



“O sofrimento vai ter fim?”: o mal-estar da cultura em Nietzsche e Freud

“Will suffering end?”: the malaise of culture in Nietzsche and Freud

WANDER ANDRADE DE PAULA ^a

^a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES, Brasil

Como citar: PAULA, W. A. “O sofrimento vai ter fim?”: o mal-estar da cultura em Nietzsche e Freud. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 319-338, maio/ago. 2022

Resumo

O presente artigo visa discutir o papel desempenhado pelo sofrimento nas reflexões culturais de Nietzsche e Freud. Para tanto, 1) indicarei o contexto filosófico em que o tema ganha notoriedade, no pensamento de Arthur Schopenhauer; 2) investigarei, especialmente a partir de passagens selecionadas de *Para além de bem e mal* e *Genealogia da moral*, como a origem da cultura é vinculada por Nietzsche aos perigos do desejo humano de fazer sofrer; 3) examinarei, sobretudo a partir de *O mal-estar na cultura*, a concepção freudiana de que o “mal-estar” (*Unbehagen*) na cultura é fruto da renúncia pulsional, característica da formação e do desenvolvimento psíquico do indivíduo; e, por fim, 4) analisarei comparativamente o pensamento dos dois autores, buscando enfatizar sobretudo em que medida o sofrimento constitui, do ponto de vista teórico, um dos principais conceitos de suas reflexões sobre a origem da cultura.

Palavras-chave: Nietzsche. Freud. Sofrimento. Cultura.

^a WAP é professor de Filosofia, Doutor em Filosofia, e-mail: wanderdepaula@gmail.com

Abstract

This article aims to discuss the role played by suffering in Nietzsche's and Freud's reflections about culture. To this end, 1) I will indicate the philosophical context in which the theme gains notoriety, in the thought of Arthur Schopenhauer; 2) I will investigate, especially from selected passages from Beyond Good and Evil and Genealogy of Morals, how the origin of culture is linked by Nietzsche to the dangers of human desire to make someone suffer; 3) I will examine, mainly from Civilization and Its Discontents, the Freudian conception that the "discontent" (Unbehagen) in culture is the result of the pulsional resignation, which is characteristic of the individual's psychic formation and development; and, finally, 4) I will comparatively analyze the thoughts of both authors, seeking to emphasize above all to what extent the suffering constitutes, from a theoretical point of view, one of the main concepts of their reflections on the origin of culture.

Keywords: Nietzsche. Freud. Suffering. Culture.

Introdução: o sofrimento como tema filosófico

Parece haver uma dificuldade, quase universal, de se iniciar a escrita de um texto: desde alunos em formação a escritores consagrados a atestam. Como não fujo à essa suposta regra, aproveitava uma de minhas longas caminhadas na orla de Camburi, em Vitória, para pensar em como introduzir uma discussão, cujo tema nos soa ao mesmo tempo tão familiar e tão estranho, dadas as inúmeras tentativas de resposta que ele suscitou, e ainda suscita, ao longo da história humana. Recebo, chegando na mencionada orla, um panfleto de simpáticos devotos da religião Testemunhas de Jeová, com a seguinte pergunta: “o sofrimento vai ter fim?”. Não posso negar que esse curioso acaso talvez tenha sido o principal *insight* para iniciar a escrita deste artigo, que pretende tratar precisamente de aspectos essenciais da relação entre sofrimento e cultura em Nietzsche e Freud. Naquele momento tive a viva intuição de que não, o sofrimento jamais teria fim. E, ironias à parte, essa situação me remeteu imediatamente ao fato, a meu ver histórico-filosófico, de que um dos pilares de sustentação das religiões sempre foi e ainda é dar uma resposta ao problema do sofrimento — seja lá o que ele signifique para cada indivíduo ou em determinado contexto cultural, seja qual for a abordagem que lhe é destinada nas diversas áreas do conhecimento humano.

Naturalmente, coube também à filosofia, e isso sob os mais diversos aspectos ao longo de sua história, buscar respostas ao problema do sofrimento. Arthur Schopenhauer (2015, p. 195-228) parece-me ser, contudo, o filósofo que efetivamente assume essa perspectiva e promove pela primeira vez o sofrimento em tema central de um sistema filosófico. Em função do caráter “enigmático” da existência, afinal os seres humanos são os únicos a com ela se “espantarem”, a metafísica, tanto a religião quanto a filosofia, ocupam-se em dar uma resposta ao problema de que o vir a ser é uma contingência — ou seja, tanto a existência quanto a não existência seriam igualmente possíveis. Não satisfeito em descrevê-la como enigmática e contingente, Schopenhauer ainda defende que a não existência seria inclusive preferível à existência. Essa é, como se sabe, a raiz do “pessimismo” de seu pensamento, em explícita contraposição ao célebre “otimismo” de Leibniz. A não existência é preferível à existência em função, dentre outras coisas, da mera existência do mal no mundo, que jamais pode ser “compensado”: ou seja, o mundo é algo que deveria não ser. Mas, uma vez que veio a ser, se manifesta enquanto uma busca incessante de satisfação, pois é objetivação imanente da vontade, o germe e o núcleo do mundo. Uma espécie de dimensão existencial é acrescida, portanto, por Schopenhauer, ao impulso original que leva à filosofia: não se trata apenas do espanto e da perplexidade em relação ao vir a ser, mas de sua caracterização enquanto sofrimento. É como se, conforme sustenta João Constâncio (2013, p. 57), a pergunta pelo enigma da existência implicasse não apenas em descobrir o que as coisas são, mas sobretudo em que *valor* lhes devemos atribuir. Cabe, portanto, à perspectiva humana afirmar se há uma razão para o mundo existir, isto é, se ele é algo que *deve* ou *não deve* existir, e, por conseguinte, defender sua afirmação ou negação. Uma importante linhagem de pensadores, cujos destaques são Eduard von Hartmann (1842-1906) e Eugen Dühring (1833-1921), dá continuidade às reflexões schopenhauerianas sobre o estatuto do sofrimento, e consolidam o pessimismo filosófico enquanto tradição de pensamento comprometida em dar uma resposta ao “sentido da vida”. É nesse contexto que o pessimismo ganha espaço, precisamente como uma tentativa de encontrar uma

“justificação” para a existência. Deve-se ressaltar, além disso, que a própria “vida” passa a figurar como um problema genuinamente filosófico, nesse contexto¹.

Nietzsche e a cultura: a crueldade como vontade de fazer sofrer

Nietzsche não me parece tomar o sofrimento como um fato básico e essencial da existência, tal como Schopenhauer o faz, ainda que em alguns momentos de sua obra, especialmente na juventude, ele pareça flertar com essa ideia. Mesmo, por conseguinte, sem definir a existência como sofrimento, o autor se ocupa com o tema do sentido da vida em boa parte de sua obra: se a metafísica de artistas é provavelmente sua mais célebre busca de uma justificação da existência, pode-se afirmar que no restante de sua obra, especialmente a partir do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, o tema do sofrimento funciona, sob diversos aspectos, como um privilegiado instrumento de crítica às tentativas de atribuição de sentido à existência, encontrando certa culminância, em sua obra, nas célebres discussões sobre o niilismo e a vontade de poder. Nesse último contexto, o tema do sofrimento aparece intimamente relacionado ao problema da origem da cultura. No conhecido aforismo 229 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche a concebe como uma espécie de espiritualização (*Vergeistigung*) e aprofundamento (*Vertiefung*) da crueldade (*Grausamkeit*). O temido “animal feroz e cruel”, afirma Nietzsche, que supostamente fora superado pelas culturas de “épocas tardias”, “não foi abatido absolutamente”, ele vive e prospera, ele apenas — se divinizou [*vergöttlicht*]”. A crítica de Nietzsche incide, sobretudo, na concepção corrente em psicologia (na “psicologia de outrora”, tal como ele afirma) de que a origem da crueldade reside na visão do sofrimento *alheio*:

¹ Tratei do pessimismo filosófico, enquanto doutrina que busca uma resposta ao problema da justificação da existência, na minha tese de doutorado. Nela discuto com alguns intérpretes contemporâneos que sustentam a importância de Schopenhauer e da tradição que se lhe segue para o estabelecimento do pessimismo enquanto problema filosófico, e muito especialmente analiso os desdobramentos dessa discussão na obra de Nietzsche (cf. PAULA, 2013). A questão da justificação da existência, em sua relação com o problema da ordenação moral de mundo, porém no contexto específico da metafísica de Schopenhauer, foi objeto de minha análise em outro artigo (cf. PAULA, 2020).

[...] há também um gozo [*Genuss*] enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação [...], dessensualização, descarnalização, compunção [...], ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltados *contra ele mesmo* (JGB/BM 229).

O “homem do conhecimento” é possivelmente a figura que consuma a visão nietzscheana da crueldade como base da cultura — não por acaso é com ela que o autor encerra o aforismo em questão: o conhecimento é uma forma de ir “*contra* o pendor do espírito e [...] os desejos de seu coração”, na medida em que diz “Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar”. Trata-se de uma violação (de um estupro, *Vergewaltigung*), de uma vontade de fazer sofrer, da “vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície”. O homem do conhecimento é, desse modo, também ele um “artista e transfigurador [*Verklärer*] da crueldade” (*Idem*). Nietzsche está se valendo, nesse aforismo, de pelo menos dois sentidos de crueldade: o movimento contrário à satisfação de um desejo e a disposição básica humana de fazer sofrer. O conhecimento é cruel em ambos os sentidos, na medida em que ele representa tanto essa renúncia à satisfação do desejo, quanto busca mitigar aquilo que está na base da existência humana, como ficará claro adiante.

O que me parece fundamental, nesse contexto, é que o sofrimento desempenha um papel decisivo na revisão nietzscheana do conceito de crueldade e, por conseguinte, da própria concepção de cultura: afinal, o que serve de sustentáculo e, ao mesmo tempo, é espiritualizado e aprofundado na cultura é tanto a renúncia à satisfação do desejo quanto a espécie de disposição cruel, demasiadamente humana, de fazer sofrer — a outrem e a si mesmo. Percebamos que, a despeito de Nietzsche tratar da cultura a partir do ponto de vista da crueldade, é o sofrimento, ou uma determinada forma de lidar com o sofrimento, que está em sua base.

A crueldade, todavia, não deve ser vista como algo moralmente condenável, segundo Nietzsche. No contexto de suas reflexões sobre a vontade de poder, a crueldade é antes uma forma de atuação das próprias configurações de poder, portanto, não é “boa” nem “má” em sua origem — e o mesmo pode ser afirmado acerca do sofrimento: ambos estão inscritos na “natureza” humana, que, em sua prodigalidade e nobreza, se mostra indiferente a tais questões, tal como afirmado em um aforismo sobre o caráter coercitivo da moral (cf. JGB/BM 188). Esse ponto de

vista parece se tornar mais claro no aforismo subsequente àquele que trata da cultura como espiritualização da crueldade, ocasião em que Nietzsche inclusive busca explicar em que consiste a “vontade fundamental do espírito” (*Grundwillen des Geistes*), a qual o homem do conhecimento pretende transfigurar, por meio do conhecimento. Este é, nesse sentido, uma forma de negação de três vontades básicas do “espírito”: i) de “se sentir senhor, dentro e em torno de si”, pois é provido de uma vontade “sequiosa de domínio e realmente dominadora”, que busca incessantemente a “sensação de crescimento [...] e de força aumentada”; ii) de decidir “não saber”, ou de não querer saber, o que em tese configuraria um “impulso aparentemente oposto do espírito”, mas que também está a serviço dessa mesma vontade, pois se assemelharia às funções digestivas do estômago; iii) de aparência, no sentido de que há também uma “disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles” (JGB/BM 230). Enquanto renúncia à satisfação do desejo, portanto relacionadas ao primeiro sentido de crueldade discutido acima, todas essas formas de negação demonstram como ela está na raiz do conhecimento. Nietzsche contrapõe à crueldade do conhecimento, por de dever de honestidade, uma necessidade de se reconhecer o “terrível texto básico *homo natura*” e “retraduzir o homem de volta à natureza”. É nesse contexto que o segundo sentido da crueldade se torna mais claro, bem como, e sobretudo, a sua relação com o sofrimento.

Tal retradução do homem de volta à natureza implica, necessariamente, no reconhecimento de sua crueldade originária². Conforme discutido no exemplo do

² A discussão em torno da proposta nietzscheana de “retradução” do homem de volta à natureza é, como se pode inferir, bastante ampla, e contém inúmeras implicações filosóficas, especialmente no campo da ética. O enfoque dedicado à questão por Oswaldo Giacoia Júnior traz uma importante contribuição para a hipótese de leitura aqui defendida. De acordo com o autor, analisando a Genealogia da moral, o homem é considerado por Nietzsche o “animal doente” em função de sua falta de fixidez, ou seja, de sua mutabilidade. Nada é mais humano, para o filósofo, do que a constante experimentação consigo mesmo. Essa é uma das características decisivas para a compreensão nietzscheana de que não há uma natureza humana, a qual poderia ser descrita em termos essencialistas, mas, ao contrário, a “natureza humana” é uma natureza dividida contra si mesma, é uma natureza paradoxal, na medida em que se cria e recria a todo momento. Se aplicarmos a essa discussão, conforme propõe Giacoia Jr., um léxico psicanalítico, teremos que o homem é o animal doente porque não é um animal instintivo, mas antes um animal pulsional, conclusão a que o intérprete chega a partir de uma leitura de Nietzsche à luz da antropologia cultural de Arnold Gehlen (*Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, de 1940), o qual define o “bicho homem [...]”, antes de tudo, por um excesso pulsional constitutivo [...]: “excesso que, por outro lado,

conhecimento, a crueldade é, para Nietzsche, um dos aspectos constitutivos da cultura. Tal discussão desempenha papel fundamental na argumentação da *Genealogia da moral*:

*Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: "culpa", "consciência", "dever", "sacralidade do dever" – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...) Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de ideias, "culpa e sofrimento". Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a "dívida"? Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer – uma verdadeira *feira*, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor [...]. Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda [...]. Sem crueldade não há feira: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de *festivo!* (GM II 6).*

O sofrimento funciona como um dispositivo essencial na lógica da relação jurídica entre credor e devedor: afinal, a moeda com que se paga a dívida é, conforme

determina-se como reflexo de uma indulgência crônica derivada, no 'plano físico, em seu [do homem - OGJ] deficiente equipamento orgânico; no plano psíquico, de uma dimensão, cuja vastidão coincide com o mundo, dos estímulos e motivos acessíveis ao homem, e que, portanto, ele deve dominar; no que respeita à vida pulsional, [ela] consiste na propriedade fundamental dessas pulsões de não só periódicas, mas crônicas". Tal excedente pulsional impõe genericamente ao homem, ainda segundo a óptica de Gehlen, uma coerção à estruturação. É o que conhecemos sob "caráter": "sob esse perfil é possível uma definição do homem como ente a ser disciplinado (Zuchtwesen)" (cf. GIACIOIA JUNIOR, 2013, p. 25-26). Essa falta de fixidez, bem como a insegurança gerada por ela, desempenham, a meu ver, um papel decisivo na maneira com que Nietzsche compreende o sofrimento humano, de tal sorte que ele se torna decisivo na constituição de estruturas fundamentais ao processo de hominização, tais como aquelas representadas especialmente por noções como a de "consciência moral", "sujeito" e "cultura". Todavia, tal como será demonstrado no decorrer do presente texto, a contrapartida a tais tentativas de "espiritualizar" o sofrimento humano acabam por gerar, naturalmente, novas espécies de sofrimento, na medida em que elas necessariamente implicam em uma espécie de "renúncia pulsional", para usar uma expressão freudiana. Pode-se pensar, a partir desse ponto de vista, um novo significado para a "doença" do homem, que vai além de sua falta de fixidez. Conforme André Itaparica: "o homem é um animal doente por não poder externar seus impulsos agressivos, que são interiorizados e transformados em culpa e consciência moral. Assim, a civilização representa, para Nietzsche, antes de tudo o amansamento e domesticação do homem, ao preço de seu crescente adoecimento, o que pode levar até à própria negação da vontade do homem" (ITAPARICA, 2012, p. 27. Cf. p. 17-18). Desse modo, uma discussão sobre o problema da cultura deve passar, necessariamente, a meu ver, pela pergunta acerca do papel do sofrimento na constituição do que tanto Nietzsche quanto Freud compreendem como ser humano.

demonstrado, o sofrimento³. Conceitos como “culpa”, “consciência”, “dever” e “sacralidade do dever”, que constituem a base da moral e, em última instância, da própria cultura, são fundamentados na concepção de sofrimento como equivalência⁴. A genealogia de Nietzsche remete-nos aqui a uma espécie de pré-história da humanidade, caracterizada fundamentalmente pela sua crueldade. A moral e a cultura surgem no momento em que cresce a “vergonha do homem diante do *homem*” e ele passa a sentir “nojo da vida”: “deve ser expressamente notado que naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas” (GM II 7). O sofrimento passa

³ Analisando esse mesmo contexto da Genealogia da moral, e mais especialmente a origem da relação entre credor e devedor de que Nietzsche se vale para discutir o processo de hominização, Giacoia Jr. (2013, p. 42) sustenta que pesquisas históricas e etnográficas “não se depararam com nenhum limiar mais recuado do processo civilizatório do que as relações jurídico-obrigacionais consistentes no escambo, troca, na compra e na venda – enfim nas relações de crédito constitutivas da *obligatio de direito pessoal*”; de tal sorte que há, para Nietzsche, um estreito laço entre o processo de hominização e um “sentimento difuso, que se poderia admitir como protomoral”, uma exigência de retribuição, “ou antes de necessidade de equilíbrio e compensação, restituição de vida pela vida” (p. 44). O rito sacrificial é certamente o melhor exemplo de como se dá essa relação originária, na medida em que demarca não apenas o surgimento do jurídico a partir do sagrado, mas também da memória: “o paradoxo consiste em repetir para lembrar, pois essa lembrança torna possível – ao mesmo tempo – dominar (pela repetição ativa) e esquecer a violência traumática originária” (p. 45).

⁴ Giacoia Jr. destaca a importância da relação jurídica originária para o desenvolvimento da consciência moral e, principalmente, da má-consciência, segundo o pensamento de Nietzsche, e discute suas implicações posteriores em Freud. Uma das mais importantes transposições que configuram a má-consciência é, precisamente, aquela do âmbito jurídico, do “credor” e do “devedor”, para o moral, do “culpado” (cf. GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 117 ss.). André Itaparica, também tomando como base do pensamento moral de Nietzsche a relação jurídica originária em questão, analisa alguns aspectos essenciais do surgimento da consciência moral em Nietzsche e Freud, buscando demonstrar, dentre outras coisas, que o pensamento de ambos se aproxima em um ponto fundamental, qual seja, o de que a consciência moral é produto de um mecanismo de interiorização da agressividade (cf. ITAPARICA, 2012). Ambos intérpretes se valem largamente da obra monumental de Reinhardt Gasser sobre Nietzsche e Freud, cujo capítulo 3 é dedicado à discussão dos conceitos de culpa e má-consciência, em sua relação com a ideia de “interiorização” (*Verinnerlichung*) (GASSER, 1997, cf. esp. p. 295-312). Irei me recorrer aos conceitos de consciência moral, culpa, sentimento de culpa, má-consciência e afins apenas na medida em que for necessário para demonstrar a minha hipótese de leitura inicial, que diz respeito ao papel do sofrimento na constituição da cultura, em ambos pensadores. Outra obra da qual ainda me valho, a fim de realizar uma análise comparativa entre os pensamentos de Nietzsche e Freud, especialmente no que diz respeito ao tema da cultura, é a de Paul-Laurent Assoun, de 1980 (cf. ASSOUN, 1980/1991, p. 259-282).

a ser visto, a partir de então, como “o primeiro argumento contra a existência”. O papel da moral e da cultura é, por conseguinte, atribuir um *sentido* ao sofrimento:

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessária, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutileza, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência (a “compaixão trágica” é um desses nomes [...]). O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de 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 a 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” [...] (GM II 7).

Os ideais ascéticos, tal como Nietzsche deixa claro na sequência da *Genealogia da moral*, constituem a mais célebre e duradoura tentativa humana de atribuir um sentido definitivo ao sofrimento. O problema fundamental que envolve as análises nietzscheanas acerca da cultura é, segundo Patrick Wotling (1995/2013), precisamente o da reação face ao sofrimento. Cabe ao filósofo, enquanto médico da cultura, investigar geneologicamente a proveniência das configurações de poder que desembocam em sintomas como “fraqueza da vontade, incapacidade para resistir a uma solicitação, contradição fisiológica, incapacidade para digerir experiências vividas”. Tais disfunções do corpo, que produzem interpretações niilistas e decadentes da existência, são fundamentais para a decifração filológica das forças que atuam e constituem uma cultura. Pois, na origem dessas desregulações, afirma Wotling (1995/2013, p. 177), está a “‘causa fisiológica’ desses desequilíbrios, o problema do sofrimento”:

O problema da reação ao sofrimento e da interpretação que dele resulta, dionisíaca ou decadente (niilista e, em especial, cristã), representa, assim, a coroação da teoria nietzschiana do valor. Fundar uma cultura sobre valores que traduzem o medo e a recusa do sofrimento é uma empreitada perigosa, pois a fraqueza se caracteriza por sua engenhosidade para inventar remédios que aliviam momentaneamente, mas produzem, a longo prazo, uma agravação da decadência; a saúde, pelo contrário, sendo a disposição da força para buscar sua própria expansão e para superar com sucesso os obstáculos que a experiência lhe apresenta sem cessar. Toda cultura do desabrochar se funda, pelo contrário, sobre a gratidão em direção ao sofrimento, que oferece à saúde os obstáculos necessários para seu desenrolar (*Idem*, p. 194-195).

O filósofo não é, para Nietzsche, aquele que *atribui* um sentido ao sofrimento e à existência, mas antes *extrai* das configurações de poder que levaram a determinada formação moral e cultural as possibilidades de se constituir valores que não sejam niilistas ou decadentes. Embora não caiba à presente análise discutir em que consistiriam tais valores, é, todavia, fundamental destacar o papel decisivo desempenhado pelo sofrimento no processo de “criação de novos valores”. Pois, mesmo que o autor se recuse a estabelecer o sofrimento enquanto fato básico da existência humana, a ponto de defini-la enquanto sofrimento, conforme sustentou Schopenhauer, é necessário reconhecer que suas reflexões sobre a cultura são construídas e fundamentadas a partir da relação essencial que existe entre poder e sofrimento: este é, conforme demonstrado, a moeda com que se paga a dívida oriunda da relação jurídica originária entre credor e devedor. A cultura é, por conseguinte, fruto da mitigação, supressão e ressignificação do nojo e da vergonha sentidos pelos humanos, ao se darem conta da inigualável satisfação que lhes causa fazer sofrer.

A proposta nietzscheana de uma retradução do homem de volta à natureza me parece estar intimamente relacionada com o reconhecimento da crueldade que está na base de suas ações e, por conseguinte, visa uma reinterpretação do valor do sofrimento para a vida humana. O sofrimento ocupa, desse modo, um lugar estratégico na argumentação do filósofo, na medida em que ele é o sentimento ou a condição que parece melhor mobilizar as paixões e os afetos humanos. Esse é, a meu ver, um dos principais propósitos da concepção nietzscheana de “terapia”: esta significa, dentre outras coisas, levar para o campo da filosofia as implicações da relação problemática entre saúde e doença, a fim de demonstrar como esta, enquanto componente fundamental daquela, fornece uma espécie de acesso privilegiado às paixões e aos afetos humanos — e isso sobretudo pelo sofrimento envolvido em tais processos⁵.

⁵ Esse tema, o qual certamente retomarei em discussões futuras, ganha destacada importância em alguns textos escritos por Nietzsche em 1886, sobretudo nos prefácios redigidos às suas obras anteriores, e ainda mais especialmente naqueles dedicados aos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e a *A gaia ciência*. Analiso essa questão, em sua relação com o tema do pessimismo, no capítulo III da minha Tese de Doutorado (cf. PAULA, 2013, p. 197-252). Uma das mais importantes implicações das teses nietzscheanas sobre a relação entre saúde e doença é destacada por Giacoia Jr.: é importante que o “Sr. Nietzsche” tenha recuperado a saúde, tal como ele afirma no prefácio tardio a *A gaia ciência*, porque

Freud e a cultura: o sofrimento da renúncia das pulsões sexuais e agressivas

Para tratar do conceito de cultura, Freud, no clássico *O mal-estar na cultura*, parte do pressuposto de que “boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa cultura”, e, por conseguinte, “seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocedêssemos a condições primitivas” (FREUD, 1930/2010a, p. 44). Curioso é o fato, destacado pelo autor, de que, como quer que se defina a cultura, ela esteja sempre relacionada com a proteção contra a ameaça das fontes do sofrer: nesse sentido, arte, ciência e, especialmente, religião são alguns dos paliativos criados pela cultura para lidarmos com o sofrimento — de tal maneira que um retorno a condições primitivas soaria bastante espantoso aos ouvidos do homem da cultura. A grande prerrogativa da religião é precisamente que ela se propõe responder à pergunta pela finalidade da vida — a própria pergunta só existe em função da religião (*Idem*, p. 29). A busca pela felicidade — ou, antes, a busca pela mitigação do sofrimento —, que parece ser a inequívoca resposta ao problema colocado pela religião, tem tanto uma meta positiva quanto uma negativa: por um lado, a felicidade pode ser obtida via “ausência de dor e desprazer”, por outro, via “vivência de fortes prazeres” (*Idem*, p. 30). Em seu sentido estrito, a felicidade está relacionada, de acordo com Freud, apenas com a meta positiva, a vivência de fortes prazeres — de maneira que o sofrimento estaria relacionado principalmente à meta negativa. É o princípio do prazer que, portanto, estabelece a finalidade da vida humana. Nesse sentido, a própria constituição do corpo e da psique humanos é discutida pelo autor com base num complexo de fruição de energias, as energias libidinais, as quais, enquanto

ele pretendia ter sido o “primeiro psicólogo” da Europa. E o que significa ser um psicólogo, para Nietzsche? Ele é um wissenschaftlicher Mensch, um homem da ciência, “cuja vocação consiste em produzir, extrair, criar saberes, até mesmo – e principalmente – de seus próprios estados, saudáveis e doentios [...]. Para dizê-lo de outro modo, importa propriamente ao psicólogo nato interpretar o inteiro âmbito dos pensamentos, sentimentos, desejos, crenças, ações e estados de uma pessoa – mas também de um povo, de uma cultura – como sintoma e transfiguração de impulsos e afetos gerados a partir de energias fisiopsicológicas que, por sua vez, estão sujeitas a um jogo permanente de elevação ou desfalecimento de sua potência, de tonificação e enfraquecimento” (GIACOLA JUNIOR, 2013, p. 177-178).

manifestações da pulsão sexual na vida psíquica, buscam incessantemente a sua satisfação.

Parece-me que a contribuição decisiva de Freud para o pensamento posterior tenha sido exatamente trazer a sexualidade para o centro da subjetividade humana⁶. Desde seus primeiros anos de vida, a sexualidade se manifesta ao ser humano das mais variadas formas, de tal maneira que a sua subjetividade vai se formando a partir da relação que estabelece com as fontes de prazer, e seus respectivos obstáculos, com que entra em contato. Trata-se, como se sabe sobretudo a partir das reflexões freudianas nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), de um conceito bastante inflacionado de sexualidade, não mais restrito, como outrora, ao desenvolvimento dos genitais, na puberdade⁷.

A satisfação de um desejo significa, na energética sexual freudiana, satisfação de pulsões sexuais. Há bem-estar na medida em que tais pulsões são satisfeitas, mas há sofrimento, o que é o caso na maioria absoluta das vezes, em que a energia pulsional não pode fruir. Há três fontes básicas do sofrimento humano, para Freud: o próprio corpo, o mundo externo e, especialmente, as relações com outros seres humanos. Ao princípio do prazer Freud adiciona, então, a sua contraparte, o princípio da realidade, estritamente relacionado com a influência que o mundo externo exerce sobre a nossa constituição psíquica. Prazer e desprazer, felicidade e sofrimento, estão intimamente relacionados, portanto, com o modo com que o ser humano lida com os princípios do prazer e da realidade. Dentre várias formas de obtenção de prazer e, principalmente, de mitigação do sofrimento, Freud dá especial ênfase às pessoas que veem a realidade como sua única inimiga e buscam com ela romper, a fim de alcançar

⁶ Uma série de intérpretes e interlocutores de Freud atestam a importância da ruptura promovida pelo autor no que diz respeito ao problema da subjetividade, especialmente pelo tratamento dedicado à sexualidade. Um caso paradigmático é o de Michel Foucault, que no primeiro volume de *História da sexualidade*, reconhece, não sem críticas, o esforço do psicanalista em trazer o tema novamente ao centro das discussões sobre o humano, após dois séculos de forte repressão.

⁷ Para Freud, desejos, fantasias e prazeres existem praticamente desde o nascimento do indivíduo e vão se desenvolvendo ao longo de quase toda sua vida. Nesse sentido, sua vida sexual está posta desde o início de sua existência, e é nessa vida sexual inicial que se encontram a maior parte dos problemas emocionais que ele poderá vir a apresentar no futuro. Para tratar desses primeiros prazeres, obtidos pelas crianças por órgãos diversos dos genitais, Freud cunhou a expressão “perverso polimorfo”, fundamental para determinar a amplitude do conceito de sexualidade a que se refere (cf. KAHN, 2002/2013, p. 53-54).

em algum sentido a felicidade. Assim é o eremita, que foge da realidade, pois ela é forte demais para ele (FREUD, 1930/2010a, cf. p. 32-38). Porém, acrescenta Freud, todos nós em alguma medida inscrevemos uma espécie de delírio na realidade, a fim de tentar corrigir algum traço inevitável do mundo. Esse é precisamente o caso das religiões, um delírio de massa que visa fundamentalmente modificar a realidade, na “tentativa de assegurar a felicidade e proteger-se do sofrimento” (*Idem*, p. 38):

A religião estorva esse jogo de escolha e adaptação, ao impor igualmente a todos o seu caminho para conseguir felicidade e guardar-se do sofrimento. Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência. A este preço, pela veemente fixação de um infantilismo psíquico e inserção num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitos homens a neurose individual. Mas pouco mais do que isso (*Idem*, p. 42).

A religião figura, desse modo, como uma instância cultural que instrumentaliza a questão do valor da vida e forja uma imagem delirante do mundo, no intuito de dificultar o jogo de escolha e adaptação, típico da dinâmica pulsional que envolve a relação entre os seres humanos. Para tanto, lança mão não apenas do delírio, mas também do infantilismo psíquico, uma espécie de visão de mundo em que o narcisismo, em sua forma primária, ocupa um espaço consideravelmente maior do que em momentos posteriores do desenvolvimento psicosssexual do indivíduo, quando as pulsões do eu passam a equilibrar forças com as pulsões do objeto na dinâmica pulsional⁸. Não por acaso, Freud defende que, dentre as três principais

⁸ Freud estabelece, com Introdução ao narcisismo, uma segunda distinção fundamental em sua teoria das pulsões. Se, a princípio, o autor defendia a oposição de base entre pulsões do eu e pulsões do objeto, entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais, no texto de 1914 ele distingue, dentro do segundo grupo de pulsões, a libido do eu e a libido do objeto. Trata-se, portanto, de uma distinção que visa analisar o destino da libido, da energia sexual: se o próprio eu ou se outro objeto. Nesse contexto, a concepção de narcisismo se torna fundamental, pois é a partir dela que o autor vai discutir a formação e o desenvolvimento do eu, unidade esta que não existe desde o começo no indivíduo: ao autoerotismo, enquanto estágio inicial da libido, é acrescentada uma nova ação psíquica, a qual o autor não deixa claro no texto em questão, para que se forme o narcisismo, a libido do eu (cf. FREUD, 1915/2010a, p. 18-21). Esse me parece ser o sentido do narcisismo primário, enquanto investimento libidinal infantil em si mesmo, antes de seu direcionamento para objetos externos. Um ano depois, em As pulsões em seus destinos, Freud retoma o conceito de narcisismo para afirmar que, no começo da vida anímica, o eu se acha investido pulsionalmente, sendo capaz de satisfazer autoeroticamente suas pulsões em si mesmo, até que, ao entrar em contato com o mundo exterior, nele se efetua uma importante evolução, relacionada ao princípio do prazer: pois, se, a princípio, sob o domínio do narcisismo primário, o mundo externo é indiferente ao eu, nos primeiros contatos deste com aquele o

fontes do sofrimento, o próprio corpo, o mundo externo e as relações com outros indivíduos, a terceira é a mais dolorosa para o ser humano (*Idem*, p. 43-44). O recurso ao delírio e ao infantilismo psíquico por parte da religião não é, portanto, de modo algum fortuito, pois pretende atuar na principal fonte de sofrimento humana: a sua sociabilidade.

Pensado o papel central que a religião desempenha na cultura, deve-se ressaltar que, segundo Freud, um dos traços distintivos da evolução cultural é a sublimação da pulsão, que proporciona as atividades psíquicas mais elevadas, tais como a científica, a artística e a ideológica. O essencial reside, contudo, no fato de que a cultura é pavimentada na renúncia pulsional:

[...] é impossível não ver o quanto a cultura é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater. Ela também colocará sérias exigências ao nosso trabalho científico; aí teremos muito o que esclarecer. Não é fácil compreender como se torna possível privar um instinto de satisfação. É algo que tem seus perigos; se não for compensado economicamente, podem-se esperar graves distúrbios (*Idem*, p. 60).

Tais considerações preparam o terreno para aquela que me parece ser a tese central freudiana acerca do mal-estar na cultura: sua origem remonta às frustrações tanto do princípio do prazer quanto, especialmente, da pulsão de morte. Pois, conforme o autor já havia deixado claro dez anos antes no clássico *Para além do princípio do prazer* (1920), coexistem, na constituição psíquica humana, a busca pela satisfação de pulsões sexuais e de pulsões agressivas e autodestrutivas. Portanto, se a sublimação e a renúncia pulsional, enquanto marcas distintivas da evolução cultural, constituem uma espécie de resposta psíquica ao conflito vivenciado desde muito cedo pelo indivíduo entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, há ainda outro aspecto da psique humana que necessita de maneira igualmente urgente de resposta, a sua pulsão de morte (*Idem*, cf. p. 76). Cabe à cultura criar formações psíquicas reativas

mundo externo se lhe torna objeto de desprazer – de tal maneira que, se a princípio, a oposição se dava entre amor (de si) e indiferença (em relação ao mundo externo), nesse momento ela se torna entre amor (de si) e ódio (em relação ao mundo externo) (cf. FREUD, 1915/2010b, p. 72-75). Esse é, a meu ver, o início do longo processo de renúncia pulsional que coletivamente culmina na formação da cultura, e que tem como contrapartida individual a formação do supereu.

para pôr limites a tais pulsões agressivas, as quais, inscritas na natureza humana, configuram um dos componentes chave da dinâmica pulsional (*Idem*, cf. p. 78). O indivíduo e, por conseguinte, a cultura são também frutos da luta entre Eros e Tânatos, entre o amor e a morte, entre pulsões que buscam satisfação de seus desejos de conservação e sexuais e uma pulsão que busca sua própria destruição (*Idem*, cf. p. 90)⁹.

De que meios se vale a cultura para inibir e, porventura, eliminar a agressividade humana?

A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como “consciência” [*Gewissen*] dispõe-se a exercer contra o eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A cultura controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada (*Idem*, p. 92).

A pulsão agressiva é, desse modo, internalizada e transformada em sentimento de culpa pelo supereu. Esse processo de internalização e transformação da agressividade, discutido em *Totem e Tabu* a partir do ponto de vista do indivíduo, é dirigido e controlado pela cultura, como o autor deixa claro em *O mal-estar na cultura* (*Idem*, p. 94-98)¹⁰. É como se o medo da agressão da autoridade externa, expressa pelo

⁹Freud estabelece, com a pulsão de morte, uma terceira distinção fundamental nas suas reflexões sobre a constituição do eu, e, por conseguinte, a formação da cultura. Pois, se, conforme discutido na nota anterior, em um primeiro momento o autor opõe as pulsões do eu e as pulsões sexuais, e num segundo diferencia, dentro do grupo das pulsões sexuais, a libido do eu e a libido do objeto, com a inserção da hipótese da pulsão de morte ele coloca, de um lado, as pulsões de autoconservação e sexuais e, de outro, a pulsão de morte.

¹⁰É importante destacar que o poder do supereu deriva de sua origem inconsciente, pois, caso fosse inteiramente consciente, o ser humano poderia aceitar ou rejeitar comandos de acordo com seus padrões já estabelecidos na vida adulta. O que ocorre é precisamente o contrário, uma vez que o supereu está relacionado ao processo primário, em cuja esfera não existe passado ou futuro (imposições da infância continuam valendo da mesma forma na vida adulta), e são igualmente pecaminosos desejo e ato (o primeiro devendo ser igualmente punido). Mais importante ainda é o papel desempenhado pelas pulsões agressivas, nesse processo de interiorização da autoridade externa: “existe uma terrível ironia nisso tudo: quanto mais virtuoso sou, maiores as chances de eu sentir essa culpa silenciosa [...]. Ele [Freud] explicou essa ironia, dizendo que, assim como cada impulso satisfeito reduz o anseio frustrado por aquele prazer, cada prazer negado intensifica esse anseio. Quanto mais esse anseio aumenta, mais punitivo o superego se torna. Freud entendia que os impulsos agressivos reprimidos tendiam particularmente a ocasionar essa culpa silenciosa. Existe

pai primevo de *Totem e Tabu*, se transferisse para o interior do próprio indivíduo, com a formação da autoridade interna, do supereu, o qual se torna o representante da agressividade¹¹. O medo, que antes era da autoridade externa, passa a ser, portanto, da própria consciência (*Idem*, cf. p. 97-98; 99-105)¹². Essa combinação de amor e ódio, que caracteriza a relação dos filhos com o pai primitivo de *Totem e Tabu*, se expressa também na cultura:

O que teve início com o pai se completa na massa. Se a cultura é o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela – como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte – o acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar (*Idem*, p. 105).

uma clara implicação no trabalho posterior de Freud, especialmente em *O mal-estar na civilização*, de que, embora um indivíduo ‘civilizado’ possa conceber que a satisfação sexual pode ser compatível com a vida civilizada, não há como imaginar que os impulsos agressivos das pessoas possam ser saciados sem destruir a comunidade. Portanto, esse impulsos tendem a ser os mais severamente recalcados e, de acordo com o raciocínio de Freud, produzem a culpa silenciosa mais severa” (KAHN, 2002/2013, p. 166-167).

¹¹ Em célebre passagem de *Totem e Tabu*, de 1912-1913, Freud trata da seguinte maneira a origem do supereu, em sua relação com a cultura: “Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente [...]. O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião” (FREUD, 1912-1913/2012, p. 216-217). Os filhos sanaram, desse modo, o ódio que sentiam pelo pai e concretizaram o desejo de identificação com o mesmo. Eles, contudo, nutriam também um sentimento de amor pelo pai. Tais impulsos afetuosos, até então subjugados, tinham de impor-se após o parricídio. E isso ocorre, segundo Freud, em forma de arrependimento, na forma de uma consciência de culpa: “O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo [...]. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da ‘obediência a posteriori’ [...]. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da consciência de culpa do filho, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo” (*Idem*, p. 219). Assim foram criadas, segundo Freud, todas as características determinantes para a religião e, de modo mais amplo, para a formação da própria cultura: da consciência de culpa dos filhos, “como tentativa de acalmar esse sentimento e de apaziguar o pai ofendido, mediante obediência a posteriori” (*Idem*, p. 221).

¹² Ainda que supereu e consciência moral estejam sendo tratados como sinônimos, e creio que sem prejuízo para a presente discussão, há intérpretes, como Manuella Mucury Teixeira, que discutem importantes diferenças entre esses termos no pensamento de Freud (cf. TEIXEIRA, 2017, p. 88-108).

Esse processo culmina em um sentimento de insatisfação, denominado por Freud de mal-estar:

E por isso é fácil conceber que também a consciência de culpa [*Schuldbewußtsein*] produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permaneça inconsciente ou venha à luz como um mal-estar, uma insatisfação para a qual se busca outras motivações. Pelo menos as religiões não desconhecaram jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem [...] redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a morte sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter sido a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início (*Idem*, p. 108-109).

O mal-estar que Freud identifica na cultura é, portanto, fruto de um *sentimento de culpa*, transformado por ela em *consciência de culpa* — embora jamais reconhecida como tal, pois o que define a cultura enquanto cultura é, de acordo com o autor, precisamente a busca por motivações que mitiguem as verdadeiras origens de tal insatisfação. O destaque atribuído pelo psicanalista às religiões em suas análises culturais se deve ao fato de que elas são possivelmente o exemplo paradigmático de apropriação do sentimento de culpa pela cultura: as religiões transformam tal sentimento em *pecado* e, por conseguinte, lhe buscam formas de *redenção*. A crítica de Freud às religiões incide, em última análise, em sua apropriação indecorosa do sofrimento alheio, ao atribuir um novo significado à origem e às possíveis soluções para a insatisfação que constitui o mal-estar da cultura. O diagnóstico do próprio autor não parece muito otimista no contexto da obra em questão, se pensarmos em possíveis soluções para o problema da cultura, como um todo¹³.

Considerações finais: “vamos ter paz um dia?”

A história narrada no início deste artigo parece uma daquelas anedotas inventadas para impressionar nossos ouvintes ou leitores, todavia não é esse o caso. Volto a me encontrar, dessa vez quando já estava terminando as presentes discussões, com o casal de devotos a que me referi anteriormente. O lema da abordagem já não

¹³ Como se pode perceber, a visão de Freud acerca da cultura é, em *O mal-estar na cultura*, indubitavelmente “pessimista”, conforme sugere André Itaparica (2012, cf. p. 26-28). É importante destacar, contudo, que o psicanalista tem uma avaliação consideravelmente diferente da cultura em *O futuro de uma ilusão*, de 1927 (cf. DEIGH, 2006, p. 294-296).

era mais “o sofrimento vai ter fim?”, mas “vamos ter paz um dia?”. A variação da pergunta, cuja semântica pouco difere da anterior, apenas reforça o comprometimento essencial das religiões com a questão do sofrimento. Esse parece ser um ponto de vista comum dos pensamentos de Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Dos três, apenas Schopenhauer parece decididamente comprometido com uma solução ao problema do sentido da vida, atribuindo à religião e à filosofia a tarefa de dar uma resposta à questão essencial da metafísica, ainda que, em última instância, o vir a ser siga sendo condenado em seu pensamento¹⁴.

Nietzsche faz da sua filosofia exatamente uma crítica contumaz às tentativas dessa ordem, ainda que tenha sido, por algum tempo e em certa medida, simpático a tal busca filosófica do sentido da vida. Suas reflexões posteriores sobre o niilismo e a vontade de poder, amparadas em sua investigação genealógica, atestam uma nova forma de compreender o próprio problema da atribuição de sentido, cujas influências podem ser percebidas sob diversas perspectivas: teoria do conhecimento, epistemologia, ontologia, metafísica e teoria dos valores morais. A pergunta pelo sentido da totalidade da existência perde a sua razão de ser: trata-se, dentre outros aspectos, da busca de estabilidade para uma configuração de poderes que é, por definição, instável. A própria busca por estabilidade parece ser, na visão de Nietzsche, uma maneira intelectualmente desonesta de lidar com o sofrimento derivado do conflito da multiplicidade de paixões, afetos, instintos e pulsões que constituem a vida humana. Nesse contexto, o alto custo pago pelo desenvolvimento da cultura, discutida pelo autor a partir da ideia de espiritualização e aprofundamento da crueldade, está relacionado com a tentativa de dar uma nova roupagem, uma nova estrutura, às pulsões agressivas humanas: a tendência a fazer sofrer é transformada e interiorizada no indivíduo como consciência moral (*Gewissen*), a qual se torna manifesta como um permanente sentimento de culpa — instrumentalizado pela cultura em suas diversas manifestações: ciência, filosofia, arte e, sobretudo, religião.

Freud é ainda mais enfático em relação à religião: trata-se de um delírio, de uma ilusão, derivada de um infantilismo psíquico. O problema do sentido da vida aparece, nesse contexto, no sofrimento, no mal-estar que caracteriza a cultura, e que

¹⁴Tal como defendi em artigo mencionado anteriormente (cf. PAULA, 2020).

é fruto de uma renúncia pulsional que custa muito caro à humanidade. Pois, se, por um lado, a cultura surge como uma forma de proteção do sofrimento que caracteriza a dinâmica pulsional, por outro, a própria cultura gera uma nova forma de sofrimento, o “mal-estar”, derivado da renúncia pulsional que é lhe é pressuposta. Isso porque a agressividade que é caracteristicamente humana e que se torna patente no mito formador da moralidade humana de *Totem e tabu*, é interiorizada pela cultura na forma da consciência moral e do supereu, os quais consistem fundamentalmente numa forma de punição do indivíduo contra si mesmo, e, portanto, uma fonte inesgotável de sofrimento, consideravelmente mais potente que qualquer forma de coerção externa.

No sentido acima discutido, a resposta às perguntas com as quais me deparei em minhas caminhadas, de acordo com as três abordagens aqui discutidas, é certamente negativa: não, o sofrimento não terá fim, e tampouco vamos ter paz um dia. Não se pode desconsiderar, contudo, que os próprios autores, cada um a seu modo, apresentam soluções para os problemas que eles mesmos colocam. Isso será tema, contudo, de um novo artigo.

Referências

- ASSOUN, P.-L. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991[1980].
- CONSTÂNCIO, J. *Arte e Niilismo*. Nietzsche e o Enigma do Mundo. Lisboa: Tinta da China, 2013.
- DEIGH, J. Freud's later theory of civilization: changes and implications. In: NEU, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Freud* (p. 287-308). Cambridge Companions Online. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FREUD, S. Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. *Obras Completas* (v. 11). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a[1915]. p. 13-50.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *Obras Completas* (v. 18). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a[1930]. p. 13-122.
- FREUD, S. *O mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010b[1930].
- FREUD, S. Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. *Obras Completas* (v. 11). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b[1915]. p. 51-81.

FREUD, S. Totem e tabu. In: FREUD, S. *Obras Completas* (v. 11). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012[1912-1913]. p. 13-244.

GASSER, R. *Nietzsche und Freud*. Berlin / New York: Gruyter, 1997. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung ; Bd. 38)

GIACOA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GIACOA JUNIOR, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, Vozes, 2013.

ITAPARICA, A. L. M. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. *Cadernos Nietzsche*, v. 30, p. 13-32, 2012.

KAHN, M. *Freud básico: pensamentos políticos para o século XXI*. Tradução de Luiz Paulo Guanabara. 1. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2013[2002].

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992[1886].

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998[1887].

PAULA, W. A. Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica. 2013. 347 páginas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2013.

PAULA, W. A. Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 255-282, Jan./Mar., 2020.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Herausgegebenen von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. I-VI (Versão em CD-ROM: “Schopenhauer im Kontext”).

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 1º tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005[1818].

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015[1848].

TEIXEIRA, M. M. A constituição da consciência moral nas obras culturais de Freud. 2017. 246 páginas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Programa de Pós-graduação em Ética e Filosofia Política, Universidade Federal de Brasília, 2017.

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013[1995]. (Coleção Sendas & veredas).

RECEBIDO: 18/07/2020
APROVADO: 24/02/2022

RECEIVED: 07/18/2020
APPROVED: 02/24/2022