

> Freud trágico? As considerações sobre a civilização em *O futuro de uma ilusão* a partir de um diálogo com Nietzsche

> Tragical Freud? Considerations about civilization in *The future of an illusion* from a dialogue with Nietzsche

por Paulo Cesar Jakimiu Sabino

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: pcjsabino1@yahoo.com.br. Orcid: 0000-0002-7811-672X.

por Larissa Farias Rezino

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: larissafrezino@gmail.com. Orcid: 0000-0001-8698-2153.

Resumo

A proposta do artigo consiste em uma articulação entre o pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche e a teoria psicanalítica de Sigmund Freud, a fim de responder à questão por nós colocada, a saber: é possível considerar Freud um trágico? Em nossa investigação, partimos da teoria trágica nietzschiana e buscamos aspectos dessa mesma perspectiva nas obras de Freud. Retomamos a compreensão grega clássica de “trágico”, utilizada pelos autores, como meio de viabilizarmos uma interpretação distinta sobre a civilização em cada teoria. Por fim, privilegiamos a pulsão apolínea como meio para pensar o impulso criativo e aproximamos a abordagem aos processos terapêuticos freudianos.

Palavras-chave: Trágico. Civilização. Apolíneo.

Abstract

The proposition of the article is to establish a link between Friedrich Nietzsche's philosophical thought and Sigmund Freud's psychoanalytical theory in order to answer the question suggested: is it possible to consider Freud a tragic? In our investigation, we start from the nietzschean tragic theory, looking for aspects of this same perspective in the works of Freud. We revisit the classical Greek comprehension of the Tragic used by authors as a means of enabling a distinct interpretation of civilization in each theory. Finally, we privilege the apollonian pulse in order to think about the creative impulse and bringing this approach closer to the Freudian therapeutic processes.

Keywords: Tragical. Civilization. Apollinean.

> Artigo recebido em 29.05.2024 e aceito em 14.01.2025.

1 introdução: sobre a definição geral de trágico

Em razão do delineamento da proposta, é bem-vinda uma conceituação prévia e mais geral de “trágico”, uma vez que se trata de um conceito que distintos significados. É possível antecipar uma importante definição, a fim de lidar com dificuldades que precisam ser esclarecidas para evitar embaraços: o trágico será trabalhado como uma perspectiva de mundo que não pode ser considerada pessimista — indo na contramão de interpretações costumeiras em relação a Freud — e nem otimista.¹

O trágico é uma visão de mundo e da vida que contraria os aspectos racionais do ser humano, conforme elucida Martha Nussbaum em *A fragilidade da bondade*. Segundo a autora, são basicamente dois os problemas que a tragédia apresentou na Grécia antiga: os conflitos/contradições da vida e a suscetibilidade do humano à fortuna (*týkhe*). Ora, em um momento no qual os gregos gozavam de avanços na sua cultura, a racionalidade era tida como elemento mor do ser humano. Através da capacidade racional, era possível organizar a vida a fim de evitar determinados fenômenos e assumir maior controle sobre a existência. Tal capacidade permitia ao grego orientar sua vida a partir do intelecto, seja no âmbito político, moral, familiar, estético etc.

A tragédia, por sua vez, contrariava essa ótica. Ela expunha que o grego estava à mercê das adversidades resultantes da fortuna; a razão não era autossuficiente e, por isso, não poderia garantir o bem-estar da cultura. Essa é a razão pela qual o herói de uma tragédia age de maneira moralmente oposta ao seu caráter ou pelo menos tende a agir de um modo que ele não o faria em outras circunstâncias.

O grego estava ciente de que algo poderia aproximá-lo de conflitos que a racionalidade tem dificuldade de enfrentar, pois perturbam o caminho reto traçado pela razão para nossa conduta: o âmbito corpóreo. Conforme elucida Nussbaum:

[...] Nossa natureza corpórea e sensível, nossas paixões, nossa sexualidade, servem todas como vínculos poderosos com o mundo do risco e da mutabilidade. As atividades associadas aos desejos corporais não apenas exemplificam a mutabilidade e a instabilidade em sua própria estrutura interna; também nos levam e nos atam ao mundo dos objetos perecíveis e, desse modo, ao risco de perda e ao perigo de conflito [...] É, mesmo quando as atividades passionais não são em si mesmas reputadas valiosas, as paixões podem ainda figurar como fonte de ruptura, perturbando o

¹ Acerca das considerações sobre pessimismo e otimismo em Freud, cf. Francisco Bocca, “Princípio de prazer como regulador de uma civilização em declínio”, 2019.

planejamento racional do agente como que de fora e produzindo distorção do juízo, inconstância ou fraqueza na ação².

Os gregos compreendiam que as forças do corpo geram dificuldades para agir na *pólis*, ou seja, por vezes representavam uma ameaça política e moral à ordem social. Nascia, já na Grécia antiga, a ideia de que o intelecto humano precisaria controlar as paixões. Esse pensamento tomaria outras proporções e características quando revisitado por diversos pensadores na modernidade, como Descartes e Kant.

A modernidade vai além e constrói um sujeito autônomo, livre e totalmente consciente de suas ações, uma concepção de sujeito autônomo que é ainda poderosa, mas fora questionada por filósofos, como Schopenhauer e Nietzsche, ou romancistas, como Dostoiévski. Autores que influenciam a psicanálise de Freud, a qual expõe dois pontos fracos dessa ideia de autonomia com argumentos construídos a partir dos autores supracitados; estas fraquezas podem ser explanadas pelas seguintes premissas, e aqui citamos Freud: “O Eu não é mais senhor em sua própria casa”³; e (ii) “argumentos lógicos são impotentes em face de interesses afetivos[...]”⁴. Em consequência dessas “descobertas” da psicanálise, ideais que se sustentavam na autonomia do sujeito eram destituídos dos lugares privilegiados que antes ocupavam.

Freud reconheceria que a orientação racional condicionou a construção de uma civilização/cultura,⁵ cuja finalidade era o progresso e a melhora das condições individuais e sociais de cada um. Além disso, ele também alertaria que essa mesma civilização teve de ser construída a partir da renúncia das pulsões — gerando um mal-estar nos que nela habitam. A questão que fica é: a civilização só pode ser pensada no seu sentido decadentista ou haveria outra possibilidade?

2 Nietzsche e o trágico: em defesa de Apolo

O trágico é um tema recorrente em toda obra de Nietzsche. Seu livro de estreia, *O nascimento da tragédia*, versava sobre o assunto. É nesse momento de seu percurso intelectual que o autor caracteriza o nascimento da tragédia grega, a partir da famigerada dicotomia entre as duas pulsões estéticas da natureza: o

² Martha Nussbaum, *A fragilidade da bondade*, 2009, p. 07.

³ Sigmund Freud, “Uma dificuldade da psicanálise”, 2011, p.186.

⁴ *Idem*, *O mal-estar na civilização*, 2010, p.169.

⁵ Quando nos referimos a Freud, seguimos sua orientação em *O futuro de uma ilusão*, isso é, não faremos a distinção entre o par civilização/cultura. De modo que usaremos os termos como sinônimos.

apolíneo e o dionisiaco. Segundo Nietzsche, a arte trágica emerge quando a cultura helênica, regida pelo princípio apolíneo, que prezava pelas noções de harmonia, medida e equilíbrio, se depara com os cultos dos gregos bárbaros, dominados pela pulsão contrária, a dionisiaca. Nela, imperavam a desmedida, o caos e as orgias que rompiam com o refreamento da sexualidade.

O livro de Nietzsche questionava a caracterização dos helênicos apenas pelo apolíneo,⁶ argumentando que sua obra apresentava Dionísio como um elemento novo nessa caracterização. Isso pode explicar a razão de muitos estudos da obra terem sido dedicados ao deus do vinho, enquanto o apolíneo aparece de maneira tímida. Soma-se a isso o fato de, nos anos seguintes, Apolo/Apolíneo ter sido basicamente abandonado por Nietzsche, retornando apenas de maneira breve em *Crepúsculo dos Ídolos*, e com definição distinta. Prontamente, a conclusão à qual se pode chegar, e que parece ter orientado muitas leituras acerca do próprio livro de estreia, é de que a pulsão da ordem e da medida é um elemento menor. A leitura mais ligeira sugere que o apolíneo é a parte repressora e o dionisiaco, a parte estimulante, da festa e da alegria. Apolo é uma perturbação. Mas será isso mesmo?

A tragédia ática não nasce por meio de Dionísio — embora Nietzsche admita que, originalmente, ela fosse apenas música, vontade e, portanto, dionisiaca —, mas de um acordo estratégico que interrompe o contínuo conflito entre Dionísio e Apolo. Para Nietzsche, o fenômeno dionisiaco ameaçava a ordem social da cultura helênica. Essa ordem, ao entrar em contato com a sabedoria trágica expressa por Sileno — que, segundo a lenda narrada em *O nascimento da tragédia*, foi perseguido pelo rei Midas na floresta e, ao ser capturado, respondeu à pergunta sobre o que seria melhor e mais desejável ao homem — revelou um profundo pessimismo. Sua resposta:

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer⁷.

Junto a rituais desmedidos, em que os instintos imperavam sem qualquer freio, a cultura helênica soube acomodar o caos e a desordem na beleza, protegendo-se sob o escudo de Apolo. Pela pulsão apolínea, em vez de negar a

⁶ O livro de Nietzsche se encaixa em uma longa tradição na Alemanha, que retomava os antigos a fim de fortalecer a cultura, em um processo de formação (*Bildung*) daquela nação. Logo, o estudo dos gregos antigos não era nenhuma novidade. Contudo, a introdução de Dionísio por Nietzsche é questionável enquanto uma suposta “inovação”, tendo em vista que alguns autores, como Goethe e Hölderlin, por exemplo, teriam feito isso em outras oportunidades.

⁷ Friedrich Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, 2005, p. 36.

expressão daquelas forças da natureza, dos instintos humanos mais selvagens e antigos, impõe-se um estilo. Nietzsche afirmava que:

Da mesma forma que havia sido capaz de impor-se como princípio da medida e da bela aparência e, durante longos tempos, “enganar” o grego de que valeria a pena continuar querendo viver, de que fazia sentido crer na vida, a “vontade helênica”, revelando uma “sabedoria” rara, pôde, mais uma vez, manipulando as forças apolíneas da aparência, ir ao encontro do perigo dionisiaco, acolhendo-o, em vez de resistir-lhe, impondo-lhe os limites dentro dos quais ele poderia se expressar⁸.

Esse estilo foi a tragédia e o trágico, os quais são fenômenos festivos e religiosos, um momento em que o grego se reconciliava com a natureza, com aquilo que nele não é civilização. Embora reconheça que o impulso dionisiaco é sempre mais forte — a natureza sempre vence a civilização —, Nietzsche reconheceu também que a partir de um estilo era possível conviver de maneira sadia. Algo possível apenas em razão da sensibilidade grega ao sofrimento, isso é, eles sabiam sofrer. Não enxergavam que isso fosse *necessariamente* ruim, mas apenas como algo inerente à vida. Era possível, ainda assim, desejar a vida, mas para que ela fosse justificada, o apolíneo precisava existir.

A necessidade do apolíneo advém da relação que a cultura helênica possui com o teatro no processo de educação do homem grego. Werner Jaeger em *Paideia*, elucida a formação dos cidadãos da Grécia antiga por meio do conceito de *kalokagathia*, que seria a harmonia entre a beleza física e a bondade moral — *kalós* (belo) e *ágathos* (bom, virtude) —, expressando a idealização do ser humano completo. Portanto, o conceito remete ao equilíbrio e harmonia entre os dois aspectos do ser humano: beleza e virtude. O apolíneo resulta justamente nesse equilíbrio harmônico que impõe ao dionisiaco uma forma que impede que a sua visão funesta de mundo faça o grego padecer, seja do ponto de vista espiritual, seja do ponto de vista moral. No entanto, se Platão, por exemplo, em sua teoria do *eros* separa essas forças intituladas dionisiaco e apolíneo, como aponta Jaeger,⁹ Nietzsche as aproxima na medida em que uma justifica a existência da outra diante dessa visão terrível de mundo, o que torna a vida possível.

Nesse panorama, estamos autorizados a argumentar em favor de Apolo, dado que as forças apolíneas podem ser manipuláveis e, conseqüentemente, possibilitam enfrentar as forças naturais e manejá-las, tendo como finalidade permitir o convívio entre as duas posições distintas e conflituosas: a ordem e a

⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁹ Cf. Jager, *Paideia*, 1994, p. 724.

desordem, a medida e a desmedida, ou então, civilização e natureza. Apenas assim a vida torna-se bela e desejável, mesmo sendo dolorosa e absurda — conforme as palavras de Sileno.

Nietzsche teria, então, reconhecido que as forças dionisiacas são mais poderosas que as apolíneas, uma vez que as últimas sempre são destrutivas. O filósofo igualmente reconheceu que, quando essa ruptura ocorreu, o grego soube manter o bem-estar e permitir a vazão dessas forças por meio de um espaço artístico, que só foi possível graças a Apolo. O deus “derrotado” pela barbárie da natureza também é o deus que “venceu” quando, no acordo de paz entre os dois, estabelecem-se os limites artísticos pelos quais Dionísio vai aparecer. A tragédia se configura como um conjunto que engloba natureza e civilização, isso é, quando a barbárie selvagem da natureza aparece nas formas artísticas do teatro, um espaço possível apenas graças ao cálculo e à medida da civilização apolínea.

Nesse sentido, não se pode confundir os limites artísticos de Apolo com a negação racional socrática. Enquanto a civilização apolínea é artística, a socrática não o é. Uma interpretação superficial desse aspecto pode colocar tudo a perder: não se pode confundir Sócrates com Apolo — justamente em razão das características artísticas de um que não estão presentes no outro. O procedimento racional da cultura socrática quer dominar a natureza e controlar suas forças, *nega* o âmbito das paixões e dos instintos, ao invés de oferecer limites artísticos. Ora, o socrático é antitrágico, enquanto o apolíneo é uma cultura que *possibilitou* o trágico. Segundo Gerard Lebrun,¹⁰ é preciso lembrar que o adversário de Dionísio não é Apolo, mas Sócrates.

A civilização apolínea artística não é necessariamente repressora no sentido de *negação dos instintos*. De maneira que a cultura grega, graças às suas qualidades trágicas, demonstrou forte apreciação da existência mesmo nos seus aspectos mais dolorosos. É desnecessário dizer que se trata de uma civilização distinta da moderna, que se baseia na autonomia do sujeito racional, muito mais socrática e/ou cristã do que apolínea. Segundo a perspectiva de Nietzsche, pelo

¹⁰ Gerard Lebrun, “Quem era Dionísio?”, 2009. O artigo de Lebrun, inclusive, retoma a precaução heideggeriana em relação à ótica orgiástica da filosofia de Nietzsche, demonstrando que cálculo e medida nunca foram conceitos estranhos na sua filosofia, mas fazem parte dela. As características apolíneas seriam, posteriormente, incorporadas por Apolo, demonstrando que um não nega o outro. Essa “fusão” ocorre no seu pensamento posterior, quando o filósofo alemão buscou se desvencilhar das dicotomias metafísicas — corpo e razão, essência e aparência, e, claro, apolíneo e dionisiaco. Infelizmente, não se pode adentrar mais no assunto. Porém, fica registrado aqui que um dos pontos cruciais de seu pensamento seria justamente a não distinção entre corpo e razão. No momento, para a economia dos argumentos que podem sustentar a proposta do texto, não iremos adentrar na filosofia madura de Nietzsche ou no artigo de Lebrun.

menos uma vez na história foi possível uma civilização que construiu um espaço sem qualquer traço de hostilidade a Dionísio.

Quando Freud lança mão da tese de que a civilização se desenvolve a partir da renúncia do âmbito pulsional, sendo o indivíduo sempre inimigo da natureza, ele está analisando a civilização moderna. Resta investigar se seu pensamento permite pensar formas alternativas, menos hostis aos impulsos, e, conseqüentemente, como isso pode ou não ser considerado trágico.

3 Freud e as possibilidades do trágico

Averiguar as características trágicas dos textos de Freud em sua totalidade é uma tarefa que exige uma investigação mais aprofundada, porque os assuntos presentes na sua obra são os mais variados — o próprio autor revisita muitos desses temas. Logo, a investigação fica restrita ao texto *O futuro de uma ilusão*. O texto foi escrito quando Freud já havia presenciado os horrores da primeira grande guerra, que colocava por terra a tese de que a civilização teria melhorado o homem moralmente. Outros autores, como Nietzsche e Dostoiévski, também já questionavam o processo civilizatório, entretanto, foi no século XX que isso ficou escancarado. Os ideais e o forte otimismo na razão, presentes na *Aufklärung*, pareciam não fazer mais sentido. Em resumo, é um texto que aborda o tema da civilização quando ela se demonstrava profundamente frágil.

Com a religião como objeto de estudo central, *O futuro de uma ilusão* é marcado por um elemento da metapsicologia freudiana que também pode ser encontrado na base do trágico: o conflito. No caso de Freud, trata-se do conflito entre civilização e forças pulsionais, ou civilização e instinto. Isso ocasiona outro importante fator que aparece em algumas tragédias, sendo a base para o enredo. Segundo Peter Szondi, “[...] não é o aniquilamento que é trágico, mas o fato de a salvação tornar-se aniquilamento; não é no declínio do herói que se cumpre a tragicidade, mas no fato de o homem sucumbir no caminho que tomou justamente para fugir da ruína”¹¹. A aniquilação de Édipo se dá justamente em circunstância de sua sabedoria, isso é, na descoberta do enigma. Freud reconhece, no início de seu texto, que isso aparece na civilização moderna a partir de uma reconfiguração do conflito: “as criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a técnica, responsáveis por sua existência, podem ser utilizadas também

¹¹ Peter Szondi, *Ensaio sobre o trágico*, 2004, p. 89.

para sua aniquilação”¹². Fala-se em “reconfiguração do conflito” na medida em que não se pode ignorar a diferença entre os sentidos do trágico no drama antigo e no drama moderno. Na interpretação de Peter Szondi:

O drama da época moderna surgiu no Renascimento. Ele representou a audácia espiritual do homem que voltava a si depois da ruína da visão de mundo medieval, a audácia de construir, partindo unicamente da reprodução das relações intersubjetivas, a realidade da obra na qual quis se determinar e espelhar¹³.

O drama moderno difere, portanto, das formas anteriores caracterizadas pelo caráter *inter* do homem sintetizado no absolutismo do diálogo. Além da tragédia antiga, Szondi distingue também da peça religiosa medieval, do teatro mundano barroco e até da peça histórica de Shakespeare. Ou seja, nem mesmo o espectador importa, já que o diálogo reflete apenas os conflitos *internos* e psicológicos do personagem em cena. Essas características são derivadas do próprio contexto cristão da modernidade, já que o conflito, estabelecido no interior da psique do personagem, reflete uma culpa alinhada à noção de pecado, ou conforme salienta Souto:

Na tragédia moderna o herói descobre em si mesmo o motivo da terrível situação e da desgraça iminente e inevitável que o cerca. O conflito interno e a questão da culpa são, portanto, elementos fundamentais para essa fatalidade, que é centrada no indivíduo¹⁴.

O herói pode ser responsabilizado pela ação, mas é diferente no mundo antigo, onde a tragédia grega reflete as consequências do conflito entre o personagem e seu destino¹⁵ e a *týkhe*, ele não está sob seus domínios. Ou seja, quando Édipo desvenda o enigma, ele o faz para fugir de seu destino e percebe que sua capacidade racional, seu intelecto, não é o suficiente para vencer forças superiores — às da *týkhe* — apontando para a fragilidade do homem grego.

A modernidade, por sua vez, não tenta vencer o destino, tenta criá-lo, ditar os rumos da humanidade com um norte muito claro: o do progresso, que pode ser entendido no ideal moderno em dois sentidos: técnico/intelectual e moral, sendo que ambos se desenvolveram em paralelo. Porém, a desgraça está justamente na medida em que o avanço técnico não significou avanço moral. O conflito é interno, na consciência do homem moderno, que foi incapaz de orientar a civilização ao progresso moral, tendo em vista que as forças pulsionais muitas vezes o direcionavam a outros caminhos. Nesse sentido, a tese de Freud não deixa

¹² Sigmund Freud, “O futuro de uma ilusão”, 2014, p. 234.

¹³ Péter Szondi, “Ensaio sobre o trágico”, 2001, p. 29.

¹⁴ Carla Cristina Fernandes Souto. *Nelson trágico Rodrigues*, 2010, p. 56.

¹⁵ cf Péter Szondi, “Ensaio sobre o trágico”, 2001, p. 70.

de ser pertinente, desde que consideradas as devidas diferenças entre o antigo e o moderno:

[...] que toda cultura tem de se basear na coação e na renúncia instintual; nem mesmo parece seguro que, na ausência da coação, a maioria dos indivíduos se disponha a assumir a execução do trabalho requerido para obtenção de novos bens vitais. É necessário, creio, levar em conta o fato de que em todos os seres humanos se acham tendências destrutivas, ou seja, antissociais, anticulturais, e de que estas, em grande número de pessoas, são fortes o bastante para determinar sua conduta na sociedade humana¹⁶.

Do ponto de vista moderno, a civilização é constituída sobre a renúncia das forças pulsionais do indivíduo. O mal-estar gerado é inevitável, uma vez que são reprimidos os desejos mais primitivos. O ser humano é orientado pela busca do acúmulo de prazer e diminuição do desprazer. Ao ser coagido no processo civilizatório, as energias acumuladas não acabam encontrando saída. É isso que gera todo um complexo jogo entre civilização e instinto. Daí que, se por um lado, a civilização seria impossível sem esse controle, por outro, os instintos antissociais — prazer em matar, canibalismo e incesto, por exemplo — nunca são completamente suprimidos, de forma que o indivíduo entra em conflito consigo mesmo, entre seu dever civilizatório e seu instinto fisiológico.

É incontestável que a civilização providenciou benefícios ao indivíduo, avanços fundamentais. Contudo, os mesmos só podem ser produzidos e mantidos pela coação, uma vez que a explicação mediante argumentos racionais não sustenta a necessidade de trabalhar em prol desses avanços, dada a força dos afetos frente à lógica dos argumentos. Freud reconhece que a vida em sociedade seria impossível sem a renúncia das forças pulsionais, ao ser ela que mantém sob controle a hostilidade à civilização. Por essa lógica compreende-se o quão irônico é que, ao mesmo tempo em que a civilização impede de nos destruir, também nos fornece meios mais avançados para fazê-lo. Isso possibilita afirmar que a crueldade não foi minada, apenas sofisticada. Aqueles instintos primitivos não retornam, porque nunca foram embora. Os desejos não são esquecidos, mesmo aqueles que as normas morais tentam impedir — tal como o desejo de matar. Em razão da satisfação dos instintos, os indivíduos regulados pelo princípio do prazer acabam, seja na natureza ou na civilização, atingindo a mesma meta: o retorno ao inorgânico — com a condição de aceitar a tese de que o pensamento de Freud possui uma teleologia.

Até aqui, ao que tudo indica, não haveria saída para o declínio da civilização; não há nenhuma possibilidade de esperança. Todavia, *O futuro de*

¹⁶ Sigmund Freud, “O futuro de uma ilusão”, 2014, p. 235.

uma ilusão se ocupa de explicar não apenas a civilização no seu caráter negativo, abrindo espaço para uma interpretação mais branda. Segundo o autor:

É incorreto afirmar que a psique humana não experimentou nenhuma evolução desde os tempos mais antigos e, contrastando com os progressos da ciência e da técnica, ainda é a mesma do início da história. Um desses avanços podemos demonstrar aqui. Está de acordo com nossa evolução que a coação externa seja gradualmente internalizada, pois uma instância psíquica especial, o Super-eu humano, a acolhe entre os seus mandamentos. [...] Tal fortalecimento do Super-eu é um valiosíssimo patrimônio cultural psicológico. As pessoas nas quais ele se realizou passam de adversários a portadores da cultura¹⁷.

Assim como produziu bens, a civilização criou meios de distribuição destes. Alguns cumpriram um papel fundamental para a constituição de uma série de regulamentos acolhidos pelo Super-eu. Logo, não só cria avanços, como nos permite gozar deles para a vida coletiva. A religião, por exemplo, também teve seu papel no processo civilizatório; ampara o indivíduo e o torna menos hostil à civilização, criando compensações para os instintos que lhe foram negados. Nasce na religião cristã a figura de um Pai protetor e os benefícios de uma vida após a morte — que compensa as dores dessa existência. Em resumo: a religião forneceu substitutivos e compensações, pelo menos no âmbito psicológico. Por isso, Freud tratou de investigar e avaliar o valor das concepções religiosas, pois mesmo como ilusões — algo que demonstraria no texto — elas são um importante elemento do inventário psíquico e fundamentais para a manutenção da vida civilizada. No entanto, se as compensações da religião são de ordem divina e aquele que nela acredita pensa não ser possível suportar a vida sem elas, é sobre isso que irá residir a crítica à religião.

A religião é um patrimônio cultural, tendo cumprido seu papel para ser possível suportar a existência em alguma medida, e nasce da mesma necessidade de todas as outras conquistas da civilização: (i) proteger-se da natureza e; (ii) corrigir as imperfeições da cultura. Porém, há um aspecto negativo, já que também impede o indivíduo de se desenvolver intelectualmente, fazendo com que esse seja eternamente uma criança desamparada protegida por um Pai. Freud pretende fazer com que o indivíduo saia desse estado infantil e, sem a necessidade de Deus, conviva na civilização. Mais ainda, parece crer que, indo ao encontro da “vida hostil” civilizada, apenas com os recursos do intelecto e da ciência, seja possível que a civilização não oprimas:

O ser humano não é inteiramente sem recursos, desde os tempos do Dilúvio sua ciência lhe ensinou muita coisa, e incrementará mais ainda o seu poder. Quanto às inevitabilidades do destino, contra as quais não existe remédio, ele aprenderá a suportá-las com resignação. [...] Retirando as

¹⁷ *Ibidem*, p. 241.

expectativas que havia posto no Além e concentrando na vida terrena todas as forças assim liberadas, provavelmente alcançará que a vida se torna suportável para todos e a civilização não mais oprima ninguém¹⁸.

Se por um lado a civilização coíbe o indivíduo e gera um mal-estar, também pode permitir a ele se desenvolver para nela habitar. Assim, Freud se demonstra otimista em relação às potencialidades do conhecimento científico, caso seja permitido o desenvolvimento intelectual. Algo que é dificultado pelo pensamento religioso e suas ilusões. E como seria possível dominar as paixões mediante o intelecto? O próprio autor responde:

Podemos repetir à vontade que o intelecto humano é impotente em comparação aos instintos, e ter razão nisso. No entanto, há algo de peculiar nessa fraqueza; a voz do intelecto pode ser baixa, mas não descansa até ser ouvida. É afinal o consegue, após inumeráveis, repetidas rejeições. Certamente é um dos raros pontos em que podemos ser otimistas em relação ao futuro da humanidade, mas o seu significado não é pequeno. A ele podem se ligar outras esperanças¹⁹.

Freud não está abdicando de algumas premissas da ideia de que o intelecto pode controlar, mesmo que de maneira bem menos contundente, o âmbito pulsional. Ele reconhece que, algumas vezes, é impossível dominar as pulsões, assim como é impossível dominar alguns aspectos da natureza. Isso, porém, não impede que se desenvolva o intelecto, pois, se ele não pode tudo, pelo menos pode muito.

A leitura de *O futuro de uma ilusão* causa certo desconforto, pois, ciente da falha da razão iluminista no século XX, Freud elabora sua argumentação em um tom muito semelhante. Parece seguir o mesmo modelo: a religião como um obstáculo ao desenvolvimento intelectual, ao progresso e, conseqüentemente, à emancipação do indivíduo. Contudo, se os iluministas pensavam na possibilidade de “emancipar” o humano no seu desenvolvimento moral e torná-lo “livre”, Freud faz uma mudança no percurso. Talvez forçada, tendo em vista que os horrores do início do século demonstraram que a humanidade nunca se elevou tanto como imaginou. Essa mudança diz respeito ao seguinte: a religião não é um obstáculo ao desenvolvimento intelectual e moral do indivíduo somente, mas também para uma convivência mais “saúdável” entre indivíduo e civilização. Logo, o equívoco humano foi não compreender o aspecto psicológico da civilização.

Para concluir a análise desse texto, talvez seja esperado um juízo: pode-se considerar Freud um trágico? Se a resposta considerasse apenas *O futuro de uma ilusão*, e buscasse ser a mais sensata e menos temerária possível, ela seria

¹⁸ *Ibidem*, p. 293.

¹⁹ *Ibidem*, p. 297.

negativa: não é possível considerar Freud um trágico. Contudo, é preciso ponderar que o trágico em Freud não é uma marca de seu pensamento, mas um traço que aparece circunstancialmente, sem que isso seja o *leitmotiv*. Embora as características citadas no início possam ser consideradas trágicas, outros elementos pesam para o outro lado.

Um fator muito importante é considerar o lado compensativo. A tragédia não oferece recompensas. Porém, o mais agravante para se considerar a tragicidade na psicanálise de Freud é que o autor acaba indo por direções ora pessimistas,²⁰ ora otimistas — como no texto aqui exposto. De certa maneira, o trágico implica que o humano, mesmo dotado da capacidade racional, não pode dominar seu destino e precisa lidar com as adversidades na medida em que elas emergem da própria existência. Freud admite esse último ponto, mas mantém o caráter otimista perante o intelecto a fim de permitir o convívio social de uma maneira menos opressiva. Por fim, o caráter teleológico de seu pensamento não combina com uma perspectiva trágica — ainda mais se esta for em relação a Nietzsche.

4 O sofrimento entre a civilização e a tragédia

Um fator interessante a ser pensado no diálogo com Nietzsche é a diferença de civilização analisada: enquanto Freud analisa a moderna, Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, se ateu a Grécia antiga, a fim de recuperar o espírito trágico na modernidade, algo que seria possível, segundo sua interpretação, através de Wagner. Nesse viés teórico, é preciso considerar a já mencionada diferença entre o antigo e o moderno, todavia, não só em relação ao drama, mas também à civilização, que na Grécia antiga parece ser outra. Enquanto nos tempos modernos as renúncias obrigam o indivíduo a transformar suas energias em avanços para a vida civilizada, os antigos, ao reconhecer a impossibilidade de cessar as forças dionisíacas, obrigam-se a acatá-la dentro da própria civilização; o que eles transformam não são as energias desviadas de suas metas. Dessa forma, a transformação se dá em relação à formação de um espaço que permita que a meta seja atingida. A ideia de que Dionísio representa as forças instintuais e Apolo, o caráter repressor da civilização não pode ser utilizada para

²⁰ Um caso notório de um texto de caráter mais “pessimista” é *O mal-estar na civilização*. Nesse texto, Freud indica como a vida na civilização é impossível sem renunciar às pulsões, isso é, sem causar um dano ao âmbito psicológico do ser humano civilizado. A conclusão ao par civilização-pulsões não fornece nenhuma saída otimista ou plenamente saudável.

explicar a civilização moderna. Como já pontuado, o adversário de Dionísio é Sócrates, sendo este último o responsável pelo declínio da cultura, ainda mais quando os ideais socráticos e platônicos são apropriados pelo cristianismo.

O fato de não interpretarmos o apolíneo como repressor não significa que ele não ofereça resistência ao dionisiaco. Ao contrário, Dionísio é deus estrangeiro e seus rituais iam de encontro aos princípios olímpicos da Grécia, que eram totalmente diversos. Em *As bacantes*, Eurípides, através da figura de Penteu — morto pelas devotas de Dionísio, entre elas sua própria mãe — mostra as consequências da negação dos rituais extáticos do deus do vinho. Apesar disso, alertados da selvageria e força desse âmbito do ser humano que é também natureza, os gregos apolíneos não buscaram proteção na técnica. Eles adotaram um procedimento socrático que permanece, com suas devidas diferenças e proporções, até os dias atuais.

Os gregos se protegeram na beleza. Isso significa que a cultura apolínea acomodou Dionísio, e de tempos em tempos realizou um acordo de paz, não canalizou suas forças para outros caminhos, preferiu criar um espaço de manifestação orgiástica: o teatro, que nada mais é do que o êxtase dionisiaco moldado ganhando forma pela capacidade criativa apolínea. Mais do que uma forma de arte, o teatro é um espaço de ritual religioso, ode ao corpo e a tudo que dele é proveniente. Ocorre apenas que a selvageria daquelas forças era manifesta de maneira formal. Dito de uma maneira mais simples: a civilização moderna não parece impor limites artísticos às forças pulsionais, e sim canalizá-las, redirecioná-las para a produção daquilo que justamente seriam seus avanços, técnicos, científicos e artísticos — Freud talvez chamasse isso de sublimação.

Ora, mas os gregos apolíneos não sublimaram? Não, se o conceito for tomado de uma perspectiva freudiana.²¹ O fundamental, na diferença entre a criação que impõe formas a Dionísio e a sublimação, é que a última acaba se submetendo a um juízo social. Isso é, sublimar é produzir algo socialmente benéfico e “útil” — mesmo que a psicanálise reconheça que a sublimação também pode ser desastrosa. O teatro não poderia ser ajuizado pela sociedade apolínea, pois, fora daquele espaço, Dionísio ainda era deus estrangeiro. Ele apareceu como resultado da capacidade criativa do povo apolíneo como algo *necessário* para a

²¹ É preciso considerar que o tema da sublimação é escasso em Freud e exigiria uma análise mais rigorosa. Logo, assume-se aqui que é injusto considerar a perspectiva freudiana, uma vez que isso carece de uma análise mais profunda.

existência. Logo, se a produção da sublimação pode ser considerada boa ou má, dependendo da situação, o mesmo não acontece com a tragédia grega clássica.

Ademais, a civilização apolínea faz da tragédia uma forma de considerar o sofrimento. As dores de Dionísio encenadas — pois, segundo Nietzsche, é sempre esse deus que está em cena — são as dores do mundo. Sileno já expunha os absurdos da vida e a terrível dor inerente a ela. Vale lembrar as últimas palavras do coro em *Édipo Rei*:

Concidadãos de Tebas, pátria nossa, / olhai bem: Édipo, decifrador / de intrincados enigmas, entre os homens / o de maior poder — aí está! / Quem, no país, não lhe invejava a sorte? / E agora, vede em que mar de tormento / ele se afunda! Por esta razão, / enquanto uma pessoa não deixar / esta vida sem conhecer a dor, / não se pode dizer que foi / feliz²².

Como não sucumbir? Porque a alegria vem acompanhada da dor, como bem representava o teatro: o sofrimento encenado em um momento de alegria, tal como o culto a Dionísio, tal como exigia esse deus.²³ Algo possível apenas pela bela proteção apolínea, que permitiu uma apreciação distinta da vida e do sofrimento, forçando-nos a indagar algo que talvez não tenha resposta: havia um mal-estar naquela civilização?

Na modernidade, e ainda em nosso mundo contemporâneo, o processo civilizatório resultou em uma apreciação distinta do sofrimento. É perceptível em alguns momentos que Freud se debruça sobre maneiras de amenizar a dor e o mal-estar gerado. Na interpretação de Nietzsche, eles não buscam amenizar a dor, mas aproveitá-la, aprender com ela. Daí que talvez nem exista um mal-estar na civilização grega — porém, quanto a isso, podemos apenas supor. É perfeitamente plausível sustentar que Freud não considere o sofrimento como algo negativo e proponha uma pedagogia terapêutica mediante esse fator, como

²² Sófocles, *Édipo Rei*, 1980, p. 141.

²³ Segundo Vernant: “plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa, do teatro, prazeres de amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisível, alegria das máscaras e do travestimento, felicidade do cotidiano: Dionísio pode trazer tudo isso, se os homens e a cidade aceitarem reconhecê-lo [...] Ele nos abre, nesta terra e no próprio âmbito da cidade, o caminho de uma evasão para uma desconcertante estranheza” (Jean-Pierre Vernant, *Mito e religião na Grécia antiga*, 2006, p.80). Sendo assim, Dionísio precisa ser aceito, ele precisa se manifestar tal como demanda. Dor e sofrimento, medida e desmedida, orgia e sacralidade; nada disso forma oposição abismal e irreconciliável para os gregos. No máximo, são “dois lados da mesma moeda” e, por esse motivo, eles foram capazes de transformar não Dionísio, e sim o espaço na sua cultura que daria as devidas boas-vindas a esse deus.

ocorreria na própria tragédia grega.²⁴ Isso ficaria muito próximo dos pensamentos nietzschianos nos escritos intermediários e maduros.²⁵

No artigo *Princípio de prazer como regulador de uma civilização em declínio* de Francisco Bocca (já mencionado em nota anteriormente), foi levantada a possibilidade de buscar uma análise mais otimista em Freud, ao menos a partir do âmbito da clínica. Nesse sentido, seria possível uma capacitação do Eu para lidar com as questões inerentes ao processo civilizatório. A capacitação, claro, não é apenas intelectual, pois, como bem mostra Freud, sua preocupação com a capacitação intelectual do indivíduo possui uma dimensão da sensibilidade, diferindo da sua crítica à religião dos ideais emancipatórios iluministas. Isso é, ele projeta a diminuição da opressão presente na vida civilizada mediante essa capacitação, uma vez que não distingue sensibilidade de racionalidade, o que permite um aspecto menos pessimista do ponto de vista clínico. A capacitação visa lidar com as questões que nos são colocadas pela *týkhe*. Freud admite que dispomos de meios melhores para controlar a natureza, mas que também seria ingenuidade acreditar que podemos controlá-la por completo,²⁶ e isso poderia muito bem ser um aspecto de tragicidade.

Conclusão

O texto *O futuro de uma ilusão* anda na corda bamba, pendendo para os dois lados: trágico e racionalista. Claro que o conflito indissolúvel entre civilização e instinto é um aspecto impossível de ignorar, mas o texto culmina numa visão de mundo na qual as ideias e o trágico são pouco afins — como o otimismo científico. Não é demérito de Freud, apenas a análise de uma civilização específica. Enquanto em diversos textos o autor buscou, como já exposto no artigo de Bocca, procedimentos clínicos para a vida em uma civilização decadentista, Nietzsche adota um viés distinto.

²⁴ Cf. Izabela Bocayuva, “Sobre a catarse na tragédia grega”, 2008. A autora esclarece que, na *Poética*, Aristóteles afirma que a tragédia é imitação de ações de vida e não de caracteres morais. Logo, a tragédia permitiria “aprender a viver, vivendo”. Nesse processo, o efeito catártico é o mais fundamental e, consequentemente, pode funcionar como uma “terapia” ao espectador, já que este se identifica com as ações.

²⁵ O período intermediário de Nietzsche tem início com a obra *Humano, demasiado humano*. Os textos que se seguem daí encontram muito mais semelhança com o pensamento de Freud — por exemplo, em *Aurora* Nietzsche, já reconheceria a esfera do inconsciente e a impossibilidade de se sustentar um único Eu. Porém, com isso, o conceito de trágico se altera, e não foi a partir deste que construímos a argumentação. De modo que a discussão, nesse caso, tem de ficar para outra oportunidade.

²⁶ Cf. Sigmund Freud, *Op. cit.*, 2014, p. 246.

O procedimento pedagógico e de formação (*Bildung*) da cultura alemã que ele extrai dos gregos não visa uma terapia ou técnica clínica, mas a formação de uma outra civilização; ideia que precisa ser considerada: é possível a construção de uma *outra* civilização? Menos repressora e mais saudável? Uma civilização mais apolínea, e com isso dizemos também dionisiaca, e menos socrática? Menos racional e mais criativa? Que não nega ou articula as forças do corpo a fim de evitar prejuízos, mas uma que cria meios de exteriorização: de gozo e alegria; uma civilização que permite regozijar.

À guisa de conclusão, vale destacar um fator: pode-se explicar tanto a preferência pelo olhar pessimista de Freud como a depreciação do apolíneo em Nietzsche por uma análise ligeira da civilização. Enquanto uma sociedade muito reprimida, cujo mal-estar parece ter gerado doenças psíquicas alarmantes, somos inclinados a ajuizar moralmente lá onde a moral não tem espaço, isso é, no âmbito das pulsões, dos instintos e das paixões. Ocorre que estas não são boas ou más, simplesmente são, ou melhor, existem enquanto um elemento inerente ao indivíduo.

Cria-se a falsa ideia de que a negação ou mesmo a destruição da civilização poderia “curar” o mal-estar. É uma ideia tola, afinal negar a civilização é negar também os avanços e mesmo as instituições que não estamos dispostos a abandonar — ou que nem é mais possível, dado o grau de avanço que atingimos. O ritmo acelerado, porém, pode ser um problema e o ideal de “progresso”, que tanto orientou a humanidade, precisa ser reavaliado. Isso mostra, por sua vez, que, longe de uma negação da civilização e de um olhar pessimista, é preciso criar tipos de vida civilizada ou adotar meios terapêuticos e pedagógicos. Nietzsche e Freud são autores que direcionaram suas análises nesse sentido, ao perceberem que a existência humana é muito mais complexa do que a racionalidade consegue explicar. Por essas razões, neste trabalho procuramos nos ater à dimensão do apolíneo, concedendo a este mais espaço do que ao dionisiaco. Logo, não se trata de ignorar a essência do trágico (Dionísio), mas de reavaliar a importância de sua proteção (Apolo), uma vez que ambos são os formadores da tragédia. Foi esse o viés escolhido para pensar o trágico enquanto visão de mundo, quer dizer, enquanto uma ideia que direcionasse a discussão.²⁷

²⁷ No *Ensaio sobre o trágico*, Szondi elucida que a tragédia e o trágico estão ligados, mas não são a mesma coisa. O primeiro é um termo que designa a arte concreta, enquanto o segundo é a tragédia tomada como ideia e, conseqüentemente, nos apresenta essa visão de mundo.

Referências

- BOCAYUVA, I. Sobre a catarse na tragédia grega. *Anais de filosofia clássica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 2008, p. 46-52.
- BOCCA, F. V. Princípio de prazer como regulador de uma civilização em declínio. *Trans/Form/ação*, Marília/SP, vol. 42, n. 1, p. 123-152, 2019.
- FREUD, S. Considerações sobre a guerra e a morte. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 12. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 17. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. Uma dificuldade da psicanálise. In: FREUD, S. *Obras completas*. Vol. 14. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LEBRUN, G. Quem era Dioniso? In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Geir Campos. São Paulo: Abril Cultura, 1980.
- SOUTO, C. C. F. *Nelson “Trágico” Rodrigues*. Rio de Janeiro: Editoria Ágora da Ilha, 20001.
- SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Estéticas).
- SZONDI, P. *Teoria do drama moderno (1880-1950)*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

VERNANT, J.P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. 3ª ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.