



SÊNECA, FREUD E A CONSCIÊNCIA MORAL

Seneca, Freud and Conscience

Rogério Miranda de Almeida¹

RESUMO: Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar a surpreendente coincidência de intuições que se verifica entre Sêneca e Freud no que diz respeito ao conceito de *consciência moral* e, mais precisamente, à questão do *sentimento de culpa*. Efetivamente, tanto o estoico romano quanto o inventor da psicanálise sondaram e exploraram com uma acuidade insuperável a dinâmica que se desenrola no interior do sujeito quanto à representação que ele se faz das chamadas más ações. Isto significa que toda diferença se anula entre, de um lado, o desejo de cometer uma má ação e, de outro, o pôr em prática a mesma ação desejada. Em outros termos, a intenção e o ato se equivalem, porquanto o sujeito já desejou executá-lo. O sentimento de culpa, para Freud, nasce da *interiorização* da autoridade ou do supereu, que é a instância da censura ou da reprovação. Portanto, o sujeito se torna doravante o seu próprio tribunal, o seu próprio algoz.

PALAVRAS-CHAVE: Sêneca; Freud; Consciência moral; Sentimento de culpa; Intenção.

ABSTRACT: The main purpose of these reflections is to show the surprising coincidence of insights that occurs between Seneca and Freud regarding the concept of *conscience* and, more exactly, the question of the *sense of guilt*. Indeed, both the Roman Stoic and the inventor of psychoanalysis fathomed and explored with an insuperable acuity the dynamics that animates the inner nature of man concerning the way he represents the so-called bad actions. It means that every difference between the desire to commit a bad action and the materialization of it is annulled. In other words, the intention and the act are equivalent, since the individual has already desired to execute it. According to Freud, the sense of guilt originates from the *internalization* of the authority or of the super-ego, which is the instance of censure or reprobation. Therefore, the individual becomes henceforward his own tribunal, his own torturer.

KEYWORDS: Seneca; Freud; Conscience; Sense of guilt; Intention.

A julgar pelos conhecimentos e pelas pesquisas de que atualmente dispomos, é em Demócrito (a.C. 460–370) que, pela primeira vez, se encontra, sob a forma verbal, o conceito de *συνειδησις* (consciência moral). Convém, todavia, ressaltar que o pensamento de Demócrito revela mais afinidades com a filosofia que desenvolverá Epicuro do que

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Metz e em teologia pela Universidade de Estrasburgo. Professor de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e de teologia sistemática no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

com aquela de derivação estoica. No entanto, foi ao estoicismo que, erroneamente, se atribuiu uma desmesurada e, portanto, imerecida importância no que se refere à gênese e à difusão do conceito de consciência moral. Quanto ao que teria entendido Demócrito pela ideia de consciência moral, temos como testemunha um fragmento transmitido por João Estobeu, doxógrafo grego do século V d.C., que afirma o seguinte:

Certos homens ignoram que a natureza mortal é sujeita à corrupção, mas são conscientes (συνειδησει) do mal cometido nas suas próprias vidas. Por isto, durante todo o curso de sua vida, eles vivem sofrendo entre a agitação e o temor fantasiando cenários inexistentes acerca do tempo depois da morte.²

Como se pode verificar, sobressai nesta passagem aquilo que se costuma denominar remorso, aguilhão e também, eufemisticamente, a *voz da consciência*. Deve-se, porém, ter presente que o remorso já pressupõe, ou implica, o desejo de cometer o mal, independentemente do fato de que ele possa ou não possa materializar-se. O importante, contudo, é que o sujeito já se sente culpado. Ora, na concepção de Demócrito, a tendência para se perpetrarem os maus atos reenvia à própria natureza mortal dos humanos que, segundo ele, é sujeita à corrupção. Com efeito, pondera o filósofo: conquanto certos homens ignorem que a natureza mortal é sujeita à corrupção, mesmo assim eles são conscientes do mal cometido nas suas próprias vidas. Com isto quer Demócrito significar que os homens são conscientes de terem praticado o mal que realmente desejavam efetuar. Ademais, deixa ele também pressupor que estes mesmos homens eram livres para levá-lo a termo ou, pelo contrário, para dele abster-se.

De fato, se nos ativermos à tradição platônica, ou platônico-aristotélica, urge reconhecer que a razão subsume não somente a vontade, mas também, como um corolário essencial, a capacidade de escolha e deliberação que permite aos homens julgarem e decidirem-se em favor de uma determinada ação. No entanto, releva-se como um consenso na história do pensamento que os brutos, à diferença dos humanos, possuem somente o instinto. Sendo, pois, o instinto, na maioria das vezes, infalível, ele funciona, por assim dizer, como antenas aptas a detectarem um perigo ou uma ameaça prestes a concretizar-se. Além do mais, o instinto pode igualmente prover os animais de faro e de estímulo para a ação, a caça, a perseguição e, portanto, a busca de algo que propicia a propagação e perpetuação da espécie. É nesta acepção que se deve, por exemplo, compreender uma passagem de Crisipo, transmitida por Diógenes Laércio, da qual se utilizou grande parte da tradição moral ocidental para, erroneamente, sustentar a ideia de

² In: REALE, Giovanni (Editor). *I Presocratici*. Milano: Bompiani, 2006, fr. 297, p. 1438.

que o conceito de consciência moral é de origem essencialmente estoica. É bem verdade que o termo que emprega Crisipo é, coincidentemente, aquele de *συνειδησις*. Todavia, o que ele quer significar nesta passagem não corresponde, de modo algum, com o sentido que a moral ou a ética atribui à consciência moral propriamente dita. Trata-se, ao invés, do instinto ou da impulsão básica que, como vimos mais acima, caracteriza todo animal, inclusive o ser humano. É, pois, nestes termos que se exprime o texto transmitido por Diógenes Laércio:

O primeiro impulso de um animal, dizem os estoicos, é o da autoconservação, porquanto a natureza o dotou desta capacidade desde o início, conforme afirma Crisipo no primeiro livro de sua obra: *Sobre os fins*. Segundo suas palavras: “é conatural, em todo animal, a própria estrutura física e a consciência (*συνειδησις*) que a acompanha”.³

Como se pode constatar nesta passagem, foi a própria natureza que dotou os animais da capacidade de autoconservação que é – conforme teriam afirmado os estoicos – “o primeiro impulso de um animal”. Quanto a Crisipo em particular, o texto nos induz a concluir que a própria estrutura física – conatural a todo animal – é indissociável de sua consciência (*συνειδησις*), porquanto esta acompanha aquela ou, melhor ainda, ela é a sua manifestação essencial. Consequentemente, se este é realmente o sentido que Crisipo quis assinalar à *συνειδησις*, ela significaria não a consciência na acepção moral do termo, mas antes a percepção ou a capacidade sensorial que possuem os animais de distinguir os variados objetos com que se deparam, diferenciando assim os indivíduos uns dos outros. É, no entanto, surpreendente a importância do papel que a tradição moral ocidental em geral e a tradição moral cristã em particular assinalaram ao estoicismo primitivo quanto à invenção e utilização do termo *syneidesis*. É bem verdade que, no estoicismo do terceiro período, se encontra uma menção explícita deste vocábulo, sob a forma verbal, que teria feito Epicteto (c. 50–c. 125) ao analisar o comportamento do adulto. Assim, teria declarado o pensador frígio:

Quando éramos crianças, nossos pais nos confiaram a amas-secas, que nos vigiavam em toda parte, para que nenhum acidente nos sobreviesse. Mas quando nos tornamos adultos, Deus nos confiou à consciência (*συνειδησει*), que está implantada em nós, para nos proteger. Portanto, não desprezemos de modo algum a sua proteção, do contrário, estaríamos desagradando a Deus e tendo a nossa própria consciência (*συνειδοτι*) como inimiga.⁴

Não obstante isso, enfatiza Claude Anthony Pierce, não somente esta passagem foi falsamente atribuída a Epicteto, mas também, e de maneira assaz curiosa, não se encontra,

³ DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 v. London/Cambridge, Harvard University Press, 1958/59, II, Book VII, p. 193.

⁴ In: PIERCE, Claude Anthony. *Conscience in the New Testament*. London: SCM Press, 1955, p. 51.

entre os principais pensadores do estoicismo, nenhuma menção da palavra *syneidesis* no sentido moral com o qual ela foi revestida.⁵ Mas se as coisas se apresentam assim, como o estoicismo romano e, mais especificamente, o estoicismo de Sêneca, considerou e explorou a problemática da consciência moral?

1. Sêneca e a questão da *intencionalidade*

Em Lucio Anneo Sêneca (c. 4 a.C.–65 d.C.) chama-nos particularmente a atenção o fato de ter ele antecipado aquelas duas tendências que ao longo dos séculos XI e XII, com Anselmo de Aosta (1033–1109) e Pedro Abelardo (1079–1142), se exprimirão, respectivamente, pelos conceitos de *retidão da vontade* e de *intencionalidade*. Na sua obra clássica intitulada: *A Stoá: História de um movimento espiritual* (1959), Max Pohlenz assegura que essas duas características essenciais do ato moral já se encontravam no estoicismo primitivo sob a forma de *χαρις*, isto é, do ato livre de amor pelo qual se estabelece, entre o benfeitor e o beneficiado, uma íntima ligação de afeto.⁶ De resto, continua Pohlenz, no seu *De beneficiis*, Sêneca teria – inspirado numa obra de Hecatóo de Rodes – transportado para o estoicismo romano essa ideia genuinamente grega: a de uma congratulação e de um júbilo demonstrados por um beneficiado *vis-à-vis* de seu benfeitor. E, de fato, Sêneca enaltece não somente a magnanimidade do ato de beneficiar alguém – o que já se revelava natural na concepção romana do benefício – mas também a *retidão* com a qual o beneficiado acolhia a sua dádiva. Portanto, quer se tratasse de um ato exterior, quer se tratasse de sua recompensa, as suas respectivas atitudes eram aptas a manifestar o espírito do benfeitor e do beneficiado, mesmo se eventualmente o ato não chegasse a se consumir. Dele, no entanto, dava testemunho a *intenção*. Inversamente, quem prestasse um serviço a outrem movido por uma mera ambição, veleidade, ou simplesmente por acaso, não era considerado um benfeitor. Note-se, contudo, que também o beneficiado devia dar provas concretas da gratidão recebida. Mais curioso ainda é ver Sêneca afirmar que, mesmo não estando em condições de retribuir com a mesma generosidade um bem que lhe fora concedido, bastava ao beneficiado ter uma *boa intenção* para que se pudesse reconhecer o seu estado de ânimo. Donde a conclusão: “Quem recebe um benefício com uma grata letícia, já o retribuiu a contento”.⁷ Neste

⁵ Cf. *ibid.*, p. 13.

⁶ Cf. POHLENZ, Max. *La Stoá: Storia di un movimento spirituale*. Milano: Bompiani, 2005, p. 659.

⁷ In: *ibid.*

sentido, a boa ação difere totalmente de um simples negócio, porquanto, tanto da parte do beneficiador quanto daquele que acolhe a sua benevolência, a importância da dádiva reside, não na sua utilidade, mas antes, e principalmente, na *reta intenção* com a qual ambos realizam o ato de conceder e de receber. Na perspectiva de Sêneca, este sentimento de gratidão da parte daquele que doa e daquele que recebe se aplica também aos próprios sacrifícios apresentados aos deuses. Esta é a razão pela qual o autor das *Cartas a Lucílio* afirma: é mais agradável aos deuses uma pequena oferta elevada com devoção que as faustosas hecatombes imoladas por um ímpio.⁸

Ora, não somente no ato de doar e de receber, de ofertar e de se sentir louvado, mas também nas próprias relações intersubjetivas deve predominar, de acordo com Sêneca, a *reta intenção*. Certo, quem não tem a intenção ou a consciência de causar dano a outrem não deverá ser passível de pena. Todavia, uma mulher que permanecer fiel ao seu consorte somente por medo de uma possível punição não será considerada casta. Ademais, aquele que, ao tentar envenenar um outro, usa por engano um meio ineficaz é, não obstante isto, tão culpável quanto se o tivesse de fato envenenado. Pois ele tinha a *intenção* de envenená-lo. Resulta por demais evidente que não se faz necessário que os delitos *intencionados* sejam efetivamente consumados, porquanto eles já foram realizados na mente daqueles que os planejaram, independentemente do fato de serem eles materializados, ou não. Assim, jamais é demasiado enfatizar: na perspectiva de Sêneca, a moralidade de um ato consiste não apenas na sua legalidade exterior, mas também, e talvez principalmente, nos desejos – realizáveis ou irrealizáveis – que povoam e animam a mente e o coração dos seres humanos.⁹

São dignas, pois, de nota a fineza e a originalidade com as quais o estoico romano analisou a consciência moral e o conflito que dela dimana: de um lado, a consciência do mal realizado e, de outro, o sentimento de que se deve fazer o bem. Com efeito, pondera o autor das *Cartas a Lucílio*, os homens habitualmente tentam dissimular as suas ações desonestas e, ao fazê-lo, se esforçam por delas extrair o máximo de vantagens possível. Ora, no que tange a uma boa consciência, ela não teme em apresentar-se diante de todos, oferecendo-se voluntariamente aos olhares daqueles que, velada ou abertamente, a espreitam, a sondam e a controlam. Quanto àqueles que praticam o vício, eles receiam até as mais espessas trevas. Porém, de nada vale tentar esquivar-se à vigilância dos outros,

⁸ Cf. *ibid.*

⁹ Cf. *ibid.*, p. 660. Veja também: SÊNECA, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*. 2 v. Milano: BUR, 2004, Lettera 95, 5, 40ss; Lettera 118, 9-11.

porquanto – objeta Sêneca – a sentinela que traz o homem no seu interior não cessa, por um só instante, de fazer aflorar e de tornar manifestos a ele próprio os seus mais íntimos desejos e as suas mais secretas intenções. É bem verdade que, na *Carta 97*, o pensador faz uma concessão ao assegurar ao seu destinatário que, a rigor, não existe um ser humano que seja absolutamente mau, porquanto ainda subsiste nos recônditos de seu espírito uma certa disposição ou uma certa vontade para agir em conformidade com o bem. Todavia, ele é obstaculizado por outra tendência que, em oposição àquela disposição, o compele a praticar o mal. De fato, admoesta Sêneca: “Saiba, todavia, que até nas mais depravadas almas existe um fundo de bons sentimentos: essas almas não ignoram o que é mau, mesmo se nada fazem para combatê-lo”.¹⁰

Esta duplicidade ou ambiguidade da vontade nos leva, quase que automaticamente, a pensar nas análises que desenvolveu Immanuel Kant a respeito da noção do cumprimento incondicional do dever que caracteriza todo ser racional. Diz, com efeito, o filósofo na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “O uso prático da razão comum humana confirma a exatidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, desde que esteja habituado a fazer uso da razão, quando se lhe apresentam exemplos de honestidade nas intenções, de constância no observar as boas máximas, de participação e de benevolência em geral (vinculadas, ademais, a grandes sacrifícios de vantagens e de comodidade) que não deseje poder ter a mesma mentalidade e disposição. Todavia, não poderá levar isso a cabo, somente por causa de suas inclinações e de seus impulsos, embora ao mesmo tempo deseje libertar-se de tais inclinações, para ele próprio onerosas”.¹¹ É, pois, curioso constatar o quanto de semelhança existe entre estas intuições do autor da *Crítica da razão pura* e aquelas que já avançara o estoico romano no primeiro século da era cristã. É também curioso ver o próprio Sêneca concordar com e compartilhar das análises que já havia tecido Epicuro a propósito da impossibilidade de o facínora camuflar completamente sua má intenção ou seu desejo de praticar o mal.

Efetivamente, Sêneca reconhece estar em consonância com Epicuro, quando este declara: “O malvado pode conseguir esconder-se, mas nunca haverá a certeza de permanecer escondido”.¹² A esta observação, o próprio Sêneca ajunta que, mesmo estando bem protegido, o malfeitor jamais poderá sentir-se seguro, porquanto: “A

¹⁰ SÊNECA, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*, op. cit., Lettera 97, 12.

¹¹ KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 90-91.

¹² In: SÊNECA, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*, op. cit., Lettera 97, 13.

principal e mais grave punição para quem cometeu uma culpa consiste em sentir-se culpado”.¹³ De resto, acrescenta o estoico: este suplício é seguido e acossado por outro que se revela ainda mais terrível, porquanto aquele que se sente culpado vive sob a contínua ameaça – que ele próprio representa, transforma ou amplia – de um perigo prestes a abater-se sobre a sua cabeça e que, portanto, jamais lhe permitirá encontrar, ou reencontrar, a serenidade almejada. É nisto, portanto, que reside a questão, capital e ambígua, daquilo que habitualmente se denomina “remorso”: o sujeito se sente culpado, se vê culpado, se representa culpado, independentemente do fato de ter, ou não, levado a efeito a sua intenção de perpetrar o mal. Esta é razão pela qual Sêneca conclui o seu raciocínio concordando mais uma vez com Epicuro neste ponto em particular: as ações malvadas encontram a sua punição numa consciência oprimida e atormentada por um incessante remorso e pelo sentimento de não poder reconquistar a serenidade perdida.¹⁴ E o próprio Sêneca acrescenta: “O culpado, mesmo se achando escondido, jamais poderá ter a certeza de permanecer escondido, porque a sua consciência o acusa e o desvela a si mesmo: o culpado vive numa contínua trepidação”.¹⁵ Ora, com uma intuição semelhante, embora visando horizontes diferentes, o inventor da psicanálise designou este estado de espírito pela expressão: “sentimento de culpa”.

2. Freud e o sentimento de culpa

Foi precisamente no *Mal-estar da civilização*, capítulo VII, que Freud desenvolveu as suas análises em torno do sentimento de culpa e das ambiguidades que caracterizam esta vicissitude da psique humana. Se se perguntar a alguém – pondera o inventor da psicanálise – como chegou a experimentar um sentimento de culpa, a explicação que, normalmente, a pessoa apresenta não pode ser facilmente refutada. Como resposta, ela dirá que tem consciência de ser culpada de algo que cometera e que, presentemente, considera esse ato como sendo reprovável, ou condenável. Em termos religiosos, tratar-se-ia da consciência de haver cometido um pecado ou uma falta *vis-à-vis* dos mandamentos divinos. Todavia, objeta Freud, essa tentativa de explicação não parece ser plenamente convincente, na medida em que, mesmo não tendo praticado o mal, mas somente pelo fato de admitir a intenção de realizá-lo, o indivíduo em questão pode

¹³ Ibid., 14.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 15-16.

¹⁵ Ibid., 16.

igualmente considerar-se culpado. Não esqueçamos, de resto, de que a esta confissão pode subjazer um saber inconsciente, na medida em que o sujeito sabe, mesmo não *sabendo* que sabe. Donde a angústia que acompanha todo desejo, ou que se exprime em todo desejo como um dos polos de um conflito que reenvia a uma tensão mais elementar e mais primordial. Efetivamente, a intenção de cometer um ato e a execução deste mesmo ato se revelam – conforme vimos mais acima a partir das análises de Sêneca e, de certo modo, de Epicuro – como sendo equivalentes. É também a esta conclusão que chegou Freud ao asseverar, enfática e claramente: “Os dois casos pressupõem que já se condenou o mal e que se julgou que a sua realização devia ser excluída”.¹⁶ Consequentemente, o que realmente interessa à psicanálise não é a materialização ou não materialização do ato enquanto tal, porquanto – na medida em que o sujeito *desejou* levá-lo a cabo – o ato já foi de fato cometido, de fato concretizado, de fato executado. Em outros termos, o que verdadeiramente importa considerar é a maneira pela qual o indivíduo – desde que não se trate de um perverso – representa, julga e, portanto, condena a sua *intenção* de cometer determinada ação. Esta é a razão pela qual todo desejo é acompanhado de angústia, porquanto, *inconscientemente*, o sujeito já executou o mal que *gostaria* de ver materializado. E é neste sentido que a intenção e a consumação daquilo que se *deseja* realizar se revelam equivalentes. Mas, afinal de contas, como se forma o sentimento de culpa?

Deve-se antes de tudo ter presente que Freud explicitamente recusa aceitar a existência de um princípio segundo o qual haveria no homem uma faculdade original, natural e a priori, apta a distinguir entre o bem e o mal. O que a experiência frequentemente nos ensina – sustenta o inventor da psicanálise – é que o mal não consiste naquilo que é nocivo ou prejudicial ao sujeito que o pratica, mas, ao invés, naquilo que é desejável e, portanto, no grau de prazer ou de gozo que dele pode derivar. O homem, todavia, não é capaz de orientar-se sozinho nesta discriminação, porquanto ele necessita de uma influência heterogênea e, mais do que isto, de uma razão capaz de lhe mostrar que ele deve submeter-se a esta influência, sem a qual lhe sobreviria a angústia de sentir-se privado de amor. Isto teria também como consequência a perda de sua proteção contra toda espécie de perigo, sobretudo aquele oriundo da possibilidade de o seu protetor demonstrar-lhe a sua superioridade sob a forma de castigo, de punição, ou simplesmente de ameaça. Deste modo, o mal é originalmente aquilo pelo qual o sujeito se vê ou se considera como estando

¹⁶ FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Gesammelte Werke*. 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIV, p. 483.

na iminência de ser despojado de amor, e é pelo medo de incorrer neste desapossamento que ele é induzido a não praticar o mal. Donde a conclusão de Freud: “Importa muito pouco se já se tenha cometido o mal ou se se tenha somente querido fazê-lo. Em ambos os casos, o perigo só aparece quando a autoridade o descobre, e nos dois casos ela se comportaria de modo semelhante”¹⁷

Este estado – observa Freud – é habitualmente designado pela expressão “má consciência” (*schlechtes Gewissen*). Todavia, ajunta ele logo em seguida, trata-se de uma denominação imprópria, na medida em que, neste estado, o sentimento de culpa se manifesta somente como angústia diante da possibilidade de se perder o amor; donde poder o inventor da psicanálise pensar a este tipo de angústia o adjetivo “social”. Convém igualmente ressaltar que esta angústia sobrevém não somente às crianças, mas também aos adultos. Contudo, à diferença do que ocorre com as crianças, para os adultos é a grande sociedade humana que fará as vezes da instância parental. É ela, portanto, que ocupará o lugar dos pais. Consequentemente, assim como sói acontecer com as crianças, os adultos também só ousarão cometer o mal, do qual esperam uma certa vantagem ou um certo prazer, se estiverem totalmente seguros de que a autoridade de nada saberá, ou nada poderá fazer para infligir-lhes castigo ou privação. Não é, portanto, a prática do mal enquanto tal que essas pessoas procuram evitar, pois aquilo de que realmente elas têm medo é tão-somente a possibilidade de serem descobertas ao cometerem o ato reprovável. Para dizê-lo de outro modo, o grau de angústia característico dessas pessoas reside pura e simplesmente no seu próprio desvelamento, no seu próprio manifestar-se ou deixar-se surpreender pela autoridade da qual elas dependem afetivamente.

Contudo, inevitavelmente ocorrerá uma reviravolta no desenvolvimento da psique, e esta mudança se dará quando a autoridade – considerada até então exterior ao próprio sujeito – será interiorizada ou voltada para dentro dele mesmo (*verinnerlicht*). Este processo é descrito por Freud em termos daquilo que ele denomina a *instauração do supereu* (*Über-Ich*), isto é, a instância da censura, da vigilância e da punição.¹⁸ Vê-se,

¹⁷ Ibid., p. 484.

¹⁸ Cf. ibid. Curiosamente, na *Genealogia da moral*, ao analisar a gênese da “má consciência”, Nietzsche empregara o mesmo termo, *Verinnerlichung* (interiorização), que Freud, no *Mal-estar da civilização*, usará sob a forma verbal. Com efeito, assevera Nietzsche: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – é isto que eu denomino a interiorização do homem”. NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*. In: *Kritische Studienausgabe*, 15 v. Berlin/New York, 1999, v. 5, Segunda Dissertação, § 16, p. 322. Itálicos do autor. Freud se servirá do mesmo termo (*Verinnerlichung*) em *Análise terminável e interminável* (1937), quando, ao tornar a explorar a questão das pulsões de destruição e de construção, ou de vida e de morte, ele afirmará: “Supomos, porém, que no caminho do desenvolvimento dos homens primitivos para os civilizados ocorreu uma muito significativa interiorização, ou um voltar-se para dentro da agressão, e os conflitos internos seriam seguramente o exato equivalente daqueles combates

pois, repetir-se, mas sob outra forma, aquela mesma intuição que tivera Sêneca quando sustentara que as ações malvadas encontram a sua punição numa consciência oprimida e atormentada por um incessante remorso e pelo sentimento de não poder reconquistar a serenidade perdida. Donde a sua conclusão, que eu já evoquei na seção precedente: “O culpado, mesmo se achando escondido, jamais poderá ter a certeza de permanecer escondido, porque a sua consciência o acusa e o desvela a si mesmo: o culpado vive numa contínua trepidação”.¹⁹ Também Freud, ao analisar a gênese e a formação do supereu, afirmará que, uma vez instaurada a instância vigilante e sempre atenta do supereu, esvanecer-se-á simultaneamente a angústia do sujeito quanto à possibilidade de sua falta vir a ser descoberta por outrem. É que ele mesmo se tornou o seu próprio vigia, o seu próprio algoz, o seu próprio censor. *Mutatis mutandis*, o seu tribunal se acha doravante interiorizado, introjetado, internalizado, e isto graças à sua própria ação. Conseqüentemente, desfaz-se também a diferença entre a intenção de cometer o mal e a realização do ato malvado, pois nada poderá escapar à vigilância e à inexorabilidade do supereu, nem mesmo os pensamentos mais esconsos ou mais diligentemente rechaçados.

Agora, e tão-somente agora, poder-se-á falar de sentimento de culpa no sentido próprio e estrito do termo. É bem verdade – acrescenta Freud – que o mais grave da situação aparentemente teria passado, uma vez que a nova autoridade, estando intimamente vinculada ao eu, não teria nenhuma razão para maltratá-lo. No entanto, pondera o inventor da psicanálise: tudo permanece como antes, pois a influência da gênese, que permite a sobrevivência do que passou e foi superado, continua a atormentar o eu *transgressor* e, por isso mesmo, a espreitar uma ocasião favorável para puni-lo.²⁰ O que torna as coisas ainda mais graves é que, neste segundo estágio de seu desenvolvimento, a consciência moral apresenta uma peculiaridade que ainda não se fazia presente no primeiro estágio e cujo surgimento não se deixa facilmente explicar. É que a consciência se comporta com tanto mais rigor e se manifesta com tanto mais desconfiança quanto mais for o sujeito exercitado na prática e no cumprimento das virtudes. Na verdade, a própria escrupulosidade que demonstra o sujeito ao exercitar-se no caminho da santidade, acusando-se ao mesmo tempo de ser um grande pecador, já é reveladora da necessidade em que ele se vê de, incessantemente, castigar-se ou autopunir-se. Donde a observação

exteriores, que então não têm mais lugar”. FREUD, Sigmund. *Die endliche und die unendliche Analyse*. In: *Gesammelte Werke*. 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XVI, p. 90.

¹⁹ SÊNECA, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*, op. cit., Lettera 97, 16.

²⁰ Cf. FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cit., p. 484-485.

de Freud: “Uma consciência mais exigente e mais vigilante seria justamente o traço característico do homem moral, de sorte que se os santos se consideram pecadores, eles não o fazem sem razão, sobretudo se se levarem em conta as tentações, às quais eles estão amplamente expostos, de satisfazerem as suas pulsões”.²¹ Em outros termos, a necessidade de autopunição cresce na proporção mesma em que aumentam os progressos no caminho da perfeição, e vice-versa. De resto, o que realmente importa considerar não é a exigência pulsional enquanto tal, mas a importância que a ela o sujeito atribui ou a representação que dela ele próprio se faz.

Conclusão

Para Freud, portanto, podem-se destacar duas origens a partir das quais se desenvolveu o sentimento de culpa. A primeira consiste na angústia diante da autoridade; uma autoridade externa – repita-se – que poderá surpreender o sujeito quando ele estiver na iminência de cometer uma má ação, ou quando ele a estiver praticando ou, simplesmente, quando o ato já tiver sido consumado. Em todo caso, o que de fato conta neste primeiro estágio é o medo diante da possibilidade de o sujeito ser pilhado, flagrado ou desvelado nas suas intenções. Independentemente, pois, das circunstâncias em que ele possa incorrer, a ameaça que sobre ele pesa é inegavelmente tangível, palpável ou pressentível, de sorte que ele não terá outra escolha senão a de renunciar ao desejo de levar a cabo aquilo mesmo que poderia redundar em gozo. Dito de outro modo, o sujeito se vê constrangido a exercer uma *renúncia pulsional*. A segunda origem do sentimento de culpa reside na impossibilidade mesma de o sujeito esconder do supereu a persistência e exigência dos desejos proibidos, e é esta impossibilidade que determina o grau de autopunição que ele se impõe. Neste caso, ajunta Freud, a severidade do supereu, ou os comandos oriundos da consciência simplesmente prolongam o rigorismo ou a inflexibilidade da autoridade externa que, por assim dizer, foi dispensada de suas funções e, em parte, substituída pelo tribunal do supereu.²²

Convém, pois, acentuar a relação que agora definitivamente se estabelece entre a *renúncia pulsional* e o *sentimento de culpa*. No começo, a renúncia se revelava como uma consequência da angústia causada pela autoridade externa. Renunciava-se, desta forma, à satisfação pulsional para não incorrer no risco de perder o amor do outro. Uma vez,

²¹ Ibid., p 485.

²² Cf. ibid., p. 486.

porém, assegurada a continuação deste amor, tornava-se, por assim dizer, isento, desobrigado ou livre da onerosa tarefa de, continuamente, tentar fornecer-lhe as provas de sua boa fé. Aparentemente, portanto, não mais subsistia dúvida, suspeição ou medo de que o amor do outro pudesse desaparecer, de sorte que não mais haveria razão para alimentar qualquer sentimento de culpa. No entanto, com relação à angústia diante do supereu, as coisas se passam de maneira diferente, na medida em que a renúncia em nada viria socorrer o desejo que, imperativa e inexoravelmente, continua a exigir satisfação e que, por isso mesmo, não pode dissimular-se diante deste vigia implacável, que é o supereu. Doravante, portanto, todo esforço e toda tentativa de renúncia resultariam frustrados, porquanto um sentimento de falta estará sempre pronto a irromper e a cobrar satisfação, correção, autopunição. É a voz interior de que já falavam os antigos e, especificamente no plano moral, os estoicos gregos e romanos.

Com efeito, na sua obra clássica, *A Stoá: História de um movimento espiritual*, Max Pohlenz chama a atenção para o fato de que, na filosofia greco-romana, a consciência moral começou, pela primeira vez, a ser considerada como uma força viva e ativa. O autor lembra também que o estoicismo sempre ensinara e admoestara a que se procurasse dentro do homem a autoridade suprema que regula o seu pensamento e a sua ação. Assim, à diferença de Epicuro – para quem os homens deviam precaver-se contra os delitos somente pelo temor de uma pena futura – os estoicos afirmavam que, pelo simples fato de o indivíduo ter consciência de agir culpavelmente, já se pode ver nisto uma fonte de tormentos e, conseqüentemente, de punição. Mas, ajunta o autor, foi sobretudo entre os romanos que se fez ouvir, embora de maneira confusa, a voz da consciência. Melhor ainda: esta descoberta ocorrera também àqueles pensadores que haviam precedido o próprio Sêneca, tais como Cícero, Filão e Paulo.²³ Mas de quem propriamente teria Sêneca haurido a sua inspiração? Na obra intitulada *De ira*, é o próprio Sêneca quem o revela ao se referir ao hábito que contraíra Séstio de, ao anoitecer, e depois de se ter recolhido para o repouso noturno, ele interrogava a sua consciência nestes termos: “De que mal te curaste hoje? A que vício te opuseste? Em que te tornaste melhor?”²⁴ Foi, portanto, influenciado pelo seu antecessor, que também Sêneca adquirira o hábito de apresentar-se toda noite diante do tribunal de seu vigilante e censor para expor-lhe, sem rodeios nem reticências, tudo aquilo que ele havia realizado durante o dia. O próprio Séstio, informa Pohlenz, havia seguido o exemplo dos Pitagóricos, de modo que o autor

²³ Cf. POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*, op. cit., p. 661.

²⁴ SÊNECA, Lucio Anneo. *L'ira*. Milano: BUR, 1989, III, 36,1.

(Pohlenz) admite ser propenso a acreditar que já no sodalício pitagórico o valor da consciência havia obtido um reconhecimento teórico e que fora a partir de lá que esta ideia se difundira tanto entre os judeus helenizados quanto entre os filósofos romanos.²⁵ Esta conjectura, no entanto, por ser por demais arrojada e genérica, carece de uma verificação e de uma confirmação comprobatórias e, portanto, convincentes do ponto de vista histórico e moral.

Referências

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 v. London/Cambridge, Harvard University Press, 1958/59.

FREUD, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Gesammelte Werke*. 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999.

FREUD, Sigmund. *Die endliche und die unendliche Analyse*. In: *Gesammelte Werke*. 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*. In: *Kritische Studienausgabe*. 15 v. Berlin/New York, 1999.

PIERCE, Claude Anthony. *Conscience in the New Testament*. London: SCM Press, 1955.

POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*. Milano: Bompiani, 2005.

REALE, Giovanni (Editor). *I Presocratici*. Milano: Bompiani, 2006.

SÊNECA, Lucio Anneo. *Lettere a Lucilio*. 2 v. Milano: BUR, 2004.

SÊNECA, Lucio Anneo. *L'ira*. Milano: BUR, 1989.

²⁵ Cf. POHLENZ, Max. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*, op. cit., p. 661.