAIER, 1994, p. 194).

relações, que se estabelecem entre um credor e um devedor, encontram-se na origem do sentimento de dívida (*Schuld*), como será mostrado adiante.

2.1.2 O conceito material (econômico) de dívida e a relação credor x devedor

Na quarta sessão da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche apresenta um questionamento: “Mas como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência de culpa (*Bewusstsein der Schuld*), a ‘má consciência’ („*schlechtes Gewissen*”)?” (GM II §4). Retomando sua crítica aos genealogistas da moral e à sua falta de espírito histórico, já apresentada na primeira dissertação, o filósofo questiona se os genealogistas teriam “sequer sonhado” que o conceito moral de culpa tem sua origem no “conceito muito material de ‘dívida’”; ou mesmo que não se pode encontrar a origem do castigo na questão da liberdade ou não liberdade da vontade (GM II §4). Nietzsche defende que, ao contrário disso, durante a maior parte da história humana, o objetivo do castigo não consistiria numa tentativa de responsabilização do delinquente, ele se manifestaria como uma resposta à raiva perante um dano sofrido, que poderia encontrar um equivalente no direito de provocar dor ao causador desse dano⁷. A ideia de equivalência entre dano e dor advém, segundo Nietzsche, da antiga relação contratual entre credor e devedor, que “remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (GM II §4).

A cultura utilizava-se da dor como um equivalente do dano causado por uma promessa não cumprida. Segundo Deleuze (1976, p. 63), pode-se chamar de justiça a cultura referida a esse meio e de castigo o próprio meio. A relação entre credor e devedor exprime a atividade da cultura em seu processo de adestramento. Para Deleuze, é a partir do crédito, e não da troca, que Nietzsche remete o arquétipo da organização social:

O homem que paga com sua dor o dano que causa, o homem considerado responsável por uma dívida, o homem tratado como responsável por suas forças relativas: aí está o meio utilizado pela cultura para atingir seu objetivo. – Nietzsche nos apresenta então a seguinte linhagem genérica: 1º) A cultura como atividade pré-histórica ou genérica, tarefa de adestramento e de seleção; 2º) o meio utilizado por essa atividade, a equação do castigo, a relação da dívida, o homem responsável; 3º) o produto dessa atividade: o homem ativo, livre e poderoso, o homem que pode prometer (DELEUZE, 1976, p. 63).

Para que se estabeleça uma relação entre credor e devedor é necessário primeiro que um contrato seja constituído e que o devedor transmita confiança em sua promessa. A confiança é construída a partir da disposição do devedor em empenhar ao credor algo que possua (seu corpo, sua mulher, sua própria vida) como garantia para o caso de não cumprir

7A relação entre castigo, crueldade e má consciência será apresentada na subseção 2.2.1.

sua promessa. Caso o devedor não arque com sua dívida o credor adquire o direito de infligir torturas ao seu corpo, como “cortar membros e partes do corpo proporcionalmente ao tamanho da dívida” como forma de pagamento (GM II §5). A relação de equivalência entre o dano sofrido e o direito de causar dor só pode ser explicada através de uma “satisfação íntima” a qual o credor poderia usufruir, “a permissão de descarregar seu poder sob um impotente” (GM II §5). Essa satisfação é ainda maior quanto menor a posição do credor na ordem social, pois prevê ainda o prazer de participar de um “direito dos senhores” (GM II §5).

Nietzsche aponta que nas relações contratuais encontra-se “a origem de conceitos morais como ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado em sangue”. Foi nesse contexto que pela primeira vez ocorreu o “entrelaçamento de ideias, ‘culpa e sofrimento’” (GM II §6).

É importante levar em consideração que a forma como o homem se relaciona com seus instintos de crueldade sofreu um processo de mudança significativo. Pode-se perceber essa diferença quando Nietzsche analisa o homem primitivo em contraposição ao homem de sua época. Nos primórdios de sua evolução, o ser humano ainda não se envergonhava de sua crueldade:

o olhar pessimista enfastiado, a desconfiança diante do enigma da vida, o gélido Não do nojo da vida – estas não são características das épocas de maior maldade do gênero humano: como plantas pantanosas que são, elas surgem apenas quando há o pântano que necessitam – refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos (GM II §7).

Ao contrário do que Nietzsche diagnostica em sua época, o sofrimento sendo utilizado como argumento contra a vida, na antiguidade o “*fazer-sofrer*” foi “um verdadeiro *chamariz à vida*”. Com o tempo, o prazer na crueldade não foi completamente extinto, mas passou por um processo de “sutilização e sublimação” que produziu formas substitutivas de satisfação, sendo “transposto para o plano psíquico” (GM II §7).

Nietzsche retoma, na seção 8 da segunda dissertação, a tese já apresentada na seção 4, de que a origem do conceito moral de culpa advém do conceito material de dívida:

O sentimento de dívida [*Gefühl der Schuld*], da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e devedor, credor e devedor: foi então que pela primeira defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*mana*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador” (GM II §8).

As relações de compra e venda antecedem todas as formas de organização social. Foi a partir dessa forma rudimentar de direito pessoal que o sentimento de troca, dívida (*Schuld*), contrato, foi transposto para os primeiros complexos sociais, assim como a capacidade de medir, calcular, comparar poderes. A evolução dessa forma de pensar das organizações da antiguidade chegou à seguinte concepção: “cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago”. Para Nietzsche, nesse primeiro momento, a ideia de justiça está ligada à boa vontade de homens com um poder equivalente de estabelecer um compromisso entre si e de forçar os homens de menor poder a um compromisso (GM II §8).

Brusotti (2014, p. 120) afirma que, com a hipótese genealógica de que o conceito moral de culpa advém do conceito material de dívida, Nietzsche instaura uma relação entre a promessa de devolução do empréstimo e a questão da culpa moral. A noção de dívida possui uma relação mais estreita com a promessa, visto que a dívida se refere a uma obrigação contraída, enquanto que a culpa se refere a uma obrigação não mantida. Nesse mesmo sentido, Azeredo (2003, p. 125) destaca que, em um primeiro momento, quando “*Schuld*” designa a ideia de “dívida” o homem é responsável por um débito, quando designa a ideia de “culpa” o homem é responsável por uma falta.

2.2 MÁ-CONSCIÊNCIA

Neste subcapítulo será exposto o caminho estabelecido por Nietzsche para apresentar sua hipótese acerca da origem da má consciência animal, que ao longo do tempo será reinterpretada pela doutrina cristã e transformada em má consciência moral. O filósofo inicia sua argumentação apontando os motivos pelos quais não é possível encontrar uma relação causal entre castigo e má consciência.

2.2.1 O castigo e sua relação com a má consciência

Nietzsche preocupa-se em contrapor o entendimento dos genealogistas da moral em relação ao papel por eles atribuído ao castigo na produção da má consciência. Para o filósofo, a origem do castigo não pode ser encontrada na questão da liberdade ou não liberdade da vontade. Ao contrário do que defendiam os genealogistas da moral, o entendimento de que um criminoso deveria ser castigado porque poderia ter agido de modo diverso é uma ideia tardia que exigiu do homem um “alto grau de humanização” e o desenvolvimento de noções como intencionalidade, responsabilidade, causalidade, imprescindíveis para o surgimento e desenvolvimento do sentimento de justiça (GM II §4). Nietzsche aponta que durante a maior

parte da história humana o castigo não teve a função de responsabilizar moralmente o culpado. Ele funda-se no mesmo motivo utilizado pelos pais quando castigam seus filhos: por raiva pelo dano sofrido. Esse sentimento de raiva foi então mantido em certos limites e modificado pela ideia de que é possível estabelecer um equivalente para o dano, que pode ser compensado pela dor de seu causador (GM II §4).

A filosofia nietzscheana se contrapõe às tentativas de buscar a origem da justiça no terreno do ressentimento. Ela critica a “tentativa de sacralizar a vingança sob o nome de justiça” e de localizar a justiça como a evolução do sentimento de estar ferido e depois promover afetos reativos a partir da vingança (GM II §10). Sua crítica dirige-se principalmente a Dühring⁸ e à sua defesa de que a origem da justiça encontra-se no sentimento reativo. Para Nietzsche: “o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo!” (GM II §11). Embora raramente existam indivíduos que têm a capacidade de serem justos inclusive com os que os prejudicam, mesmo as pessoas mais íntegras, quando se sentem verdadeiramente prejudicadas, apresentam uma grande dificuldade em exercer a imparcialidade. Ao contrário do homem ativo e violento, sempre mais perto da justiça, ao homem reativo é atribuída a responsabilidade pela invenção “daquela coisa sombria”: “já se sabe quem carrega na consciência a invenção da ‘má consciência’ – o homem do ressentimento!” (GM II §11).

Brusotti (2014, p. 124) explica que, com a afirmação de que o homem do ressentimento inventou a má consciência, Nietzsche está referindo-se à segunda fase de seu desenvolvimento, quando a má consciência primitiva apodera-se da noção de dívida. O filósofo ainda não confere qualquer papel ao ressentimento na época da fundação do Estado. O homem do ressentimento não poderia, portanto, ter inventado essa primeira forma de má consciência, mas conduziu até o fim o seu desenvolvimento em consciência moral. Além disso, a má consciência, concebida como fenômeno da psicologia animal, não tem nenhuma relação com o “remorso”, de forma que apenas a má consciência moral é reativa. Esse ponto

8 Karl Eugen Dühring foi um importante adversário de Nietzsche, especialmente em suas análises sobre a justiça. Segundo Dühring, a ideia de justiça surge na consciência do homem como a representação de um sentimento reativo que seria a resposta a um estímulo anterior, por exemplo, uma agressão. A justiça se caracterizaria por um “impulso de retribuição” traduzido pela palavra “vingança” e seria um “sentimento voltado para trás” designado pelo termo “ressentimento”, do qual deriva “uma necessidade de retribuição”, seguida da vingança propriamente dita como uma forma de descarga daquele afeto. Segundo Dühring, aquele (res)sentimento tem lugar quando um indivíduo é vítima de uma crueldade injustificada que conferiria àquele que a sofreu o direito de voltar-se contra o agressor e de descarregar nele o sentimento que inicialmente fora “voltado para trás”. A crítica de Nietzsche a Dühring leva em conta duas questões: em primeiro lugar, não se pode falar em ações humanas originariamente más; em segundo lugar, falta às reflexões de Dühring o “*espírito histórico*”, visto que ele se apropria de uma concepção tardia que confere à justiça o papel de conter o agressor e restabelecer a igualdade entre os homens, e a coloca no início da noção de justiça (PASCHOAL, 2014, p. 77-109).

será abordado adiante, nas subseções 2.2.3 e 2.2.4 deste trabalho, onde serão apresentados, respectivamente, a transformação do conceito de má consciência primitiva em má consciência moral, e a participação do sacerdote ascético nesta transformação.

Das observações de Nietzsche sobre a história, infere-se que a administração e a própria exigência do direito sempre pertenceu à esfera dos homens ativos espontâneos, agressivos. Os poderes ativos e agressivos utilizam parte de sua força para impor um acordo. Portanto, o direito representa a luta contra os sentimentos reativos (GM II §11). Para Nietzsche, a justiça teria origem nos homens que possuem um poder “sobre si mesmos e sobre as circunstâncias” e que, reconhecendo tal poder, estabelecem em relação aos demais um *pathos* de distância, permitindo-se conferir nomes e criar valores. Exemplo disso seria a criação do “Estado”, produto de organizadores natos que dão forma a uma matéria humana primitiva (PASCHOAL, 2014, p. 77).

Na concepção nietzscheana, do ponto de vista do indivíduo, a justiça também depende do resultado do conflito entre forças ativas e reativas. Esse conflito só pode ser resolvido pelos homens ativos de vontade livre. Dessa forma, a justiça seria um comportamento positivo que exigiria a capacidade de dominar ativamente os sentimentos reativos. O surgimento do direito corresponderia psicologicamente ao surgimento da consciência moral típica dos homens ativos, aquela capaz de exercer domínio em relação a seus sentimentos reativos (BRUSOTTI, 2014, p. 114).

Após elucidar a falsa relação estabelecida entre as noções de vingança e justiça, Nietzsche também apresenta sua crítica à análise dos genealogistas acerca do castigo. Para o filósofo, o equívoco dos genealogistas em sua avaliação sobre a origem e a finalidade do castigo consiste no fato de que eles “descobrem no castigo uma ‘finalidade’ qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo, e - é tudo” (GM II §12). O equívoco consiste em não considerar que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final podem diferir completamente, visto que tudo que de algum modo chegou a se realizar, foi transformado e redirecionado para uma nova utilidade por meio de sua apropriação por um poder superior. A compreensão a respeito da utilidade de um órgão fisiológico ou de um costume social, por exemplo, não é suficiente para descobrir sua gênese. Numa interpretação reducionista, os genealogistas da moral imaginavam que o castigo teria sido inventado para castigar. Contudo, é importante considerar que o desenvolvimento de uma coisa envolve a

sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem e as resistências que se encontram no caminho (GM II §12)⁹.

Contrapondo-se à equivocada noção de que o castigo foi feito para castigar, Nietzsche distingue nele dois aspectos: o que é duradouro, o ato, certa sequência de procedimentos; e o que é fluido, seu sentido ou finalidade. Dentro de diferentes sentidos atribuídos ao castigo, o filósofo destaca uma pretensa utilidade que é entendida na consciência popular como essencial: “O castigo teria valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’” (GM II §14). Esse argumento torna-se facilmente refutável levando em consideração a constatação de que entre prisioneiros e criminosos o remorso é raro, segundo Nietzsche, “as penitenciárias e casas de correção não são o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor” (GM II §14).

O castigo torna o homem mais frio e aumenta sua força de resistência, sendo que, na história do desenvolvimento do ser humano o sentimento de culpa foi justamente por ele detido. Para Nietzsche, os procedimentos judiciais impediriam que o criminoso sentisse remorso por seus atos, visto que esses mesmos atos poderiam ser aceitos e bem vistos quando praticados a serviço da justiça: “espionagem, fraude, uso de armadilhas, suborno, e mais, aquilo feito por princípio, sem o afeto sequer para desculpar, roubo, violência, difamação aprisionamento, assassinio, tortura, tudo próprio dos diversos tipos de castigo” (GM II §14). Nietzsche conclui que a má consciência não cresceu no terreno do castigo visto que o criminoso não se reconhece como culpado, e, na eventualidade de ser capturado e castigado não possui outra “aflição interior” além da ideia de que algo não saiu como ele esperava (GM II §14). O remorso do criminoso não se encontra no arrependimento de seu ato, mas na sua falta de prudência. Dessa forma, o efeito do castigo seria a intensificação da prudência a partir de um alargamento da memória. Para Nietzsche, o efeito do castigo é o acréscimo do medo e o controle dos desejos: “o castigo doma o homem, mas não o torna ‘melhor’” (GM II §15).

Como aponta Paschoal (2003, p. 132), até a seção 15 da segunda dissertação o que é apresentado por Nietzsche a respeito da má consciência diz respeito ao que *não* se encontraria em sua origem. É apenas na seção 16 que ele apresenta ao leitor sua primeira hipótese própria sobre a origem da má consciência. Sua hipótese perpassa o processo de socialização do

9 Hatab (2010, p. 25) explica que a concepção nietzscheana defende a existência de uma pluralidade de forças em competição. Dessa forma, tudo no mundo orgânico está incluído numa dinâmica de “superar e dominar”. Este entendimento se refere à noção nietzscheana de vontade de poder, que abrange tanto fenômenos naturais como culturais.

homem a partir da violência e a aplicação das relações jurídico-econômicas de crédito e débito.

O tópico seguinte apresentará essa primeira hipótese acerca da má consciência - também chamada de “má consciência primitiva” - suas origens e as consequências de seu surgimento para a história do desenvolvimento moral e psicológico do homem. É importante levar em consideração que a má consciência primitiva refere-se a uma primeira interpretação desse conceito, que será mais tarde apropriada pela moral religiosa, conforme será apresentado na subseção 2.2.3.

2.2.2 Má consciência primitiva

Utilizados como signos, os conceitos desenvolvidos por Nietzsche carregam sempre um sentido provisório e seu estudo deve levar em consideração essa fluidez, este é o caso do conceito de má consciência. Antes da *Genealogia da moral*, o termo “má consciência” era utilizado na filosofia nietzscheana com significados que vão desde seu uso geral, como um traço de caráter, até sua associação à ideia de remorso e culpa¹⁰. Na segunda dissertação da *Genealogia*, contudo, a má consciência tem seu significado ampliado (PASCHOAL, 2014, p. 160).

Ao iniciar sua investigação genealógica em busca da origem da má consciência, Nietzsche já expôs as questões sobre o significado do conceito de dívida e da ideia de equivalência. Nesse ponto, já se sabe que não foi no terreno do castigo que nasceu aquela “planta sinistra” (GM II §14, p. 71). Ao início do parágrafo 16, Nietzsche finalmente apresenta sua hipótese própria sobre a origem da má consciência:

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para as funções mais simples sentiam-se canhestrados, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar,

10 Na quarta *Consideração extemporânea* Nietzsche afirma que a alma moderna deveria defrontar-se com sua própria “má consciência”(PASCHOAL 2014, p. 155). Já em *Humano, demasiado humano*, o termo é usado acentuando a ideia de uma disposição interior, semelhante a um traço de personalidade (PASCHOAL 2014, p. 156). Em *Assim falou Zaratustra*, a palavra “má consciência” indica ainda uma disposição interior e uma vergonha por uma ação realizada e em *Além do bem e do mal* o termo designa ora o remorso, em função dos valores que foram introjetados no homem, ora a figura do filósofo como “a consciência má de seu tempo” (PASCHOAL 2014, p. 158).

inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (GM II §16).

Os instintos reprimidos não deixaram de fazer suas exigências e, impedidos de buscar a satisfação imediata, tiveram de buscar gratificações substitutivas. Não podendo mais se descarregar para fora, os instintos voltam-se para dentro, ocasionando a “interiorização do homem” (GM II §16). Tal fenômeno desenvolveu a expansão do mundo interior, que adquiriu “profundidade, largura e altura”(GM II §16).

A organização do Estado protegia-se dos velhos instintos de liberdade sobretudo a partir dos castigos e isso fez com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás: “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência” (GM II §16). O inventor da má consciência é o próprio homem, que, após ter sido submetido a uma opressiva regularidade de costumes, com o objetivo de amansar os instintos, acabou por maltratar a si mesmo. A má consciência seria resultado da violenta separação do homem com seu passado animal, que teria produzido “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem*” em consequência de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força (GM II §16).

O início da má consciência relaciona-se com a fatalidade de uma população até então sem inibição, sem formas e sem uma organização social fixa, que acabou por cair nas mãos de um clã guerreiro. Sob o poder dos novos senhores, constituiu-se uma forma de Estado primitiva que “prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*” (GM II §17). O caráter repentino da mudança das condições de vida não permitiu mais que aqueles que foram subjugados de modo abrupto ajam instintivamente, mas antes os força a apoiarem-se na sua consciência. A hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe que esta mudança não foi voluntária nem gradual, mas representou uma ruptura. A inserção de uma população sem freios numa forma estável ocorreu através da violência de um “Estado”¹¹ que se apresentou como “uma terrível tirania” (GM II §17).

Brusotti (2014, p. 121) descreve as quatro fases que envolvem a interiorização do instinto de liberdade promovido pela má consciência. A primeira diz respeito ao conflito físico entre senhores e súditos, quando o instinto dos últimos é reprimido diretamente pela

11 A noção de “Estado”, para Nietzsche é descrita na *Genealogia* como “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (GM II §17).

violência dos primeiros; a segunda apresenta o movimento espontâneo do instinto de liberdade, que recua para escapar de mais violência; a terceira representa o estado do instinto reprimido, que se encontra bloqueado; na quarta e última fase o instinto de liberdade volta-se para dentro. Os conceitos de descarga e de extravasamento remetem à concepção nietzscheana de força, que invoca a teoria da descarga. A contravolta não é uma reação, mas sim uma necessidade inerente à essência originalmente ativa da força, ela é causada por um represamento excessivo que precisa se descarregar de algum modo. O que é interiorizado é a vontade de poder, que se manifesta na sua forma originária como crueldade. Assim, a má consciência foi criada para causar dor após a manifestação da crueldade, através da agressão ao próximo, ter sido bloqueada.

Para Nietzsche, a origem do Estado não se encontra em contratos, ele foi construído por homens que eram, por natureza, senhores:

Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’, para serem sequer odiados. Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um ‘sentido’ em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho. (GM II §17).

Nesses homens não nasceu a má consciência, contudo, sem eles e sua “violência de artista” ela não teria nascido, pois uma grande quantidade de liberdade não teria sido eliminada do mundo, ou tornada latente (GM II §17). Esse instinto de liberdade reprimido e depois desafogado em si mesmo foi, em seu início, a má consciência. Nietzsche revela que essa forma primitiva de má consciência advém da mesma força ativa que age nos organizadores do Estado. Porém, em escala menor e dirigida para trás, essa força acaba por construir ideais negativos. A má consciência carrega aquele mesmo instinto de liberdade ou vontade de poder, o que muda é apenas matéria à qual se extravasa a força: o homem mesmo. O filósofo chama atenção para o fato de que essa “má consciência” *ativa* também fez surgir uma “profusão de beleza e afirmação”, o que torna menor o mistério de como se pôde produzir um ideal dentro de noções contraditórias como ausência de si, abnegação, sacrifício (GM II §18). Nietzsche afirma não ter dúvidas a respeito de que espécie de prazer sente o homem abnegado: sua origem encontra-se na crueldade, visto que a vontade de se maltratar seria um importante ingrediente para o valor do não-egoísmo (GM II §18).

Faz-se necessário levar em consideração a diferenciação entre essa primeira forma de má consciência, a má consciência primitiva, daquela que será encontrada no âmbito da

interpretação moral-religiosa, que será apresentada no tópico seguinte. Paschoal (2014, p. 165) destaca que, nessa concepção primitiva, a má consciência é entendida como um fenômeno psicológico, mas não moral. Em sua origem, portanto, a ideia geral de má consciência não possui ainda as implicações que irá apresentar quando absorvida no âmbito da moral, conforme é descrito por Nietzsche no desdobramento de sua hipótese.

Giacioia (2008, p. 92) afirma que a má consciência traz uma nova interpretação das categorias de compra e venda, crédito e débito, que agora são retiradas da esfera jurídica e transpostas para a moralidade. Esse deslocamento de sentido ocorre por meio de um processo de interiorização da agressividade. A partir desse movimento, pode-se compreender a importância da narrativa a respeito da origem do Estado primitivo, apresentada por Nietzsche na segunda dissertação. Para viver em comunidade, o homem teve que abrir mão da satisfação natural de seus impulsos que, impedidos de descarregar-se por meio de uma ação dirigida contra os outros, precisou utilizar a sublimação para buscar uma satisfação compensatória. A sublimação¹² consiste em uma satisfação derivada, onde formações psíquicas mais refinadas vêm à luz, a partir da má consciência. A crueldade internalizada busca fazer mal e causar dor a si mesmo, criando figuras cada vez mais complexas e espiritualizadas dos fenômenos morais.

Para Giacioia (2008, p. 92), os motivos psicológicos que estão por trás da equivalência entre sofrimento e reparação, crueldade e prazer, ocorrem devido ao fato de que há um preço a ser pago pela passagem da natureza à cultura. Este preço consiste na renúncia à satisfação de uma hostilidade que não pode ser erradicada e que busca compensação em formas delirantes de satisfação substitutiva.

A mudança de sentido em relação à má consciência ocorre quando a noção de dívida é moralizada, interiorizada e relacionada à noção cristã de culpa e pecado. A seção seguinte irá apresentar os aspectos que permitiram com que fossem produzidos esses deslocamentos de sentido, até que má consciência adquirisse um sentido moral.

2.2.3 A interpretação religiosa da má consciência e a evolução da consciência de culpa

Na seção 19 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche se propõe a analisar as condições em que a má consciência atingiu sua “mais terrível e mais sublime culminância” (GM II §19). Para isso, retoma e amplia sua argumentação acerca das relações

12 A noção de sublimação em Nietzsche e em Freud será apresentada no terceiro capítulo da dissertação.

entre credor e devedor, agora introduzidas também na relação entre os vivos e seus antepassados.

Nos primórdios, uma geração da comunidade tribal reconhecia uma obrigação jurídica em relação à geração anterior e especialmente em relação à fundadora da estirpe. Esta obrigação se fundamentava na crença de que a comunidade só subsistiria graças às realizações de seus ancestrais, o que estabelecia uma relação de dívida com o ancestral. Essa dívida crescia cada vez mais à medida que os antepassados continuavam, agora na forma de espíritos poderosos, concedendo novas vantagens à estirpe. O medo do ancestral e a consciência de ter dívidas para com ele aumentava de modo diretamente proporcional ao crescimento do poder da estirpe, à medida que ela se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. Inversamente, todos os indícios de degeneração e desagregação diminuía o medo do espírito de seu fundador, e ofereciam uma imagem cada vez menor de seu poder. Com o tempo, os ancestrais das estirpes mais poderosas eram transfigurados em deus (GM II §19).

A dívida em relação aos antepassados, nesse contexto inicial, não possuía ainda uma dimensão moral, mas configurava-se como uma espécie de obrigação jurídica. O sentimento de dívida com a divindade permaneceu vivo mesmo após o declínio da forma de organização da comunidade baseada nos vínculos de sangue. A noção de dívida com o ancestral ampliou-se de modo significativo quando vastas populações de escravos e servos adaptaram-se ao culto dos deuses dos senhores, seja através de coerção, servilismo ou imitação. Durante milênios, a noção de dívida com a divindade ampliou-se e chegou ao seu ápice com o advento do cristianismo, quando ela adquire uma conotação moral e transforma-se em culpa: se o sentimento de culpa cresce a partir da expansão do sentimento de deus, “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM II §20).

No parágrafo vinte da segunda dissertação, Nietzsche retoma a questão do advento do cristianismo e do Deus cristão introduzida no início de seu escrito polêmico. Na primeira dissertação da *Genealogia*, o filósofo aponta a relação entre a revolta escrava na moral, o cristianismo e a figura de Jesus de Nazaré:

do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um *novo* amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor – e de que outro tronco poderia ele ter brotado?... Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! O amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam,

sempre mais profundas e ávidas, em tudo que possuía profundidade e era mau. Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse “redentor”, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente grande política da vingança, de uma vingança longevigente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que o “mundo inteiro”, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder a isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca *mais perigosa*? (GM I §8).

Na segunda dissertação, Nietzsche aponta que, com o surgimento da crença no Deus cristão como um deus único, o sentimento de dívida se exacerba e se intensifica quando o devoto passa a acreditar que é culpado até mesmo pelo assassinato do filho de Deus. A partir de então, ele não evita o castigo, mas o deseja, e com a impossibilidade de pagar a dívida, advém a ideia de castigo eterno. A partir de uma interpretação moral, o sofrimento interior do homem, decorrente da interiorização dos afetos, é interpretado como consequência de uma dívida, o devedor é transformado em pecador, e é neste contexto que se intensifica o desejo de automartírio (GM II §20).

O cristianismo oferece uma interpretação moral para a má consciência, que numa forma primitiva, poderia ser entendida como um fenômeno da psicologia animal. A partir dessa nova interpretação, o sofrimento do homem consigo torna-se justificado, ele agora busca o castigo na tentativa de expiar sua culpa para com Deus. Para Nietzsche, o cristianismo é entendido como uma moral do ressentimento, na medida em que se expressa justamente como um sentimento de vingança, uma vingança que se volta contra o próprio sofredor. O cristianismo acaba por se valer da interpretação religiosa do sofrimento para expandir seu poder e seu domínio. Da mesma forma, o declínio da fé no Deus cristão significou também o declínio da consciência de culpa, e essa constatação apoia a defesa de Nietzsche de que o ateísmo poderia livrar a humanidade do sentimento de estar em dívida com seu começo: “o ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* são inseparáveis” (GM II §20).

A transfiguração do ancestral em Deus e a moralização da dívida apresenta como resultado “a moralização das noções de dívida e dever” e “seu afundamento na *má consciência*” (GM II §21). As noções de culpa e dever acabam por voltar-se para trás, contra o devedor, culminando no enraizamento e no crescimento da má consciência. A impossibilidade de pagar a dívida também volta-se contra o credor. O ancestral (Adão) é amaldiçoado e a própria existência é considerada, em si, sem valor, o que resulta num “afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do ‘contrário’, de um Ser-outro, budismo e similares” (GM II §21). O alívio para esse sofrimento será encontrado, mesmo que de modo temporário, no

cristianismo e na ideia de um Deus que se sacrifica pela culpa dos homens, o que para Nietzsche foi o verdadeiro “golpe de gênio do cristianismo” (GM II §21). O que ocorre nessa segunda expressão da má consciência é a revelação de uma nova mudança de direção que pode ser entendida como uma “segunda expressão” de sua hipótese sobre a origem da má consciência, que abrangerá também a moralização do conceito de “dívida” e “o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus” (GM II §21).

O homem da má consciência serviu-se da religião para aumentar seu automartírio:

essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada (GM II §22).

A má consciência é entendida, em seu início, como um fenômeno produzido pelo encarceramento do homem no interior do Estado, no qual a crueldade interiorizada é voltada contra seu próprio possuidor. A interpretação religiosa da má consciência apropria-se da ideia de dívida para com Deus com a finalidade de expandir e justificar a descarga da crueldade contra si mesmo. Nesse novo contexto, o homem da má consciência interpreta seus instintos animais como culpa em relação a Deus. Nietzsche denomina essa crueldade psíquica de “loucura da vontade”, que diz respeito a uma vontade de sentir-se castigado, sendo que o castigo nunca encontrará o equivalente à culpa. Essa vontade acaba por construir o ideal do “santo Deus”, para enfim se convencer de sua indignidade e “infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa” (GM II §22).

Nota-se uma importante diferença entre a primeira e a segunda expressão da hipótese de Nietzsche sobre a má consciência. Ela se refere aos modos distintos em que o filósofo se refere à doença: Inicialmente, ao aproximar a ideia da má consciência com a de doença ele a compara à gravidez, já no segundo caso, ele a associa à loucura. Ao contrário da gravidez, que se refere a algo doloroso que produz em seguida um resultado positivo, a própria vida, a loucura da vontade não pode ser comparada a uma doença produtiva, mas a um caminho estéril e sem sentido (PASCHOAL, 2003, p. 140). A má consciência primitiva corresponde a um período antigo e tem como pano de fundo a introdução do animal homem na vida em sociedade. Já a interpretação cristã desse sofrimento, a má consciência moral, revela-se como um fenômeno tardio, que corresponde a uma estratégia de domínio. Nesse segundo momento, a má consciência primitiva é absorvida por uma interpretação de mundo que a oferece um novo sentido e uma nova função, produzida pela vontade de poder que impera no momento, a moral cristã, apontada por Nietzsche como a moral do ressentimento (PASCHOAL, 2014, p. 137).

Segundo Brusotti (2014, p. 124), a má consciência moral é um acontecimento pulsional dinâmico e o sentimento de dívida religioso é, de início, simplesmente um sentimento de medo peculiar. É em um segundo tempo que o homem da má consciência moral, preso na rede estatal, apropria-se do sentimento de dívida religioso e transforma o seu valor e a sua função. O sentimento de dívida externo é reinterpretado e traduzido para uma dimensão interior, para poder dar continuidade com novas armas à luta contra os instintos já assimilada na esfera da psicologia animal. Agora, é como culpa que a má consciência moral – a crueldade que se volta para dentro – interpreta o instinto de liberdade ainda voltado para fora, já perseguido por ela desde sua forma pré-moral. Ocorre então um aumento da tensão que surge quando a crueldade volta-se para dentro: a crueldade interiorizada torna-se má consciência moral, enquanto que a crueldade ainda dirigida para o exterior e os outros impulsos animais tornam-se culpa. A culpa transforma-se na ideologia da má consciência moral: ela justifica moralmente a perseguição dos instintos que se voltam para fora por parte da crueldade interiorizada.

Por meio da loucura da vontade o sentimento de dívida para com Deus é transformado em instrumento de tortura. Dentro desta interpretação, o pecador é culpado porque permanecem nele os impulsos agressivos que agora são reconhecidos como forças do mal. A figura do credor também passa por uma reinterpretação, como a origem da culpa encontra-se na própria natureza do homem, sua existência deve ser vivenciada como castigo e expiação pelo crime de desobediência cometido pelos ancestrais. Dessa forma, a figura do ancestral humano, antes venerada, agora também é entendida dentro da perspectiva da culpa e do débito (GIACCOIA, 2008).

2.2.4 O sacerdote ascético e a transformação da culpa em pecado

Na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche apresenta o contexto por trás do desenvolvimento da noção de ressentimento, questão que será retomada na terceira dissertação. Esse contexto diz respeito à rebelião escrava na moral¹³, que começa quando o próprio ressentimento torna-se criador de valores:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e

13 A discussão acerca da rebelião escrava na moral será retomada no último capítulo desta dissertação, bem como sua relação com a noção de transvalorização dos valores proposta por Nietzsche.

exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (GM I §10)

A terceira dissertação aponta o papel do ressentimento na constituição da má consciência moral. Em sua crítica aos ideais ascéticos, Nietzsche apresenta o sacerdote ascético como aquele que irá fornecer uma interpretação moral-religiosa para fenômenos fisiopsíquicos, valendo-se de conceitos como culpa e pecado. A figura do sacerdote ascético aparece apenas na obra *Genealogia da moral*, trata-se de um personagem criado especialmente para essa dissertação. Essa figura “não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes”(GM III §11). A partir do sacerdote ascético, há uma mudança no que diz respeito ao valor da vida, que a partir de então é colocada em relação a outra existência. A vida ascética é permeada pelo ressentimento, visto que a vontade de poder agora se volta contra o florescimento fisiológico e busca satisfação na negação de si. Para Nietzsche, o ideal ascético pode ser entendido como um artifício para preservação da vida. Dessa forma, ele está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida: “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver...” (GM III §13).

Na contramão dos valores cristãos, para Nietzsche “o que se deve temer não é o grande temor ao homem, mas o nojo e a compaixão pelo homem” (GM III §14). Os doentios, e não os “animais de rapina” são o grande perigo para o homem. Os “doentes” entendem que saúde, boa constituição, força, orgulho são coisas as quais um dia deve-se pagar. A vingança dos doentes é introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria a ponto de que se sintam envergonhados de sua felicidade (GM III §14).

Referindo-se ao sacerdote ascético e à sua estratégia, Nietzsche afirma que não poderia ser tarefa dos sãos assistirem aos doentes, o próprio “médico” deveria ele mesmo também ser doente e precisaria primeiro ferir, para depois ser o médico que acalma a dor que a ferida produz e, logo em seguida, envenena a ferida. No rebanho desse pastor é acumulado “o mais perigoso dos explosivos”, o ressentimento: “o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento” (GM III §15). Esta mudança de direção ocorre como uma resposta ao sofrimento à sua incessante busca de motivos para o sofrimento. O que o sofrimento procura é, na realidade, um agente culpado que seja suscetível de sofrimento para que nele possa descarregar seus afetos, sendo que a descarga de afetos¹⁴ consiste numa tentativa de alívio, de

14Na terceira dissertação, Nietzsche retoma a questão da busca por um inimigo que seria o culpado por seu sofrimento. Essa discussão já é apresentada na primeira dissertação, quando é demonstrado a mudança de valoração dos termos “bom” e “ruim” para os termos “bom” e “mau”, por meio da transvaloração escrava da

entorpecimento. É nessa tentativa que Nietzsche supõe encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, no desejo de entorpecimento da dor através do afeto (GM III §15).

Na busca pelo causador de seu sofrimento, o sofredor ignora que a causa de seu mal tenha uma origem fisiológica:

ela pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação de sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários, etc (GM III §15).

Aproveitando-se da busca do sofredor pelos motivos de seu sofrimento, o sacerdote ascético atua justamente de forma a responder a essa demanda, apresentando a ele o “verdadeiro culpado”:

“Eu sou: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!...”. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – mudada (GM III §15).

Segundo Paschoal (2019, p. 222), a noção de ascese que aparece nessa passagem, relacionada ao ressentimento, traduz o significado da ideia de ascese observada na terceira dissertação da *Genealogia*, que remonta a uma ideia desenvolvida em 1875, nas “conclusões próprias” que Nietzsche apresenta após a resenha do livro de Dühring, *O valor da vida* (1865). Nessas “conclusões próprias” Nietzsche afirma que o conhecimento de si que ocorre no cristianismo tem relação com um desprezo de si ou com a autopiedade. Dessa forma, o autoconhecimento cristão estaria ligado à ideia de vingança, visto que surge como uma investigação pautada numa justiça contra si mesmo, sendo a ideia de justiça entendida como sentimento de vingança.

O sacerdote ascético interpreta o sofrimento físico como sofrimento da alma e o sentimento de dívida e a má consciência como fenômenos morais. Quando a direção do ressentimento é mudada, torna-se possível aproveitar a mudança de direção da crueldade para

moral. Enquanto o nobre concebe, de dentro de si, a noção de “bom” e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”, na moral do ressentimento o “mau” é representado pelo “bom” da moral nobre, que é “pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento”. Para Nietzsche “quem conhecesse aqueles ‘bons’ apenas como inimigos, não conheceria senão *inimigos maus*, e os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme inter pares [entre iguais], que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade, nas relações entre si – para fora, ali onde começa o que é estranho, o estrangeiro, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta” (GM I §11). Na terceira dissertação, Nietzsche demonstra como o ódio aos que são considerados “maus” pela moral escrava será dirigido, num segundo momento, contra a própria pessoa que sente esse ódio, a partir da mudança de direção do ressentimento, conforme será mostrado adiante.

permitir ao ressentimento uma descarga interior, direcionada contra si próprio. Assim, a crueldade voltada para dentro é utilizada para entorpecer a dor que ela própria causou, numa espiral onde a crueldade direcionada para dentro provoca a dor que causa o ressentimento. Quando a descarga não é apenas interiorizada, mas também a direção do ressentimento é voltada para dentro, a crueldade represada entorpece a dor através do ressentimento (BRUSOTTI, 2014, p. 126).

Embora os conceitos de má consciência e ressentimento apresentem alguma relação, eles indicam também divergências estruturais. Uma correlação entre os dois conceitos estaria no fato de que ambos ocorrem dentro do contexto de um movimento de forças cujo caminho natural foi bloqueado e que, por isso, dirigiram-se para o interior do homem. Há aqui também a mesma ideia de que o animal homem, acuado para dentro de seu subterrâneo, é acometido por uma vontade de produzir dor. Quando esses conceitos revelam o sofrimento interior do homem pode-se pensar em certa aproximação entre eles, visto que, em ambos, o papel da interpretação religiosa tem por finalidade mudar a direção desse tipo de sofrimento. Embora exista certa familiaridade entre os termos, é importante salientar suas diferenças, como é o caso do material interiorizado e do efeito que essa interiorização produz. No caso do ressentimento, os sentimentos interiorizados pelo homem são o ódio, o rancor e a sede de vingança, que têm origem na incapacidade de reação do homem fraco. Na primeira concepção de má consciência, a má consciência primitiva, a introjeção refere-se a forças instintivas, como, por exemplo, o instinto de liberdade, que impedido de se manifestar, permaneceu em estado de latência e precisou desafogar-se sobre si mesmo (PASCHOAL, 2014, p. 170).

A má consciência moral seria uma espécie de arrependimento, ao passo que o ressentimento diz respeito a um dano sofrido que leva o homem a odiar alguém que causou esse dano. Ao contrário do ressentimento, a má consciência primitiva não é característica de um homem fraco, mas de um tipo selvagem que precisou dirigir sua agressividade contra si mesmo. Ainda assim, nele se encontra a mesma força ativa encontrada nos organizadores do Estado e o efeito dessa interiorização não se refere a uma dispepsia psíquica, mas a um alargamento do mundo interior. A maior diferença entre ambos encontra-se no modo como Nietzsche apresenta o deslocamento desses conceitos para o campo da moral. Nesse sentido, o conceito de ressentimento refere-se à ação de uma moral que se caracteriza pela vingança, enquanto que a má consciência moral seria um fenômeno apropriado pela moral do ressentimento: “enquanto o ressentimento é uma vontade de poder operante, a má consciência moral corresponderia a uma ‘coisa’ que uma vontade de poder (a interpretação religiosa) se apodera e confere significados e funções” (PASCHOAL, 2014, p. 172). Dito de outro modo, a má consciência moral refere-se a um fenômeno que foi apropriado pela interpretação

religiosa, enquanto que o ressentimento é a própria interpretação religiosa (cristã) do mundo. O ressentimento é um fenômeno vivenciado pelo homem fraco, não havendo, na *Genealogia*, um momento de sua pré-história em que ele foi associado a forças ativas. Contrariamente, em relação à má consciência, Nietzsche apresenta uma “má consciência ativa” que é produto de um “instinto de liberdade” (PASCHOAL, 2014, p. 172).

Para Nietzsche, o sacerdote ascético não pode ser considerado um médico. Mesmo considerando-se um salvador, apenas o desprazer do sofredor é por ele combatido, mas não a sua causa. Como meio de consolo, o cristianismo é capaz de produzir um efeito de alívio do sofrimento. A religião teria o papel de oferecer um remédio para um sentimento de obstrução fisiológica que se apossa das massas. Por não possuir um saber fisiológico, contudo, esse sentimento não penetra como tal na consciência, e por isso o “remédio” para essas massas é experimentado apenas no domínio psicológico-moral (GM III §17).

A batalha contra o sentimento de desprazer é travada apenas através de meios que reduzem o sentimento vital:

Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimemente; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, “*il faut s’ abêtir*” [é preciso embrutecer-se]. Como resultado, em termos psicológico-morais, “renúncia de si”, “santificação”; em termos fisiológicos, hipnotização – uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais, a *estivação* para muitas plantas de clima quente, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem, no entanto, penetrar na consciência (GM III §17).

A estratégia utilizada pelo sacerdote ascético é apropriar-se do sentimento de culpa e transformá-lo em pecado: “assim se chama a reinterpretação sacerdotal da ‘má consciência’ animal (da crueldade voltada para trás)” (GM III §20). O homem, desconhecendo a origem fisiológica de seu sofrimento, busca por motivos, sua demanda é prontamente atendida pelo sacerdote ascético, que revela que “ele deve buscá-la *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição...*” (GM III §20).

A respeito da afirmação de que o sacerdote ascético teria trazido algum benefício aos seus enfermos, Nietzsche entende que a resposta poderia ser positiva apenas se palavra “benefício” estivesse referindo-se à seguinte ideia: seu tratamento melhora o homem no sentido de que o domestica. O tratamento do sacerdote ascético teve como resultado um aprofundamento da condição enferma do homem, e seu êxito consistiu em um sistema nervoso arruinado (GM III §21). Para Nietzsche, o ideal ascético foi o responsável pela fatalidade na história da alma do homem europeu, isso ocorre porque ele não admite qualquer outra interpretação e expressa uma vontade que, colocando-se como universal, faz com que os

demais interesses da existência humana pareçam menores. A crítica de Nietzsche ao ideal ascético refere-se à ausência de contrapartida dessa forma de valoração e da não consideração da existência de outras metas possíveis (GM III §23).

Nietzsche acredita que nem mesmo os filósofos podem considerar-se adversários desse ideal, pois eles também acreditam na verdade. A vontade de verdade é a fé no próprio ideal ascético, em um valor em si de verdade. Esse ideal seria senhor da filosofia porque a verdade é vista como Deus. A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade. A vontade de verdade requer uma crítica e a tarefa da filosofia de Nietzsche é justamente colocar em questão o valor da verdade (GM III §24).

Para além do ideal ascético, a existência até agora foi desprovida de sentido e de finalidade, seu problema não era o sofrimento, mas sua falta de sentido. O único sentido, oferecido pelo ideal ascético, trouxe com ele um sofrimento mais profundo e mais nocivo à vida: colocou o sofrimento sob a perspectiva da culpa, tornando o homem ainda mais doente (GM III §28).

2.2.5 O homem redentor e a grande saúde

Ao final da segunda dissertação, Nietzsche aponta o que julga ser a saída para a superação dos valores negadores da vida. Para o filósofo “uma tentativa inversa é *em si* possível” se pensarmos em uma “outra espécie de espíritos”:

espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde*¹⁵!... (GM II §24).

Como alternativa à figura do sacerdote ascético, Nietzsche apresenta o homem redentor, aquele “cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância”. Esse homem do futuro teria o papel de salvar a humanidade da vontade de nada e do niilismo (GM II §24).

Faustino (2016, p. 9) aponta que Nietzsche utiliza a expressão “grande saúde” apenas quatro vezes na sua obra publicada. Ao mesmo tempo, é em contextos relevantes que ele insere essa expressão, sempre relacionada a um “novo ideal”, ao qual ele associa figuras como

15 Para Pereira (2019, p. 115) a noção de saúde em Nietzsche está ligada à afirmação da vida em sua realidade, no sentido natural.

“espíritos livres”, Zaratustra e até a si próprio. Nietzsche dedica um aforismo do Livro V de *A gaia ciência* (1882) ao tema da “grande saúde”, onde aponta a necessidade de uma “nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora” (GC 382).

Em sua análise do aforismo 382 de *A gaia ciência*, Faustino (2016, p. 10) mostra que Nietzsche considera a doença como parte da própria constituição da grande saúde. Para o filósofo, saúde não é o contrário de doença, mas a capacidade de superação contínua da doença. A noção de grande saúde surge sempre associada à apresentação do “novo ideal” nietzscheano e à superação do sistema de valores vigente, o que parece clarificar a relação entre a grande saúde e a prática ideal da filosofia, que Nietzsche atribui aos “filósofos do futuro”. Grande parte das reflexões do filósofo, relacionadas com a importância filosófica da doença e da saúde, fazem sentido apenas quando se leva em consideração a filosofia como uma prática que procura superar os valores vigentes e criar valores que reconduzam a cultura de uma condição débil de doença a um estado de saúde.

Nietzsche usa os termos “saúde” e “doença” com bastante frequência em seus escritos, especialmente no período tardio. É com base nessa distinção entre “saúde” e “doença” que o filósofo elabora seu diagnóstico da “doença” da alma moderna, a crítica à *décadence* de sua época, e prescreve a grande saúde como a solução para esse problema. Com a instauração do procedimento genealógico, Nietzsche destituiu os valores morais de pretensões absolutas, restituindo-lhes sua condição conflitante, perspectivista, de luta por assenhoreamento e dominação. No processo de moralização do homem encontra-se uma vontade que se volta contra a vida, tendo como consequência a doença. A noção de doença, nesse contexto, é o que caracteriza o homem como fraco e indisposto à ação, ao passo que, a noção de saúde engloba aquilo que intensifica a vida e que busca sua expansão. As três dissertações da *Genealogia da moral* são guiadas por um mesmo projeto, a ideia de uma transvaloração de todos os valores: perante o estado de adoecimento do homem moderno, faz-se necessário a criação de um “contraideal”, o ideal da grande saúde. A necessidade desse novo ideal provém da preocupação de Nietzsche em relação à superestimação da moral da compaixão e de seus instintos negadores da vida. A partir da metáfora da grande saúde, Nietzsche elabora a base para a transvaloração de todos os valores (SOUSA, 2011).

A grande saúde aparece, na *Genealogia da moral*, como uma esperança em relação a um novo ideal associado à figura do homem redentor. O ideal que deve ser superado é o ideal ascético, que devido à falta de alternativas acabou por revelar-se único, dominando os valores da cultura e tornando os homens doentes. O homem redentor seria responsável por redimir a cultura dos efeitos negativos das prescrições morais e religiosas, como a culpa, a má consciência e o pecado. Ao questionar-se a respeito de quem seria forte o suficiente para essa

tarafa, Nietzsche sublinha a dificuldade de sua proposta, visto que ela não poderia ser colocada em prática pelos homens “bons”, ou seja, pelos homens de rebanho, mas por espíritos guerreiros.

3 O CONCEITO DE CULPA EM *O MAL-ESTAR NA CULTURA*

No capítulo anterior, foram apresentados os conceitos de culpa e má consciência na obra *Genealogia da moral*. No presente capítulo, será descrita a construção do conceito de culpa em *O mal-estar na cultura*. Faz-se importante destacar que, ao contrário do que se observa na *Genealogia da moral*, onde há um enfoque na noção de má consciência, em *O mal-estar na cultura* há apenas uma ocorrência do termo “má consciência”, designando o sentimento de remorso, enquanto que a discussão central gira em torno da noção de culpa.

A partir de uma leitura cronológica da obra freudiana, Gellis e Hamud (2011, p. 635) notaram que o interesse de Freud pelo sentimento de culpa não surgiu de maneira nítida. Freud constatou sua relevância em diferentes momentos, mas não dedicou um texto específico a respeito do tema. Para os autores, isso se deve ao fato de que Freud não investigou a culpa de modo direto, mas através de seu estudo sobre as neuroses.

Em seu estudo a respeito da culpa na obra freudiana, Amanda Rainha Tardivo (2013) mapeou a construção e o desenvolvimento desse conceito. A respeito de tal mapeamento, alguns textos de Freud foram apontados como centrais. No primeiro deles, *As neuropsicoses de defesa* (1894), o sentimento de culpa ainda não era considerado como parte dessas neuroses, apenas citado em casos específicos. Em seguida, em *Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa* (1896), Freud aborda a questão da neurose obsessiva como parte integrante das neuropsicoses de defesa, situando-a como uma afecção que surge de um conflito entre representações incompatíveis, originadas por uma excitação interna de origem sexual, que se opõe ao Eu do paciente. Entre 1896 e 1907, o psicanalista revê sua teoria da sedução, teoria essa que explicava as neuroses históricas como causadas por um abuso sexual real ocorrido na infância. Nesse mesmo período ele também publica o livro *A interpretação dos sonhos* (1900), o qual apresenta as bases conceituais da concepção do aparelho psíquico que constituem a primeira topologia freudiana. A primeira topologia do aparelho psíquico descreve os três sistemas presentes no aparelho psíquico (consciente, pré-consciente e inconsciente). A mudança em relação à teoria traumática das neuroses ocorre a partir da construção do conceito de fantasia, onde Freud passa a considerar as próprias pulsões, e as fantasias decorrentes delas, como a causa das neuroses. Durante este período, o sentimento de culpa cada vez mais se aproxima de temas como moralidade e autopunição.

Com a publicação dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), a pulsão sexual passou a ser considerada a causa das neuroses. Em 1907, no texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, o tema do sentimento de culpa foi novamente abordado junto aos estudos sobre as neuroses obsessivas e pela primeira vez aparece a expressão “sentimento

inconsciente de culpa”. A partir desse momento, Freud deixa de considerar o sentimento de culpa apenas como um afeto que se manifesta como autorreprovação do indivíduo e passa a considerá-lo também como necessidade de punição. Em 1909, Freud publica o texto *Observações sobre um caso de neurose obsessiva [O homem dos ratos]*, onde o tema da culpa aparece em vários pontos. Nota-se, no caso do homem dos ratos, a culpa consciente pela morte de seu pai, uma vez que o paciente não estava no leito de seu pai no momento de sua morte. Ao mesmo tempo, a partir da análise do caso, Freud conclui que o paciente desejou a morte do pai e que, por isso, existia também uma culpa inconsciente. No texto *Totem e Tabu* (1913), Freud descreve o mito do assassinato do pai da horda primitiva pelos filhos. Com este crime primordial desenvolve-se a culpa primordial, visto que esse crime constitui o início da sociedade e do sentimento de culpa. Além disso, as restrições morais passam a ser explicadas como reação ao remorso pelo crime. No texto *O Eu e o Id* (1923), Freud diferencia o sentimento de culpa inconsciente como aquele derivado do complexo de Édipo e o sentimento de culpa consciente como aquele resultante da tensão entre as instâncias psíquicas Eu e Super-eu. Na elaboração da segunda topologia do aparelho psíquico, onde são elaboradas as três instâncias do aparelho psíquico (Eu, Id e Super-eu), Freud descreve o Super-eu como produto da identificação da criança com a autoridade paterna. A introjeção da figura paterna tem como função estabelecer a censura moral a partir da consciência, essa censura seria a responsável pela origem do sentimento de culpa¹⁶ (RAINHA, 2013, p. 36).

Ao decorrer de sua obra, Freud atribui cada vez mais importância ao conceito de culpa e à sua influência na dinâmica psíquica do sujeito. Tendo surgido inicialmente como uma manifestação do sintoma histérico, mais tarde a culpa é também associada à neurose obsessiva, à melancolia, aos atos delinquentes e ao masoquismo, até que, a partir da teorização da segunda tópica do aparelho psíquico, é considerada em associação com o Super-eu e como um sentimento constituinte de todo ser social.

Dessa forma, esse conceito aparece frequentemente relacionado à moral, à ética, à emergência do Super-eu e ao desenvolvimento da cultura, tratando-se de um sentimento universal que sustenta a vida gregária e que ao mesmo tempo apresenta-se na dinâmica psíquica individual do neurótico. Sua importância na obra de Freud alcança seu auge em *O mal-estar na cultura*, quando ele o reconhece como o mais importante problema no desenvolvimento da cultura.

Considerado como um dos chamados textos sociológicos de Freud, juntamente com *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921) e *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar*

16 Esse ponto será retomado no tópico 3.4.

na cultura é uma obra de maturidade, escrita no contexto da Primeira Guerra Mundial, que conduziu a psicanálise a novos caminhos.

Segundo Iannini e Santiago (2021, p. 33), faltando pouco menos de um mês para o término da Primeira Guerra Mundial, em setembro de 1918 ocorreu em Budapeste o V Congresso Internacional de Psicanálise. O tema do Congresso girou em torno das consequências psíquicas da guerra e das possibilidades terapêuticas que a psicanálise poderia oferecer às neuroses de guerra. A conferência proferida por Freud, intitulada “Novos caminhos da terapia psicanalítica”, apontou a necessidade de se estender o tratamento psicanalítico à população carente de recursos financeiros por meio de clínicas gratuitas, que funcionariam também como institutos de formação. Esses novos caminhos demonstram a preocupação de Freud a respeito do papel da psicanálise na cultura, sendo seu objetivo não somente promover sua inserção social, mas pensar psicanaliticamente o estudo dessa inserção. A Primeira Guerra Mundial separou a própria história da psicanálise. É neste momento que a clínica psicanalítica se depara com traumas diferentes dos já conhecidos sintomas histéricos e precisa lidar com o retorno de experiências de desprazer e de caráter pós-traumático relatados pelos combatentes de guerra.

A reflexão freudiana desenvolvida em *O mal-estar na cultura* aborda a questão do antagonismo entre as exigências da pulsão e as restrições culturais. Borges (2008, p. 79) lembra que a motivação de Freud em iniciar esse trabalho a partir da noção de “sentimento oceânico”¹⁷ decorre do impacto das considerações de Romain Rolland¹⁸ sobre seu texto de 1927, *O futuro de uma ilusão*. O tema da experiência religiosa é introduzido por Romain Rolland através do termo “sentimento oceânico”, essa terminologia oferece um contraponto à tese apresentada por Freud em *O futuro de uma ilusão*, que remete a origem da religião ao estado de desamparo do ser humano. Edouard Monod-Herzen, artista, bibliotecário da Escola Superior de Artes Decorativas e frequentador da Sociedade Psicanalítica de Paris, contribuiu

17 Freud (1930/2021, p. 305-306) inicia *O mal-estar na cultura* contrapondo a noção de “sentimento oceânico” defendida por Romain Rolland: “Eu lhe enviei [a Rolland] meu pequeno escrito, que trata da religião como ilusão, e ele respondeu que estava inteiramente de acordo com meu julgamento sobre a religião, mas que lamentava que eu não tivesse considerado a verdadeira fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento especial que ele mesmo nunca abandonou, que ele encontrou confirmado por muitos outros e que ele teria o direito de o pressupor em milhões de seres humanos. Um sentimento que ele gostaria de chamar de sensação de ‘eternidade’, um sentimento como o de alguma coisa sem fronteiras, sem barreiras, ‘oceânico’, por assim dizer. Esse sentimento seria um fato puramente subjetivo e não um artigo de fé; nenhuma garantia de continuidade pessoal estaria ligada a ele, mas ele seria a fonte da energia religiosa tomada pelas diversas igrejas e sistemas de religião, orientada por determinados canais, e certamente até mesmo neles dissipada. Só em razão desse sentimento oceânico teríamos o direito de nos chamar de religiosos, mesmo se rejeitarmos qualquer crença e qualquer ilusão. Essa declaração de meu prezado amigo, que um dia até mesmo reconheceu poeticamente a magia da ilusão, não me trouxe poucas dificuldades. Eu mesmo não consigo encontrar esse sentimento ‘oceânico’ em mim”.

18 Romain Rolland (1866-1944) foi um escritor francês vencedor do prêmio Nobel de literatura, em 1915, pelo romance “Jean Christophe”.

para a aproximação entre Freud e Romain Rolland. Após receber de Freud seu texto *O futuro de uma ilusão*, Romain Rolland responde em carta suas considerações, apontando uma discordância fundamental à visão de Freud a respeito da religião.

Ernest Jones (1979, p 345) aponta que Freud começa a escrever *O mal-estar na cultura* em julho de 1929 e termina seu primeiro esboço em apenas um mês. Após sua publicação, em 1930, foram esgotados 12.000 exemplares dentro de um ano e uma nova edição precisou ser impressa. Assim como *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar na cultura* também se encerra em tom de esperança incerta, sendo considerado por Peter Gay (2012, p. 546) “o livro mais sombrio de Freud, e em alguns aspectos também o mais inseguro”. Ele sentia que estava dizendo às pessoas coisas já sabidas e desperdiçando seu material de escrita e o tempo dos editores. Além disso, as ideias principais de *O mal-estar na cultura* não eram novas, foram abordadas nos anos 1890, em cartas a Fliess, em *A moral sexual ‘civilizada’ e a doença nervosa moderna* (1908) e em *O futuro de uma ilusão*. Contudo, Freud nunca analisou tais ideias com tanta concentração como na obra de 1930 (GAY, 2012, p. 546).

Ainda segundo Peter Gay (2012, p. 546), inicialmente, o pai da psicanálise pretendia dar outro título ao ensaio: “A infelicidade na cultura” (*Das Unglück in der Kultur*). Contudo, acabou optando por *Unbehagen*, que designa descontentamento, incômodo, mal-estar. De qualquer forma, independentemente do título, Freud estava abordando em seu escrito a situação da miséria humana. Peter Gay destaca que, uma semana antes que Freud enviasse seu manuscrito à gráfica, o mundo teria oferecido um grande exemplo dessa miséria: em 29 de outubro, na “Terça-feira Negra”, a Bolsa de Valores de Nova York quebrou, acontecimento que mais tarde passou a ser denominado como “A Grande Depressão”.

3.1 CULTURA X CIVILIZAÇÃO

As particularidades dos países que compunham o domínio mundial na época de Freud, como França e Inglaterra, de um lado, e Alemanha, de outro, fizeram com que os termos civilização e cultura adquirissem significados locais diversos. Mello (2018, p. 87) explica que, enquanto na Inglaterra e na França a palavra civilização associava-se ao grau de progresso e desenvolvimento material e social, na Alemanha, a ideia de civilização (*Zivilization*) não assume o caráter de universalidade. Na Alemanha da época verificava-se uma divisão entre burguesia e aristocracia, promovida por um antagonismo político que excluía os burgueses da participação dos negócios do Estado. Nesse cenário de antagonismo político alemão, encontra-se o fundamento da ideia do conceito de *Kultur*. A classe burguesa, mantendo-se em posição de inferioridade social em relação à nobreza, encontra voz no movimento intelectual

alemão. Esse movimento intelectual encontra uma saída a partir da literatura, que se torna um meio de expressão da identidade e dos ideais da classe média. Compreende-se que o campo da cultura (*Kultur*) corresponde a esse espaço que se desenvolve a partir do resgate dos valores germânicos em detrimento dos valores vigentes da aristocracia. *Kultur* diferencia-se do conceito de civilização, visto que o termo “civilização” trazia a ideia de progresso material; ao passo que *Kultur* se distinguiu pelo domínio do espírito, correspondendo às realizações intelectuais, artísticas e até mesmo religiosas.

O fato de Freud recusar a distinção entre cultura e civilização não significa que tal distinção não exista, apenas que ele não se deteve nisso. Ao não distinguir cultura e civilização, Freud mantém a ambiguidade em torno dos termos, tomando-os com diferentes entendimentos em seus escritos. O psicanalista muitas vezes usa os termos como sinônimos, cabendo ao leitor um trabalho interpretativo (MELLO, 2018, p 88).

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud declara que não pretende estabelecer uma distinção entre os termos “cultura” e “civilização”, explicando que o uso do termo *Kultur* possui a intenção de destacar dois aspectos: a capacidade que o homem adquiriu para tentar controlar as forças da natureza e extrair suas riquezas para a satisfação de suas necessidades e os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros (FREUD 1927/2014, p. 189).

Para Iannini e Tavares (2021, p. 15) não é possível entender a recusa freudiana a respeito dessa distinção conceitual sem levar em consideração o contexto da época. Enquanto *Zivilisation* designava o mundo franco-inglês, utilitarista, caracterizado pelo domínio da técnica, da economia e da política, *Kultur* referia-se ao conjunto dos altos valores espirituais germânicos. Quando Freud recusa a dicotomia *Kultur/Zivilisation* sua intenção é recusar o *pathos* nacionalista germânico que serviria de combustível ao conflito de 1914 e que seria novamente mobilizado na violência do III Reich. Ele recusa a ilusão nacionalista de que apenas indo-germânicos seriam povos de cultura. Enquanto “civilização” era associado a valores patrocinados pela França e pela Inglaterra, “cultura”, como expressão do espírito nacional, seria associada aos povos germânicos. Quando recusa a distinção entre os termos, Freud defende uma cultura civilizada, não se tratando apenas de um problema de tradução ou de uma escolha entre sinônimos. Sabe-se hoje que esse espírito nacionalista iria pouco tempo mais tarde servir de pano de fundo para a barbárie nazista. Portanto, a oposição entre cultura e civilização é perpassada por uma dimensão política e histórica que devem ser levadas em consideração.

Outro aspecto que está por trás dessa recusa é a resistência de Freud acerca de discussões filosóficas e sua predileção por referências científicas e antropológicas. A

etnologia, mesmo em sua vertente evolucionista, predominante no século XIX e início do XX, não se preocupava em fazer distinção entre cultura e civilização. O antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917), por exemplo, estabelecia uma equivalência explícita entre os dois termos e há traços da leitura de Freud de *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (1871) em *A interpretação dos sonhos* (1900) e em *Totem e tabu* (1913). Esse fenômeno ocorre também em outras escolas de etnologia, como é o caso de Marcel Mauss e Émile Durkeim. Dessa forma, pode-se notar que Freud situava-se mais próximo da etnografia do que da filosofia alemã (IANNINI e TAVARES, 2021, p. 23).

Iannini e Tavares (2021, p. 24) afirmam que Freud buscou mais “civilizar” a cultura do que “culturalizar” a civilização. Civilizar a cultura refere-se a desativar na *Kultur* tudo aquilo que, ao ser instrumentalizado, pudesse servir de pano de fundo para fantasias totalitárias. Dessa forma, Iannini e Tavares defendem que não se justifica traduzir *Kultur* por “civilização”, o que poderia dar a impressão de que se sabe de antemão o que Freud designa como *Kultur*. É por este motivo que a opção de tradução utilizada por Maria Rita Salzano Moraes, publicada pela editora Autêntica, é a de traduzir *Kultur* como “cultura” e *Zivilization* como “civilização”. A aposta por trás dessa decisão defende a ideia de que cabe ao próprio texto estabelecer a rede de significações de um determinado conceito, visto que Freud não emprega um conceito pronto, mas o constrói ao longo do texto.

Outros tradutores da obra de Freud fazem uma escolha diferente. É o caso de Paulo César de Souza na tradução publicada pela Companhia das Letras, que opta por não traduzir automaticamente o termo *Kultur* por “cultura” e *Zivilisation* por “civilização”, alegando que o conjunto de sentido de cada um dos termos não seria igual na língua alemã e na língua portuguesa¹⁹. Contudo, a tradução escolhida para a construção desta dissertação é a versão de Maria Rita Salzano Moraes.

3.2 O MAL-ESTAR E A BUSCA DA FELICIDADE

O ponto de partida de *O mal-estar na cultura* orbita em torno da busca dos motivos pelos quais os seres humanos têm dificuldade em encontrar felicidade, ou então, pelas razões de seu mal-estar. Para Freud, o que o homem busca da vida é tornar-se e permanecer feliz. Essa busca envolve uma meta positiva, a vivência de fortes prazeres, e uma negativa, a

19 FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: **Obras Completas. Volume 18:** O mal-estar na civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936). São Paulo, Companhia das Letras, 2010. p. 14-122.

ausência de dor e desprazer. Contudo, a felicidade não se acha no plano da Criação, visto que exige a satisfação repentina de necessidades altamente represadas, por isso, só ocorre de modo episódico.

A felicidade a qual Freud se refere, implica a realização do programa do princípio de prazer, que diz respeito a um modo de organização do psiquismo que se baseia na busca de prazer e na evitação de sofrimento. Contudo, a manutenção de uma condição subjetiva de prazer com a ausência total de desprazer é uma meta inalcançável. Além do mundo externo, que não permite a satisfação irrestrita das pulsões, também é preciso considerar questões psíquicas, como o curto período de tempo que envolve uma vivência de prazer e a necessidade do contraste, de um estado de desprazer que anteceda o de prazer (INADA, 2011, p. 75).

Ao contrário da felicidade, é menos difícil experimentar a infelicidade. Freud aponta três fontes de onde provém o sofrimento: a primeira seria o próprio corpo, contudo, há métodos que tentam influir no organismo, como o uso de narcóticos; a segunda seria o mundo externo, contra o qual existe a possibilidade de proteção enquanto membro de uma comunidade; a terceira fonte consistiria nas relações com os outros seres humanos, onde o isolamento poderia ser uma tentativa de esquiva do sofrimento resultante dessas relações. A via da sublimação dos instintos e da busca de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual é uma tentativa mais elevada, mas além de ter sua intensidade amortecida, não é um método de aplicação geral, pois pressupõe talentos e disposições especiais, que não estão presentes em todas as pessoas (FREUD, 1930/2021, p. 321).

Para Freud (1930/2021, p 330), dentro de suas possibilidades, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo e não há um conselho que seja válido para todos. Vários fatores influenciam nessa escolha, que envolve quanta satisfação se pode esperar do mundo exterior, até que ponto o indivíduo consegue ser independente desse mundo exterior e quanta força ele dispõe para modificá-lo. A constituição psíquica do indivíduo também deve ser levada em consideração: aquele predominantemente erótico dará prioridade às relações afetivas com outras pessoas, o narcisista buscará as satisfações principais em seus eventos psíquicos internos, enquanto que o homem de ação irá dirigir-se ao mundo externo. Para Freud, a religião seria um empecilho à escolha do indivíduo por seu modo de adaptação, pois impõe igualmente a todos o seu caminho para a felicidade, rebaixando o valor da vida e deformando a imagem do mundo real.

Uma das explicações que justificam o fato de o programa do princípio de prazer ser irrealizável é a ideia segundo a qual a felicidade está relacionada ao estado zero de tensão, ou seja, à morte, sendo, nesse caso, incompatível com a vida. Freud liga os conceitos de prazer e

desprazer com a quantidade de excitação presente no aparelho psíquico: enquanto o aumento de tensão corresponde ao desprazer, a diminuição equivale ao prazer. Se o aparelho psíquico está orientado pelos objetivos do princípio de prazer, a isso equivale dizer que ele visa um estado sem tensão. Contudo, a ausência total de tensão significa, em termos freudianos, o retorno ao inanimado. Nesse sentido, o que mantém o ser vivo seria a presença de uma tensão residual e o sofrimento consistiria num efeito colateral da vida (INADA, 2011, p 75).

Com a palavra “cultura” (*Kultur*), Freud (1930/2021, p. 337) designa a soma das realizações e instituições que afastam a vida do indivíduo daquela de seus antepassados animais servindo para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si. As atividades e valores culturais são aquelas que seriam úteis para o ser humano e colocariam a terra a seu serviço, protegendo-o da violência das forças naturais. Os primeiros atos culturais foram o domínio sobre o fogo e o uso de instrumentos que aperfeiçoaram seus órgãos motores ou sensoriais. Outro traço da cultura é o modo como são reguladas as relações sociais que dizem respeito ao indivíduo enquanto vizinho, enquanto colaborador, como objeto sexual de um outro, como membro de uma família e de um Estado. O elemento cultural se apresentaria como a primeira tentativa de regulamentar essas relações, visto que não havendo essa tentativa, tais relações estariam sujeitas à arbitrariedade do indivíduo e aquele fisicamente mais forte as determinaria conforme seus interesses. A vida humana em comum torna-se possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo. O poder dessa comunidade se estabelece como Direito, em oposição ao poder do indivíduo. Tal substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é um passo cultural decisivo, porém, exige que os membros da comunidade limitem-se quanto às possibilidades de gratificação. Este aspecto leva Freud a considerar que a liberdade individual era maior antes de qualquer civilização, contudo, era também sem valor, já que o indivíduo mal tinha condição de defendê-la.

Freud (1930/2021, p. 352) destaca que quando o homem primitivo descobriu que estava em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra por meio do trabalho, o outro ganhou para ele o valor de colaborador. Além da importância das alianças entre os indivíduos, o amor é apontado como um dos principais fundamentos da cultura. A experiência do amor sexual (genital) proporciona ao ser humano fortes experiências de satisfação. A uma minoria é possível encontrar a felicidade pela via do amor desde que se façam amplas modificações da função do amor, deslocando o valor de ser amado para o próprio amor, desviando-se de sua meta sexual e transformando a pulsão em uma moção inibida quanto à meta. Enquanto que o amor genital levaria a novas formações de família, o amor inibido quanto à meta levaria a amizades.

Os impedimentos à vida sexual não são tolerados pelos neuróticos, que desenvolvem em seus sintomas satisfações substitutivas que também criam sofrimento. Além disso, o progresso cultural também exige outros sacrifícios além da restrição da satisfação sexual, um deles gira em torno do mandamento cristão de amar ao próximo como a si mesmo. O que está por trás desse mandamento cultural é o fato de que o ser humano não tem uma natureza amorosa, mas caracterizada por uma importante inclinação para a agressão (FREUD 1930/2021, p. 358).

Para Inada (2011, p. 75), ao analisar o conceito de felicidade a partir do desenvolvimento cultural, Freud constata que a vida social exige muitos sacrifícios pulsionais. Ao mesmo tempo, esses sacrifícios constituem uma condição necessária para o desenvolvimento social: em nome desse desenvolvimento, sob o domínio do princípio de realidade, a satisfação é adiada e uma quantidade de desprazer torna-se tolerável. Em prol da manutenção da vida, o objetivo de encontrar a felicidade é relegado a um segundo plano, na medida em que as reivindicações individuais são submetidas às exigências culturais.

3.3 PULSÃO DE MORTE, AGRESSIVIDADE E A ORIGEM DA CULPA

No texto *As pulsões e seus destinos* (1915), Freud define o termo pulsão (*Trieb*) enquanto um “conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (FREUD, 1915/2010, p. 42).

Segundo Fonseca (2012, p. 20), Freud considera que a principal dificuldade da psicanálise em relação ao funcionamento psíquico seria lidar com a força constitucional da pulsão, que muitas vezes se coloca de modo contrário à necessidade adaptativa do organismo. O conflito entre a exigência de satisfação, por um lado, e a necessidade de compromisso com a realidade, por outro, encontra-se na base da história de cada indivíduo. Faz-se importante salientar, contudo, que o tratamento psicanalítico não visa à eliminação dos *Trieb* - tal situação não seria possível nem mesmo desejável - mas sim diminuir a intensidade de suas exigências.

Para Freud, a existência de uma pulsão agressiva é um fator que perturba a relação entre os seres humanos. Por conta dessa hostilidade, a sociedade está constantemente ameaçada de se desintegrar. Para colocar barreiras às pulsões de agressão a cultura utiliza como recurso métodos que devem estimular seus membros a identificações e ligações amorosas inibidas quanto à meta, o que explica a restrição à vida sexual e o mandamento de amar o próximo como a si mesmo. Outra estratégia ocorre quando um círculo cultural mais

restrito permite à pulsão encontrar uma saída na hostilização daqueles que estão fora desse círculo, fenômeno ao qual Freud atribui a expressão “narcisismo das pequenas diferenças”, que permite uma satisfação da tendência à agressão e ao mesmo tempo facilita a coesão dos membros da comunidade. O reconhecimento de uma pulsão de agressão autônoma promoveu uma modificação na doutrina psicanalítica das pulsões. Em sua primeira formulação, apresentada no artigo *As pulsões e seus destinos* (1923), as pulsões eram divididas em pulsões do Eu, com a função de conservar o indivíduo, e pulsões de objeto (ou sexuais), que teriam o objetivo de preservar a espécie. Para a energia das pulsões sexuais Freud introduziu o nome de libido e estabeleceu uma oposição entre as pulsões do Eu e as pulsões libidinais (FREUD, 1930/2021, p. 367).

Garcia-Roza (1985, p. 124) aponta que as distinções entre pulsões sexuais e pulsões do Eu foram feitas pela primeira vez no artigo *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1910). A diferença básica entre esses dois tipos de pulsões é que elas se encontram sob o predomínio de diferentes princípios de funcionamento: como as pulsões do Eu só poderiam satisfazer-se com um objeto real, elas seriam regidas pelo princípio de realidade, enquanto que as pulsões sexuais, podendo satisfazer-se com objetos fantasmáticos, encontrar-se-iam sob o predomínio do princípio de prazer.

A introdução do conceito de narcisismo fez vir à luz o fato de que o próprio Eu está investido de libido. Essa libido narcísica volta-se para os objetos, tornando-se assim libido de objeto, e podendo transformar-se novamente em libido narcísica. Tendo em vista que as pulsões do Eu também eram libidinais, libido e energia pulsional pareciam ser então a mesma coisa. Porém, restou a Freud a convicção de que as pulsões não poderiam ser todas da mesma espécie (FREUD, 1930/2021, p. 370).

O que era uma convicção foi reconhecido e teorizado em *Além do princípio de prazer* (1920), onde Freud dedica-se ao estudo do fenômeno da compulsão à repetição e do caráter conservador da vida pulsional. Esta percepção leva o pai da psicanálise à conclusão de que seria necessário que houvesse, além da pulsão de conservar a substância vivente e de aglomerá-la em unidades cada vez maiores, uma pulsão oposta, que tentaria dissolver essas unidades até seu estado inorgânico; além de Eros, haveria uma pulsão de morte. Uma parte da pulsão se voltaria contra o mundo exterior e viria à luz como pulsão para a agressão e para a destruição. Assim, a pulsão seria compelida a se colocar a serviço de Eros, visto que o ser vivo aniquilaria qualquer outra coisa, fosse ela inanimada ou animada, em vez de a si mesmo. De modo inverso, a restrição dessa agressão voltada para fora intensificaria a autodestruição. Ao mesmo tempo, Freud intuía que as duas espécies de pulsão apareceriam raramente isoladas uma da outra, o que pode ser observado no caso do sadismo, pulsão parcial da

sexualidade, onde existe uma aliança dessa espécie, que envolve ao mesmo tempo o anseio amoroso e a pulsão de destruição. Da mesma forma, no masoquismo, há uma ligação entre a destruição, dirigida para o interior, e a sexualidade, ligação através da qual a tendência normalmente imperceptível torna-se evidente.

A inclinação à agressão é uma predisposição pulsional originária e autônoma do ser humano e a cultura é seu grande obstáculo. A cultura, a serviço de Eros, busca agrupar indivíduos isolados, mais tarde famílias, tribos, povos, nações, em uma grande unidade, a humanidade. Contudo, esse programa opõe-se à pulsão de agressão dos seres humanos. Essa pulsão de agressão é o derivado e o principal representante da pulsão de morte, que se encontra ao lado de Eros e que divide com ele o domínio do mundo (FREUD, 1930/2021, p. 376).

Mezan (2006, p. 345) explica que em *Além do princípio do prazer*, o conceito de pulsão de morte é introduzido ainda como uma especulação. Porém, ao decorrer do tempo, essa concepção se consolida até que em *O mal-estar na cultura* Freud afirma que já não pode pensar de outro modo. A pulsão de morte indica a existência de uma qualidade específica que define a tendência regressiva da pulsão, sendo os fenômenos de repetição os responsáveis por conduzir a postulação da pulsão de morte. Garcia-Roza (1985, p. 135) salienta que, em *Além do princípio do prazer*, Freud revela que seria incorreto aceitar a simples dominância do princípio do prazer sobre os processos psíquicos. Se tal dominância existisse, a maioria dos processos deveria ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, o que não é observado na experiência cotidiana. O primeiro fator que contrapõe a realidade do princípio do prazer são os sonhos das chamadas neuroses traumáticas, os quais têm por característica conduzir o paciente de volta à situação em que ocorreu seu trauma. Como os sonhos são concebidos por Freud como realizações de desejo, seria contraditório que sonhos que revivem um trauma fossem tão recorrentes nas neuroses traumáticas. O segundo fator que contrapõe o princípio do prazer é o fenômeno da compulsão à repetição, que na experiência clínica é denominada neurose de transferência, e que se manifesta pela repetição, por parte do paciente, de uma experiência traumática por meio da relação de transferencial entre paciente e analista. Por meio da observação do fenômeno da compulsão à repetição, Freud desenvolve sua hipótese de que a pulsão de morte corresponderia a uma tentativa inerente à vida orgânica de restaurar um estado anterior das coisas, ela seria a expressão da inércia inerente à vida orgânica. A pulsão de morte consiste na tendência de todo ser vivo a retornar ao estado inorgânico, enquanto que a pulsão de vida não tem como objetivo evitar que a morte ocorra, mas evitar que a morte ocorra de uma forma não natural.

Mezan (2006, p. 346) adverte que a repetição não é necessariamente contrária ao princípio do prazer, visto que o que é prazer para uma instância não é para outra. O Eu pode sentir como desprazer movimentos pulsionais prazerosos ao Id. Além disso, a repetição do trauma pode obedecer à exigência de domínio da energia em estado livre, visando à sua ligação e a colocando a serviço de um Eu ativo, como ocorre no jogo do carretel²⁰. A análise do jogo do carretel mostra que, para que se instaure o predomínio do princípio do prazer como tendência à descarga da energia psíquica, é necessária a ligação dessa energia a determinadas representações, tarefa que só pode ser levada a cabo por meio da reprodução da cena traumatizante. A finalidade da pulsão, que se apresenta como satisfação em forma de descarga do *quantum* de energia, busca reproduzir o estado anterior ao surgimento dessa elevação da tensão e a satisfação ocorre por meio do retorno a uma situação anterior. Ultrapassando o nível psíquico, Freud vai buscar na origem da vida o primeiro evento produtor de tensões, de modo que a tendência à descarga se revela como um desejo de retorno ao inorgânico. A força de Eros é contraposta pela pulsão de morte, que busca o retorno a formas menos diferenciadas. A dualidade entre pulsões de vida e pulsões de morte seria o fundamento da vida pulsional do ser humano.

A nível psíquico, é apenas na severidade do Super-eu, no masoquismo originário e na análise do ódio e do sadismo que a pulsão de morte desempenha um papel de destaque. Freud exemplifica o modo de ação da pulsão de morte utilizando o caso do sadismo. O sadismo constitui a inversão para o objeto de uma tendência mortífera inicialmente voltada contra o sujeito, o masoquismo primário, que se desvia para o exterior em forma de agressividade. O sadismo aparece assim como uma mescla de libido e agressividade, mas esta não é originária, já que corresponde a uma exteriorização da pulsão de morte. Se o sadismo pode ser concebido como um efeito da pulsão de morte, é porque esta é capaz de se exteriorizar e de se fundir com Eros, seu “estado puro” apareceria como resultado de uma defusão. Se a tendência de Eros é a união, a própria fusão surge como um efeito de sua atuação, ao passo que, se a pulsão

²⁰No artigo *Além do princípio do prazer*, Freud observou uma criança de um ano e meio durante algumas semanas. O menino era considerado uma criança obediente que nunca chorava quando a mãe o deixava durante horas. Freud relata que ele tinha o hábito de jogar todos os objetos que alcançava para longe de si, proferindo o prolongado som o—o—o—o, que, no julgamento da mãe significava “*fort*” [“foi embora”]. A criança tinha um carretel de madeira no qual estava enrolado um cordão e lançava o carretel, seguro pelo cordão, para dentro do berço (de modo que o brinquedo desaparecia) falando o—o—o—o, e depois o puxava novamente para fora do berço, saudando seu aparecimento com a palavra “*da*” [“está aqui”]. A brincadeira consistia no desaparecimento e reaparição que era repetido várias vezes, embora o prazer maior estivesse no segundo ato. Esse jogo estava relacionado à grande conquista cultural do menino: a renúncia à satisfação pulsional realizada ao permitir a ausência da mãe sem protestar. Se achando numa situação passiva o menino havia sido atingido pela vivência e, ao repeti-la como jogo assumiu um papel ativo. O lançamento do objeto poderia constituir a satisfação de um impulso de vingar-se da mãe por ter desaparecido, a criança só podia repetir uma impressão desagradável brincando: as crianças repetem ativamente na brincadeira o que sofrem passivamente no real, numa tentativa de tornarem-se “donos da situação” (FREUD, 1920/2010, p. 128).

de morte persegue o retorno a um estado anterior, ela pressupõe uma desagregação. A fusão é então um atributo de Eros, por este motivo, o sadismo é um componente libidinal, enquanto a defusão é presidida por Thânatos e tem como um de seus resultados a aparição das duas pulsões sob uma forma relativamente autônoma. Desse modo, Freud localiza o primeiro representante psíquico da pulsão de morte: o masoquismo originário (MEZAN, 2006, p. 346).

Para Freud, o sadismo é um exemplo de fusão pulsional a serviço de uma finalidade. Porém, o sadismo que se torna independente, revestindo-se da forma de uma perversão, é um exemplo igualmente comprobatório de defusão pulsional. Outros exemplos de defusão pulsional são as diversas formas de regressão e, em termos mais gerais, as formas de neuroses graves que levam à dominação da pulsão de morte. Inversamente, o desenvolvimento harmonioso do psiquismo, a passagem de um estágio para outro, atestam uma união pulsional (PLON; ROUDINESCO, 1997, p 681).

Para Mezan (2006, p. 348), em *O mal-estar na cultura* a agressividade aparece como um processo cuja origem é a autodestruição implícita no conceito de pulsão de morte. Porém, a dificuldade de captar o funcionamento da pulsão de morte no nível intrapsíquico fez com que Freud se voltasse cada vez mais para o registro da agressividade na cultura. No contexto da cultura, a agressividade implica a existência de outro ser humano e, a partir daí, a relação de alteridade toma uma importância crescente. Esse seria o principal motivo que levou Freud a considerar cada vez mais a dinâmica da cultura: se no campo psíquico as pulsões de morte são de difícil percepção, no domínio social podem ser observadas mais facilmente. O combate entre pulsões de vida e pulsões de morte ocorre na cultura a partir da coerção social, onde as inclinações pulsionais são refreadas e provocam conflitos na vida psíquica do homem. A cultura reprime e sublima tanto as pulsões eróticas quanto as pulsões de morte. É na repressão das pulsões de morte, transformadas em agressividade, que consiste o fundamento da cultura. O mal-estar cultural deriva menos da repressão da sexualidade do que da repressão da agressividade. O sacrifício imposto ao homem é, para Freud, mais poderoso do que as possibilidades de satisfação pulsional oferecidas pela cultura. É por meio do Super-eu e do sentimento de culpa que essa repressão se manifesta.

3.4 SENTIMENTO DE CULPA, SUPER-EU E CONSCIÊNCIA MORAL

Freud (1930/2021, p. 377) define o meio utilizado pela cultura para inibir a agressão que a ela se opõe: ela é introjetada (*introjiziert*)²¹ e voltada contra o próprio Eu, depois assumida por uma parte do Eu denominada Super-eu, que exerce contra o Eu a agressividade que o Eu teria exercido contra outros indivíduos. A consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*) se revela como a tensão entre o Super-eu e o Eu que lhe está submetido e se manifesta como necessidade de punição. A cultura lida com o prazer de agressão do indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o e vigiando-o, por meio de uma instância em seu interior, o Super-eu.

Plon e Roudinesco (1997, p 744) explicam que o Super-eu foi objeto de uma primeira elaboração, em *Introdução ao narcisismo* (1914), ainda sendo denominado de ideal do Eu. Em *Psicologia das massas e análise do eu* o que era antes uma função transforma-se numa instância, conservando, contudo, o mesmo nome. O termo “Super-eu” surgiu pela primeira vez em *O Eu e o Id* (1923), não apenas como resultante das primeiras escolhas de objeto do Id, mas também como uma formação reativa contra esses objetos. Ele é ordem, “tens que ser assim (como o pai)” e proibição, “não tens direito de ser assim (como o pai)”. O Super-eu conserva o caráter do pai e aparece como o herdeiro do complexo de Édipo.

Freud (1930/2021, p. 378) apresenta duas análises acerca do surgimento do sentimento de culpa (*Schuldgefühls*). Na primeira análise, tem-se a ideia de que alguém pode sentir-se culpado quando fez algo reconhecido como ruim. Em seguida, é acrescentada a ideia de que mesmo quem não fez esse mal, mas reconhece em si a intenção de fazê-lo, pode considerar-se culpado. Os dois casos partem do pressuposto de que o mal já tenha sido reconhecido como condenável. Contudo, Freud recusa-se a reconhecer a existência de um discernimento original para diferenciar o bem do mal, sendo que, no processo de desenvolvimento do indivíduo, é a pessoa responsável pelos cuidados da criança quem determina o que deve ser chamado de bem ou de mal. A criança se submete a essa influência devido à sua condição de desamparo, ou pelo medo (*Angst*) da perda do amor. Se a criança perde o amor de quem é dependente, ela também perde a proteção contra diversas espécies de perigo, expondo-se inclusive ao perigo de que esse outro lhe prove sua superioridade em forma de punição. O mal é então, inicialmente, aquilo através do qual a criança é ameaçada com a perda do amor e o perigo só surge quando a autoridade o descobre. Freud chama este estado de “má consciência”, porém,

21Segundo Plon e Roudinesco (1997, p. 397), “introjeção” é um termo introduzido por Ferenczi, para designar a maneira como um sujeito introduz objetos de fora no interior de sua esfera de interesse. Foi no artigo “Transferência e introjeção” que Ferenczi comparou o psiquismo do neurótico ao do psicótico, afirmando que enquanto o paranoico projeta para o fora as emoções que se tornaram penosas, o neurótico inclui em sua esfera de interesse uma parte do mundo externo e faz dela objeto de fantasias conscientes ou inconscientes. O processo inverso à projeção é chamado por Ferenczi de introjeção. Freud adota o termo com uma proximidade à ideia de incorporação, mas foi sobretudo Melanie Klein que o retomou para descrever os mecanismos ligados à relação de objeto a partir da trílogia introjeção, projeção e reintrojeção de objetos.

argumenta que ele não merece esse nome, visto que nessa fase o que ocorre é apenas medo da perda do amor.

A mudança acontece quando a autoridade é interiorizada por meio da constituição de um Super-eu, só agora é possível falar de consciência moral e de sentimento de culpa. Neste segundo momento desaparece o medo de ser descoberto e a diferença entre fazer o mal e querer fazê-lo, pois, diante do Super-eu nada pode ser escondido. Nessa segunda fase de desenvolvimento a consciência moral apresenta uma característica nova: ela apresenta uma severidade maior quanto mais virtuoso for o ser humano. Freud destaca, portanto, duas origens do sentimento de culpa: o medo da autoridade e o medo do Super-eu. O primeiro obriga a renunciar às satisfações pulsionais, e o outro, tendo em vista que não se pode esconder do Super-eu a persistência dos desejos proibidos, obriga à punição. Quando a renúncia pulsional era consequência do medo da autoridade externa e essa renúncia era realizada não restava sentimento de culpa. No caso do medo do Super-eu, no entanto, a renúncia pulsional não é de grande valia, pois o desejo persiste e não se deixa ocultar diante do Super-eu. Apesar da renúncia bem-sucedida, sobrevirá um sentimento de culpa, e esta é a grande desvantagem econômica da instauração do Super-eu. A renúncia pulsional agora não tem mais nenhum efeito libertador e cada nova renúncia intensifica a sua severidade, o que leva à tese paradoxal de que a consciência moral é a consequência da renúncia pulsional e, ao mesmo tempo, a renúncia pulsional que é imposta de fora cria a consciência moral, que então exige mais uma renúncia pulsional (FREUD, 1930/2021, p. 382).

A renúncia que a criança faz aos desejos edípicos para identificar-se com os pais é motivada, segundo Freud, pela ameaça de castração que põe em risco a integridade narcísica da criança. Em certa medida, o fundamento que pressupõe o declínio do Édipo reaparece em *O mal-estar na cultura*: o estado de dependência absoluta do homem. O Super-eu obriga o Eu a abrir mão da satisfação pulsional e o pune ao detectar o desejo que foi renunciado (NAKASU, 2007, p. 227).

Tomando o caso da agressividade como exemplo, Freud (1930/2021, p. 382) aponta que o efeito da renúncia pulsional sobre a consciência moral ocorre de maneira tal que cada parcela de agressão que deixa de satisfazer-se é assumida pelo Super-eu, e a sua agressão contra o Eu aumenta. Contra a autoridade que impede a criança às primeiras satisfações é desenvolvida uma inclinação à agressão, já que, forçada pela necessidade, a criança precisou renunciar à satisfação dessa agressão vingativa e a melhor forma de sair dessa situação é acolhendo em si essa autoridade, que se torna o Super-eu. Segundo Plon e Roudinesco (1997, p. 744) o Super-eu manifesta em relação ao Eu a agressividade que o Eu desejaria dirigir aos outros. A tensão que se instala entre o Eu e o Super-eu dá margem ao sentimento inconsciente

de culpa. É possível afirmar que a cultura domina a agressividade dos indivíduos fazendo com que ela seja vigiada por intermédio de um intruso, o Super-eu.

3.4.1 Culpa e consciência moral: filogênese e ontogênese

Em *Totem e Tabu* (1913) Freud retoma a teoria darwiniana do estado primitivo da sociedade humana. Segundo Nakasu (2007, p. 117), a teoria de Darwin supõe a existência de um pai violento que guardava as fêmeas para si e expulsava os filhos quando estes cresciam. A partir dessa teoria, Freud desenvolve uma hipótese denominada “mito científico”. Nesse mito, após terem sido expulsos por um pai violento, os irmãos retornam à horda, matam e devoram o pai. O ato de devorar o pai permite uma relação de identificação dos irmãos com ele, que passam a adquirir parte de sua força. Em seguida ao parricídio ocorre o arrependimento dos irmãos, o que permite vir à tona uma corrente afetiva de sentimento, gerando sentimento de culpa. Com o pai morto tornando-se ainda mais poderoso, a interdição sexual com as mulheres do mesmo clã - estabelecida pelo pai - passa a ser seguida espontaneamente pelos irmãos na tentativa de expiar a culpa do assassinato elevando o pai à categoria de deus.

Freud parte da hipótese de que o sentimento de culpa persistiu por milhares de anos. Contudo, apenas a tradição não é suficiente para explicar esse processo, somente a herança de disposições psíquicas que seriam despertadas na vida do indivíduo explicaria a passagem dessa carga emocional entre as gerações. Dessa forma, o indivíduo moderno viveria uma repetição dos traços herdados pelo parricídio, de forma que os desejos incestuosos e hostis e o sentimento inconsciente de culpa seriam entendidos como uma consequência do parricídio. Ao entender que o início da cultura é fruto de um assassinato e que esse crime produz as leis organizadoras da sociedade, os fundamentos da religião monoteísta e as instituições sociais, Freud assume o fato de que a violência e a destruição são os aspectos constitutivos da história humana (NAKASU, 2007, p 117).

Mariguela (2001, p. 105) lembra que, em 1914, no prefácio à terceira edição dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud defende a ideia de que é possível entender a ontogênese como uma repetição da filogênese²², de modo que a predisposição filogenética pode ser observada por trás do processo ontogenético. Essa predisposição seria o precipitado

22 Foi através da leitura das obras do médico e zoólogo alemão Ernst Heinrich Haeckel (1834-1920) que Freud tomou conhecimento das ideias de Darwin e encontrou a lei da recapitulação, que afirma que “a ontogênese repete a filogênese”, lei essa que o psicanalista “faria uso ininterrupto ao longo de sua obra” (PLON; ROUDINESCO, 1997, p. 322).

de uma vivência anterior da espécie que se junta à experiência mais nova do indivíduo. Com isso, entende-se que o indivíduo repete em seus sintomas os acontecimentos que ocorreram durante o desenvolvimento do homem na cultura. A partir da analogia entre o itinerário da libido e o itinerário do desenvolvimento da cultura é possível chegar ao núcleo central da constituição psíquica, o complexo de Édipo, que por sua vez, pode ser entendido como o núcleo constitucional da subjetividade. A partir da analogia entre o desenvolvimento da libido individual e o desenvolvimento cultural Freud realiza uma extensão da psicologia individual à psicologia das massas.

As duas leis primordiais do totemismo – não matar o pai e não manter relações incestuosas com as mulheres pertencentes a ele – estabeleceram as bases para a organização social. A conclusão de *Totem e Tabu* aponta a relação entre o processo filogenético e ontogenético: a partir da experiência clínica da psicanálise Freud afirma que no indivíduo neurótico o pensamento seria um substituto do ato, enquanto que, no homem primitivo, o ato substitui o pensamento. Dessa forma, o sentimento de culpa dos neuróticos tem origem nos dois tabus que fundam a cultura (MARIGUELA, 2001, p. 105).

Para Teixeira (2017, p. 79) faz-se importante salientar que, em *Totem e tabu*, a consciência moral é apresentada por Freud como derivado da consciência tabu, resultante do parricídio. Em *Totem e Tabu* Freud atribui a origem da culpa à ambivalência do complexo paterno dos irmãos parricidas, visto que, os motivos que levaram os irmãos ao ato criminoso contra o pai eram os mesmos motivos que os faziam admirá-lo: a constatação de sua força e poder. Devido à ambivalência sentida pelos irmãos em relação ao pai, seu assassinato resultou em remorso, e o aparecimento de sentimentos ternos após o assassinato do pai teve como consequência, além do remorso, a consciência de culpa dos filhos. O pai, representante do poder, tornou-se ainda mais forte morto do que era quando vivo, e o que antes era proibido pela força do pai real passou a ser proibido pelos efeitos de sua introjeção.

Durante o período da horda primitiva houve uma agressão que não foi reprimida, mas executada. Esse mesmo sentimento hostil continua existindo após o desenvolvimento cultural, e sua repressão é a fonte do sentimento de culpa na criança. Isso leva a Freud prever o questionamento de seus leitores de que seria indiferente o fato de matar o pai ou apenas desejá-lo fazer: de qualquer forma, o sentimento de culpa se manifestaria. Ele resolve esse questionamento explicando que o sentimento de culpa após a prática de um ato condenável deveria antes chamar-se “remorso”, pois diz respeito apenas a um ato, pressupondo que uma

consciência moral, a propensão a sentir-se culpado, já existisse antes do ato²³. O remorso não é considerado um sentimento que ajudaria a encontrar a origem da consciência moral e do sentimento de culpa, e por esse motivo a psicanálise exclui de sua discussão o caso do sentimento de culpa por remorso. No contexto do assassinato do pai originário, o remorso foi o resultado da ambivalência primordial de sentimentos em relação ao pai, pois os filhos odiavam e ao mesmo tempo amavam o pai. Depois que o ódio foi apaziguado com a agressão, no remorso pelo ato veio à luz o amor, que construiu um Super-eu por identificação ao pai e criou restrições que deviam proteger contra a repetição do ato. Como a inclinação à agressão em relação ao pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa continuou existindo e reforçou-se novamente a cada agressão reprimida e transferida para o Super-eu. A partir dessa argumentação, Freud afirma ter chegado à compreensão da parte do amor no surgimento da consciência moral. Assassinar o pai ou abster-se do ato não é decisivo, o sentimento de culpa se revela nos dois casos, pois é expressão do conflito de ambivalência, da luta entre Eros e a pulsão de morte (FREUD, 1930/2021, p. 388).

Esse conflito é alimentado assim que é atribuída ao ser humano a tarefa da vida em comum. Freud (1930/2021, p. 389) explica que quando a comunidade se estabelece na forma de famílias, ele se manifesta no complexo de Édipo, institui a consciência moral e cria o primeiro sentimento de culpa. Como o objetivo da cultura consiste em reunir os seres humanos, ela só pode atingir essa meta pela via de um fortalecimento do sentimento de culpa. Se a cultura for o percurso de desenvolvimento da família até a humanidade ela também partilha desse conflito de ambivalência inato, como consequência do desacordo entre amor e anseio de morte.

Mezan (2006, p. 101) reforça que o sentimento de culpa tem origem no assassinato do pai primordial, repetido fantasmaticamente no psiquismo individual e fortalecido a cada nova agressão contida e interiorizada no Super-eu. Para quem nasceu em meio ao processo cultural não faz diferença o fato do pai realmente ter sido assassinado. O sentimento de culpa revela-

23 Esse fenômeno é abordado no texto *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* (1916), no capítulo *Criminosos por sentimento de culpa*. Nele, o pai da psicanálise revela que pessoas que mais tarde vieram a ser muito respeitáveis, falando de sua juventude, lembravam de ações ilícitas, como furtos e fraudes cometidos em sua época de puberdade ou pré-puberdade. Essas ações eram realizadas porque representavam um alívio psíquico para o malfeitor, já que ele sofria de uma opressiva consciência de culpa de origem desconhecida e, após o delito, essa pressão diminuía, porque a consciência de culpa encontrava um sentido. A consciência de culpa estava presente antes do delito e se originava do complexo de Édipo, sendo uma reação a dois grandes desejos criminosos, matar o pai e ter relações sexuais com a mãe. Comparados a esses dois desejos, os crimes realizados para fixar o sentimento de culpa constituíam um alívio. Na conclusão de seu texto, fazendo referência a *Assim falou Zaratustra* (1883), Freud reconhece que Nietzsche já havia identificado um fenômeno semelhante: “Um amigo chamou-me a atenção para o fato de que o ‘criminoso por sentimento de culpa’ era conhecido também por Nietzsche. No discurso de Zaratustra ‘Sobre o páldio criminoso’ vislumbramos a preexistência do sentimento de culpa e o recurso ao ato para a sua racionalização” (FREUD, 1916/2012, p. 214).

se como a expressão da ambivalência que exprime, não apenas o conflito pulsional de cada indivíduo, mas também a luta entre Eros e a pulsão de destruição. A tensão entre o indivíduo e a cultura encontra uma importante expressão no fenômeno da neurose. Freud sustenta que a neurose é resultado da frustração imposta às pulsões devido à sua inserção na cultura. A partir da concepção de que o sentimento de culpa provém tanto da tensão entre Eu e Super-eu quanto da dinâmica do processo cultural, Freud sugere que quando uma pulsão é reprimida, seus componentes libidinais transformam-se em sintomas, e seus componentes agressivos, em sentimento de culpa.

Gellis e Hamud (2011, p. 643) sintetizam a história do desenvolvimento da noção de culpa apontando que Freud descreveu o percurso das exigências às quais o sujeito, em toda a história, precisou se submeter: primeiramente, foi levado a inibir seus impulsos pela soberania do pai primevo; em seguida, precisou se submeter à lei paterna no complexo de Édipo e finalmente se restringiu pela internalização da moral no Super-eu. Pode-se dizer, portanto, que a culpa individual está íntima e diretamente relacionada à culpa coletiva e que decorre não só de seu histórico, mas é produto da condição de dependência primária do ser humano e de sua vivência grupal. Dessa forma, é importante destacar que, no desenvolvimento de seu pensamento, Freud evidencia também o papel da cultura no entendimento da noção de culpa.

3.4.2 Da neurose do indivíduo à neurose da cultura

Ao fim do texto *O mal-estar na cultura* Freud justifica o motivo pelo qual uma obra que se propõe a tratar do mal-estar do homem de cultura acaba por focalizar a temática da culpa:

Suspeito que entre os leitores tenha ficado a impressão de que as discussões sobre o sentimento de culpa tenham ultrapassado o âmbito deste ensaio ao tomarem um espaço excessivo, forçando para a margem seu outro conteúdo, com o qual elas não estão sempre em íntima relação. Isso pode ter perturbado a estrutura do ensaio, mas corresponde inteiramente à intenção de colocar o sentimento de culpa como o problema mais importante do desenvolvimento da cultura e de demonstrar que o preço a pagar pelo avanço da cultura é uma perda de felicidade em consequência da intensificação do sentimento de culpa (FREUD, 1930/2021, p. 390).

Enfatizando que o sentimento de culpa está intimamente ligado à dificuldade do ser humano em abandonar seu mal-estar, Freud dedica-se a explicitar a relação entre sentimento

de culpa e consciência (*Bewusstsein*)²⁴. Ele destaca que, nos casos comuns de remorso, o sentimento de culpa se faz perceptível à consciência com clareza e chama atenção para uma nuance: “estamos acostumados a dizer ‘consciência de culpa’ em vez de ‘sentimento de culpa’” (FREUD, 1930/2021, p. 391).

Para explicar a relação entre sentimento de culpa e consciência (*Bewusstsein*), Freud lança mão de seus estudos anteriores a respeito das neuroses e revela que, na neurose obsessiva, o sentimento de culpa impõe-se à consciência, dominando o quadro patológico e a vida do doente. Contudo, na maioria dos outros casos e formas de neurose, ele fica completamente inconsciente e os doentes chegam a duvidar quando lhes é atribuído um sentimento de culpa inconsciente. Porém, mesmo na neurose obsessiva, há pessoas que não percebem seu sentimento de culpa, ou o sentem apenas como um mal-estar, uma espécie de angústia quando são impedidos de realizar certas ações. Freud observa que o sentimento de culpa, no fundo, seria uma variedade tópica da angústia (*Angst*)²⁵, que em suas fases posteriores coincide com o medo (*Angst*)²⁶ do Super-eu. É por esse motivo que se pode pensar que a consciência de culpa produzida pela cultura em grande parte permanece inconsciente ou vem à luz como um mal-estar, uma insatisfação para a qual se procura outras motivações. Freud destaca que as religiões nunca subestimaram o papel do sentimento de culpa na cultura e surgem com a pretensão de libertar a humanidade desse sentimento (FREUD, 1930/2021, p. 392).

Gellis e Hamud (2011, p. 645) lembram que Freud utilizou pela primeira vez o termo “sentimento inconsciente de culpa” no texto *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907). O texto explicita que todos os atos obsessivos têm um sentido e podem ser interpretados, mesmo que a pessoa que obedece à compulsão não compreenda esse sentido. Freud aponta também um sentimento de angústia que teria relação com uma ideia de punição. As pessoas que sofrem de compulsões e proibições comportam-se como se estivessem dominados por um

24 Segundo o *Dicionário comentado do alemão de Freud*, a palavra *Bewußtsein* (“consciência”) é composta por dois elementos, *Bewußt* (“consciente”) e *sein* (“ser/estar”). Foneticamente pode-se entender a palavra *Bewußtsein* como significando “a consciência”, no sentido de instância psíquica (*das Bewußtsein*), ou com o sentido de “o estar consciente”, designando um estado (*das Bewußtsein*), ou ainda como “estar ciente de” (*bewußt sein*, verbo e adjetivo). Hanns destaca que existem sentidos adicionais de “consciência” não presentes na palavra alemã *Bewußtsein*. É o caso do termo *Gewissen*, também utilizado por Freud, e que apresenta o sentido de “consciência” numa acepção de “instância moral que julga” (HANNS, 1996, p. 109). Na tradução de Maria Rita Salzano Moraes de *O mal-estar na cultura* utilizada nesta dissertação o termo alemão *Gewissen* é traduzido como “consciência moral”, enquanto que o termo *Bewußtsein* é traduzido por “consciência”.

25 Hanns (1996, p. 66) explica que a utilização do termo “angústia” introduz aspectos menos presentes no termo alemão *Angst*, como “sofrimento” e “sufocamento”, os quais enfocam um processo interno mais prolongado e menos ligado a “prontidão reativa”.

26 O termo “medo”, em português, é bastante parecido com o termo alemão *Angst* e apresenta o sentido de “temor” e “receio” e os sentidos de “pânico” e “pavor”. Pode referir-se a um objeto específico (“tenho medo de”) ou a um objeto inespecífico, designando um estado, por exemplo, “sou medroso”. De modo genérico, “medo” se refere à reação a um perigo real ou imaginário mais imediato (HANNS, 1996, p. 67).

sentimento de culpa do qual nada sabem, o que pode ser entendido como um sentimento inconsciente de culpa.

Uma das origens apontadas por Freud para o sentimento de culpa é o fato de que ele pode ocorrer como consequência de agressões que foram evitadas, mas, ao mesmo tempo, em seu início histórico, em consequência de uma agressão que foi de fato executada, o assassinato do pai. Foi a instauração da autoridade interna do Super-eu que alterou essas relações de maneira profunda. Antes, o sentimento de culpa coincidia com o remorso, em seguida, a diferença entre a agressão intencionada e a agressão realizada perdeu a sua força em consequência da onisciência do Super-eu. Esta mudança fez com que um ato de violência executado pudesse gerar sentimento de culpa tanto quanto um ato de violência intencionado. Freud chama a atenção para duas concepções distintas acerca da energia agressiva do Super-eu: em uma das concepções, a energia agressiva prolonga a energia punitiva da autoridade externa e a conserva para a vida anímica, enquanto uma outra concepção defende que é a nossa própria agressão, que não alcançou utilização, que deve ser mobilizada contra essa autoridade inibidora. O que restou de comum é que se trata de uma agressão deslocada para o interior (FREUD, 1930/2021, p. 392).

Freud (1930/2021, p. 396) revela que qualquer impedimento à satisfação pulsional poderia ter como consequência a intensificação do sentimento de culpa. A explicação acerca do motivo pelo qual em lugar de uma exigência pulsional não realizada ocorra um aumento do sentimento de culpa reside no fato de que o impedimento da satisfação suscita uma parcela de inclinação agressiva contra a pessoa que perturba a satisfação e essa própria agressão tem de ser novamente reprimida. Nesse caso é apenas a agressão que se transforma em sentimento de culpa ao ser reprimida e atribuída ao Super-eu.

Em relação à questão da agressividade, a luta entre Eros e pulsão de morte caracteriza tanto o processo de cultura que se desenrola na humanidade quanto o desenvolvimento do indivíduo. O processo de cultura da humanidade e o processo de desenvolvimento do ser humano individual são de natureza muito semelhante. Um traço distintivo dos dois processos consiste no fato de que o desenvolvimento individual é produto da interferência de dois anseios, o anseio por felicidade, “egoísta”, e o anseio pela união com os outros na comunidade, “altruísta”. No desenvolvimento individual a ênfase principal recai sobre o anseio egoísta; o outro anseio, que se pode chamar de cultural, contenta-se, via de regra, com o papel de uma restrição. No processo cultural a meta de estabelecimento de uma unidade a partir de indivíduos humanos é o principal e a meta de se tornar feliz fica em segundo plano (FREUD, 1930/2021, p. 398).

Freud (1930/2021, p. 400) afirma que a comunidade também desenvolve um Super-eu. O Super-eu de uma época cultural tem uma origem semelhante ao do ser humano individual: se funda na impressão que deixaram as personalidades de grandes líderes. Em muitos casos, durante a sua vida, essas pessoas foram ridicularizadas ou mesmo eliminadas de maneira cruel, como no caso do pai originário, que só foi elevado à condição de divindade após seu assassinato. O Super-eu-da-cultura, assim como o do indivíduo, impõe exigências ideais cuja falta de observância é castigada com a angústia da consciência moral.

Paralelamente à afirmação da vivência do complexo de Édipo por todos os indivíduos, por meio do Super-eu-da-cultura haveria fenômenos de repressão e idealização coletivas que sustentariam a sociedade de cultura. Uma vez que ao Super-eu-da-cultura é reservada a tarefa do progresso da sociedade, Freud declara ser ele o guardião da ética, que tem o papel de exercer as censuras indispensáveis para que os modelos sociais idealizados sejam cumpridos. É no texto *Dissecção da personalidade psíquica*, nas *Novas Conferências sobre psicanálise* (1933/2010), que Freud aborda a possibilidade da constituição do Super-eu-da-cultura, formulação que aponta para a existência de uma série de identificações entre gerações (COSTA, 2016, p. 105).

Na investigação sobre as neuroses, censura-se o Super-eu do indivíduo por se preocupar pouco com a felicidade do Eu, não levando em consideração a força pulsional do Id e as dificuldades do ambiente real. Com o propósito terapêutico, muitas vezes o trabalho analítico acaba por tentar reduzir as exigências do Super-eu. Da mesma forma, o Super-eu-da-cultura também não se preocupa suficientemente com a constituição anímica dos seres humanos, mas decreta um mandamento e não pergunta se é possível ao ser humano obedecer-lhe, visto que o domínio sobre o Id apresenta determinados limites. É o caso, por exemplo, do mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo”²⁷: Freud o reconhece como impraticável, o que é negligenciado pela cultura, que apenas adverte que quanto mais difícil a observância do preceito, maior é seu mérito. Este fato aponta para a contradição do processo cultural que acaba buscando a supressão da agressividade a partir de métodos que tornam os seres humanos inseridos na cultura tão infelizes quanto a própria agressividade (FREUD, 1930/2021, p. 401).

Freud questiona se devido ao fato de que o desenvolvimento da cultura tem uma semelhança com o desenvolvimento individual, não se poderia pensar que muitas culturas teriam se tornado neuróticas sob a influência dos anseios culturais. Contudo, a utilização terapêutica dessa visão seria limitada, visto que ninguém possui a autoridade de impor terapia

27 Freud faz aqui uma referência ao primeiro dos dez mandamentos bíblicos da doutrina cristã: “Amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo”.

à massa. Para Freud, a questão do destino da espécie humana gira em torno de saber em que medida o seu desenvolvimento cultural será bem-sucedido em dominar a perturbação trazida pela pulsão humana de agressão, e finaliza seu ensaio apostando sua esperança em Eros:

Os seres humanos chegaram agora tão longe na dominação das forças da natureza que, com sua ajuda, seria fácil exterminarem-se uns aos outros até o último homem. Eles sabem disso, e é daí que vem boa parte de sua atual inquietação, de sua infelicidade e de seu ânimo amedrontado. E agora é preciso esperar que o outro dos “poderes celestiais”, o eterno Eros, faça um esforço para se afirmar na luta contra seu adversário também imortal. Mas quem pode prever esse desfecho? (FREUD, 1930/2021, p. 405).

O mal-estar na cultura confere ao Super-eu um alcance muito maior do que aquele conferido pelos textos anteriores. Freud reconhece que a cultura exige que a agressão seja introjetada e interiorizada, agressão que, por sua vez, é enviada ao Super-eu, produzindo o sentimento de culpa. O sentimento de culpa, considerado responsável pelo controle que a cultura exerce sobre o indivíduo, une a discussão cultural à discussão metapsicológica. A passagem de uma discussão à outra se dá no momento em que Freud se interroga sobre a gênese desse sentimento e empreende uma longa discussão que atravessa a noção de complexo de Édipo e a teoria das pulsões, onde dois tempos são pensados: antes e depois do complexo de Édipo, antes e depois da edificação do Super-eu (NAKASU, 2014, p. 231).

Em *O mal-estar na cultura*, Freud demonstra que o sentimento de culpa não se encontra apenas no indivíduo neurótico, mas revela-se como um problema presente em toda a humanidade, que teve sua origem em um sentimento de culpa original por meio de uma herança filogenética. A partir de então, o sentimento de culpa deixa de ser apenas um problema do desenvolvimento moral do indivíduo e passa a ser pensado como uma consequência da inserção do homem na cultura e da obstrução da exteriorização da agressividade.

4 CULPA E MÁ CONSCIÊNCIA EM NIETZSCHE E FREUD

Embora Nietzsche e Freud tenham sido quase contemporâneos e tenham compartilhado de um ambiente científico e cultural comum, a questão a respeito do contato de Freud com as obras de Nietzsche nunca foi de todo esclarecida. Itaparica (2012, p. 14) considera que as afirmações de Freud sobre um desconhecimento a respeito da obra de Nietzsche são exageradas, visto que existem indícios que demonstram que o psicanalista teve alguma familiaridade com textos nietzscheanos como *Ecce homo* e *Genealogia da moral*, discutidos nos encontros de quarta-feira da Sociedade Psicanalítica de Viena.

Em seu livro *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*, Assoun (1991, p. 47) procura construir uma espécie de linha do tempo a respeito das relações entre Nietzsche e Freud, do ponto de vista do momento de vida e de produção intelectual de cada pensador. Assoun inicia sua exposição lembrando que Nietzsche era doze anos mais velho que Freud e que, quando o filósofo foi nomeado professor de filologia em Basileia, o jovem Freud ainda não havia iniciado seus estudos de medicina. Freud iniciou seus estudos na Faculdade de Medicina de Viena no ano de 1873, ano em que Nietzsche publicou as *Primeiras Extemporâneas*. O nascimento da psicanálise coincidiu com o período de sobrevivência física de Nietzsche, que morreu na mesma época em que Freud publicou *A interpretação dos sonhos*. Pouco tempo depois da morte do filósofo, em 1902, foi formado o primeiro grupo psicanalítico.

Assoun (1991, p. 47) destaca que é do ano de 1908 a declaração de Freud sobre seu desconhecimento a respeito da obra de Nietzsche. Contudo, naquela época seria impossível não conhecer o filósofo alemão. Em 1914, Freud reafirmou sua declaração, referindo que se privou do prazer de ler Nietzsche. Mais de dez anos depois, em 1925, o pai da psicanálise voltou a afirmar que evitou a leitura do autor da *Genealogia da moral*.

Três mediadores ocuparam um papel importante na missão de apresentar o pensamento nietzscheano a Freud: Lou Salomé²⁸, Thomas Mann e Otto Rank. Dentre os três, destaca-se a relação estabelecida entre Freud e Lou Salomé que, na mente dos observadores, seria o elo natural entre Nietzsche e Freud. Porém, ao contrário do que se imaginava, Assoun (1991) refere que a figura de Nietzsche não teve interferência ativa na relação entre Lou e Freud e que a psicanalista parece quase não ter feito progredir o conhecimento de Nietzsche por Freud. Assim, quando o filósofo é citado nominalmente na correspondência entre Lou

28 Em 1911, aos 50 anos, Lou Salomé participou do III Congresso de Weimar da Associação Psicanalítica Internacional, onde foi apresentada a Freud. A partir de então, passou a dedicar-se ao estudo e à prática psicanalítica (ALVARES, 2018, p 212).

Salomé e Freud, é sempre como algo exterior, a ponto de que “se Lou foi o ‘único elo real’ entre Nietzsche e Freud, um contrato tácito parecia impor que isto fosse evocado o menos possível” (ASSOUN, 1991, p. 47).

Para Greer (2002, p 95), considerando a época em que Freud foi educado, pode-se suspeitar que qualquer semelhança entre sua obra e a de Nietzsche poderia ser explicada por certas ideias que estavam “no ar” durante as décadas de 1880 e 1890, já que, naquela época, as ideias de Nietzsche eram frequentemente discutidas em círculos intelectuais. No entanto, um olhar mais atento às evidências históricas revela que Freud conheceu a obra de Nietzsche por meios diretos: sabe-se que quando *Ecce homo*, foi publicado em 1908, Freud o comprou imediatamente.

Durante os primeiros anos da psicanálise, a atitude de Freud em relação ao seu conhecimento de Nietzsche era bastante intrigante e, às vezes, até contraditória. Em mais de uma ocasião, Freud negou seu interesse anterior por Nietzsche, bem como qualquer conhecimento sobre ele. Isso foi ilustrado durante duas reuniões sobre Nietzsche da Sociedade Psicanalítica de Viena, em 1908: a primeira reunião consistiu numa discussão que se concentrou na *Genealogia da moral*. A partir disso, muitos dos participantes ficaram impressionados com os paralelos entre a psicanálise e o livro de 1887. Alfred Adler afirmou que os escritos de Nietzsche estavam mais próximos do que os de qualquer outro filósofo dos princípios da psicanálise, ao que Freud respondeu afirmando que não sabia nada sobre a obra de Nietzsche, e que as tentativas que fez de lê-lo foram sufocadas por um excesso de interesse. Em *Um estudo autobiográfico* (1925), Freud chegou ao ponto de creditar Nietzsche e Schopenhauer por anteceder-lo nos conceitos de sublimação e repressão, embora ainda afirmasse que eles não tiveram impacto direto em sua própria teoria. O psicanalista reiterou sua alegação de ter evitado Nietzsche e de que via o filósofo como que antecipando as descobertas das investigações psicanalíticas (GREER, 2002, p. 95).

Dentre as diferenças observadas entre dois pensadores, Itaparica (2012, p 14) lembra que Freud e Nietzsche desenvolveram obras de caráter diverso. Nietzsche, enquanto filósofo, não desenvolveu uma teoria psicológica com um objetivo de aplicação clínica, mesmo tendo se debruçado sobre questões psicológicas em suas obras, muitas vezes, inclusive, apresentando-se como “médico da cultura” e “psicólogo”²⁹. Freud, por sua vez, não tinha a

29 Segundo Faustino (2013, p. 23) Nietzsche encara a filosofia como uma forma de terapia e pratica filosofia como um “médico filosófico”. Essas afirmações significam dizer que o filósofo adota um ponto de vista terapêutico onde o seu próprio tempo, sua sociedade e seus contemporâneos são considerados doentes. Dessa forma, a prática da filosofia torna-se a prática de diagnóstico e de interpretação de sintomas, ao mesmo tempo que o seu fim se direciona para a cura ou terapia do todo. Ainda a respeito da noção de filosofia enquanto terapia, Giacoia (2001, p. 22) procura explicar os motivos pelos quais Nietzsche se apresenta como o primeiro

preocupação de escrever uma obra filosófica, embora os temas pelos quais se interessou possam ser encontrados na história da filosofia, em especial, em Schopenhauer e Nietzsche.

Indo além da proposta de identificar uma possível influência do pensamento nietzscheano na obra de Freud, faz-se importante observar os temas abordados por cada um dos autores. Um tema comum entre ambos é a questão da consciência moral, que tanto para Nietzsche quanto para Freud, surge da interiorização dos impulsos agressivos. A exteriorização da agressividade é, nos dois casos, impedida pelo contexto social ao qual o indivíduo está inserido, seja por meio do complexo de Édipo, em Freud, ou a partir do advento do Estado, em Nietzsche. Dessa forma, este capítulo pretende apresentar de que forma Freud e Nietzsche descrevem o processo de interiorização dos impulsos agressivos, que consequências para o destino do homem cada autor atribui a esse processo e como cada um dos pensadores os relaciona com as noções de culpa e/ou de má consciência. Além disso, pretende demonstrar as possibilidades apontadas pelos pensadores para a superação da má consciência e do sentimento de culpa.

4.1 A CULPA E SUA RELAÇÃO COM A CULTURA

Em *O mal-estar na cultura*, Freud descreve o conceito de culpa como produto de uma relação entre o indivíduo e as exigências culturais. Ao afirmar que a cultura tem como finalidade a proteção do homem frente à natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si, o psicanalista parece apresentar um posicionamento favorável ao desenvolvimento cultural. Freud aponta que, mesmo que a liberdade individual fosse maior antes do desenvolvimento de qualquer organização social, ela era também sem valor, já que o indivíduo sozinho mal era capaz de defendê-la. Contudo, a substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade promoveu limitações em relação às possibilidades de gratificação, exigindo a restrição da satisfação sexual e o controle da agressividade.

Tanto Freud quanto Nietzsche admitem a face paradoxal que acompanha a história da inserção do homem na cultura, visto que a tentativa de controlar a agressividade foi um

psicólogo da Europa. Uma dessas razões pauta-se no fato de que seu empreendimento crítico consiste em “desconstruir essas pilastras metafísicas sobre as quais se assentava não somente a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia em geral”. A reflexão de Nietzsche parte da necessidade de destruição dessas bases e da construção de novos fundamentos para a construção de uma ciência da subjetividade libertada dos preconceitos metafísicos e morais aos quais estava ligada. Outro ponto diz respeito à crítica de Nietzsche à identificação entre psíquico e consciente feita pela psicologia tradicional. Para o filósofo, “o reconhecimento de processos psíquicos inconscientes constitui um dos principais efeitos de sua crítica da moral, da religião e da metafísica” (GIACCOIA, 2001, p. 26).

processo permeado de violência, portanto, produtor de sofrimento. Assim como Freud, Nietzsche também reconhece que o processo de hominização, embora por um lado tenha promovido mal-estar, por outro lado propiciou aquisições importantes, como por exemplo, o desenvolvimento da capacidade de fazer promessas, que por sua vez, permitiu aos indivíduos o estabelecimento de relações contratuais.

Como já abordado no primeiro capítulo desta dissertação, para Nietzsche, as relações contratuais dependiam da capacidade de prometer, o que implicava na necessidade de construção de uma memória da vontade que tornasse confiável aquele que promete. A condição para que o homem se tornasse confiável foi a submissão à moralidade do costume.

Giacioia (2001, p. 27) afirma que Nietzsche e Freud concebem a discussão acerca do processo de hominização e socialização como relacionados à questão da gênese da consciência moral, o que aponta para um traço comum entre a genealogia de Nietzsche e a metapsicologia³⁰ de Freud. Ambos os pensadores preocupam-se em reconduzir as formações culturais complexas, como as instâncias psíquicas e as instituições sociais, às condições históricas de seu desenvolvimento. A história da consciência moral teria uma importante relação com a história da repressão e da sublimação da crueldade, por meio da espiritualização e aprofundamento da consciência de culpa. Contudo, faz-se importante salientar que Freud e Nietzsche concebem de modo diferente a formação psíquica da memória, embora ambos considerem sua criação como um fator importante para o processo de hominização. Por meio da agressividade, especialmente aquela utilizada em práticas culturais religiosas e procedimentos penais, como os sacrifícios e os castigos, foi possível o desenvolvimento da responsabilidade.

Dentro da concepção nietzscheana, na origem da sociedade e do Estado pode-se reconhecer o mesmo trabalho do homem sobre si mesmo que está em ação na criação da memória. No caso da gênese do Estado, a tarefa consiste em organizar uma população errante, até então guiada apenas por impulsos, e imprimir nela uma forma estável. É a agressividade ritualizada em penas e castigos que permite uma transição do animal instintivo para o homem inserido na cultura. Contudo, o preço desse processo consiste na renúncia aos impulsos de sua natureza animal, a vida em comum exige que se abdique do que antes constituía a força e a prosperidade do animal-homem: a agressividade, a hostilidade, o egoísmo, o prazer na perseguição e na mudança, a vida errante e selvagem. Os velhos instintos, entretanto, não cessaram de fazer suas exigências, e por isso não restou outro caminho que não fosse a busca

30 A metapsicologia freudiana diz respeito à teoria que explica o funcionamento do aparelho psíquico através da síntese de três pontos de vista: tópico, dinâmico e econômico (ZIMERMAN, 2008, p. 113).

por satisfações substitutivas. Dentro desse cenário, o impulso hostil acaba por interiorizar-se, dando origem ao que Nietzsche denomina mundo interior, a alma (GIACOIA, 2001, p. 27).

De modo diverso ao apresentado por Nietzsche, mas também estabelecendo uma relação entre desenvolvimento cultural e violência, em *Totem e tabu*, Freud pressupõe que a cultura surge de um assassinato. Com isso, o pai da psicanálise vai ao encontro das ideias nietzscheanas apresentadas na *Genealogia da moral* e assume a violência e a destruição como aspectos constitutivos da história do desenvolvimento cultural do ser humano, argumento que será ampliado no texto de 1930.

Nakasu (2007, p 121) lembra que, em 1915, no artigo *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud volta a realçar a natureza destrutiva do homem e seus efeitos sobre o plano da cultura. O sentimento de desilusão provocado pela guerra se pautaria na ilusão de que os homens são, por natureza, bondosos. A perspectiva freudiana defende que os homens não são naturalmente bons ou maus, mas possuem em sua essência moções pulsionais cujas metas satisfazem necessidades primitivas. Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud aponta que quanto mais extremas forem as normas éticas, mais vasta será a renúncia da satisfação pulsional. Todavia, a guerra seria capaz de interromper o desenvolvimento de relações éticas entre os indivíduos, indo no sentido oposto ao da evolução da cultura e revelando o homem primitivo que ainda existiria em cada indivíduo. O artigo de 1915 reafirma a inclinação do homem para a maldade e para a destruição, demonstrando que a guerra seria uma forma de expressão pura da violência, considerada por Freud mais forte do que a capacidade da cultura de neutralizá-la.

Em *O mal-estar na cultura*, Freud mantém sua visão de que a inclinação agressiva seria o maior obstáculo ao desenvolvimento cultural. Na ausência de forças psíquicas que possam inibi-la, a pulsão de morte volta a exteriorizar-se. O texto de 1930 aponta o ônus dessa exteriorização para a sociedade, reconhecendo como impossível a tarefa da cultura de suprimir toda agressividade humana, já que, embora ela possa ser introjetada como Super-eu, sempre haverá uma parcela de pulsão de morte que não será introjetada.

Além da concordância a respeito da impossibilidade de uma completa repressão dos impulsos hostis, tanto Freud quanto Nietzsche apresentam a noção de culpa em dois tempos. Na *Genealogia da moral*, o primeiro tempo diz respeito à noção de dívida, decorrente das relações materiais de crédito e débito, e o segundo refere-se à moralização da noção de dívida, que, promovida pelo cristianismo, é transformada em culpa. Em *O mal-estar na cultura*, o primeiro tempo da noção de culpa diz respeito ao medo da autoridade externa, e o segundo estaria ligado ao medo do Super-eu.

A perspectiva nietzscheana parece ampliar a noção de culpa proposta por Freud na medida em que o filósofo leva em conta duas designações para o termo alemão *Schuld*: “dívida” e “culpa”. A noção material de dívida descrita, anterior à culpa moral, não é considerada por Freud, que, ao contrário de Nietzsche, considera a culpa, desde sua origem, como um fenômeno moral.

Pode-se notar que a primeira aproximação entre a noção de culpa em Nietzsche e Freud ocorre em um período intermediário do desenvolvimento do termo *Schuld* em Nietzsche, que diz respeito ao momento em que a noção de dívida é ampliada para o âmbito das relações entre os vivos e seus antepassados, conforme apresentado no parágrafo 19 da segunda dissertação da *Genealogia*. Nesse momento percebe-se certa ressonância entre a noção de dívida com os antepassados apresentada por Nietzsche, e a culpa herdada por meio da herança filogenética do assassinato do pai primordial, apresentada em *Totem e tabu*. Embora exista uma semelhança no que concerne à ideia de que o indivíduo possui uma dívida - para Nietzsche - ou uma culpa - para Freud - que foi contraída por seus antepassados, em Nietzsche, a dívida com os antepassados é transformada em culpa para com deus, ao passo que, em *Totem e tabu*, o sentimento de culpa seria fruto do assassinato do pai³¹. De qualquer forma, Giacoia (2001, p. 31) chama atenção para o fato de que ambos levam em consideração a figura de um ancestral divinizado. Greer (2002, p. 91) destaca como pontos de correspondência entre Nietzsche e Freud a incorporação de ideais ancestrais como parte do processo de “interiorização” dos impulsos agressivos e um sentimento de culpa, dívida e obrigação que está fortemente ligado aos ancestrais idealizados de tribos bem-sucedidas. Segundo Itaparica (2012, p. 25) é na relação com o mito da horda primitiva que Freud encontra o surgimento do culto aos antepassados e a criação de divindades. Contudo, de modo diverso ao apresentado por Nietzsche: como transposição do conflito edipiano e não como uma forma de transposição da relação jurídica entre credor e devedor.

A segunda forma de apresentação do termo *Schuld* considerada por Nietzsche ocorre quando a figura do ancestral é transfigurada em Deus. A partir desse momento, o filósofo focaliza o papel do cristianismo e do sacerdote ascético no processo de moralização da culpa. A contar deste momento, Freud distancia-se de Nietzsche, visto que, em *O mal-estar na cultura* o psicanalista não evidencia de modo direto o papel da religião no desenvolvimento do sentimento de culpa, dando ênfase, em primeiro lugar, para a herança filogenética do

31 Contudo, em *Totem e tabu*, Freud (1913/2012, p. 145) destaca que “o exame psicanalítico do indivíduo mostra, com toda a ênfase, que para cada pessoa o deus é modelado no pai, que a relação pessoal com Deus depende de sua relação com o pai carnal, que oscila e se transforma com ela, e que Deus, no fundo, nada mais é que um pai elevado.

assassinato do pai primordial - ponto de vista filogenético -, e em segundo lugar, para o complexo de Édipo – ponto de vista ontogenético. Embora não tenha enfatizado a função da religião no desenvolvimento do sentimento de culpa, Freud teceu críticas pontuais a ela em *O mal-estar na cultura*:

A religião prejudica esse jogo de escolha e de adaptação, na medida em que impõe a todos, de igual maneira, o seu caminho para a obtenção da felicidade e para a proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e em desfigurar de maneira delirante a imagem do mundo real, o que tem como pressuposto a intimidação da inteligência” (FREUD, 1930/2021, p. 332).

As críticas de Freud à religião revelam uma importante influência nietzscheana no que diz respeito à crítica do filósofo ao ideal ascético: “ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, nega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação” (GM III §23, p. 135). Assim como Freud, Nietzsche considera a religião como um meio de rebaixar o valor da vida: “[...] esse desprazer dominante é combatido, *primeiro*, através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital [...]” (GM III §17, p. 121).

A forma como os dois autores distanciam-se permite que os pontos de vista sobre a origem e o desenvolvimento do sentimento de culpa possam ser ampliados, trazendo uma interessante complementariedade para o estudo do conceito. O caminho escolhido por Nietzsche no desdobramento da noção de culpa, ou seja, sua moralização por parte do cristianismo, leva em consideração um ponto não abordado por Freud: a influência da concepção cristã no desenvolvimento dos valores do homem europeu de sua época e a própria crítica desses valores.

Ao contrário de Freud, Nietzsche não tinha a pretensão de desenvolver uma teoria da mente. Nesse sentido, o caminho tomado por Freud também pode ser considerado como um interessante complemento para a compreensão do conceito de culpa, na medida em que promove o desenvolvimento de uma teoria do funcionamento psíquico que leva em consideração a noção de Super-eu, ampliada no texto *O mal-estar na cultura* a partir do estudo das relações entre culpa e consciência moral.

É possível afirmar que Freud e Nietzsche estão de acordo a respeito do fato de que a vontade de maltratar-se estaria ligada a uma forma substitutiva de satisfação dos impulsos agressivos, a partir de uma mudança de direção desses impulsos, que agora têm como objeto o próprio indivíduo. No tópico seguinte serão apresentadas as relações entre a ideia de interiorização dos impulsos hostis descritos por Nietzsche em sua primeira concepção da má

consciência e o conceito de Super-eu³², desenvolvido por Freud em 1923, no texto *O Eu e o Id* e retomado em 1930, no artigo *O mal-estar na cultura*.

4.2 INTERIORIZAÇÃO DO HOMEM: MÁ CONSCIÊNCIA E SUPER-EU

Do ponto de vista da psicanálise, o Super-eu consiste em 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 à autoridade paterna. 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, mas que podem se exteriorizar a qualquer momento, expressando-se em situações como a violência física e a guerra. O que transparece nas análises de Nietzsche e Freud é o fato de que a cultura só pode surgir por meio da insatisfação instintual e do sofrimento psíquico (ITAPARICA, 2012, p 26).

Tanto Nietzsche como Freud entendem a cultura como um processo violento que advém de um conflito inicial entre viver como animais sociais e ao mesmo tempo ainda possuir impulsos instintivos. Ambos os autores também consideram a importância da supressão gradual desses impulsos para o bem da comunidade, mas, com o ônus de que em decorrência dessa supressão originou-se um mal-estar, manifesto a partir da má consciência ou do Super-eu (GREER, 2002, p. 92). A consonância entre má consciência e Super-eu tem origem na cena edípica, na castração simbólica efetuada pela figura do Pai. Uma contenção que inicialmente era exterior é internalizada e passa a compor a estrutura da mente do sujeito. Tanto a má consciência, em Nietzsche, como o Super-eu, em Freud, são resultantes de pressões exercidas pela sociedade, sendo as duas responsáveis pelo sentimento de culpa. Essa culpa represada é causadora, para Nietzsche, de um adoecimento moral, que conduziria a uma moral dos fracos, a uma sociedade permeada por um discurso doentio de fraqueza, submissão e escravidão. Para Freud, o sentimento de culpa estaria ligado a um sofrimento psíquico característico da neurose (SISNANDO; GOMES, 2020, p 131).

32 Salienta-se que antes mesmo do conceito de Super-eu ser desenvolvido, no texto *Luto e melancolia* (1917[1915]) Freud já considerava o Eu como uma instância psíquica cindida. Nesse artigo ele apresenta a divisão do Eu como uma forma de manifestação do sintoma melancólico, onde uma parte do Eu se contrapõe à outra, fazendo dela uma avaliação crítica e a tomando como objeto. *Luto e melancolia* explicita que grande parte das autoacusações do melancólico não se adequam à sua própria pessoa, mas a alguém que o doente ama ou amou. Freud aponta que a chave para este quadro clínico encontra-se no fato de que as recriminações a si mesmo são na realidade recriminações a um objeto amoroso, mas que se voltam para o próprio Eu, a partir de uma identificação com o objeto. O automartírio da melancolia significa a satisfação de tendências sádicas e de ódio, relativas a um objeto, que pela via da identificação voltaram-se contra a própria pessoa.

O ponto em comum entre os dois autores encontra-se principalmente na ideia de interiorização da agressividade:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo mundo interior, originalmente delgado, como que 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 homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência* (GM II §16).

De quais meios a cultura se serve para inibir a agressão que a ele se opõe, para torná-la inofensiva e para talvez eliminá-la? Já conhecemos alguns desses métodos, mas os que parecem mais importantes, ainda não. Podemos estudá-los na história do desenvolvimento do indivíduo. O que acontece com ele, que torna a sua agressão inoperante? Algo muito notável, que não teríamos intuído e que, no entanto, é tão evidente. A agressão é introjetada, interiorizada, mas, na verdade, é enviada de volta para o lugar de onde veio, portanto, é voltada contra o próprio Eu. Lá, ela é assumida por uma parte do Eu, que se opõe ao restante como Super-eu, e então, como “consciência moral”, exerce contra o Eu essa mesma disponibilidade rigorosa para a agressão, que o eu teria, com prazer, saciado em outros indivíduos, desconhecidos a ele. Chamamos de consciência de culpa a tensão entre o severo Super-eu e o Eu que lhe está submetido; ele se manifesta como necessidade de punição. A cultura lida, portanto, com o perigoso prazer de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e vigiando-o, por meio de uma instância em seu interior, como se fosse a ocupação de uma cidade conquistada (FREUD 1930/2021, p. 377)

Segundo Deleuze (1976, p. 60), para Nietzsche, na má consciência primitiva a força ativa, separada do que ela pode, volta-se contra si mesma produzindo dor. A dor, em vez de ser regulada pelas forças reativas, é produzida pela antiga força ativa e se multiplica numa “hiperprodução de dor”. Ele descreve a primeira definição da má consciência como a “multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força” (DELEUZE, 1976, p. 60). Freud desenvolve um ponto de vista semelhante no *Rascunho G* (1895), onde aborda as relações entre a melancolia e a anestesia sexual e examina as condições sob as quais um grupo sexual psíquico sofre perda da quantidade de sua excitação. O grupo sexual psíquico diz respeito a um grupo de ideias com o qual a tensão sexual física se relaciona depois de atingir um determinado limiar, e que, a partir daí, exerce um trabalho de transformação sobre essa tensão manejando-a psiquicamente. A perda na quantidade de excitação de um grupo sexual psíquico pode ocorrer em dois casos: em primeiro lugar,

quando a produção de excitação somática diminui ou cessa; em segundo lugar, quando a tensão sexual é desviada para o grupo sexual psíquico. No segundo caso, embora a produção de excitação somática não esteja diminuída, ela é utilizada em outra parte, na fronteira entre o somático e o psíquico, sendo o fator determinante da angústia. A anestesia tem um importante papel na melancolia, sendo característica das mulheres, devido ao papel passivo desempenhado por elas. Além disso, as mulheres tornam-se frígidas mais facilmente porque sua educação fez com que não se despertasse nelas excitação sexual somática, elas transformam em estímulos psíquicos todas as excitações que de outro modo teriam esse efeito. Quando o grupo sexual psíquico entra num estado de desejo intenso, devido ao reduzido nível de tensão no órgão efector, esse estado é transformado em melancolia e o reduzido nível de tensão no órgão efector consiste na principal predisposição à melancolia. Enquanto os indivíduos potentes são mais passíveis de desenvolver neuroses de angústia, os impotentes tendem à melancolia. Freud destaca que os principais efeitos da melancolia consistem em uma inibição psíquica com empobrecimento pulsional e em um sofrimento decorrente dessa inibição. Quando o grupo sexual psíquico se defronta com uma grande perda na quantidade de sua excitação, pode acontecer uma retração para dentro, na esfera psíquica, que produz um efeito de sucção sobre as quantidades de excitação vizinhas. Os neurônios associados são obrigados a desfazer-se de sua excitação, o que produz sofrimento, pois desfazer associações é sempre doloroso. Com isso, instala-se um empobrecimento da excitação que Freud compara a uma hemorragia interna que acaba por se manifestar também em outras pulsões e funções. Essa retração para dentro atua de forma inibidora, como uma ferida, num modo análogo ao da dor (FREUD, 1985/1996).

Segundo Greer (2002, p. 91), Nietzsche concebeu a má consciência como parte da gênese maior da consciência moral, provocada por uma internalização da punição, que se tornou não apenas divinizada no cristianismo, mas reconhecida como culpa. Freud, por sua vez, com sua descrição de internalização introduziu o conceito de Super-eu como sendo a internalização da autoridade externa. Dessa forma, nota-se que a primeira concepção de má consciência descrita por Nietzsche, a má consciência primitiva, tem um significado e uma função semelhantes à do Super-eu freudiano.

Enquanto Nietzsche faz uma análise da patologia moral ao tratar da má consciência, Freud aponta que as regras morais são internalizadas pelo indivíduo na forma de um Super-eu severo, ou seja, abordando a interiorização da agressividade como formador de uma instância do psiquismo (LAURINDO, 2022, p. 119). Dessa forma, nota-se que tanto Freud quanto Nietzsche apresentam uma gênese do sentimento de culpa. Contudo, o único ponto comum entre os dois autores seria o reviramento da agressividade do indivíduo contra ele mesmo,

visto que Freud encontra um elemento filogenético na origem do sentimento de culpa - a memória do parricídio, ao passo que Nietzsche trabalha com o desenvolvimento histórico desse sentimento.

Itaparica (2012, p. 26) destaca que ambos os autores apresentam um estudo genético das origens dos conceitos morais a partir de suas motivações psicológicas e uma concepção similar do surgimento da consciência moral. O que é possível de considerar similar em ambas as análises é o fato de que a cultura surge por meio da insatisfação instintual e do sofrimento psíquico.

É importante salientar que, para Nietzsche, a consciência moral não é concebida como uma instância da mente. Portanto, o sentimento de culpa seria uma doença que se perpetuaria no plano da cultura, sendo possível e até desejável que em algum momento alguém possa lançar-se para além da culpa. O filósofo defende a ideia de que uma configuração psicológica diferente, tanto do indivíduo quanto da cultura, seria possível (SUGIZAKI, 2005, p. 82). Dessa forma, entende-se que Nietzsche considera a má consciência como uma espécie de tragédia para o desenvolvimento saudável do indivíduo, ao contrário de Freud, que entende o Super-eu como a introjeção da Lei, imprescindível para um desenvolvimento saudável do psiquismo. A psicanálise freudiana considera o mecanismo da repressão um passo fundamental da constituição social. Dessa forma, a investigação do inconsciente seria libertadora na medida em que torna consciente para o indivíduo seus entraves e limitações, sem, no entanto, propor um rompimento radical com a moralidade estabelecida, tal como defende Nietzsche. Certo grau de repressão seria necessário não somente como um meio de construção social, mas, sobretudo, como possibilidade de construção do sujeito (SISNANDO; GOMES, 2020, p. 128).

Freud reconhece a possibilidade de o indivíduo não desenvolver a identificação com a figura parental e, conseqüentemente, não constituir a função moral do Super-eu: esse indivíduo viveria sem culpa. Porém, na concepção da psicanálise freudiana, o desenvolvimento da consciência moral depende da culpa, sem ele não há eticidade autêntica no indivíduo, apenas medo de punição: “Se é verdade que a saúde psíquica depende de um Super-eu menos rigoroso e cruel do que o das históricas, também o é que o futuro da cultura não dispensa uma culpa sob medida” (SUGIZAKI, 2005, p. 82). Para Freud, a luta entre Eros e pulsão de morte configura um importante pilar da cultura. O psicanalista entende que seria impossível ao ser humano suportar o puro prazer da satisfação dos impulsos e não vê outra forma de sobrevivência coletiva para além do controle de uma parte significativa dos impulsos agressivos (LAURINDO, 2022, p. 122).

4.3 FREUD, NIETZSCHE E A QUESTÃO DOS VALORES MORAIS

Embora entre Nietzsche e Freud encontre-se a ideia comum de que a cultura seria um processo violento, a questão da moral é colocada como um problema central na análise nietzscheana da cultura, o que não ocorre na análise freudiana. No prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche revela o tema principal de sua obra: “Meus pensamentos sobre a origem de nossos preceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano*” (GM, prólogo §2). Revelando que a questão da moral é uma preocupação antiga, o filósofo inicia seu texto apontando as questões às quais o escrito de 1887 pretende responder:

sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM prólogo § 3).

Nietzsche propõe que se coloque em xeque o *valor* da moral, em especial, o valor do não-egoísmo e da compaixão, que vinham sendo compreendidos como “valores em si” e que, no entender do filósofo, seriam um grande perigo para a humanidade, pois diziam respeito a uma vontade que se volta *contra* a vida (GM prólogo §5). Para que se analise a questão do valor dos valores morais antes se faz necessário conhecer as condições nas quais eles nasceram, desenvolveram-se e modificaram-se (GM prólogo §6).

Na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche apresenta uma crítica aos genealogistas ingleses e à sua falta de espírito histórico. Ao contrário do que imaginavam os genealogistas, o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”, ao contrário, foram os “bons”, os nobres, que estabeleceram a si e a seus atos como bons, em oposição ao que consideravam baixo, vulgar, plebeu (GM I §2). O filósofo afirma que, etimologicamente falando, as designações para “bom” utilizadas por diferentes línguas remetem à mesma transformação conceitual, onde “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, seria o conceito a partir do qual se desenvolveu “bom”, designando “espiritualmente nobre”, em oposição à “plebeu”, “comum”, “baixo”, que se transmutou em “ruim” (GM I §4).

O filósofo descreve então os acontecimentos históricos por trás dessa mudança na forma de valorar. O modo de valoração sacerdotal deriva do cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolve-se em seu oposto, isso ocorre devido a um confronto entre a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros. Enquanto que os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como premissa uma constituição física poderosa, propícia para a guerra, os sacerdotes são

impotentes, e devido à sua impotência, o ódio toma grandes proporções. Nietzsche afirma que nada do que se fez contra “os nobres” é comparável ao que os judeus fizeram contra eles através de uma radical transvaloração dos valores (GM I §7). É “do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu” que brotou o cristianismo, que “com sua vingança e sua transvaloração dos valores, Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres*” (GM I §8).

A partir dessa transvaloração a moral do homem comum venceu, a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador de valores, porém, de valores negativos. Enquanto a moral nobre nasce de um Sim a si mesma, a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro” (GM I §10). O triunfo do modo de valoração escravo levou ao que Nietzsche denomina “apequenamento” do homem europeu, o que seria, para o filósofo, um grande perigo, visto que junto com o temor do homem, perde-se também o amor a ele (GM I §12).

Esses dois valores contrapostos, “bom e ruim”, “bom e mau”, foram responsáveis por uma grande batalha. Embora a segunda forma de valoração predomine, a luta não foi decidida. Como exemplo dessa luta, Nietzsche utiliza a oposição “Roma contra Judéia, Judéia contra Roma”. Os romanos eram os fortes e nobres, os judeus, ao contrário, eram o povo sacerdotal do ressentimento. Nietzsche afirma a vitória de Judéia contra Roma:

considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores – não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado – diante de três judeus, como todos sabem, e se uma judia (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria). Isto é muito curioso: Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida (GM I §16).

Embora considere a vitória dos judeus contra os romanos, Nietzsche finaliza a primeira dissertação indicando que o maior entre os conflitos de ideais deveria reacender algum dia. O filósofo sugere, ainda que em tom de questionamento, que esse conflito deve ser algo a ser esperado e até mesmo promovido (GM I §17).

Na segunda dissertação, Nietzsche retoma as questões referentes à análise acerca do valor dos valores e sua crítica ao valor do não-egoísmo, já abordadas no prólogo e na primeira dissertação. Nesse ponto da obra, a crítica amplia-se para a questão do amansamento do homem a partir da má consciência e para o papel do cristianismo no processo de moralização dos conceitos de dívida e de má consciência:

Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “má consciência”. Uma tentativa inversa é em si possível – mas quem é forte o bastante para isso? – ou seja, as propensões inaturais, todas essas aspirações do Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal,

em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideias hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados à má consciência. A quem se dirigir atualmente com tais esperanças e pretensões?... Teríamos contra nós precisamente os homens bons, e também, é claro, os cômodos, os conciliadores, os vãos, os sentimentais, os cansados... O que ofende mais fundo, o que separa mais radicalmente, do que deixar perceber o rigor e a elevação com que se trata a si mesmo? Por outro lado – como se mostra afável, como se mostra afetuoso o mundo, tão logo fazemos como todo mundo e nos “deixamos levar” como todo mundo!... (GM II §24).

O caminho para uma transvaloração dos valores cristãos necessitaria de outra espécie de indivíduos, espíritos possuidores de uma grande saúde. Contudo, a existência desse indivíduo não seria possível no tempo de Nietzsche, esse homem do futuro seria capaz de promover uma nova transvaloração dos valores, para enfim salvar o homem do ideal ascético e da vontade de nada (GM II §24).

Na terceira dissertação, Nietzsche aprofunda sua crítica ao ideal ascético e responsabiliza o sacerdote ascético por apresentar uma valoração da vida colocada em relação a outra existência. De acordo com o ideal ascético, a vida seria apenas uma ponte para essa futura existência (GM III §11) e, por isso, esse ideal seria responsável pela condição doentia do homem moderno e de seu desejo de ser outro, de estar em outro lugar (GM III §13).

O ideal ascético expressa uma vontade, o que nele se questiona é a inexistência de uma vontade contrária. O problema em torno da questão do ideal ascético se refere ao fato de que ele não admite qualquer outra interpretação, acreditando na sua primazia perante qualquer poder (GM III §23). Embora o ideal ascético tenha sido até agora o único sentido - e qualquer sentido seria melhor do que nenhum – nele, a interpretação do sofrimento trouxe consigo um novo sofrimento: “colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa” (GM III §28).

Melo (2020, p. 52) lembra que na seção final de *O Anticristo*, Nietzsche volta afirmar que o cristianismo produziu uma conspiração contra a vida e que a vertente hegemônica do cristianismo teria popularizado as ideias de além-mundo na tentativa de propagar seus valores morais. A estratégia de dominação do cristianismo teria conduzido o Ocidente à desvalorização do mundo terreno e da vida corpórea. Nietzsche conclui *O anticristo* indicando seu projeto de transvaloração de todos os valores, que tem como meta uma total reviravolta valorativa da moral. Transvalorar consistiria na superação dos antigos valores, que teriam disseminado o desprezo pela vida terrena, e na criação de novos valores que conduziriam o Ocidente à afirmação da imanência. Contudo, faz-se importante esclarecer que, no sétimo parágrafo da primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche está se referindo a uma outra transvaloração, a um evento já ocorrido: a transformação da moral da afirmação para uma moral da negação. Esse movimento é descrito por Nietzsche através da expressão “rebelião escrava da moral” e consiste na inversão dos valores das aristocracias guerreiras pelos

sacerdotes. A transvaloração judaica, para Nietzsche, foi o maior exemplo de reviravolta dos valores já existente. Os sacerdotes judeus da antiguidade teriam realizado uma radical inversão na moral aristocrática vigente em sua época, onde a vitalidade nobre teria passado a ser considerada um vício, enquanto que a impotência sacerdotal teria se tornado uma virtude.

Conforme Marton (2020, p. 98), Nietzsche coloca em questão o valor dos valores e, junto a isso, afirma que se o valor dos valores “bem” e “mal” não chegou a ser questionado, é porque foram vistos como se existissem desde sempre. Contudo, quando questionados, são entendidos apenas como “humanos, demasiado humanos”, ou seja, foram criados em algum momento e em algum lugar.

A argumentação de Nietzsche em torno da *Genealogia da Moral* inicia com a recusa de encontrar na metafísica o fundamento dos valores morais e acaba por denunciar postulados metafísicos presentes na moral dos escravos. Esse tipo de moral é entendida como a tentativa de rebaixar a vida por aqueles que não têm força para lutar. Nietzsche encara a moral cristã como negação da vida, critica o altruísmo, a renúncia de si, o amor ao próximo e considera a crueldade, o egoísmo, o ódio e a inveja como impulsos vitais. O projeto nietzscheano de transvaloração dos valores busca a construção de valores que afirmem a vida. Suprimindo o além, Nietzsche quer reinscrever o homem na natureza e estabelecer novas tábuas de valores que sejam capazes de combater o dualismo de mundos defendida pela religião cristã. Para isso, é preciso conceber o homem de outra maneira, como parte integrante deste mundo (MARTON, 2020, p. 98).

Contudo, Silva (2013, p. 106) salienta que a moral escrava não deve ser considerada inválida, já que ela se coloca a serviço de certos tipos. O perigo desse tipo de moral encontra-se na generalização, pois ao mesmo tempo em que ela atende às necessidades de determinados organismos, é nociva para outros tipos de vida e esforça-se na eliminação dos tipos mais elevados. Ao fim da segunda dissertação, Nietzsche parece assumir um compromisso com o surgimento de novos ideais, afirmando que seria necessário destruir um santuário para possibilitar a construção de outro. Os espíritos capazes de operar tal mudança, no entanto, estariam por vir, pois no momento histórico do qual fala Nietzsche, não haveria ainda condições para o alcance de uma grande saúde. No contexto da *Genealogia da moral*, o filósofo coloca-se dentro deste processo apenas como um precursor, deixando essa tarefa para um espírito como o de *Zarathustra*. A partir do momento em que não se considera a moral válida em termos absolutos 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 então, do ponto de vista do tipo de homem que esses valores criam ou favorecem.

Para Laurindo (2022, p. 111), ao contrário do que se nota em Freud, a concepção nietzscheana aponta um inconformismo sobre o tema da moral: sua tarefa seria mostrar que a moral não consiste em um dado natural. Dessa forma, segundo Assoun (1991, p. 205), o que é o cerne da psicopatologia nietzscheana (a moralidade) é o que constitui um problema menor para Freud. Encontra-se, contudo, no trabalho-diagnóstico de Nietzsche de explorar as doenças da moralidade, mecanismos similares aos que Freud observa em sua elucidação da lógica pulsional.

Freud apresenta certa recusa em colocar a moralidade como problema. Mesmo quando é exigido dele que tome uma posição sobre o problema da ética, por pressão de alguns interlocutores como Oskar Pfister e James Putnam, ele apenas aponta que por trás da reivindicação das belas almas encontram-se formações reativas contra as pulsões (ASSOUN, 2001). Freud sustenta que esse regramento social ao qual os seres humanos estão submetidos é o que permite uma congregação humana e que o caráter egoísta teria que sucumbir. As restrições que envolvem a impossibilidade de atingir a satisfação pulsional plena não são consideradas pelo pai da psicanálise como um problema moral (LAURINDO, 2022, p. 111).

Itaparica (2012, p. 26) defende que tanto Nietzsche quanto Freud apontam em sua análise da cultura um tom pessimista, visto que o surgimento da consciência moral e a ascensão da cultura ocorreram por meio da repressão pulsional, o que levou o homem ao sofrimento psíquico. O autor defende que Nietzsche e Freud entendem a consciência apenas como má consciência, como uma instância que faz seus julgamentos morais apenas negativamente, pela recriminação e pela culpa. Dessa forma, embora Nietzsche defenda uma consciência afirmativa, o que é desenvolvido na *Genealogia* é a ideia de que qualquer moral (afirmativa ou negativa, superior ou inferior) seria produto de um tratamento da má consciência animal primitiva. Embora Itaparica identifique o caráter pessimista das análises da cultura em Nietzsche e Freud lembra que eles colocaram-se de maneiras diferentes diante de suas visões pessimistas da cultura, visto que, ao contrário de Freud, Nietzsche procurou superar o pessimismo. 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. Ao contrapor-se a Schopenhauer, Nietzsche matizará o pessimismo de suas afirmações, já que embora considere a consciência moral como uma doença, afirma que foi com ela que o homem se tornou um animal interessante, pois, não sendo determinado ou fixado, é ao mesmo tempo matéria e artista e pode se recriar em uma forma superior.

Itaparica considera o viés positivo que Nietzsche apresenta em suas considerações acerca da má consciência primitiva e entende que Nietzsche e Freud têm um ponto de vista semelhante no que diz respeito à ideia de que a repressão dos impulsos, promovida pela

cultura, teria levado o homem ao sofrimento psíquico. Contudo, faz-se importante destacar que a visão de Nietzsche acerca desse sofrimento é bastante diferente do que a defendida por Freud, visto que, para Nietzsche, o sofrimento em si não é considerado negativo, tampouco entendido como algo a ser superado. Freud, ao contrário, apresenta certo conformismo a respeito do sofrimento do homem inserido na cultura. Da mesma forma o autor afirma que o que torna o homem um animal doente é a impossibilidade de externalizar os impulsos agressivos, que são interiorizados e transformados em culpa. O que não parece claro na afirmação do autor é a diferenciação entre a má consciência primitiva e a má consciência moral. Contudo, apontar essa diferença é essencial para o entendimento das relações entre culpa e má consciência. O homem torna-se um animal doente não pela interiorização da agressividade que produz a má consciência primitiva, mas por meio da interpretação cristã desse sofrimento, visto que, é por meio dessa interpretação que ocorre o entrelaçamento entre culpa e má consciência. A má consciência primitiva ainda não possui relação com a noção de culpa - que em seu início, resume-se a um débito que ocorre por meio de uma relação comercial - e é por esse motivo que é defendida por Nietzsche como uma possibilidade interessante para o destino do homem. O que seria necessário superar é a interpretação cristã desse sentimento, que não foi capaz de produzir possibilidades afirmativas para o ser humano. Para Freud, de modo contrário, a culpa desde seu início apresenta uma conotação moral, já que, filogeneticamente, surge do arrependimento pelo crime cometido pelos irmãos da horda primitiva, e, ontogeneticamente, devido à interiorização de moções agressivas dirigidas à autoridade parental. Freud não defende a superação do sentimento de culpa porque se trata de uma consequência do desenvolvimento do Super-eu, instância do psiquismo que permite aos indivíduos viver em comunidade e situar-se nela por meio da consciência moral, ou seja, para o psicanalista, sem culpa não haveria consciência moral e o ser humano estaria condenado à barbárie.

4.4 A VONTADE DE PODER E A LUTA ENTRE EROS E PULSÃO DE MORTE

Para Stegmaier (1994) a tese fundamental da *Genealogia da moral* corresponde à análise e à crítica da moralidade. Ela pode ser formulada do seguinte modo: a vida é vontade de poder, e o poder está sempre em jogo com outros poderes, por isso, não se pode conceber um poder único, que não pretenda se afirmar diante de outro para sobrepujá-lo e impor aos demais suas próprias condições. Portanto, nenhum poder tem a garantia de certeza de sua condição e não deve pretender uma posição incondicional.

A vontade de poder se liga à noção de jogo de forças. Uma força existe em luta dinâmica contra outras forças que também pretendem dominar ou se manter dominantes. A vontade de poder nasce como uma busca pelo comando, como uma vontade de dominação, expansão e crescimento. Como jogo de forças em conflito na busca por domínio, a vida é caracterizada pelo movimento e nunca pela estabilidade. Ao contrário da concepção de força e afirmação contida na noção de vontade de poder, uma moral que nega a vida seria aquela que torna doente e enfraquecida a força, gerando ressentimento e má consciência, noções que estão ligadas à invenção de instrumentos de fuga da vida. Quanto mais a vida intensifica as suas forças, mais ela conduz a riscos e perigos, ao mesmo tempo, quanto mais se busca a autoconservação, mais enfraquecida ela se revela. Para Nietzsche, a característica da vida não seria a adaptação ou a conservação, mas seu oposto: ela poderia ser explicada como vontade de poder. Na *Genealogia da moral* Nietzsche acentua a primazia das forças espontâneas, agressivas, expansivas, produtoras de novas interpretações, capazes de conferir novas direções e formas, colocando o conceito de vontade de poder em oposição à teoria da evolução e ao seu conceito de adaptação, pois, para Nietzsche, adaptar-se significa enquadrar-se e subordinar-se (STEGMAIER, 1994).

Lopes (2015, p. 176) explica que na definição dos “graus” de forças que constituem os indivíduos e que influenciam em sua constituição, nota-se que a força predominante na cultura moderna tende ao amansamento das forças que produzem no indivíduo uma vontade criadora, libertadora. É por esse motivo que Nietzsche critica a teoria darwiniana de que o mais forte e mais bem adaptado consegue prevalecer. O filósofo revela que na modernidade, não são os “mais fortes” que se sobressaem, mas o seu oposto, situação que está por trás da crítica de Nietzsche ao seu tempo. Na modernidade os principais aspectos constitutivos da sociedade – a política, a educação, a religião e os valores – estariam, segundo Nietzsche, corrompidos por princípios decadentes.

Contudo, Nietzsche aponta uma perspectiva que poderia mudar os rumos da situação, ela diz respeito, segundo Lopes (2015, p. 176), a uma ruptura com os valores negativos, que ocorreria por meio do indivíduo da “grande saúde”, que permitiria que a vontade de poder manifestasse suas forças. A pretensão nietzscheana com a vontade de poder é que o indivíduo superior consiga exercer sua força, seu poder, impondo aos demais, fracos e decadentes, novos paradigmas e vontades superiores. Nesse sentido, ela se associa à “grande saúde” porque ambas prezam pela superação das forças coercitivas instauradas na cultura moderna, forças que desprezam o potencial natural dos indivíduos.

Nietzsche adota o conceito de vontade de poder em sua manifestação orgânica de modo similar a Freud, como uma intersecção entre o físico e o psíquico, utilizando o mesmo

termo para descrevê-lo (*Trieb*). Embora ambos descrevam os fenômenos psíquicos a partir de uma economia pulsional, a teoria freudiana dos impulsos é dualista, enquanto a concepção de vontade de poder nietzscheana - embora seja considerada por alguns comentadores como monista e por outros como pluralista - não é dualista, Nietzsche é, inclusive, um crítico de qualquer concepção dualista, visto que a oposição de conceitos dicotômicos é considerada por ele como a característica básica da metafísica. Dessa forma, o filósofo não compartilharia a crença de Freud na necessidade de impulsos essencialmente antagônicos para compreender a dinâmica do aparelho mental. Ao contrário de Nietzsche, mesmo quando modifica sua teoria dos impulsos, Freud a mantém dualista, a postulação dos impulsos de morte fez com que ele não caísse em um monismo da libido. Enquanto Freud diferencia o redirecionamento dos impulsos eróticos (pulsão de vida), que resultará em produtos culturais superiores, como a arte e ciência (e também nos sintomas neuróticos), e a interiorização dos impulsos agressivos (pulsão de morte), 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 poder, que receberá os nomes de aprofundamento, espiritualização, divinização, já que a vontade de poder significa impulsos em combate entre si, sempre relativos. Por isso, não há essencialmente uma vontade de poder construtiva e outra destrutiva: tudo depende do lugar ocupado em uma relação de forças. Ao contrário de Freud, Nietzsche não adota um princípio de estabilidade, de forma que a vontade de poder não tem como meta a conservação: a vida, como vontade de poder, busca seu próprio incremento. Dessa forma, as semelhanças entre o pensamento de Nietzsche e Freud estariam de acordo no que diz respeito ao processo de interiorização dos impulsos agressivos. Contudo, a gênese e natureza desses impulsos são bastante distintas (ITAPARICA, 2012, p. 31).

Para Itaparica (2012, p 31), as propostas do eterno retorno e do além do homem expressam uma posição inconformista diante do avanço de um processo desagregador da cultura. Freud, por sua vez, entende que a cultura representa a luta entre Eros e impulsos de morte. A vida se apresentaria para Freud como um desvio em direção à morte natural, que apareceria como meta do orgânico e a tensão entre indivíduo e cultura seria tanto maior quanto maior fosse o desenvolvimento da última. A partir disso, os maiores avanços da cultura corresponderiam ao aumento de sacrifício instintual e à decorrente infelicidade do indivíduo devido a essa insolúvel tensão.

Freud aponta que a satisfação de uma pulsão de maneira aceitável para o indivíduo e para a sociedade só poderia ocorrer pela via da sublimação. Porém, a satisfação sublimada é

sempre menos intensa e nem todos os instintos derivados das pulsões podem ser sublimados, de modo que sempre há uma parte da pulsão que está condenada a permanecer insatisfeita. Na visão freudiana, o homem sempre será submetido a renúncias pulsionais, sendo essa a origem do mal-estar inerente à cultura (SILVA, 2000, p. 49).

Segundo Nietzsche, toda civilização já é expressão de como a força das pulsões de destruição foram sublimadas. O adjetivo “sublime” evoca tudo aquilo que é fino, leve, refinado, elevado, espiritual. Freud introduziu este termo em psicanálise para significar as ações humanas que, embora não tendo uma relação direta com a sexualidade, encontram sua última explicação na força da pulsão sexual. A sublimação ocorre quando a energia libidinal é desviada para um outro alvo, cujas expressões principais são a atividade artística e a investigação intelectual (ALMEIDA, 2008, p. 264).

Kaufmann (1974, p. 220) adverte, contudo, que palavra sublimação é mais antiga do que Freud ou Nietzsche. Ela foi usada já na Alemanha medieval, como uma adaptação do latim *sublimare*, e nos tempos modernos foi empregada por Goethe, Novalis e Schopenhauer. No entanto, foi Nietzsche quem primeiro lhe deu a conotação específica que tem hoje: em *Humano, demasiado humano* (1878) o filósofo utiliza pela primeira vez a expressão "sexualidade sublimada". Nietzsche defendia a ideia de que um impulso sexual poderia ser canalizado para uma atividade espiritual criativa. Da mesma forma, o desejo do bárbaro de torturar seu inimigo poderia ser sublimado, por exemplo, a partir do desejo de derrotar seu rival numa competição olímpica. Contudo, Kaufmann revela que a noção de sublimação poderia encobrir uma confusão lógica, visto que, se um homem faz uma coisa ao invés de outra, ocorre uma substituição em que o impulso original é subjugado, mas não sublimado. Essa crítica poderia ser relevante se Nietzsche sustentasse que apenas a energia permaneceria, enquanto que o objetivo do impulso seria alterado. Porém, ele defende que o que resta é a essência e o que é mudado é acidental. O filósofo considera a vontade de poder a essência, enquanto que os fins são atributos mutáveis da vontade de poder, de modo que, na sublimação, não somente a energia permanece, mas também seu objetivo: o poder.

Fonseca (2012, p. 343) explicita que o conceito de sublimação em Nietzsche aponta para o fato de que o refinamento dos alvos dos impulsos seria uma condição inerente à vontade de poder. Por isso, a sublimação dos impulsos teria o papel de buscar metas cada vez melhor avaliadas:

A sublimação não pode ser fundamentada em uma única forma de estimar valores, mas, depende de uma constante reorganização desses valores no âmbito do inconsciente. Resta à consciência um papel secundário e potencialmente equívoco, na medida em que os impulsos a ela ligados, por força de ideais moralizadores, podem adotar uma postura defensiva em relação à vida, o que não ajuda o organismo a criar para além de si mesmo. Nesse caso, a Vontade de poder sobrevive, porém enferma. E esse é o

diagnóstico do filósofo em relação à condição humana em sua época, especialmente no que concerne ao cansado continente europeu (FONSECA, 2012, p. 343).

A crítica de Nietzsche à civilização cristã europeia consistia no fato de que ela promovia uma “vontade de declínio”. Ao contrário de Schopenhauer, que defende a aceitação da impossibilidade de satisfação, Nietzsche defende a reafirmação da vida e a obtenção de outras satisfações para metas e objetos diferentes. Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche aborda o tema da sublimação para reforçar sua crítica ao ideal ascético. Com isso, o filósofo não pretende afirmar uma visão pessimista, mas ao contrário, estabelecer uma comparação entre a época em que o sofrimento era um argumento em favor da existência e sua época atual, onde o sofrimento tornou-se uma acusação contra a existência (FONSECA, 2012, p. 343).

Do ponto de vista da teoria dos impulsos, pode-se perceber importantes divergências nas propostas de Freud e Nietzsche. Freud finaliza *O mal-estar na cultura* apresentando uma comparação entre o sentimento de culpa individual, que se manifestaria como sintoma neurótico e o sentimento de culpa da cultura, manifestada enquanto mal-estar. O pai da psicanálise aponta que na investigação da neurose censura-se o Super-eu do indivíduo por pouco se preocupar com a felicidade do Eu, não levando em consideração a força pulsional do Id, sendo que o trabalho analítico teria muitas vezes como objetivo reduzir as exigências do Super-eu. Da mesma forma, Freud afirma que o processo cultural apresenta uma contradição insuperável, ele busca a supressão da agressividade a partir de métodos que tornam os indivíduos tão infelizes quanto a própria agressividade. A partir das considerações do psicanalista ao fim de seu ensaio, percebe-se que o destino do homem na cultura consiste na incontornável luta entre Eros e pulsão de morte e que, o máximo que se pode esperar é que Eros continue fazendo esforço para se afirmar ao lado de seu adversário. Dessa forma, entende-se que o psicanalista apresenta uma proposta que coloca ao indivíduo a tarefa da adaptação às exigências culturais e submissão ao princípio de realidade. Embora considere a possibilidade de uma redução das exigências do Super-eu por meio do trabalho analítico, o sentimento de culpa nunca seria eliminado por completo, visto que seria o preço a se pagar pelo avanço da cultura.

Nietzsche, por sua vez, crítico à ideia de adaptação, postula a noção de vontade de poder como uma meta de expansão. Além disso, através da análise da gênese da moralidade, entende que os valores morais cristãos, responsáveis pelo sofrimento do homem por meio da má consciência e da culpa, podem ser transvalorados. O projeto de transvaloração dos valores permitiria a criação de valores afirmativos que libertariam o homem do sentimento de culpa.

4.5 FREUD, NIETZSCHE E A QUESTÃO DO SOFRIMENTO

Culpa para Freud, má consciência para Nietzsche, são fenômenos considerados como causadores de sofrimento. Dessa forma, faz-se importante destacar como cada um dos autores entende a questão do sofrimento. Ao apresentar sua primeira concepção de má consciência, a partir da seção 16 da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche aponta para um sentido positivo, afirmando que a má consciência permitiu a “interiorização do homem” que adquiriu “profundidade, largura e altura” (GM II §16). Na seção seguinte, o filósofo explica que a organização de uma população sem forma em uma organização social fixa permitiu, por meio do exercício do poder dos senhores, que a “matéria-prima humana e semianimal” fosse “*dotada de uma forma*” (GM II §17). Em seguida, na sessão 18 da segunda dissertação, Nietzsche descreve o que considera ser uma saída positiva para o sofrimento proveniente da má consciência:

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, (esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa má consciência *ativa* também fez afinal - já se percebe -, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... (GM II §18).

Nota-se, nas passagens selecionadas, que existe uma concepção de má consciência, anterior à má consciência moral, que não se refere a uma doença da cultura, mas à possibilidade de criação. Nesse sentido, pode-se notar que Nietzsche defende uma filosofia que não busca clinicar o sofrimento, e que nem mesmo possui a pretensão de retorno a um estado de normalidade, mas a uma perspectiva de interpretação do sofrimento que, ao invés de afastá-lo, procura dar um sentido a ele. Esse posicionamento pode também ser observado ao fim na segunda dissertação, onde o filósofo aponta que "o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido" (GM II §7). Como já abordado no primeiro capítulo desse trabalho, a terceira dissertação da *Genealogia* busca explicitar a ideia de que até hoje o ideal ascético foi o único a proporcionar um sentido para o sofrimento, mas, ao mesmo tempo, acabou por "domesticar" o homem e produzir um “sistema nervoso arruinado”, tornando o ser humano ainda mais doente (GM III §21).

Como alternativa ao ideal ascético Nietzsche defende um uso artístico e criativo do sofrimento, chamando atenção para as consequências negativas do sentido que o ideal ascético atribui ao sofrimento, bem como às tentativas de eliminá-lo da existência. Tal crítica já havia sido abordada em uma obra anterior, no aforismo 225 de *Além do bem e do mal*, onde

o filósofo condena tentativas de abolir o sofrimento:

Vocês querem, se possível - e não há mais louco possível - *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? - parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem - isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*! Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível - que faz *desejar* o seu ocaso! A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer - não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultivava a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza - não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento? No homem estão unidos *criador* e *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia - vocês entendem essa oposição? (ABM, 225).

No aforismo em questão nota-se um posicionamento contrário a qualquer tentativa de afastar o sofrimento, visto que ele é entendido como um meio para a criação humana, ao mesmo tempo em que a busca por um ideal de “bem-estar” seria responsável por tornar o homem ridículo. A respeito desse aforismo, Guiomarino (2022, p. 72) destaca que a consciência de artista consistiria em uma proposta ética de condução da vida que busca criação e elevação. A condição para essa criação seria plasmar a matéria disforme, sendo essa matéria o próprio ser humano. Se para dar forma é necessário sofrer, o ser humano precisaria então infligir sofrimento a si próprio para ser criador de si mesmo.

Na seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia* Nietzsche retoma sua argumentação a respeito da relação do homem com o sofrimento, afirmando que o ser humano não busca sua abolição, mas seu sentido:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a expectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido*. Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. Foi com ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu “mal”; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento) (GM II §7).

Na passagem acima se pode perceber de forma clara a posição de Nietzsche frente ao sofrimento. Tanto na antiguidade, quanto na era cristã, a busca do homem se pautou na procura dos motivos para o sofrimento, e não em sua supressão. Contudo, após o declínio do cristianismo na modernidade faz-se necessário a construção de novos sentidos.

Guiomarino (2022, p. 81) chama a atenção para o fato de que Nietzsche apresenta, na

passagem acima, uma ideia de possibilidades: é possível encontrar sentido para o sofrimento na decifração do enigma da vida ou na aventura pelo conhecimento, mas tais sugestões são colocadas como “um exemplo”, indicando que “outros inventos” que possam ser necessários, contrariando a pretensão do ideal ascético de ser a única verdade. Entende-se então a busca pelo sentido do sofrimento não mais dentro de uma perspectiva universal, mas como fruto de múltiplos jogos de dominação das vontades de poder, onde todo sentido será perspectivístico e provisório. Nietzsche aponta que o ser humano moderno possui uma grande sensibilidade à dor devido ao processo civilizatório a que foi submetido e que promoveu o enfraquecimento das forças agressivas. Contrariamente, o trágico seria capaz de transformar o sofrimento em tônico para a vida. O sentido trágico seria um modo de consideração do sofrimento desenvolvido pelos gregos antigos, mas que foi substituído pela prevalência do sentido cristão. Contudo, Nietzsche não está procurando propor uma substituição do sentido cristão pelo sentido trágico, mas tensionar o modo como o ser humano experiencia o sofrimento. O sentido trágico demonstra que outra avaliação foi possível e, com isso, relativiza a interpretação cristã. O sentido trágico propõe uma busca heroica pelo poder, contrariamente à busca moderna de um prazer narcotizante. A alegria que Nietzsche tem em vista é o prazer do triunfo sobre um adversário, a busca não por uma estabilidade, mas pelo movimento, pela tensão e pela disputa. Nietzsche se apresenta como um crítico à visão de mundo que prega a negação dessa vida e afirma a importância de uma perspectiva estético-artística, que acredita no desenvolvimento das capacidades lúdicas do ser humano para a fruição da vida.

Dessa forma, entende-se que Nietzsche apresenta uma perspectiva positiva para o sofrimento, que não busca saídas para sua supressão, mas uma leitura do sofrimento do ponto de vista estético e criativo. Em relação ao sofrimento advindo da má consciência, faz-se importante destacar que apenas a apropriação cristã desse sentimento é criticada por Nietzsche, visto que acabou por tornar o homem ainda mais doente. Contudo, a primeira concepção de má consciência, descrita nas sessões 16, 17 e 18 da segunda dissertação, apontam para um fenômeno que pode ser positivo na medida em que permite ao homem a possibilidade de tornar-se um animal interessante e de exercer seu potencial criativo. Nota-se que a defesa de Nietzsche se funda na utilização do sofrimento para criação de valores, não apontando, como Freud, para uma perspectiva terapêutica ou clínica do mesmo.

Faz-se importante destacar que a psicanálise de Freud apresenta uma perspectiva bastante diversa da apresentada por Nietzsche a respeito do papel sofrimento para o ser humano. Antes de abordar especificamente a questão do sofrimento, Freud inicia *O mal-estar na cultura* trazendo reflexões a respeito do que entende por felicidade:

Por esse motivo, iremos nos voltar para a questão menos pretensiosa de

saber o que os próprios seres humanos deixam reconhecer pela sua conduta como sendo o propósito e a intenção de suas vidas, o que eles exigem da vida e o que nela querem alcançar. A resposta dificilmente será equivocada; eles anseiam por felicidade, querem ser felizes e permanecer assim. Esse anseio tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; por um lado, ele quer a ausência de dor e de desprazer, e, por outro, a experiência de intensos sentimentos de prazer. No sentido mais restrito da palavra, "felicidade" refere-se apenas à última meta (FREUD, 1930/2021, p. 320).

Freud segue sua argumentação afirmando que o programa do princípio do prazer determina o propósito da vida, porém, tal programa está em conflito com o mundo. Além disso, o que é chamado de felicidade, num sentido mais rigoroso, diz respeito à repentina satisfação das necessidades represadas, e por isso só ocorre de modo episódico, ou seja, a satisfação plena ocorre por meio do contraste, e não do estado. Devido a tais dificuldades, Freud afirma que é mais fácil encontrar a infelicidade do que a felicidade, de modo que os seres humanos acabam por moderar sua exigência de felicidade "assim como o próprio princípio de prazer transformou-se em um mais modesto princípio de realidade sob a influência do mundo exterior" (FREUD, 1930/2021, p. 321). O psicanalista afirma que os seres humanos poderiam considerar-se felizes apenas por terem escapado à infelicidade e por terem superado o sofrimento, e que, de modo geral, a tarefa de evitar o sofrimento colocaria em segundo plano o ganho de prazer.

Bocca (2019, p. 125) revela a possibilidade de pensar em uma distinção, na obra de Freud, entre o domínio da metapsicologia e o domínio da clínica. A partir do domínio da clínica, denominado pelo autor como emancipatório, é possível considerar que o homem e a civilização seriam resultado de si mesmos, de modo que a história individual e da espécie decorreria de um autoesclarecimento, uma concepção que admite escolhas, visando à autoprodução humana. O domínio da metapsicologia, denominado declinista, considera um determinismo naturalista que impediria a autodeterminação de si e da civilização, apontando para um ponto de vista evolucionista da biologia e de um ponto de vista entrópico da física.

Para o autor, Freud aponta para a possibilidade de resistência da vida e do progresso civilizatório da humanidade, onde ocorre uma postergação indefinida do declínio. A psicanálise é apontada como uma das formas de contribuir para tal postergação, visto que pode proporcionar esclarecimento e uma gestão dos destinos da vida pulsional, o que poderia promover a possibilidade de interromper, até certo limite, a produção de mal-estar. Há que se considerar, contudo, que Freud também pondera, em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), que o processo civilizatório coloca seus próprios objetivos em risco. O sucesso visado é sempre confrontado com um fracasso, a doença nervosa moderna, o que demonstra que embora tenha alcançado grandes realizações, a cultura exige o dispêndio de

um grande esforço psíquico. Freud apontou um conflito de interesses entre a reivindicação dos indivíduos, o escoamento das excitações, e a reivindicação da cultura, que seria sua conservação, o pai da psicanálise não se mostrou otimista em relação ao resultado desse conflito (BOCCA, 2019, p. 138).

Em *Além do princípio do prazer* Freud afirma que a vida civilizada teria o encargo de atender ao Princípio do prazer, que trabalha a serviço da pulsão de morte. A clínica teria o papel de "dar contornos ao intervalo entre a fonte e a meta da vida" (BOCCA, 2019, p. 145). Ao questionar se junto a essa tendência conservadora das pulsões, haveria tendências que impulsionariam o progresso, conclui que isso seria uma aparência enganadora. Dessa forma, Bocca (2019, p. 217) compreende a metapsicologia de Freud, ao contrário de sua clínica, como dotada de uma orientação finalista de recondução ao inorgânico.

Dez anos antes da publicação de *O mal-estar na cultura*, Freud já havia abandonado a hipótese de que o princípio do prazer é o princípio mais fundamental do organismo em *Além do princípio do prazer*. No sexto capítulo do *Mal-estar*, o psicanalista retoma sua descoberta acerca da reformulação de sua teoria pulsional: "além de Eros, haveria uma pulsão de morte; e a partir da ação conjunta e mutuamente contraposta de ambas, foi possível explicar os fenômenos da vida" (FREUD, 1930/2021, p. 371).

Como já abordado no capítulo anterior desse trabalho, em *Além do princípio do prazer* Freud afirma que, desde seu início, a vida apresentaria a tendência de retornar a um estado inorgânico, a um estado de ausência de estímulos. Caropreso (2010, p. 50) lembra que tais ideias já haviam sido levadas em consideração por Freud em 1895, em seu texto *Projeto para uma psicologia científica*, onde o psicanalista apresenta a noção de princípio de inércia. Nesse texto, Freud aponta que a tendência primária do aparelho psíquico é concebida como a de livrar-se de toda a excitação, de modo que em *Além do princípio do prazer*, é explicitado algo que estava implícito até então, que a tendência primordial à inércia, manifesta no ser vivo, é a expressão de uma tendência para a morte.

A respeito disso, Monzani (1989, p. 219) aponta que se pode notar a "presença de uma regularização mortuária que atravessa de ponta a ponta o discurso teórico de Freud". Com isso, o autor considera surpreendente que a tradição encontrada nos meios psicanalíticos, no que diz respeito à evolução do pensamento de Freud, apresente o tema da morte como algo novo, como uma mudança na etapa final de seu pensamento. Monzani afirma que ao invés de ser uma afirmação isolada é uma tese constante aquela que diz que o aparelho anímico e nervoso tem como tendência fundamental, básica e primária a evacuação total das tensões. Essa atração mortal está reconhecida desde os primeiros textos de Freud, ela domina todo o cenário e exprime a aspiração mais recôndita de todo ser vivo. Deixando de lado as leituras

que acreditam em uma emergência do tema da morte apenas na obra tardia, fruto de um pessimismo causado por fatos dolorosos da grande guerra e dos sofrimentos pessoais de Freud, Monzani defende que, se há um pessimismo em Freud, é preciso reconhecer que este percorre toda a obra, assim como o tema da morte:

O essencial está em constatar que existe claramente uma *exigência inquestionável* (embora muitas vezes implícita) comandando a lógica do *sistema*, dadas as suas premissas, e que implica o reconhecimento, como diz M. Schneider, de “uma finalidade essencialmente mortuária”, nesse primado radical da teoria. Que desde o início essa tendência se veja acoplada, fundida em outra, que provoca o desvio dessa finalidade primária, não impede que essa exigência continue presente e doando a inteligibilidade última a essa mesma teoria (MONZANI, 1989, p. 220).

Para Monzani, a finalidade mortuária, que se encontra na raiz do pensamento de Freud, faz com que também o regime do desejo esteja de acordo com essa lógica, pois sempre caminha para um estado de calma, visando o restabelecimento do estado de quietude e passividade e ausência de excitação. O percurso do desejo buscaria um estado de não-excitação, denominado *satisfação*. Conforme o texto *A interpretação dos sonhos*, Monzani afirma que, para Freud a satisfação seria a morte do desejo (MONZANI, 1989, p. 222).

Freud entende a felicidade de um modo negativo, como um estado de inexcitabilidade, na medida ela é determinada pelo princípio de prazer, que busca a evacuação de energia do organismo. Dessa forma, para a psicanálise freudiana a felicidade consiste em uma meta inatingível devido não só aos limites impostos pela cultura, mas, por sua própria constituição psíquica (INADA, 2009, p. 66).

O desenvolvimento individual seria produto da interferência de dois anseios, o anseio por felicidade – egoísta -, e o anseio pela união com os outros na comunidade, - altruísta. No desenvolvimento individual a ênfase principal recai sobre o anseio egoísta ou anseio por felicidade, enquanto que o anseio altruísta contenta-se com o papel de uma restrição. Já no processo cultural a meta é o estabelecimento de uma unidade a partir de indivíduos humanos, com isso, a meta de se tornar feliz é pressionada para o segundo plano. Os dois anseios, o da felicidade individual e o de conexão humana, têm de lutar um contra o outro em cada indivíduo (FREUD, 1930/2021, p. 398).

Freud aponta que o Supereu-da-cultura, do mesmo modo como o Super-eu do indivíduo, impõe severas exigências. O Supereu-da-cultura desenvolveu seus ideais e elevou as suas exigências, dentre as quais, as que dizem respeito às relações dos seres humanos entre si, que são agrupadas como Ética (FREUD, 1930/2021, p. 401). A Ética pode ser entendida como uma tentativa terapêutica, como um esforço para alcançar, através de um mandamento do Super-eu, aquilo que até então não pode ser alcançado por meio de qualquer outro trabalho cultural. Dessa forma, Freud se pergunta como seria possível eliminar o maior obstáculo à

cultura, a inclinação dos seres humanos à agressão mútua. Na terapia das neuroses, censura-se o Super-eu do indivíduo por pouco preocupar-se com sua felicidade, devido à severidade de suas proibições, inclusive, recusando-se a levar em conta a força pulsional do id e as dificuldades do ambiente real. A terapia analítica, nesses casos, preocupa-se muitas vezes em reduzir as exigências do Super-eu. Da mesma forma, Freud reconhece a possibilidade de ampliar essa crítica para as exigências éticas do Supereu-da-cultura. Segundo o psicanalista, o Supereu-da-cultura também decreta um mandamento e não se questiona sobre a possibilidade do ser humano obedecê-lo, supondo que o Eu dispõe do controle irrestrito sobre o seu id. Contudo, Freud adverte que o domínio sobre o id não pode elevar-se além de determinados limites. Se exigirmos mais, engendramos revolta no indivíduo, ou neurose, ou o fazemos infeliz. Freud aponta que o obstáculo cultural que reprime a livre manifestação da agressividade acaba por tornar o ser humano tão infeliz quanto viver em meio à violência. (FREUD, 1930/2021, p. 402).

Devido à semelhança entre o desenvolvimento da cultura e o desenvolvimento do indivíduo, Freud é capaz de inferir que muitas culturas teriam se tornado "neuróticas" devido ao desenvolvimento dos anseios culturais. Embora o psicanalista declare que não teria como afirmar se a tentativa de transferir a Psicanálise à comunidade de cultura seria sensata, questiona-se sobre a relevância da utilização terapêutica dessa visão, já que, mesmo na constatação da existência de uma neurose social, ninguém teria a autoridade de impor terapia à massa. Contudo, finaliza seu ensaio apontando para expectativas positivas no futuro: “estamos no direito de esperar que um dia alguém assuma o desafio de uma Patologia de tais comunidades culturais”, demonstrando um posicionamento favorável a uma abordagem terapêutica da questão (FREUD, 1930/2021, p. 404). Nota-se que em *O mal-estar na cultura*, Freud explicita uma visão a respeito do sofrimento que busca uma saída adaptativa, no sentido da busca por minimizar o mal-estar do homem inserido na cultura:

Quando objetamos ao nosso estado atual de cultura, e com razão, o quão insuficientemente ele satisfaz nossas exigências por uma organização de vida que nos faça felizes; quando objetamos contra o tanto de sofrimento com que ele consente e que poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, esforçamo-nos por expor as raízes de sua imperfeição, estamos exercendo o nosso simples direito, e não nos colocando como inimigos da cultura. Temos o direito de esperar que, em nossa cultura, pouco a pouco se façam valer essas alterações que satisfaçam melhor as nossas necessidades e que escapem a essa crítica. Mas talvez também nos familiarizemos com a ideia de que existem dificuldades inerentes à essência da cultura e que não cederão a nenhuma tentativa de reforma (FREUD, 1930/2021, p. 369).

Embora, em *O mal-estar na cultura*, Freud apresente a expectativa de que alguém assuma o desafio de uma Patologia das comunidades culturais, apontando para a necessidade da criação de uma terapêutica que atue frente a uma cultura doente, faz-se importante levar

em conta a afirmação de Monzani (1989) a respeito do pessimismo freudiano: o pai da psicanálise finaliza seu ensaio sugerindo que, embora a humanidade possa esperar que sejam feitas alterações que satisfaçam melhor suas necessidades, é possível que ela precise conviver com a ideia de que existem dificuldades inerentes à cultura que não cederão a qualquer tipo de reforma. O posicionamento do autor considera a hipótese da impossibilidade de que o ser humano encontre saídas para o sofrimento. Dessa forma, entende-se que Freud pensa a questão do sofrimento que advém da relação do homem com a cultura de um ponto de vista adaptativo: o homem precisa suportar certa dose de sofrimento em troca das vantagens oferecidas pela vida em comunidade. Nietzsche, por sua vez, aponta que o sofrimento advindo da má consciência não deve ser considerado, por si só, como uma doença, visto que ele permite a criação de ideais e a produção de sentidos. O que se faz necessário, seria combater não o sofrimento mesmo, mas sua interpretação cristã, que foi responsável pelo enfraquecimento e adoecimento do homem moderno. Ao contrário de Freud, Nietzsche posiciona-se como um crítico às tentativas de abolir o sofrimento, visto que ele pode ser considerado um meio para a criação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso investigativo deste trabalho buscou-se analisar os conceitos de culpa e má consciência em Nietzsche e Freud. Com este propósito, pode-se apresentar o caminho apontado por Nietzsche para o desenvolvimento da noção de culpa. Segundo Nietzsche, o conceito moral de culpa tem sua origem no conceito material de dívida e na antiga relação contratual entre credor e devedor. Apenas em um segundo momento a noção de dívida é, através da interpretação cristã, transposta para o terreno da moralidade.

Assim como o conceito de culpa, a má consciência também é apresentada por Nietzsche em dois momentos distintos. Em primeiro lugar há a má consciência primitiva, fruto da inserção do homem no âmbito da sociedade, e que exigiu do homem a repressão de seus impulsos agressivos. Com a impossibilidade de satisfazer as exigências de satisfação de tais impulsos, o ser humano viu-se obrigado a voltá-los contra si próprio, promovendo, com isso, a interiorização do homem. Faz-se importante destacar que Nietzsche aponta a interiorização do homem como responsável pela expansão de seu mundo interior e, com isso, por tornar o homem um animal interessante. No início de sua manifestação, a má consciência era entendida como uma doença, porém, na mesma medida em que a gravidez poderia ser considerada uma doença: uma experiência dolorosa, mas que se justifica por apresentar um propósito positivo.

A mudança de sentido em relação à má consciência ocorre quando a noção de dívida é moralizada, interiorizada e relacionada à ideia cristã de pecado. Essa mudança ocorre quando as relações comerciais entre credor e devedor são transpostas para a relação entre os vivos e os antepassados, tais antepassados foram transfigurados em divindades até se chegar à culpa cristã pelo assassinato do filho de Deus. Como abordado no segundo capítulo, o cristianismo interpreta o sofrimento interior do homem, decorrente da interiorização dos afetos, como culpa para com Deus. A interpretação religiosa da má consciência apropria-se da ideia de dívida para com Deus para justificar que o homem descarregue sua crueldade contra si próprio. Dessa forma, a má consciência moral não é mais comparada à gravidez, mas à loucura, situação que deve ser superada através da criação de valores que não possuam como consequência o enfraquecimento e a domesticação do homem.

Assim como Nietzsche aponta a má consciência primitiva como efeito da interiorização da agressividade, Freud defende a ideia de que o sentimento de culpa tem relação direta com a interiorização de impulsos hostis. Para Freud, a cultura é o maior obstáculo para a inclinação de agressão do ser humano. O psicanalista entende que o mal-estar do homem na cultura deriva menos da repressão da sexualidade do que da repressão da agressividade, é através do

Super-eu e do sentimento de culpa que essa repressão se manifesta. Em *O mal-estar na cultura*, Freud aponta que a tendência à agressão do homem inserido na cultura é inibida através da introjeção. As moções hostis, após introjetadas, são voltadas contra o próprio Eu, e em seguida assumidas pelo Super-eu, que exerce contra o Eu a agressividade que o indivíduo gostaria de exercer contra seu próximo.

Freud também descreve dois momentos do desenvolvimento da noção de culpa: em primeiro lugar, o medo da autoridade parental, em seguida, o medo do Super-eu, representante da autoridade paterna no psiquismo. Freud defende a ideia de que, além do Super-eu individual, há um Super-eu-da-cultura, e que o sentimento de culpa não estaria presente apenas no indivíduo neurótico, mas seria também um problema da humanidade, consequência da inserção do homem na cultura e da repressão da exteriorização da agressividade.

Tanto Freud quanto Nietzsche apontam para o paradoxo da inserção do homem na cultura, visto que, a tentativa de controlar a exteriorização da agressividade é também agressividade. Contudo, os desdobramentos do conceito de culpa apresentados pelos dois autores são bastante diversos. Enquanto o segundo momento do desenvolvimento do sentimento de culpa do indivíduo para Freud se relaciona com a interiorização da autoridade paterna na forma de Super-eu, em Nietzsche, o segundo momento da noção de culpa ocorre quando a noção de dívida é moralizada e modificada a partir de uma interpretação cristã do sofrimento.

Em relação à possibilidade de soluções para o sentimento de culpa e para a má consciência, encontram-se novamente divergências estruturais na leitura de Nietzsche e Freud. Para Nietzsche, a culpa e a má consciência poderiam ser superadas a partir da criação de ideais diferentes do ideal ascético. Freud, por sua vez, aponta que o Super-eu é a instância do psiquismo responsável pela consciência moral, necessária à vida em comunidade, e que, por isso, não seria possível a inserção do homem na cultura sem uma parcela de culpa, visto que a supressão da exteriorização da agressividade é parte integrante do processo de hominização.

Nietzsche defende uma transvaloração dos valores cristãos que esteja em consonância com uma vontade de poder que visa um aumento da potência e a afirmação da vida. A vontade de poder nasce como uma vontade de dominação, expansão e crescimento. Quanto mais a vida intensifica as suas forças, mas ela conduz a riscos e perigos, ao mesmo tempo, quanto mais se busca a autoconservação, mais enfraquecida ela se revela. Para Nietzsche, a característica da vida não seria a adaptação ou a conservação, mas seu oposto. O projeto de transvaloração dos valores permitiria a criação de valores afirmativos que libertariam o homem do sentimento de culpa.

A partir das considerações de Freud ao fim de seu ensaio, percebe-se que o destino do homem na cultura consiste na incontornável luta entre Eros e pulsão de morte e que, o máximo que se pode esperar é que Eros continue fazendo esforço para se afirmar ao lado da pulsão de morte. Dessa forma, entende-se que o psicanalista apresenta uma proposta que coloca ao indivíduo a tarefa da adaptação às exigências culturais e submissão ao princípio de realidade. Embora considere a possibilidade de uma redução das exigências do Super-eu por meio do trabalho analítico, o sentimento de culpa nunca seria eliminado por completo, visto que ele seria o preço a ser pago pelo avanço da cultura.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. M. Nietzsche e a questão da sublimação. **Revista Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 261-278, jul. 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/1789/8168>. Acessado em 11 nov. 2022.
- ALVARES, J. P. Vicissitudes no desenvolvimento da psicosexualidade em Lou Andréas-Salomé: a poetisa da psicanálise. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 40, n. 65, p. 207-221, jun. 2018. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062018000100017&lng=pt&nrm=iso. acessos em 19 mar. 2023. Acessado em 19 mar. 2023.
- ASSOUN, P. L. Freud frente a Nietzsche p. 37-68. In: ASSOUN, P. L. **Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças**. São Paulo: Brasiliense. 1991. 313p.
- AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Uni-jui, 2003.
- BOCCA, F. V. Princípio do prazer como regulador de uma civilização em declínio. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, n. 1, p. 123-152, jan/mar. 2019.
- BOLINA, I. G. S. O sentimento de culpa na obra *O mal-estar na cultura* (1930). **Em curso**, São Carlos, v. 6, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.37038/006006>. Acesso em 30 jul. 2002.
- BORGES, V. S. **Sentimento oceânico: um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland**. 2008. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: <https://bdtd.ucb.br:8443/jspui/handle/123456789/1893>. Acesso em 29 jan 2023.
- BRUSOTTI, M. O “autoapequenamento do homem” na modernidade. In: ANGIONI, L; GARCIA, A. L. M (Org). **Labirintos da filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giaóia Jr.** Campinas: Editora PHI, 2014. p. 101-174.
- CAROPRESO, F. (2020). Estrutura conceitual e impasses teóricos em "Além do princípio do prazer". **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**, 11(2), 41–61. <https://doi.org/10.5902/2179378644480>.
- COSTA, V. H. F. Questionamentos sobre filogênese e história em Freud. **Ipseitas**, [S.l.], v. 2, n. 1, set. 2015. ISSN 2359-5140. Disponível em: <http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/75>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- DELEUZE, G. Do ressentimento à má consciência. In: DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. p. 53-59.
- FAUSTINO, M. S. F. **Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia**. 376 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/11389>. Acesso em 20 fev 2023.

FAUSTINO, M. S. F. Grande saúde e filosofia do futuro: Algumas notas sobre o aforismo 382 da Gaia Ciência. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 08-30, jan./jun. 2016. <https://run.unl.pt/handle/10362/21047>.

FONSECA, E. R. A propriedade fundamental do impulso (289-364). *In*: FONSECA, E. R. **Psiquismo e vida**: sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. 2012. 383p. Curitiba: Ed. Da UFPR.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, a Genealogia, a História**. P. 260 – 282. *In*: FOUCAULT, M. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. 2 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREUD, S. Extrato dos documentos dirigidos a Fliess (1950 [1892-1899]). *In*: FREUD, S. **Obras completas, volume 1**: Publicações Pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1895]. p. 219-331.

FREUD, S. Totem e tabu. *In*: FREUD, S. **Obras completas, volume 11**: Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. São Paulo: Companhia das letras, 2012 [1913]. p. 7-176.

FREUD, S. Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. *In*: FREUD, S. **Obras completas, volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros trabalhos. São Paulo: Companhia das letras, 2012 [1916]. p. 190-215.

FREUD, S. Luto e melancolia. *In*: FREUD, S. **Obras completas, volume 12**: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros trabalhos. São Paulo: Companhia das letras, 2010 [1917]. p. 127-144.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. *In*: FREUD, S. **Obras completas, volume 14**: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos. São Paulo: Companhia das letras, 2010 [1920]. p. 120-178.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). *In*: FREUD, S. **Obras Completas, volume 17**: Inibição, Sintoma e Angústia; O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [1927]. p. 201-218.

FREUD, S. O Mal-estar na civilização. *In*: FREUD, S. **Obras Completas, volume 18**: O mal-estar na civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936). São Paulo, Companhia das Letras, 2010 [1930]. p. 14-122.

FREUD, S. O Mal-estar na cultura. *In*: FREUD, S. **Obras incompletas de Sigmund Freud**: O mal-estar na cultura e outros escritos (1908-1938). Belo Horizonte, Autêntica, 2021 [1930]. p. 305-405.

GARCIA-ROZA, L. A. Pulsão e representação. *In*: GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 112-139.

GAY, P. A natureza humana em atividade. *In*: GAY, P. **Freud: Uma vida para o nosso tempo**. Tradução: Denise Bottmann. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 525-589.

GELLIS, A.; HAMUD, M. I. L. Sentimento de culpa na obra freudiana: universal e inconsciente **Psicol. USP**, São Paulo, v 22 , set. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-65642011005000020>. Acessado em 29 set. 2022.

GUIOMARINO, H. F. **Modernidade e sofrimento em Nietzsche**. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022. Disponível em: <https://www.acervodigital.ufpr.br/handle/1884/80374>. Acesso em 19 jun 2023.

GIACOIA JR, O. Esquecimento, memória e repetição. *In*: GIACOIA JR, O. **Nietzsche como psicólogo** (p. 101-152). São Leopoldo: Unisinos, 2001. 152p.

GIACOIA JR, O. Sobre Dívida, Culpa e Aparentados. *In*: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JUNIOR, W. A. (Org.). **120 anos de "Para a genealogia da moral"**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008.

GIACOIA JR., O. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73- 128, jan./jun. 2010.

GREER, S. Freud's 'Bad conscience': The case of Nietzsche's Gelealogy. **Journal of History of the Behavioral Sciences**, Vol. 38(3), 303–315 Summer 2002. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/jhbs.10064>. Acessado em 29 set. 2022.

HANNS, L. A. A Consciência (substantivo): *das Bewußtsein*. *In*: HANNS, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 109-121.

HATAB, L. J. A Segunda Dissertação: “Culpa”, “Má Consciência” e Questões Relacionadas. *In*: HATAB, L. J. **Genealogia da moral de Nietzsche: Uma intordução**. São Paulo: Madras, 2010. P. 83-120.

HATAB, L. J. A Terceira Dissertação: o que Significam os Ideais Ascéticos?. *In*: HATAB, L. J. **Genealogia da moral de Nietzsche: Uma intordução**. São Paulo: Madras, 2010. P. 127-187.

IANNINI, G; TAVARES, P. H. Apresentação. *In*: FREUD, S. *In*: **Obras incompletas de Sigmund Freud: O mal-estar na cultura e outros escritos (1908-1938)**. Belo Horizonte, Autêntica, 2021. p. 7-33.

IANNINI, G; SANTIAGO, J. Prefácio. *In*: FREUD, S. *In*: **Obras incompletas de Sigmund Freud: O mal-estar na cultura e outros escritos (1908-1938)**. Belo Horizonte, Autêntica, 2021. p. 33-63.

INADA, J. F. O conceito de felicidade em Freud. **Kínesis**, Vol. I, nº 01, Março-2009. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4292>. Acessado em 09 jun 2023.

INADA, J. F. Felicidade e Mal-estar na civilização. *In*: **Revista digital AdVerbum**, v. 6, n. 1, 2011. p. 74-88. Disponível em: http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/vol6_1/06_01_06felicidademalestarciviliz.pdf. Acessado em 04 abr. 2022.

ITAPARICA, A. L. M. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v 30, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7739>. Acessado em 02 set. 2022.

JONES, E. A última fase (1919-1939). *In*: JONES, E. **Vida e obra de Sigmund Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979. p. 575-753.

KAUFMANN, W. A. Morality and Sublimation. *In*: KAUFMANN, W. A. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974. p. 211-228.

LAURINDO, M. C. **O humano como criador e a criatura de si em Nietzsche e Freud**. 2022. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/6277>. Acessado em 26 fev 2023.

LOPES, H. M. O. Vontade de poder e “grande saúde”: uma proposta de superação da moral decadente na filosofia nietzscheana 172-185. *In*: BORTOLINI, B. O.; PONTEL, E. (Orgs.). **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**: volume 4 [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. 449 p. Disponível em: https://www.editorafi.org/_files/ugd/48d206_8e566763b54a49fdb9cd7d7438af2797.pdf#page=174. Acessado em 15 fev. 2023.

MACHADO, R. Genealogia da moral e vontade de potência. *In*: MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 83-107.

MARIGUELA, M. A. (2001) Freud e Nietzsche: ontogênese e filogênese. **Impulso**, n25, pp.103-110. Disponível em Acesso em 15 fev 2023.

MARTON, S. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

MARTON, S. Nietzsche: da genealogia à transvaloração dos valores. **Revista Aufklärung**, João Pessoa, v.7, 2020. DOI: <https://doi.org/10.18012/arf.v7iesp.56769>.

MARTON, S. Nietzsche: da genealogia à transvaloração de todos os valores. *In*: **Aufklärung**, João Pessoa, v; 7; n. especial, Nov, 2020b, p. 97-108. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/56769>. Acessado em: 10 jan. 2023.

MELO, J. E. T. A noção nietzscheana de transvaloração dos valores (uma análise a partir das seções § 7 e § 8 da primeira dissertação de genealogia da moral). **Revista Aufklärung**, João Pessoa, v.7, nov., 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8107882>. Acessado em 19 mar. 2023.

MELLO, M. F. **Os impasses da psicanálise na civilização e na cultura**. 2018. 171 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

METAPSICOLOGIA. *In*: ZIMERMAN, D. **Vocabulário contemporâneo de psicanálise**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

MEZAN, R. Às voltas com a história. *In*: MEZAN, R. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 334-504.

MONZANI, L. R. Nos confins do prazer. *In*: MONZANI, L. R. **Freud: O movimento de um pensamento**. Campinas: Editora da Unicamp, 1989. p. 143-233.

NAKASU, M. V. P. **Sublimação, pulsão de morte, supereu**: o papel das teses freudianas sobre a cultura na elaboração das concepções metapsicológicas. Tese (Doutorado em Psicologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4764>. Acesso em 12 jul 2022.

NAKASU, M. V. P. Para uma genealogia do superego: contribuições da reflexão freudiana da cultura. **Rev. Transformações em Psicologia**, São Paulo, vol. 5 (n. 1), 2014. Disponível em: https://www.ip.usp.br/site/wp-content/uploads/2018/09/6%C2%AA_Ed._Artigo_4_-_Genealogia_do_Supereu.pdf. Acessado em 20 set. 2022.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2006.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. **Ecce Homo**: Como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PASCHOAL, A. E. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003. p. 109-143.

PASCHOAL, A. E. **Nietzsche e o ressentimento**. 1. Ed. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 77-107.

PASCHOAL, A. E. Autogenealogia: acerca do tornar-se o que se é. *In*: **Revista Dissertatio**, 42, 27-44, 2015.

PASCHOAL, A. Nilismo e ressentimento na terceira dissertação da Genealogia da Moral. **Sofia** 8.2 (2019): 219-231.

PEREIRA, G. F. A grande saúde em Nietzsche. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, n. 21, p. 109-119, jan./jul. 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/43836>. Acesso em 13 jul. 2022.

PLON, M; ROUDINESCO, E. O Eu e o isso. *In*: PLON, M; ROUDINESCO. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 200-230.

PLON, M; ROUDINESCO, E. O mal-estar na civilização. *In*: PLON, M; ROUDINESCO. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 490-492.

RAINHA, A. T. **Estudo do Sentimento de Culpa na Teoria Freudiana (1892- 1924)**. Maringá-PR, 2013. Disponível em: . Acesso em: 08 jan. 2014.

SILVA, M. S. N. **Sobre a Genealogia da moral de Nietzsche**. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/122900>. Acesso em 15 nov 2021.

SILVA, C. V. (2000). Nietzsche, Freud e o problema da cultura. **Cadernos Nietzsche**, 8, 43-54. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7882>. Acessado em 08 mar 2023.

SISNANDO, A. U., & GOMES, I. A. (2020). O Conceito de Má consciência na Filosofia de Nietzsche versus o Conceito de Superego na Metapsicologia de Freud. **Aufklärung: Revista De Filosofia**, 7(esp), p.125–132. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/56771>. Acessado em 8 mar. 2023.

SOUSA, J. E. Nietzsche e a grande de saúde: notas sobre a Genealogia da moral. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 7, n. 2, p. 25-38, mai-ago, 2011. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XII/36.pdf>. Acessado em 25 mar 2023.

SOUZA, P. C. Posfácio. *In: Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a. p. 169-172.

STEGMAIER, W. "**Nietzsches 'Genealogie der Moral'**". Darmstadt: WBG, 1994.

STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce Homo*. Trad. VILAS BÔAS, J. P. S. **Rev. Trans/Form/Ação**, Marília, v.34, n.1, p.173-206, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000100010>. Acesso em 14 de Ago. 2022.

SUGIZAKI, E. Culpa e Má Consciência em Nietzsche e Freud. **Revista de Filosofia**. Curitiba, v. 17, n. 20, 64-84, jan./jun. 2005.

TEIXEIRA, M. M. **A constituição da consciência moral nas obras culturais de Freud**. 246 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/23152>. Acesso em 20 set 2022.