



A CULTURA COMO VIOLÊNCIA DE SI MESMO

Francisco Fianco*

Resumo – Nosso objetivo é, com este texto, tentar perceber os traços de violência que estão subjacentes a todo processo que envolva a civilização e a cultura, chamando a atenção para os pequenos traços de violência e agressividade subjacentes, mesmo nas realizações mais abstratas e conceituais da cultura, como a arte e a filosofia, embora nos detenhamos, mais especificamente, na cristalização da cultura como violência em um âmbito muito específico: civilização como autocontrole ou, para sermos mais claros, a cultura como violência de si mesmo, contra si mesmo, sobre si mesmo. Os textos principais, a saber, atrás dos quais nos esconderemos para levar a cabo esta tarefa são, respectivamente, de Freud, *O mal-estar na civilização*, de Nietzsche, *Para a genealogia da moral*. Obviamente, não faremos a apologia da incultura ou da regressão cultural, pois nenhum pensador em sã consciência, como Freud, ou não, como Nietzsche, advogaria uma destruição pura da cultura e um regresso ao estado anterior. O que se quer é demonstrar a ambiguidade da cultura para além da visão superficial que lhe remete a uma positividade absoluta. A proposta é fazer uma reavaliação da cultura, uma crítica imanente a ela, que possa torná-la mais agradável, menos opressora e mais coerente.

Palavras-chave: Freud, Nietzsche, culpa, ascetismo, cultura.

Ar puro, portanto! Ar puro! E afastamento de todos os hospícios e hospitais da cultura! [...] Para que nós mesmos, meus amigos, nos defendamos das duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas para nós precisamente – *o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem!*...

(NIETZSCHE, 2004, p. 114).

Quando, em um primeiro momento, pensamos em violência, tendemos, em geral, a pensar algo que se oponha à cultura e à civilização. Pensamos em polidez, em educação, em refinamento e arte. Nosso objetivo é, com este texto, tentar perceber os traços de violência que estão subjacentes a todo processo que envolva a civilização e a cultura, chamando a atenção para os pequenos traços de violência e agressividade subjacentes mesmo nas realizações mais abstratas e conceituais da cultura, como a arte e a filosofia, embora nos detenhamos, mais especifi-

* Doutor em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do curso de Filosofia e da área de Ética e Conhecimento da Universidade de Passo Fundo (UPF).

camente, na cristalização da cultura como violência em um âmbito muito específico: civilização como autocontrole ou, para sermos mais claros, a cultura como violência de si mesmo, contra si mesmo, sobre si mesmo.

A multiplicidade de preposições empregáveis para dar conta dessa relação da violência e do si apenas nos ajuda a demonstrar o quanto é complexa essa relação de dominação do sujeito por algo que nem está totalmente fora, pois então não seria autocontrole, controle de si mesmo e sim de outro, mas que igualmente não está completamente realizada a partir de dentro, pois não é em relação aos seus próprios padrões que o sujeito se restringe, e sim em função de padrões externos e sociais, imposições alheias e artificiais, em sua maior parte, arbitrárias e desnecessárias, às quais os sujeitos se agarram como escombros de um naufrágio em alto-mar, situação muito ilustrativa do contexto subjetivo na pós-modernidade, e que mantém inclusive a metáfora do líquido tão cara ao abordar-se esse assunto: em águas profundas e tormentosas, mesmo um pedaço qualquer de madeira podre se torna valioso, contanto que não afunde. Isso talvez nos auxilie a entender as razões pelas quais diversas pessoas estão, hoje, retrocedendo moralmente e se apegando, cada vez mais e mais irrefletidamente, às exigências morais fantasiosas, aos pedaços de madeira podre, herdadas do passado. Triste é constatar o quanto de autoflagelo psicológico é necessário realizar para poder flutuar nesse mar revolto de incertezas que é a existência. Nesse sentido, conforme tentaremos demonstrar na argumentação que segue, o apego extremo e fanático a altos padrões de exigência moral corresponde ao acariciar a fera que lentamente nos devora.

Para dar conta, então, dessa tarefa blasfema, nos valeremos da argumentação herética de alguns pensadores dos séculos XIX e XX, mas não em ordem cronológica, tampouco alfabética, e sim de acordo com a representatividade de seus textos para a composição do trajeto argumentativo a que nos propomos: o de iniciar demonstrando o quanto a existência civilizada e confortável, dentro da cultura, exige do ser humano imensos sacrifícios, passando à denúncia da moralidade, pressuposto ideológico da cultura e da civilização, como uma domesticação e um enfraquecimento do gado humano, para, finalmente, sugerir que talvez nossa existência possa se dar em um mundo menos repressivo de forma mais plena, pois, ainda que uma cultura plenamente liberta de repressão seja mesmo inimaginável, talvez se possa conceber uma na qual não haja uma tão forte normatização e padronização, diminuindo relativamente, portanto, a angústia dos seres humanos que nela vivem. Os textos principais, a saber, atrás dos quais nos esconderemos para levar a cabo esta tarefa são, respectivamente, de Freud, *O mal-estar na civilização* e de Nietzsche, *Para a genealogia da moral*¹.

1 - Tanto no caso de Freud, com *O mal-estar na civilização*, quanto no caso de Nietzsche, com o citado *Genealogia da moral*, usamos a tradução de Paulo César de Souza. No caso de Freud, essa tradução faz parte da reedição das *Obras completas* em português, com o mérito de serem vertidas diretamente do alemão, sem o estágio intermediário de outras línguas, como em edições anteriores. Ademais, salvo em caso de indicação expressa, todos os grifos das citações diretas são dos próprios autores, o que abunda mais no caso de Nietzsche, em função de seu peculiar e conhecido estilo de filosofar a marteladas.

Qual seria o melhor termo a ser utilizado para definir o que costumeiramente tratamos por Civilização Ocidental? O próprio texto de Freud, já por seu título e pelas dificuldades de versão em outras línguas, nos permite iniciar a discussão não apenas sobre o termo específico, mas sobre tudo aquilo que designa, que enuncia e que vela. No original lê-se *Das Unbehagen in der Kultur*, que é normalmente traduzido por *O mal-estar na civilização*. Uma tradução literal verteria *Kultur* por Cultura, dando-lhe uma significação mais antropológica e ampla, ao contrário do que estamos indicando aqui, a civilização ocidental como inclusive um desenvolvimento técnico e material, sustentado obviamente por aspectos imateriais e abstratos, por valores e por ideologia. Tomaremos então o termo dentro do mesmo campo semântico que lhe atribuiu Freud, superando as discussões sobre a distinção entre cultura e civilização na medida em que entendamos a ambos como “a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si” (FREUD, 2010, p. 48). Essa concepção de civilização ou cultura já traz em si uma definição antropológica bastante antiga e dificilmente contestada, a de que os homens buscam o prazer e tentar eliminar a dor, ou seja, que, na medida em que cumpre uma de suas funções, a de proteger o homem das ameaças da natureza, a cultura possibilita o afastamento da dor, deixando como lacuna nesse momento apenas a questão da busca do prazer, do desejo de felicidade.

Freud vai demonstrar que, para além de qualquer resposta fantasiosa ou religiosa a respeito do que seria a finalidade da vida humana, se observássemos os homens em suas atividades, perceberíamos que o que eles colocam como sentido de suas existências é a busca da felicidade, ainda que, se questionados, não possam claramente defini-la. É aí, justamente, que entra a dualidade dessa tarefa, sendo a sua face negativa a de evitar o sofrimento e a positiva a de buscar os prazeres, de acordo com o Princípio de Prazer que constitui o cerne da atividade humana em forma de libido, de energia erótica, e que a orienta compulsivamente para essa perseguição da felicidade, muito embora as possibilidades de plenificação dessa sensação sejam muito exíguas. “Aquilo a que chamamos ‘felicidade’, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico” (FREUD, 2010, p. 30). Ao passo que as possibilidades de felicidade são restritas, as de infelicidade são muito mais amplas e intensas, lembrando em Freud a influência de Schopenhauer, que ele mesmo confessa na dedicatória do prefácio aos seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.

A felicidade mostra seu paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que é irrealizável plenamente, nenhum ser humano psiquicamente saudável abre mão de buscá-la, de maneira que, moderadamente, ela é encontrada a conta-gotas em momentos e lugares diferentes por cada

um, ainda que efemeramente. Ou seja, não havendo uma fórmula para a felicidade que possa ser nem plena nem universal, é tarefa de cada indivíduo buscar, encontrar e fruir a sua antes que ela se desvaneça (FREUD, 2010, p. 40).

A dificuldade se dá então pelo fato de que nossa felicidade é barrada por três aspectos específicos: o primeiro é o do nosso corpo, que sofre com a doença e com a velhice, e que está sujeito, inexoravelmente, à marcha do tempo, presentificando no sujeito a consciência da finitude e a angústia que naturalmente lhe acompanha; o mundo exterior ao sujeito, portanto objetivo, ou seja, a realidade, em tudo o que ela tem de incomensurável, pois o sujeito, mesmo o mais poderoso, ainda está à mercê de forças e acontecimentos que ele não pode controlar e, por fim, o mais terrível entre os três, o sofrimento que advém da relação de cada um de nós com os outros seres humanos, ou seja, a cultura, a vida em sociedade. "Já demos a resposta, ao indicar as três fontes de onde vem o nosso sofrer: a prepotência da natureza, a fragilidade de nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade" (FREUD, 2010, p. 43). Isso significa dizer que, para fugirmos aos dois primeiros e principais modelos de sofrimento, terminamos por aceitar o pior deles, o terceiro, ou seja, para sofrer menos fisicamente com as agruras do nosso corpo e com as ameaças da natureza, substituir o sofrimento físico pelo sofrimento psíquico da convivência.

Podemos arriscar uma nova definição de civilização nesse momento: ela constituiria a mera substituição da primeira e segunda fontes de sofrimento por aquela que parece ser de todas a mais terrível, a terceira. O que nos permite começar a entrever a civilização como algo não necessariamente negativo, mas pelo menos não simplesmente positivo e radiante como superficialmente se poderia considerar.

Começando a nos ocupar dessa possibilidade, deparamos com uma afirmação tão espantosa que é preciso nos determos nela. Ela diz que boa parte da culpa por nossa miséria vem do que é chamado de nossa civilização; seríamos bem mais felizes se a abandonássemos e retrocêdessemos a condições primitivas. A asserção me parece espantosa porque é fato estabelecido – como quer que se defina o conceito de civilização – que tudo aquilo com que nos protegemos da ameaça das fontes do sofrer é parte da civilização (FREUD, 2010, p. 44).

O aspecto de miserabilidade da vida civilizada reside, portanto, numa das suas características principais, a saber, a sociabilidade. É no choque com o outro, nesse caso um outro privilegiado, a cultura e suas exigências, que se dá a precipitação do sujeito no abismo do autoflagelo psíquico e moral. O encontro com o outro indivíduo pode ser o meu encontro com um colaborador, com um objeto de desejo sexual, com um agressor ou uma vítima, ou seja, tanto com alguém com quem eu posso construir quanto com alguém por quem eu

posso ser destruído, de maneira que a primeira exigência do grande outro que será a cultura é o sacrifício em forma de anulação dos meus instintos agressivos e a regulamentação dos meus instintos eróticos, a morte e o encarceramento do desejo, e, com ele, da vida.

Lembremos aqui que esse texto, *O mal-estar na civilização*, é de 1930, posterior, portanto, ao célebre *Além do princípio de prazer*, que é de 1920, no qual, num processo de revisão e reconstrução de sua teoria, o que faz parte indiscutivelmente da genialidade de Freud, é postulada uma dicotomia ontológica imanente, na qual o princípio de prazer, a *libido*, energia psíquica de origem sexual, responsável pela perseguição da satisfação construtiva que, sublimada, ou seja, não realizada senão indiretamente, possibilita o surgimento e o desenvolvimento do que chamamos, enquanto produção imaterial, cultura e, enquanto material, civilização (FREUD, 2010, p. 35), vai coabitar com um desejo de destruição, com o prazer de causar dor ao outro, com a pulsão de morte, que a necessidade de relacionar-se com o mundo de forma agressiva para, inclusive, dar conta da premissa antropológica que mencionamos acima, a de fugir à dor e perseguir o prazer (FREUD, 2010, p. 85).

O passo seguinte foi dado em *Além do princípio de prazer* (1920), quando tive a ideia da compulsão à repetição e do caráter conservador da vida instintual. Partindo de especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que deveria haver, além do instinto para conservar a substância vivente e juntá-la em unidades cada vez maiores, um outro, a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte. Os fenômenos da vida se esclareceriam pela atuação conjunta ou antagônica dos dois (FREUD, 2010, p. 85).

E é justamente ao redor desses dois eixos que a argumentação de Freud vai continuar sua análise da cultura como repressora, em primeiro lugar como reguladora da atividade sexual e posteriormente como tentativa de supressão da agressividade para, finalmente, obrigar o desenvolvimento da moralidade, evidenciando a consciência moral como um fenômeno social desencadeado pela cultura e não como algo inato ao ser humano. A respeito da organização da sexualidade, Freud percebe que a constituição da família como organização corresponde à necessidade de o macho ter a fêmea como objeto sexual sempre a sua disposição e esta, por sua vez, de manter a prole próxima no sentido de protegê-la, o que é do interesse desses últimos na medida em que recebem a alimentação da mãe a proteção a partir da superioridade física do pai.

Certamente os sentimentos, o amor, a fidelidade, a posse, que permeiam as relações familiares, são desenvolvimentos posteriores que visam sedimentar tais relações que originalmente se estabeleceram pela força, lembrando que há sempre algo de monstruoso por trás daquilo que julgamos sublime.

Todas as coisas boas foram um dia coisas ruins, cada pecado original tornou-se uma virtude original. [...] Cada pequenino passo que se deu na terra foi conquistado ao preço de suplícios espirituais e corporais: [...] (NIETZSCHE, 2004, p. 103).

Assim, o grupo humano se organiza em função do trabalho necessário para produzir alimento e do amor enquanto desejo sexual em direção a um objeto. "Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana" (FREUD, 2010, p. 63). Uma vez satisfeitas as necessidades materiais, Ananke, Eros, o desejo genital, passa a centralidade da vida psíquica humana, já que a sua satisfação possibilita o grau mais alto de descarga pulsional que o indivíduo conhece, e que chama pelo nome de amor e felicidade. "Chama-se 'amor' a relação entre homem e mulher, que fundam uma família tendo por base as suas necessidades genitais" (FREUD, 2010, p. 65). Quando genital, esse amor objetual gera novas famílias; quando inibido em sua meta, logo, não genital, gera ligações afetivas entre os humanos em forma de amizade, que se expande cada vez mais até alcançar uma indistinção tamanha que se transforma em amor universal, nos conceitos fugidios de *Ágape*, fraternidade, solidariedade, a respeito do qual corroboramos a crítica de Freud quando diz que: "Um amor que não escolhe parece-nos perder uma parte de seu valor, ao cometer injustiça com o objeto. Além disso, nem todos os humanos são dignos de amor" (FREUD, 2010, p. 65). Isso significa que a relação entre amor e cultura se estabelece dentro de um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que a civilização precisa do amor para se estabelecer e perdurar, ela precisa igualmente criar restrições, barreiras e regras morais para conter e poder utilizar a energia contida nesse sentimento que seria, por si mesmo, desregrado e transgressor tanto quanto criativo. Em outras palavras, a cultura cria as interdições do erotismo justamente para poder usar a imensa quantidade de energia nele contida para a manutenção, por via sublimatória, da própria cultura.

Ao postular a sexualidade permitida como exclusivamente aquela heterossexual, genital, dentro da legalidade matrimonial da exclusividade monogâmica, nega a sexualidade como fonte polimorfa de prazer autônomo, impondo ao sujeito o sacrifício de seus desejos em nome de uma respeitabilidade social que, em último caso, beneficia apenas a sociedade em si mesma, de acordo com suas necessidades de manutenção estrutural, exemplificado na família tradicional burguesa como um criadouro de neuroses e imenso potencial de consumo. Em uma passagem que lembra muito o estilo de escrita de Nietzsche, Freud (2010, p. 69) esclarece:

Apenas os fracos se sujeitaram a uma interferência tão ampla na sua liberdade sexual, as naturezas mais fortes os fizeram apenas em troca de uma compensação, da qual falaremos depois. [...] A vida sexual do homem civilizado está mesmo gravemente prejudicada, às vezes parece uma função que se acha em processo involutivo, como nossos dentes e nossos cabelos enquanto órgãos.

Não é, porém, apenas em relação à atividade sexual ou aos desejos eróticos que a cultura estende suas interdições, como igualmente, se seguirmos a argumentação de Freud, em relação à capacidade de agressão do sujeito em direção aos demais seres que convivem com ele, justamente aquela agressividade da qual ele teve que abrir mão para estabelecer a cultura como exigência de passividade, por mais que isso evidencie os pressupostos contratualistas inerentes aos desenvolvimentos teóricos freudianos.

Uma crítica a essa argumentação, algum tipo de visão romantizada de que os seres humanos são bons por natureza e a sociedade os estraga com os conceitos de propriedade privada, por exemplo, só pode partir de uma imagem distorcida e idealizada de humanidade, sem nenhuma base na experiência empírica e histórica nem com os seres humanos nem com os outros seis espécimes de primatas superiores, os outros seres nesse mundo que nos são mais próximos, muito mais do que nosso narcisismo gosta de reconhecer.

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele, o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo (FREUD, 2010, p. 76).

Faz-se a ressalva, obviamente, de que essa agressividade não se manifesta gratuitamente em toda a sua plenitude, e sim espera um contexto no qual seja justificada ou mesmo se transforma em outras modalidades de ação que são benéficas não apenas ao sujeito como à sociedade como um todo. Mas testemunha a favor dessa constatação, infelizmente, que em diversos momentos da história humana, mesmo recente no tempo e próxima no espaço, quando libertada de todos os liames que lhe coloca a cultura, ela se desvela em todo o seu terrível resplendor, e, como o deus, fulmina como um raio aqueles a quem se apresenta.

Daí, portanto, o uso de métodos que devem instigar as pessoas a estabelecer identificações e relações amorosas inibidas em sua meta, daí as restrições à vida sexual e também o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, que verdadeiramente se justifica pelo fato de nada ser mais contrário à natureza humana original (FREUD, 2010, p. 78).

A necessidade da cultura em estabelecer tais interdições reside exatamente nessa propensão à agressividade que reconhecemos em nós mesmos e tememos nos outros, pois podemos imaginar em cada um deles a mesma capacidade para o crime que nós temos. O medo

cotidiano do desconhecido pelo qual cruzamos na rua nas cidades à noite é testemunha visceral dessa nossa maldade intrínseca: eu temo do outro exatamente o que eu imagino que posso fazer com ele. É esta, justamente, a importância positiva da cultura como meio de organização das relações humanas em sociedade, não porque constituímos um grupo de pessoas inteligentes, racionais e equilibradas, e sim por sermos animais tão cruéis e agressivos, que nossa evolução cultural teve de criar mecanismos morais de regulamentação de nossa existência e desenvolver mecanismos afetivos que impedissem a "hostilidade de um contra todos e de todos contra um" (FREUD, 2010, p. 90), até que não restasse mais ninguém. Isso evidencia a razão pela qual a cultura é o desenvolvimento, acima de tudo, da consciência moral, pois apenas a necessidade do trabalho não seria suficiente para manter os seres humanos respeitavelmente unidos, deixando de exercer voluntariamente suas capacidades de violência e exploração dos seus semelhantes.

A moralidade surge como repressão do desejo de agressão humano, e o seu papel central nas sociedades define, por oposição, o quanto somos agressivos e violentos, cruéis e dominadores, pois as interdições são criadas na mesma proporção em que os desejos que elas deveriam reprimir aparecem, sendo que o fato de que um dos mandamentos mais arraigados de várias culturas pode ser expresso pelo "Ama ao teu próximo como a ti mesmo" e "Não faça aos outros o que não gostarias que fosse feito contigo" em suas infinitas variações e formulações ao longo da história da filosofia moral apenas demonstram o quanto cada um dos homens, em cada época e local distinto, quis atacar violentamente aqueles que o rodeavam.

De que maneira, então, a cultura consegue inibir, no comportamento humano, uma tão inerente tendência à agressividade? Barrando essa energia agressiva que queria se projetar para fora do sujeito e redirecionando-a para dentro, para um pedaço de sua constituição psíquica que não é exatamente interna, mas que vai se formando ao longo da vida como capacidade de introjeção, de aprendizado a respeito daquilo que o grupo, como força externa e fator de coerção, considera apropriado ou inapropriado, permitido ou proibido, essa agressividade se volta para o sujeito em forma de culpa a partir de uma punição interna exercida pelo poder da consciência, o Super-eu.

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", dispõe-se a exercer sobre o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de fazer com outros indivíduos. A tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A civilização 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 em seu interior, como uma guarnição numa cidade conquistada (FREUD, 2010, p. 92).

Essa agressividade punitiva do Super-eu se desenvolve sempre que o sujeito deseja agir mal, porém, esse mal não é necessariamente algo que vá lhe prejudicar, e sim, em geral, algo que vai lhe dar imenso prazer, um prazer que ele não se permite, gerando um desejo que talvez já nasça com a sua proibição a lhe acompanhar, de modo a gerar no sujeito a culpa em forma de medo e angústia, pois ele sabe que o inaceitável nesse desejo não depende dos seus próprios critérios, e sim dos critérios alheios que ele recebeu e aceitou, principalmente se entendermos o quanto a eleição de uma figura de autoridade sobre nós regulamenta nossas ações e nossa construção subjetiva de realidade.

Na medida em que esse outro que amamos tem, portanto, sobre nós, o poder que nós lhe damos junto com esse amor, o medo social e moral é o de ser malvisto aos olhos dessa figura importante, sentimento que se transforma em medo social de sermos abandonados e isolados, ecoando o medo arcaico da criança que, desagradando-se dos pais, corre o risco de ser abandonada e morrer de inanição ou atacada por animais. A consciência moral é, nesse sentido, em vez do mais sublime desenvolvimento da humanidade, apenas o resquício fantasmagórico da pré-história em nós. A diferença entre a criança e o adulto é que na fantasia deste os pais são substituídos pela esfera mais ampla da sociedade, e a gravidade desse processo de introjeção é que, se a instância punitiva fosse externa, poderíamos, como podemos e fazemos, conviver bem com os desejos interditos e mesmo com suas realizações, quando temos a certeza de que não seremos descobertos ou que não estamos sendo observados, ao passo que o adulto civilizado compartilha com os demais o delírio persecutório de estar sendo sempre observado e julgado, pois a instância moral punitiva à qual ele se reporta é interna e, nesse sentido sim, onisciente, ou seja, capaz de gerar a culpa por um desejo que nem ainda foi formulado racionalmente, que ainda não chegou ao Eu para exigir a sua satisfação.

São estas, portanto, as duas origens para o sentimento de culpa, a externa, o medo da autoridade, e a interna, a repressão do Super-eu, de modo que a internalização daquele por meio deste demonstre o processo que transforma a renúncia do instinto em sentimento de culpa. Enquanto ainda de fora, a simples renúncia ao instinto bastaria para que a culpa não se instaurasse, pois a autoridade não perceberia o desejo sentido, porém, como é interna, o desejo não pode ser escondido, e a culpa do que ainda não foi realizado se instaura como agressão contra o sujeito por parte dele mesmo: sentimento de culpa e má consciência.

A cultura pode ser entendida como a mistura do erotismo que aproxima os homens com a agressividade que, interdita, lhes torna culpados ante seus próprios olhos, talvez até mesmo a níveis dificilmente toleráveis, de maneira que possamos entender o sentimento de culpa como o aspecto mais essencial da cultura, a base e a mercadoria com a qual lidam as religiões, a principal razão pela qual a vida civilizada, sendo um sacrifício diário da afetividade e da agressividade, seja inexoravelmente infeliz.

Se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela. De fato, o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto. Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança (FREUD, 2010, p. 82).

O que não equivale a uma defesa da barbárie, ou a uma fantasia de regressão à pré-história ou a modelos de vida entendidos como mais simples e harmônicos, baseados na abolição da propriedade privada como solução para as mazelas da existência e outras fantasias do gênero. A agressividade e a eroticidade que a cultura reprimem são indiscutivelmente anteriores ao período histórico que estabelece a propriedade e a organização social em classes distintas. Essa análise crítica da cultura tem a intenção de, simplesmente, demonstrar o quão ingênuo e mesmo incongruente é defender a civilização, um mecanismo repleto de interdições e impedimentos, como meio de acesso para a felicidade, como sistema de plenificação existencial. Mesmo assim, Freud (2010, p. 82) admite a possibilidade de mudanças paulatinas na cultura que possibilitem um alcance mais amplo na exigência de satisfações das necessidades humanas em sociedade que podem ser entendidas como felicidade e que mesmo assim escape das críticas que viemos acompanhando, ou, talvez, estejamos hoje vendo a concretização da outra hipótese aventada, a de que a humanidade se acomode à cultura como impossibilidade radical de felicidade, caindo no que ele chamou de "a miséria psicológica da massa", uma tendência que já era apontada por Nietzsche, embora com outros termos, demonstrando uma das muitas similitudes entre ambos.

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza. O sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (NIETZSCHE, 2004, p. 125).

Em diversos pontos, portanto, concordam Freud e Nietzsche, mas em poucos assuntos concordam tão inteiramente quanto em relação ao papel que a sociedade desempenha sobre o indivíduo, embora a argumentação de ambos, até mesmo por uma exigência de estilo, separe-os, de modo que todo o cuidado intelectual adotado por Freud para não parecer um apologeta da regressão à pré-história não é corroborado por Nietzsche em sua retórica bombástica. Mas em ambos se percebe claramente uma concepção antropológica e sociológica comuns.

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como "verdade", ou seja, que o sentido de toda a cultura é adestrar o animal de rapina "homem", reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos instrumentos da cultura (NIETZSCHE, 2004, p. 33).

Isso significa, na esteira do que já vínhamos argumentado, que a cultura é uma violência que se faz sobre si mesmo, no sentido de adestramento e adequação, e que eliminar no homem a sua capacidade de violência, fazer com que ele não seja mais um animal de rapina é tão somente o processo de estimular que ele não use esse potencial agressivo contra os demais, ou seja, contra a sociedade e o Estado, em forma de sagrada revolta que lhe seria de direito, e sim contra si mesmo, em forma de ascetismo, de obediência, obrigação moral, autocontrole.

A moralidade, ou melhor dito, essa moralidade, é, segundo Nietzsche, e esse é o argumento que ele desenvolve ao longo de toda a sua primeira dissertação de *Genealogia da moral*, é o resultado do conflito histórico entre duas posições, uma forte e criativa, entendida como a moralidade dos senhores, e outra fraca e ressentida, que seria a moralidade dos escravos, ambas, caracterizações de tipos psicológicos, de traços de caráter, e não de classes sociais ou grupos étnico-culturais, muito embora a sua argumentação, a partir inclusive de reconstituições históricas, e quando descontextualizada, possa dar margem a más interpretações. A oposição entre essas duas esferas pode ser entendida metaforicamente como o conflito entre uma visão de mundo dos nobres, guerreiros que têm, no uso da força, sua fundamentação e privilégio, e dos sacerdotes, que instituem um conjunto de regras morais a serem obedecidas por todos justamente na intenção de que a violência seja eliminada do horizonte de possibilidades da vida em grupo. Tal oposição entre violência individual e direito coletivo é a mesma oposição que Freud usa para justificar o surgimento dos valores morais como reguladores das relações entre os homens, ou mesmo do que possamos entender de produção imaterial nesse processo enquanto a criação mesma de cultura.

Talvez possamos começar afirmando que o elemento cultural se apresentaria como a primeira tentativa de regulamentar essas relações. Não havendo essa tentativa, tais relações estariam sujeitas à arbitrariedade do indivíduo, isto é, aquele fisicamente mais forte as determinaria conforme seus interesses e instintos. [...] Então o poder dessa comunidade se estabelece como "Direito", em oposição ao poder do indivíduo, condenado como "força-bruta" (FREUD, 2010, p. 56).

As aspas no texto de Freud nos dão a entender que não está sendo exercido aí um julgamento moral, no sentido de defender como essencialmente bom esse processo de substituição

do poder do indivíduo pelo da comunidade, e sim que está sendo descrito um processo de desenvolvimento cultural que exigirá o estabelecimento da justiça como o impedimento coletivo, e posteriormente universal, de que qualquer um dos indivíduos, por mais que se sinta ultrajado, reaja imediatamente e na mesma medida de violência e agressividade que recebe, num exercício diário e constante de sacrifício de seus instintos no altar da Civilização, a deusa cruel, mãe dos recalcados. Essa é a revolta escrava da moral: segundo Nietzsche, o processo pelo qual os fracos passam a dominar os fortes, causando-lhes inclusive a culpa pela sua força, por meio da apologia das virtudes da mansidão, da humildade, da passividade. Nisso desempenham papel fundamental os sacerdotes ascetas, que não têm necessariamente relação direta com a religiosidade enquanto campo de desenvolvimento da espiritualidade humana em direção ao transcendente, e sim que se tornam daninhos muito mais pelo que têm de ascetas do que pelo que têm de sacerdotes, ou seja, todos aqueles que pregam uma moral do sacrifício de si, do ressentimento em direção à força e à criatividade, do estabelecimento da normalidade e da mediania, respectivamente normatização e mediocridade. São os ascetas, os fracos, os escravos, os responsáveis pela criação da cultura, ou pelo menos desta cultura problemática que estamos abordando.

Com os sacerdotes tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas talvez altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença – mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma essencialmente perigosa de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou um animal interessante, apenas então a alma humana ganhou profundidade em um sentido superior, e tornou-se *má* – e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas!... (NIETZSCHE, 2004, p. 25).

O que diferenciaria, então, o humano dos demais animais pode ser entendido como essa dupla composta pela profundidade, o desenvolvimento da cultura a partir da sublimação dos desejos libidinais, e a crueldade, representada por este "*má*" destacado em itálico no texto de Nietzsche e que podemos entender como pulsão de morte enquanto capacidade de crueldade com o outro que deve ser controlada pela cultura na forma de interditos morais objetivados na lei e subjetivados pelo desenvolvimento da consciência ou Super-eu. A introjeção da moralidade social em uma esfera psicológica, portanto interna, garante, em relação ao comportamento do sujeito, a previsibilidade necessária para que ele seja socialmente aceitável e manipulável, transformando essa obediência a respeito da inibição dos instintos em sua meta em "virtude", de modo que a culturalização do ser humano possa ser entendida como um processo de desenvolvimento artificial da responsabilidade, da confiabilidade e da obediência em direção àquilo que Freud já havia chamado de "miséria psicológica da massa".

Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável (NIETZSCHE, 2004, p. 48).

O desenvolvimento da "consciência", especificamente consciência moral, uma vez que o termo utilizado por Nietzsche seja *Gewissen*, que se diferencia da consciência tomada em sentido cognitivo, *Bewußtsein*, se dá da mesma maneira pela qual já havíamos explicitado em Freud aqui, com uma pequena particularidade: enquanto o pai da psicanálise usa a metáfora do "para dentro", o filósofo usa a metáfora "para baixo", como algo que "desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante" (NIETZSCHE, 2004, p. 50). Isso insinua um rebaixamento do ser humano, um rebaixamento que, além de tudo, é irreversível, como se, após a sua culturalização, ou seja, após a sua culpa – sua agressividade inata voltada contra ele mesmo – tornar-se um instinto tão arraigado a ponto de criar a consciência que, em termos de moralidade, só se faz notar enquanto "má consciência", a condenação do ser humano à infelicidade no seio da cultura seja inexorável. Pode-se objetar que ele troque essa liberdade de agressão pela segurança e pelo bem-estar que a cultura oferece, o que pode ser uma das maneiras pelas quais expressamos uma constatação verdadeira: a de que apenas nesse ambiente de paz e sociabilidade fingidas é que pode se desenvolver aquela má consciência que se constitui na mais aguda doença que a existência social pode causar ao homem, um desgosto dele em relação a ele mesmo. O sacerdote ascético pode ser entendido então como o portador da cultura por excelência, pois:

Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida – pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e todo o doente necessariamente manso (NIETZSCHE, 2004, p. 116).

É como se a agressividade que lhe é latente, não podendo ser exercida sobre nada nem ninguém a partir dos interditos sociais da violência, terminasse por envenená-lo, não no sentido de que ele deseje agredir e, soberana e racionalmente decida não fazê-lo em respeito ao próximo, e sim que a má consciência, a culpa, a moralidade do dever, o dragão que em cada escama tem escrito *Tu deves!*, para usar uma imagem do Zarathustra, esteja tão arraigada nele, tão profundamente, que iniba e condene qualquer pensamento agressivo e espontâneo, tanto e de forma tão eficiente a ponto de muitas pessoas não conseguirem nem mesmo admitir, consciente ou inconscientemente, a raiva, o ódio, a agressividade e a violência que todos temos em função da necessidade narcisista, ou idealista, de definirem-se como

peças "boas", o que, no sentido da valoração dos escravos, daqueles que habitam o mundo moral a partir da prerrogativa do ressentimento, significa dizer "os pacíficos", mas também "as vítimas", "os sofredores". Aliás, qualificar esse processo de uma *cristalização profunda* dos valores morais e sociais em sua imposição ao indivíduo é bastante adequado, uma vez que a metáfora da profundidade possa abarcar tanto a qualificação moralmente neutra e cientificamente desinteressada de Freud "dentro" quanto a iconoclasta e transvaloradora de Nietzsche "para baixo". E, devolvendo a proximidade de estilo que apontamos acima, Nietzsche, em um trecho quase freudiano, esclarece o processo de criação da consciência, por meio da inibição da agressividade.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que eu chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina a sua "alma". [...] A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (NIETZSCHE, 2004, p. 73).

A consciência se desenvolve, assim, a partir desse mal-estar do homem consigo mesmo, de sua negação daquilo que lhe faz animal, especialmente animal de rapina, em um afastamento e consequente tentativa de desligamento de seus instintos mais primitivos e de sua inocente e amoral alegria, de sua força e do prazer do qual gozava em um momento de pré-civilização.

E é enquanto construção cultural que a fuga da vida funciona com mais eficiência. Nietzsche abre a terceira dissertação da *Genealogia da moral* explicando como a arte, a mais sublime das elaborações culturais, sempre foi vista como mecanismo de apaziguamento do sofrimento e, com ele, enfraquecimento da vida, exatamente como determinam os ideais ascéticos que são tematizados nessa dissertação, chamada, justamente, *O que significam ideais ascéticos?*. É dessa forma que a beleza cristalizada por meio da arte pode ser entendida como *une promesse du bonheur*, numa citação que Nietzsche (2004, p. 94) faz de Stendhal, ela é uma promessa de felicidade, e, enquanto entendida dessa maneira, coaduna-se com o ascetismo da cultura, pois este é uma tentativa de escapar da vida e do sofrimento que lhe é inerente, por meio do apaziguamento que a arte, enquanto realização cultural altamente elaborada, proporciona. Essa sublimação, esse ascetismo, seria a chave para toda a criação da cultura, para o desenvolvimento das artes, das ciências, da própria filosofia.

Um certo ascetismo, como vimos, uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade, e também entre as suas consequências mais naturais: não surpreende, portanto, que o ideal ascético tenha sido tratado pelos filósofos com alguma parcialidade. A um exame histórico sério, o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido (NIETZSCHE, 2004, p. 101).

Isso significa que o processo de desenvolvimento da cultura, sustentado por modelos de moralidade que se fundamentam em construções filosóficas, é uma expressão da "vontade de nada" que é o ascetismo, por meio do qual o "homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*" (NIETZSCHE, 2004, p. 149). Dessa forma, a evolução da cultura, sua solidificação histórica paulatina, pode ser entendida como um processo de controle do sujeito, de sacrifício dele em prol de ideais coletivos, de uma violência que é exercida inicialmente pelo grupo sobre ele e, num momento posterior, mais "elaborado", dele sobre ele mesmo, autoviolência. Há algo de extremamente bárbaro e cruel por dentro e por trás de qualquer processo de culturalização, seja de uma civilização pela outra, seja de um ser natural, como uma criança, em sua transformação em ser social, um adulto. "Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvida; [...]" (NIETZSCHE, 2004, p. 103).

Aqui começa a aparecer o outro aspecto do ascetismo, o de ódio à vida, de sentimento de rejeição da vida que quer negar a si mesma, que quer, de dentro de sua fraqueza, impedir a manifestação da força alheia, que poderíamos vincular ou aproximar conceitualmente da pulsão de morte que, transformada em culpa, cria a esfera interna da moralidade. O ideal de vida ascética estabelece a negação de si como meta em direção a outra vida, uma vida diferente, a uma vida que não seja essa, deixando transparecer o ressentimento como sua principal afecção. "O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar [...]" (NIETZSCHE, 2004, p. 106). O próprio termo "vida ascética" seria, nesse sentido, uma *contraditio in adjecto*, pois tudo o que "vida" significaria, ou seja, força, expansão, florescimento, beleza, alegria, encontraria no adjetivo "ascético" a sua imediata negação, pois este, enquanto ódio da vida, representa o seu extremo contrário: ressentimento, autoanulação, fenecimento, fraqueza, rancor, todas essas características que tanto grassam no seio da nossa sociedade civilizada: "o ideal ascético nasce do instinto de cura de uma vida que degenera [...]" (NIETZSCHE, 2004, p. 109). O mais assombroso dessa oposição conceitual é a constatação de que é o sacerdote ascético, em sua negação da vida, quem justamente termina por determinar a possibilidade de criação de cultura: "O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; [...]" (NIETZSCHE, 2004, p. 111).

Nietzsche também mantém em vista, assim como Freud, a ambiguidade da cultura, a despeito da negatividade absoluta que uma leitura superficial de ambos poderia permitir. Obviamente, nenhum pensador em sã consciência, como Freud, ou não, como Nietzsche, advogaria uma destruição pura da cultura e um regresso ao estado anterior, mesmo porque seria impossível. A proposta é de uma reavaliação da cultura, de uma crítica imanente a ela que possa torná-la mais agradável, menos opressora. É certo que, em diversos momentos, a verve nietzschiana permite interpretações ensandecidas, mas aferrar-se a tais seria, além de superficial, como já dissemos, descontextualizado, quando não má-fé intelectual. É inegável que a cultura disponibiliza ao homem uma vida mais confortável e uma superioridade técnica

e material que à existência natural seria impensável, mas isso não significa que a vida civilizada seja composta apenas de luminosa esperança, de melhoria infinita e de progresso. A luz da cultura projeta muitas sombras, e é justamente a respeito dessas penumbras e dessa obscuridade latente que se está tratando.

Querendo-se com ela exprimir a ideia de que um tal sistema de tratamento melhorou o homem, não discordo: apenas acrescento que, para mim, "melhorado" significa – o mesmo que "domesticado", "enfraquecido", "desencorajado", "refinado", "embrandecido", "emasculado" (ou seja, quase o mesmo que lesado...) (NIETZSCHE, 2004, p. 131).

Como pode triunfar então um sentimento tão nocivo, um ideal tão negativo quanto o ascetismo, esse grande gerador de cultura e criador de ideais? Nietzsche vai dizer que o fator de sucesso, a razão pela qual a humanidade aceita trocar a sua livre satisfação pelo jugo da civilização opressora é a capacidade desta de fundamentar e justificar o sofrimento. Ou seja, a cultura, veja-se o exemplo das manifestações de cultura mais primitivas que ainda andam sobre a Terra, que ainda andam *sob* a Terra, as religiões, a cultura se fundamenta como uma resposta ao sofrimento e uma promessa de que ele vai acabar um dia. A promessa é falsa, é verdade, e a nossa desencantada mentalidade pós-moderna cada dia mais se dá conta disso, ainda que inconscientemente, e consome demais, come demais, fode demais, e, mesmo assim, continua deprimida. É o niilismo europeu do qual já falava Nietzsche e com o qual passou a vida combatendo. Isso significa que o problema não é com a irrealizável *promesse du bonheur* da cultura, e sim com a justificação do sofrimento que, ele mesmo, por mais que seja elaborado conceitualmente, não cessa.

(Deixo aqui de lado, como é natural, a luta dos filósofos contra o sentimento de desprazer que costuma se dar simultaneamente – ela é interessante, mas demasiado absurda, demasiado indiferente à prática, demasiado ociosa e artificiosa, quando, por exemplo, pretende-se demonstrar que a dor é um erro, na pressuposição ingênua de que a dor deve desaparecer assim que o erro for reconhecido – mas vejam! Ela se recusa a desaparecer...) (NIETZSCHE, 2004, p. 120).

Dessa forma, já que a dor não pode ser eliminada, uma das expressões do ideal ascético, a vontade de verdade como fundamentação ontológica, exige que ela seja justificada, ou seja, a cultura pode ser entendida como uma construção conceitual arbitrária e ideológica que tem como finalidade a justificação teórica do sofrimento. Do ponto de vista social, e é aí que se faz mais notória a maleficência de uma classe sacerdotal que justifique a maneira como as coisas no mundo estão organizadas, valendo-se da razão, da tradição, dos bons costumes e dos valores sagrados de cada contexto, a justificativa do sofrimento não é a do

próprio, senão a do outro, a criação de um arcabouço simbólico que justifique a razão pela qual o outro deva gostar de sofrer por mim.

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, e não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido (NIETZSCHE, 2004, p. 149).

A cultura e o ideal ascético podem ser entendidos, então, como um mal menor, pois para a imensa massa da humanidade, um sentido negativo ainda é melhor do que sentido algum. Assim como Freud, ao demonstrar que o processo de aculturação seria a troca do sofrimento oriundo das duas primeiras fontes, a onipotência da natureza e a fragilidade do corpo humano, pelo terceiro, as relações dos homens entre si, Nietzsche também vai entender a culturalização ou, em seus termos, a cristalização histórico-cultural do ideal ascético, como a substituição de um sofrimento por outro por meio de um processo intermediado pela culpa como sentimento moral por excelência. O ideal ascético dá sentido à vida e ao sofrimento que inexoravelmente lhe acompanha, tornando aceitável, ou mesmo desejável, a troca de um penar por outro.

Nele [no ideal ascético] o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação, não há dúvida, trouxe consigo um novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo o sofrimento sob a perspectiva da culpa... (NIETZSCHE, 2004, p. 149).

A culpa como conceito fundamental da cultura provoca no sujeito a percepção de que o desconforto, o sofrimento, não emana da estrutura na qual ele se encontra, mas dele mesmo, gerando ainda mais culpa que só poderá ser expiada por meio da obediência, causa final, especulamos, de todo esse desenvolvimento. Podemos entender a cultura, portanto, como o processo de construção da obediência, como o processo de criação de um conjunto de valores morais que compelem o sujeito a um comportamento que lhe faça valorizar mais a repressão do que a satisfação de seus desejos e aspirações, como uma máquina extensa de autoconstrangimento, e que tem na moralidade a sua fundamentação.

O Super-eu da cultura desenvolveu seus ideais e elevou suas exigências. Entre as últimas, as que concernem às relações dos seres humanos entre si são designadas por "ética". Em todos os tempos as pessoas deram enorme valor a essa ética, como se dela esperassem realizações de particular importância (FREUD, 2010, p. 117).

A ética, a moralidade, portanto, como uma das mais perenes e fundamentais manifestações da cultura, não pode ser entendida apenas como uma construção conceitual positiva, devemos levar em conta a sua potencialidade negativa, assim como as potenciais consequências dessa negatividade. O recalque e o ressentimento podem ser entendidos como consequências diretas da culturalização como produção de um padrão normativo, gerador de grandes problematizações com o diferente, o estranho, aquele que, por algum motivo, não se encaixa nos padrões da cultura, não aceita realizar o sacrifício que os demais realizam, por entender a cultura como uma promessa falsa e irrealizável de felicidade e paz. Nosso cotidiano está repleto de exemplos desse processo, nos crimes de ódio, na intolerância ao imigrante, na homofobia. Para aqueles que aceitam, o Paraíso, não agora nem aqui, claro, sempre em outro momento, na medida em que exercitem a sua passividade, o seu pacifismo, a sua obediência.

Contrariamente à promessa da cultura, a falsa promessa de que é possível uma existência sem medo, sem dor e sem sofrimento, uma existência plenificada de sentido, devemos apontar que o erro não está na sociedade, e sim no de julgamento dos sujeitos que a compõem e acreditam nas propagandas e na ideologia atual que promete e que assegura que todos merecem ser felizes enquanto esse modelo de felicidade é sempre colocado do ponto de vista da idealidade e da realização material, ou seja, são construções imaginárias, paraísos artificiais. Qual seria a alternativa então? Deixemos que as palavras de Nietzsche encerrem esta reflexão, já que foram elas mesmas que a iniciaram:

Ar puro, portanto! Ar puro! E afastamento de todos os hospícios e hospitais da cultura!
[...] Para que nós mesmos, meus amigos, nos defendamos das duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas para nós precisamente – *o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem!*... (NIETZSCHE, 2004, p. 114).

Culture as selfviolence

Abstract – We aim, with this text, to understand the traces of violence that underlie every process involving civilization and culture, bringing attention to the small traces of violence and aggression underlying even the most abstract and conceptual achievements of culture, as art and philosophy, although we will focus more specifically on the crystallization of culture and violence in a very specific context, civilization as self or, to be more clear, as the culture of violence against oneself, against himself, about himself. The main texts, namely, behind which will hide to carry out this task are, respectively, Freud in *Culture and its discontents*, Nietzsche's *On the genealogy of morals*. Obviously, we will not make an apology for the lack of culture or cultural regression, because no sane thinker, like Freud, or insane, as Nietzsche, would advocate the complete destruction of civilization and culture in name of a return to the previous state. What we want is to demonstrate the ambiguity of culture beyond the

superficial view that it would refer to an absolute positivity. The proposal is for a reassessment of culture, an immanent critic that might make it more enjoyable, less oppressive and more coherent.

Keywords: Freud, Nietzsche, guilty, asceticism, culture.

REFERÊNCIAS

FREUD, S. O mal-estar na civilização. [Das Unbehagen in der Kultur.] In: FREUD, S. *O mal-estar na civilização* – novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. (1930-1936). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras Completas, v. 18).

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. [Zur Genealogie der Moral.] Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.