

O Contrato, a *Décadence* e o Mal-Estar

ENIO CESAR GONÇALVES PIMENTA

Advogado Militante, com Especialização em Direito Processual Civil pela UGF, em Teoria Psicanalítica pela UFMG, com MBA em Direito, Impacto e Recuperação Ambiental pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP e Pré-Selecionado para o Mestrado em Sustentabilidade Sócio-Econômica e Ambiental da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP.

DOI: 10.11117/22361766.35.01.08

Submissão: 07.05.2010

Parecer 1: 15.07.2010

Parecer 2: 23.07.2010

Decisão Editorial: 23.07.2010

RESUMO: Roteiro pontual da história do pensamento sobre direito e moral em uma abordagem genealógica, sob a perspectiva dos custos suportados pelo homem no processo civilizatório.

PALAVRAS-CHAVE. Etologia; moral; ética; civilização; contrato social; imperativo categórico; má consciência; culpa; Aristóteles; Rousseau; Kant; Nietzsche; Freud.

ABSTRACT: Punctual script about the history of thought about law and morality in a genealogical approach, under the perspective of the costs incurred by mankind in the process of civilization.

KEYWORDS: Ethology; moral; ethics; civilization; social contract; categorical imperative; bad-consciousness; guilt; Aristotle; Rousseau; Kant; Nietzsche; Freud.

A etologia¹ comprova que além do componente genético – que em alguns seres determina de forma quase absoluta suas estruturas sociais –, a adaptação às condições ambientes influencia de forma decisiva as condutas sociais das espécies. A satisfação dos instintos mais elementares dos seres vivos (sobrevivência e perpetuação da espécie) implica uma posição de *domínio*, que se expressa na necessidade de *controle* sobre determinado território, suficiente a garantir provisão de alimentos e segurança contra predadores. Os mamíferos em geral, além disso, como apresentam relevante fragilidade ao nascer, exigem tanto proteção contra predadores quanto cuidados durante um período prolongado, o que induz à formação de famílias

1 Do grego ἦθος (*ethos*, caráter) e λόγος (*lógos*, conhecimento), a Etologia é o ramo da zoologia inaugurado na segunda metade do séc. XX pelos cientistas Nikolas Tinbergen, Karl von Fisch, e Konrad Lorenz, que se dedica ao estudo do comportamento animal.

e bandos. No interior dessas formações sociais repete-se, para a satisfação instintual, a demanda por domínio do *habitat*, observável na propensão dos machos de submeter as fêmeas a seu controle, na necessidade de refrear disputas entre os machos em torno da posse das fêmeas – em suma: implica uma demanda geral de governo entre os próprios indivíduos congregados, gerando o estabelecimento, entre esses, de posições hierárquicas e de um nível mínimo de regramento das condutas (Waal, 2006).

Ocorre que no enredo evolutivo de um determinado primata, na medida em que a caixa craniana se avolumava – seguindo a proporção do desenvolvimento de sua massa encefálica –, sua constituição fisiológica exigia um decurso mais prolongado de tempo para a maturação extrauterina, aumentando o período de dependência dos filhotes. Essa extensão das exigências de cuidado resultou estruturas sociais mais complexas. Outro ponto adaptativo complementar desse primata tão peculiar refere-se à retração da laringe em direção à garganta, o que lhe muniu de uma caixa de ressonância capaz de emitir uma grande variedade de sons, característica que, somada à crescente expansão das capacidades cerebrais, possibilitou o desenvolvimento de um sofisticado sistema de comunicação e, com ele, um extenso universo simbólico – que se tornou um fator determinante no aspecto comportamental, ganhando ainda mais em complexidade as relações dos grupos (Waal, 2006). Esse conjunto de fatores favoreceu uma característica intimamente relacionada à *sociabilidade*, que posteriormente Rousseau denominaria *perfectibilidade*: uma faculdade de se aperfeiçoar advinda da linguagem, que permaneceria latente enquanto o meio externo permanecesse imutável, mas que se efetivaria como uma capacidade de reação em função das circunstâncias. O embate com seus predadores e com suas presas, a proteção contra forças naturais (e.g., as variações climáticas, a escassez de alimentos), representariam desafios a serem enfrentados e, com a operação desta “faculdade em potencial”, impulsionaram o desenvolvimento da espécie, impelindo-a para uma crescente diferenciação no reino animal (Rousseau, 2001, p. 18, 22). Nesse processo, após o decurso de longos lapsos temporais, sobreviria o aperfeiçoamento das estratégias de caça e coleta, a criação dos primeiros instrumentos, o desenvolvimento da capacidade de produzir alimentos e; a partir daí, a implementação e apuração constante das técnicas, estabelecendo organizações sociais cada vez mais intrincadas.

Ao identificar essas características como diferenciadoras da espécie, Aristóteles define esse seletor primata como um animal dotado de fala (*zoon echon logon*). Dotado que é também de razão (*zoon echon noun*), o filósofo afirma que esse animal racional (*zoon noetikon*) tende naturalmente a viver

em sociedade, portanto, essencialmente político (*zoon politikon*). Parafrazeando Pilatos, “*eis o homem*”: Um ser dotado de paixões – ζῷο, voltado para o âmbito da vida social organizada – πολις, através da razão – λόγος (Aristóteles, 1885, p. 4 *et seq.*).

Conquanto a etologia evidencie que a organização social humana e seus costumes estão diretamente vinculados ao tipo de primata que o homem foi nas mais profundas raízes de sua árvore genealógica (Wall, 2006; Hauser, 2006), esse “darwinismo social” não basta para a compreensão da moralidade e de suas implicações. A desproporção *quantitativa* entre os regramentos mínimos à sobrevivência observados nos outros animais gregários e a complexa estrutura do convívio social à qual se submete o homem apresenta-se ainda diferenciada pelo aspecto *qualitativo*, representado pelos *valores* que permeiam a cultura e que, superando a referência permitido-proibido, dotam o indivíduo do *sentimento* de bem e mal, de justo e injusto, etc. Esse ponto enseja relevantes questionamentos: que processos são responsáveis pela *interiorização* dos valores de cultura? O que faz com que o ser humano assuma os regramentos sociais como um tribunal íntimo *autônomo*, capaz de impor censuras e punições que são originariamente *heterônomas*? E, por fim, que consequências advêm dessa interiorização de valores morais?

O entendimento desse aspecto diferencial da sociabilidade humana remete ao sempre referencial pensamento de Aristóteles. Na *Magna Moralis*, aduz o estagirita que a “palavra ‘ética’ (ou ‘moral’) é derivada da seguinte forma, se etimologia tem qualquer incidência sobre a verdade, como talvez tenha. De *ēthos* vem *ēthos*², e assim a virtude moral é chamada de ‘ética’, como sendo alcançada pela prática”, para então concluir que “de acordo com isto é evidente que *nenhuma das virtudes da parte irracional da alma é inata em nós pela mera ação da natureza*” (Aristóteles, 1915, Livro I.6, 1186^a, p. 55 – tradução livre)³. Mas falta à proposição a demonstração do movimento da heteronomia à autonomia dos valores. Como a *virtude*, na análise aristotélica das ações morais comporta o *bem*, a *volição* e o *dever*, tem-se que a moral exige um sujeito *autônomo* – por ter a *volição* entre seus pressupostos de validade – estando simultaneamente condicionada a um componente *heterônomo*, por conter o pressuposto do *dever*.

Só com a revolução cultural do *Siècle des Lumières* se buscaria a solução de tal aporia, com a defesa da autonomia moral inata⁴. No século

2 Em grego, *ēthos* (pronunciado “e” breve) significa caráter e *ēthos* (“e” pronunciado longo) significa costumes.

3 No mesmo sentido, *Ética a Nicômaco*; abertura do Capítulo II.

4 Entre Aristóteles e Rousseau uma corrente propunha uma genealogia heterônoma da consciência moral: Na Idade Média, teólogos e filósofos defendiam a condição da moralidade íntima a uma essência divina; ainda

XVIII, os pensadores iluministas tinham como ideal a extensão dos princípios do conhecimento crítico a todos os campos do mundo humano e, partindo das classificações de Lineu e de um debate mais claro acerca do método para se tomar o fator humano e suas relações como objeto de estudo. Nesse contexto, ao procurar pelo invariante humano através das diversidades recolhidas pela história natural, moral e política, Jean-Jacque Rousseau publica, em 1775, o que seria o primeiro tratado de etnologia geral: o “*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*”⁵. Nesta obra, especula Rousseau que, no “estado de natureza”⁶, o homem teria apenas o cuidado com a própria preservação; seria uma criatura livre e dispersa entre outras, preocupado apenas com suas necessidades físicas imediatas e guiado por dois princípios: o *amor próprio* (responsável por sua autoconservação) e a *piedade* (que consistiria em certo estranhamento ou incômodo pelo sofrimento alheio). Pressupostas “calma das paixões” e “ignorância dos vícios” impediriam o homem natural de fazer o mal e, assim, seria este piedoso e propício à paz⁷. Em *Emile*, Rousseau aponta que esses *sentimentos inatos* – que condensou no conceito “consciência” – permitiriam o julgamento de bom e mau, justo e injusto:

Alcançamos finalmente a ordem moral, acabamos de dar o segundo passo na direção da humanidade. Se fosse este o lugar para ela, eu tentaria mostrar como os primeiros impulsos do coração dão origem aos primeiros movimentos da consciência, e de que forma os sentimentos de amor e ódio florescem as primeiras noções de bem e mal. Gostaria de demonstrar que a justiça e a bondade não são meros termos abstratos, não são apenas concepções morais emolduradas pela compreensão, mas verdadeiros afetos do coração ilustrados pela razão, o resultado natural de nossos primitivos afetos; que através da razão por si só, sem a ajuda da consciência, não podemos estabelecer qualquer lei natural, e que todo direito natural é um sonho vão se não descansa sobre algumas necessidades instintivas do coração do Homem. (Rousseau, 2004, p. 177 – tradução livre)

que não se pudesse furtar a admitir a essência volitiva dos atos, a consecução moral seria ordenada à divindade e à bem-aventurança eterna – subordinada, portanto, a uma *heteronomia transcendente*. Uma moralidade assim imanente e de justificação dogmática, a princípio, parece não comportar um estudo genealógico nos moldes propostos nesse ensaio.

- 5 Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Disponível para download no original em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_origine_inegalite/discours_inegalite.doc>.
- 6 No Prefácio da obra, Rousseau oferece uma interessante indicação sobre o “estado de natureza” como “um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que possivelmente nem existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente” (Rousseau, 1983, p. 229).
- 7 Trata-se da adesão à teoria do “bom selvagem”, elaborada pelos missionários jesuítas nas *Relaciones jesuíticas* (coletânea de cartas com informações de tipo etnológico, histórico e científico sobre os nativos americanos), segundo a qual os índios teriam uma natureza moral pura que devia ser aprendida pelos europeus. Esta teoria idealizava, com nostalgia, uma cultura mais próxima do “estado de natureza”.

Entretanto, propõe o suíço, na medida em que a perfectibilidade permitia o desenvolvimento, crescia no homem o *sentimento de apego* aos objetos e às condições que lhe proporcionavam comodidade ou maior desenvoltura. Em virtude do trabalho e do tempo empreendido na agricultura, o homem passaria a reivindicar a posse dos frutos do cultivo; a permanência e a sucessão de colheitas, com o passar dos anos, resultaram a reivindicação do direito de propriedade sobre a terra cultivada. Por corolário, teriam sido geradas as primeiras ideias de dominação e servidão. A sobrevivência de muitos passou a depender da “propriedade” alheia, roubando ou trabalhando para os que foram mais providentes. Daí haveria surgido a diferença social e, com ela, a resistência e a afronta de muitos ao direito à propriedade reclamado por alguns, sobrevivendo assim um período de conflitos sangrentos. A legitimação do direito à propriedade – pela defesa contra os roubos ou mesmo a destituição – teria sido estabelecida, segundo Rousseau, pelo “projeto que foi o mais bem refletido que já passou pelo espírito humano” (Rousseau, 1983, p. 269), baseado na promessa de que só poderia ser suprimida a situação de *bellum omnium contra omnes* pelo estabelecimento de *preceitos* a serem respeitados por todos, de modo a garantir a cada um o que lhe é de direito, através de *normas* que defendessem a todos sem exceção. Rousseau reflete, a esse respeito, que o “Contrato Social” tem como regra fundamental o *estabelecimento de uma vontade geral*.

O primeiro problema que Rousseau considera no Contrato Social é formulado do seguinte modo: quando as normas são estabelecidas, o homem perde sua liberdade natural e a lei da desigualdade e da propriedade fixam-se de forma irremediável (Rousseau, 1983, p. 269). Rousseau concebe, portanto, dois tipos de desigualdade na humanidade: uma *natural*, “que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma”, e a outra, *moral*, “porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens” (Rousseau, 1983, p. 235). É interessante anotar a intenção declarada de Rousseau ao escrever o discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade, de “assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza [humana] à lei; explicar por qual encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se servir o fraco, e o povo a *comprar uma tranquilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real*” (Rousseau, 1983, p. 236 – grifou-se). Partindo-se dessa ideia de coletivo é que se forma um *corpo moral*, que faz surgir a obrigação de cada homem *obedecer a si mesmo* tendo por escopo o “bem coletivo”. Assim, apontou Rousseau, “todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade” (1983, p. 269). Rousseau expõe que, uma vez alcançados os homens pela necessidade da vida em

coletividade, esta se torna inexorável, *ainda que paire no espírito humano a nostalgia do estado de natureza*. Assim torna-se o homem vítima das mazelas que a vida social necessariamente provoca, sentenciando que “a maioria de nossos males é obra nossa e [...] os teríamos evitado quase todos conservando a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza” (Rousseau, 1983, p. 236).

Rousseau propõe que a consciência moral e o sentimento do dever seriam inatos e teriam sido subvertidos pela sociedade quando nesta se estabeleceu a propriedade privada. Vista a partir de tal perspectiva, a imposição do *dever* nada mais seria que a indução ao resgate de uma natureza originária, o que faria de sua heteronomia mera aparência (Rousseau, 2004, p. 177).

Posteriormente, Immanuel Kant, embora também defenda uma autonomia moral imanente, discorda do suíço quanto ao bom coração do homem, resgatando a proposição aristotélica quanto à necessidade de sujeição das “perniciosas” paixões naturais à razão, que representaria a fonte universal da moralidade. Para o filósofo alemão, a Natureza detém uma *razão teórica* – marcada pela necessidade, por acontecimentos regidos por sequências necessárias de causa e efeito; o homem, entretanto, apresenta-se como um ser dual, pois dotado de sentidos, encontra-se sujeito a essa mesma causalidade, mas em contraposição e para além dela detém a *razão prática* – suas ações pressupõem a racionalidade e não contemplam uma causalidade externa necessária, sendo marcadas pela finalidade e pela liberdade (Chauí, 2000, p. 170). Como a razão prática tem o poder de produzir normas e fins morais, é também capaz de impor a si mesma suas criações, o que faz da capacidade de distinguir o certo e errado uma prerrogativa tão *inata* quanto as demais propriedades da razão. Por inferência – estatui Kant – todos teriam acesso à mesma *Lei Moral Universal*, que seria incondicional e categórica. Essa imposição que a razão prática faz a si mesma daquilo que ela própria criou é o *dever*. Eis a expressão mais objetiva da *autonomia* originária da consciência moral em Kant: obedecer a esse dever é obedecer a si mesmo.

À estruturação lógica da autonomia na filosofia kantiana, posteriormente vieram se contrapor as teorizações de Nietzsche. Assim como Rousseau, este articula suas reflexões com base em concepções antropológicas, entretanto, ataca frontalmente o enfoque político e otimista do suíço. Tal como Kant, refuta a bondade inata do homem em seu estado de natureza, apontando a perspectiva antropológica do homem ancestral como um animal de rapina, marcado pela violência e, principalmente, pelo exercício da força; mas em contraposição a este, afirma em *Para além de bem e mal*

que: “Toda moral é, em oposição ao *laissez aller*, uma parte de tirania contra a ‘natureza’, e também contra a ‘razão’” (Nietzsche, 1974, p. 288). No “escrito polêmico em adendo” a essa obra – *Para a genealogia da moral* –, Nietzsche resgata a noção aristotélica de uma consciência moral advinda das imposições da vida social, propondo em complemento ao estagirita que o movimento da heteronomia à autonomia da moral se daria com a imposição ao homem, pela sociedade, de supressão de sua natureza predatória. A construção da consciência moral, para Nietzsche, inicia-se na avaliação das ações humanas de acordo com sua utilidade, que representaria o período pré-moral, quando o imperativo *Conhece-te a ti mesmo!* não seria ainda conhecido; posteriormente, os atributos *bom* e *mau* passariam a ser empregados à própria ação, independente de suas consequências. Depois passariam a ser atribuídos às causas que motivavam a ação, não mais às suas consequências e utilidades, nem à própria ação. Por fim, adviria o momento de valoração moral propriamente dito, quando os predicados *bom* e *mau* seriam atribuídos ao agente, pressuposta sua liberdade para escolher o modo de sua ação: “De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser” (Nietzsche, 1974, p. 279). Ao sucumbir à exigência social de renunciar aos instintos, o homem instaura a *má consciência*: “Todos os instintos que não são descarregados para fora, voltam-se para dentro – é isso que eu denomino de *interiorização* do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua ‘alma’” (Nietzsche, 1974, p. 318). Embora sob outros fundamentos, Nietzsche concorda com Rousseau quanto à nostalgia do homem da liberdade sacrificada em favor da vida social:

Este homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguuiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da *má consciência*.

Nesse contexto de discussão teórica surge a Metapsicologia. Apresentando esse novo campo de conhecimento como um “método de investigação dos processos psíquicos profundos por meio do exame da vida psíquica consciente e inconsciente do paciente”, Freud não pôde prescindir do estudo das relações entre o indivíduo e a civilização, tendo em vista que o aparelho psíquico molda-se nos *mores* e opera em íntima e inevitável correlação com essas regras de conduta coletivamente estabelecidas e compartilhadas. Como bem resume Holmes:

Freud não apenas se ateve dos fatores biológicos envolvidos na evolução da vida psíquica, mas também com as implicações morais da vida familiar primitiva e os efeitos da organização social pré-histórica na evolução psíquica. [...] Foi a

natureza subjetiva do aparato psíquico que mais fascinou Freud – [...] As forças da sociedade e da cultura [...] que proveram a mente coletiva das espécies com suas características adquiridas. (Holmes, 1983, p. 187)

Freud “considerou o desenvolvimento da civilização o mais importante problema na evolução da mente” (Holmes, 1983, p. 187 – tradução livre), aproximando-se também do estilo antropológico de Rousseau em determinados momentos de sua rica produção intelectual. Nesse contexto, entre outras obras, cita-se *Totem e tabu* e *O mal-estar na civilização*. No primeiro, de acordo com a hipótese freudiana, a hostilidade dos filhos da horda primitiva contra o pai seria tamanha que estes conspiram sua morte e o devoram em um banquete; conquanto a morte do pai representasse o risco de desestabilização social (por força da eliminação da autoridade que mantinha regulada a rivalidade entre os irmãos), o banquete proporcionaria a passagem da lei heterônoma gerontocrática a uma autonomia moral através da incorporação canibalesca, instaurando o *sentimento de culpa* proveniente do homicídio, a moralidade na nova organização social. Em sua abordagem em busca da psicogênese da consciência moral, Freud traz a proposição filogenética ao plano ontogenético e o enredo do Édipo de Sófocles é promovido à categoria de um fenômeno universal – incidente sobre todo ser humano, qualquer que seja a cultura na qual esteja inserido (Freud, 1913, p. 158). Completivamente, em *O mal-estar na civilização*, Freud aborda o problema do sofrimento experimentado pela contraposição entre o impulso humano à satisfação plena de suas pulsões naturais e as limitações impostas pelas exigências da vida social herdadas das civilizações primevas, valendo-se do mito de Prometeu para desenvolver sua teoria acerca do estabelecimento da condição de *homo socius*⁸. O domínio sobre o fogo – ponto crucial no domínio sobre as forças da natureza – teria sido uma conquista da contenção desejo infantil de competir falicamente com as chamas, reftreando o desejo de extingui-las com a micção. Este homem primitivo pôde submeter o fogo para seu próprio uso, recebendo uma grande recompensa cultural por sua renúncia ao instinto. Institui-se aqui a ordem de civilização – a conquista se alcança pela contenção da fruição de um prazer. Eis, portanto, o eixo em torno do qual orbita o desenvolvimento da teoria moral na obra de Freud: o conflito que se estabelece entre essa *ordem de civilização* e o motor principal que anima a vida – o princípio do prazer, através do qual fluem a sexualidade e a agressividade.

Regular os relacionamentos entre os indivíduos é necessidade de ordem de sobrevivência da espécie, já que o *bellum omnium contra omnes*, consequência do “natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de

8 A expressão não é original em Freud.

cada um contra todos e a de todos contra cada um” (Freud, 1930[1929], p. 81) se opõe ao programa da civilização. Se o sentimento moral é criado a partir da *necessidade de domínio* das forças da natureza e principalmente da agressividade humana, emerge então o questionamento acerca de que processo toma lugar para tornar inofensivo o desejo de agressão do indivíduo (Freud, 1930 [1929], p. 83), tendo em vista que só a contensão da agressividade inata tornaria possível a civilização (Freud, 1930 [1929], p. 41-2). Nessa direção, o medo infantil da perda do amor dos pais representa, ao mesmo tempo, medo da exposição ao perigo da agressão punitiva da autoridade parental, e em função desse medo a criança renuncia à satisfação dos instintos. A imposição de tal renúncia geraria na criança uma agressividade contra a autoridade, mas essa seria obrigada a renunciar também à satisfação desse desejo de vingança (Freud, 1930 [1929], p. 102). A psicogênese da moral é estabelecida por Freud pelo deslocamento da causa motor da renúncia ao instinto – sem opções além do abandono dos investimentos edípicos, a criança busca a saída mais eficiente possível, de modo a não apenas amenizar a perda objetal, como ainda convertê-la em ganho narcísico compensatório; para alcançar tal solução para este conflito de interesses, a única estratégia possível é a substituição das catexias do objeto pela *identificação* (Freud, 1923, p. 42; 1924, p. 196). A identificação com a autoridade inatacável implica um processo de identificação *com a ameaça que ela representa*: é deslocada para dentro, introjetada, internalizada e assumida pelo superego – agente psíquico capaz de agredir o ego com a mesma energia que a criança tinha contra a autoridade (Freud, 1930 [1929], p. 83; 90-91), investindo contra qualquer movimento tanto em direção às catexias libidinais, que passam a ser tomadas todas como incestuosas; quanto às catexias agressivas, que são tomadas como parricidas (Freud, 1923, p. 47). Para Freud, a psicogênese da moral é estabelecida pelo deslocamento da causa motor da renúncia ao instinto:

Uma [repressão] que surge do medo de uma autoridade, e outra, posterior, que surge do medo do superego. A primeira insiste numa renúncia às satisfações instintivas; a segunda, ao mesmo tempo em que faz isso exige punição, de uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. [...] Percebemos agora em que relação a renúncia ao instinto se acha com o sentimento de culpa. Originalmente, renúncia ao instinto constituía o resultado do medo de uma autoridade externa: renunciava-se às próprias satisfações para não se perder o amor da autoridade. Se se efetuava essa renúncia, ficava-se, por assim dizer, quite com a autoridade e nenhum sentimento de culpa permaneceria. Quanto ao medo do superego, porém, o caso é diferente. Aqui, a renúncia instintiva não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego. Assim, a despeito da renúncia efetuada, ocorre um sentimento de culpa. Isso representa uma grande desvantagem econômica na construção de um superego ou, como podemos dizer, na formação de uma consciência. Aqui, a renúncia

instintiva não possui mais um efeito completamente liberador [...]. *Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa.* (Freud, 1930[1929], p. 131 – grifou-se)

A inibição da agressão e a assimilação da interdição ao incesto na dissolução do Édipo fariam do superego resultante o instrumento eficaz de apropriação das injunções sociais pelo sujeito (Freud, 1930 [1929], p. 22), realizando assim *a transição da heteronomia do regramento social à autonomia da consciência moral*:

É claro que a repressão do complexo de Édipo não era tarefa fácil. Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, força ao pai, e este empréstimo constituiu um ato extraordinariamente momentoso. O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência (*conscience*) ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa. (Freud, 1923, p. 47)

Ignorando as proposições anteriores de Nietzsche, Ernest Jones afirma que Freud, em *O mal-estar na civilização*, “coloca em evidência a nova ideia de que o sentimento de culpa é *especificamente* a relação à agressão reprimida” (Jones, 1975, p. 706). E esta culpa inconsciente, postula Freud, trata-se de uma exigência universal, presente no íntimo de todos os homens como consequência inafastável do processo civilizatório. Ao estabelecer um foco central em *O mal-estar na civilização*, Ernest Jones, tomando-lhe um trecho⁹, referencia com acerto que Freud pretendeu “representar o sentimento de culpa como o mais importante problema na evolução da cultura, e dar a entender que o preço do progresso no seio da civilização é pago pela privação da felicidade através da intensificação do sentimento de culpa” (Jones, 1975, p. 706-7).

Se é verdade que a saúde psíquica depende de um superego menos rigoroso e cruel do que o das históricas, também o é para Freud que o futuro da civilização não dispensa uma culpa sob medida. Para ele, sem culpa não há consciência moral, nem eticidade autêntica no indivíduo. O fortalecimento de Eros – que seria, para Freud, o único meio de coagir os impulsos

9 “[...] o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa.” (Freud, 1930 [1929], p. 185)

destrutivos e amenizar a culpa – é um objetivo inalcançável pela civilização, uma vez que esta se encontra fundada na supressão dos instintos. Para o pai da Psicanálise, a renúncia a estas pulsões inculcadas na criança em sua primeira infância como condição para a cultura cobrará seu preço: Por mais segurança que a civilização traga ao homem, este nutrirá sempre por ela um ódio profundo. Via de consequência, Freud sentencia que a intenção do homem ser feliz (considerada a felicidade como a experiência de intenso sentimento de prazer) não faz parte do plano da “criação” (Freud, 1930 [1929], p. 84). Tomando a civilização como um projeto fracassado de felicidade, aponta e finaliza que o programa de ser feliz que nos é imposto pelo princípio do prazer não pode ser realizado, mas, ainda assim, devemos nos esforçar para aproximá-lo de sua consecução:

O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra. Caminhos muito diferentes podem ser tomados nessa direção, e podemos conceder prioridades quer ao aspecto positivo do objetivo, obter prazer, quer ao negativo, evitar o desprazer. Nenhum desses caminhos nos leva a tudo o que desejamos. A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas. [...] Qualquer escolha levada a um extremo condena o indivíduo a ser exposto a perigos, que surgem caso uma técnica de viver, escolhida como exclusiva, se mostre inadequada. Assim como o negociante cauteloso evita empregar todo seu capital num só negócio, assim também, talvez, a sabedoria popular nos aconselhe a não buscar a totalidade de nossa satisfação numa só aspiração. Seu êxito jamais é certo, pois depende da convergência de muitos fatores, talvez mais do que qualquer outro, da capacidade da constituição psíquica em adaptar sua função ao meio ambiente e então explorar esse ambiente em vista de obter um rendimento de prazer. (Freud, 1930 [1929], p. 91)

Entre Freud (médico e cientista) e Nietzsche (filólogo descrente e crítico da ferramenta científica) foi curiosamente o reconhecido niilista que se mostrou otimista com relação à superação do sofrimento advindo dos conflitos entre a moral e a natureza humana. A questão da salutar canalização da agressividade humana já havia sido objeto de abordagem de Nietzsche ao interpretar a civilização helênica pré-platônica, onde aponta que tal civilização fora erigida em modelo ainda não debilitado pela moral das virtudes socráticas; os poetas trágicos celebravam um mundo helênico exultante

com o prazer da representação teatral da crueldade da guerra. No âmbito da casta guerreira que impôs o Estado, os instintos agressivos tinham garantidos os veículos de vazão. Antes de Sócrates, não haveria má consciência entre os gregos, pois seus deuses deveriam justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal; deles era o papel de manter afastada a má consciência, já que eles, “naquele tempo, não tomavam a si o castigo, e sim, o que é *mais nobre*, a culpa”. Finalmente, no íntimo dessa civilização, a paz era possível graças aos escoadouros externos da agressividade e a sua orientação para as formas civilizadas da violência, tal como a rivalidade entre os partidos, os artesãos, os atletas, os artistas, os oradores e entre os filósofos. Esse modo de lidar com a agressividade teria feito da civilização grega o apogeu do humano (Nietzsche, 1974, p. 318). Nietzsche viu os pré-socráticos como um antídoto para o modo de filosofar que é basicamente moral. Nessa linha, Heráclito foi eleito o filósofo sadio *par excellence*. Livre de julgamentos morais a respeito do cosmos, Heráclito teria sido como um deus “além de bem e mal”, com os olhos no todo.

Em consequência de suas concepções, Nietzsche atribui ao sentimento de culpa, como má consciência, o caráter de uma doença que se perpetua no plano da cultura, *sendo inteiramente possível e, aliás, sumamente desejável* que algum homem possa nascer, crescer e lançar-se para além da configuração do humano que conhecemos, sem má consciência ou culpa. Para ele, uma configuração psicológica do indivíduo e da cultura completamente diversa seria possível. Daí sua estima pelos gregos trágicos (Nietzsche, 1974, p. 318). Consoante à sua filosofia da afirmação da vida, lega a medida da esperança, a receita do além-do-homem:

Algum dia [...] ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância. [...] Esse homem do futuro [...] esse toque do sino do meio dia [...] que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança esse anticristão e antiinilista, esse vencedor de Deus e do nada – ele tem de vir um dia... (Nietzsche, 1974, p. 318)

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ethica Eudemia – De vitutibus et virtiis*. Traduzido para o Inglês, com introdução, análise, ensaios, notas e índices por J. Salomon. Oxford: Clarendon Press, 1915a. Digitalizado por Canadian Libraries, 2007. Disponível em: <<http://www.archive.org/download/magnamoralia00arisuoft/magnamoralia00arisuoft.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2008.

_____. *Magna moralia*. Traduzido para o Inglês, com introdução, análise, ensaios, notas e índices por W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915b. Digitalizado por Canadian Libraries, em 2007. Disponível em: <<http://www.archive.org/download/magnamoralia00arisuoft/magnamoralia00arisuoft.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2008.

- _____. The politics of Aristotle. Traduzido para o Inglês, com introdução, análise, ensaios, notas e índices por B. Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1885. Digitalizado por Online Library of Liberty, 2004. Disponível em: <http://files.libertyfund.org/files/579/0033-0%201_Bk.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2008.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2003.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1996.
- _____. *O ego e o id*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996.
- _____. *A dissolução do complexo de Édipo*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996.
- _____. *Inibição, sintoma e angústia*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996.
- _____. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1996.
- _____. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1996.
- _____. *Esboço de psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996.
- HAUSER, Marc D. *Moral minds: how nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: Ecco, 2006.
- HOLMES, Kim R. Freud, evolution and the tragedy of man. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, New York, v. 31 (1), p. 187-210, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editora Ltda., mar. 2008.
- _____. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores – História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental. Seleção de textos de Gerard Lebrun, Tradução e notas de Rubens Rodríguez Torres Filho. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, v. XXXII, 1974.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emile. Biblioteca Digital “Portal Domínio Público” Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu005497.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2008.
- _____. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores – História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- WAAL, Frans B. M. de. *Primates and philosophers: how morality evolved*. Princeton, N. J. Princeton University Press, 2006.