



História e felicidade em *Memórias do subsolo* e *O mal-estar na civilização*

History and happiness on Notes from underground and Civilization and Its Discontents

Marta Maria Aragão Maciel

[0000-0003-4754-4825](https://orcid.org/0000-0003-4754-4825)

maciel_mart@yahoo.com.br

UFPB – Universidade Federal do
Piau, PI, Brasil.

Ângela Lima Calou

[0000-0002-5684-5366](https://orcid.org/0000-0002-5684-5366)

angelacalou@yahoo.com.br

IFRN – Instituto Federal do Rio
Grande do Norte, RN, Brasil.

Resumo

Esse trabalho tem em vista sinalizar uma zona de vizinhança entre as imagens produzidas pela novela *Memórias do subsolo* (1864), do literato russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881), e o arcabouço conceitual contido no ensaio *O mal-estar na civilização* (1929), do pensador austríaco Sigmund Freud (1856-1939). Para tanto, em um primeiro momento, aborda-se o monólogo da personagem «o homem do subsolo», expondo a crítica ao otimismo idealista de seu tempo histórico encarnado na figura do teórico radical russo Nikolai Tchernichévski (1828-1889). Em seguida, tematiza-se a visão freudiana da relação entre indivíduo e sociedade, dada sob o signo de uma tensão fundamental e, portanto, insuperável, entre a dimensão instintiva e as exigências de manutenção da experiência social. A partir disso, conclui-se a afinidade eletiva entre as imagens de um e os conceitos do outro, sinalizada na recusa da ideia do progresso como destino evidente da razão, que deslegitima a afirmação de um vínculo necessário entre história e felicidade.

Palavras-chave: história; felicidade; razão; progresso; Dostoiévski; Freud.

Abstract

This paper aims to present, in general terms, the relationship between the notions of history and happiness in the works Notes from Underground (1864) and Civilization and Its Discontents (1929), in order to signal the confluence of perspectives between the images of the Russian writer Fyodor Dostoyevsky (1821-1881) and the conceptual framework of the Austrian thinker Sigmund Freud (1856-1939). To this end, the monologue of the character "the underground man" is addressed, exposing the critique of the idealistic optimism of his historical time embodied in the figure of the radical theorist Nikolai Chernyshevsky (1828-1889). Then, the Freudian vision of the relationship between the individual and society is thematized, given under the sign of a fundamental and, therefore, insurmountable tension between instinctive freedom and the demands of maintaining social experience. From this, the elective affinity between the images of one and the concepts of the other is concluded, signaled in the refusal of the idea of progress as the evident destiny of reason, which delegitimizes the affirmation of a necessary link between history and happiness.

Keywords: history; happiness; reason; progress; Dostoyevsky; Freud.

Como citar

ARAGÃO MACIEL, Marta Maria; CALOU, ANGELA. História e felicidade em *Memórias do subsolo* e *O mal-estar na civilização*. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 1, p. e15149492, 2026. DOI: <https://doi.org/10.47456/sofia.v15i1.49492> Disponível em : <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/49492> . Acesso em: 15 maio 2026.

Recebido: 25/06/2025

Received: 25/06/2025

Aprovado: 23/02/2026

Approved: 23/02/2026

Publicado: 15/05/2026

Published: 15/05/2026



Introdução

No que diz respeito a Freud (1856-1939), é possível notar uma relação de proximidade frente à figura de Dostoiévski (1821-1881). O estudioso vienense volta-se ao seu debate, à medida que as obras do escritor russo passam por um processo de reconhecimento e valorização no período de surgimento da psicanálise.

Conforme J. Frank (1999, p. 469), os escritos dostoiévskianos tornam-se “uma mina de ouro para os psicanalistas vivos” e, como o próprio fundador da psicanálise teria assinalado, ilustrariam, em cada personagem, os conteúdos capturados por aquele novo saber. Essa observação pode ser lida em uma carta endereçada ao seu amigo Stefan Zweig, de 1920, na qual Freud se mostra fascinado pela arte do romancista. Disposto a desvendar sua genialidade, lança mão, assim, da compreensão de que o evento de sua epilepsia poderia ser vinculado a uma origem psíquica, não orgânica, isto é, a uma causa histórica (Frank, 1999, p. 469-84).

Posteriormente, em 1928, Freud publica o clássico ensaio *Dostoiévski e o parricídio*, que integrara, como prefácio, a importante edição alemã das obras do moscovita, a edição Piper. Trata-se de um texto que suscita controvérsias de natureza crítico-literária e psicanalítica, pautando-se na análise não apenas da obra, mas também da personalidade do escritor. Nele, Dostoiévski é retratado como “artista”, “neurótico”, “moralista”, “pecador”, tendo por base a sutil retomada da argumentação da carta, a saber, a proposta de uma causa afetiva para sua enfermidade, desta vez entendida como a somatização da culpa ante a notícia da morte do pai, dada como a “realização” de um seu suposto desejo oculto.

Independentemente das dificuldades que podem ser contrapostas a esse Ensaio, e do pouco apreço que Freud parece demonstrar pelo indivíduo Dostoiévski, pode-se ler ali que, “sem exagero, *Os irmãos Karamazov* é o mais extraordinário romance já escrito” (Freud, 2015, p. 283). Nas personagens dostoiévskianas, Freud pensa encontrar a ambivalência do psiquismo, o embate das forças pulsionais tal qual o formulara entre os anos de 1910 e 1914.

Essa considerável menção à obra de Dostoiévski não deve ser assimilada sob o signo da gratuidade, pois expressa, pelo contrário, a presença de uma tensão filosófica comum que se estabelece entre esses autores. Essa tensão nos parece, em ambos, revelar-se por meio de um redimensionamento da racionalidade, não no sentido de amesquinhá-la, mas de conduzi-la

de volta ao âmbito da finitude, admitindo sua precariedade. Buscamos, a seguir, explicitar essa zona de vizinhança entre o pensador e o literato, a partir das obras *Memórias do subsolo* (1864) e *O mal-estar na civilização* (1929), tendo como fio condutor a crítica à razão que, em seu desdobramento, chama ao pensamento as noções de história, felicidade e progresso.

1. Memórias do subsolo e a crítica ao racionalismo oitocentista

Poder-se-ia dizer que a cultura do progresso deve ter o seu poeta épico antecipadamente. [...] Se desejas ver descrito o *epos* de toda uma civilização, debes procurar entre as obras dos seus maiores expoentes, isto é, numa época em que o fim daquela civilização podia ser apenas *previsto*: de fato, posteriormente já não há mais ninguém que a possa descrever. Por isso, não é absolutamente de surpreender que o *epos* esteja escrito somente na obscura linguagem do presságio e seja compreensível a pouquíssimos.

Ludwig Wittgenstein

Publicada originalmente em 1864, a novela *Memórias do subsolo* é de tal modo detentora de um potencial reflexivo que sua primeira parte seria, posteriormente, integrada a uma antologia filosófica russa do ano de 1883. Representando, na vida de Dostoiévski, o início de sua obra madura, após os anos de *katorga* no vilarejo de Omski, em função de sua condenação pela leitura em voz alta de uma carta proibida de Bielínski (1811-1848) a Gógol (1809- 1852), trata-se de um escrito no interior do qual subjazem os motivos que atravessam sua mais expressiva literatura, e cujo protagonista, o “homem do subsolo”, destaca-se como uma espécie de antecipação das figuras fundamentais dos grandes romances.

Seu conteúdo desdobra-se em duas direções: de início, aparece como um monólogo intitulado “O subsolo”, no qual a fala da personagem rivaliza em face das teorias dos intelectuais contemporâneos a Dostoiévski. No que tange ao segundo direcionamento, trata-se de uma personagem que narra, no estilo de uma novela, um acontecimento de sua vida, intitulando-o: “A propósito da neve molhada”. É a primeira dessas partes que nos interessa nas linhas seguintes, uma vez conter uma crítica à concepção historicista de racionalidade, tematizando a fragilidade da autonomia do sujeito moderno e da lógica determinista do positivismo em sua afirmação de um sentido histórico que associa desenvolvimento da técnica e perfectibilidade humana.

Embora seja evidente que a crítica ao racionalismo da década de 1860, contida nessa obra, se dirija a toda uma geração de intelectuais russos radicais entusiastas dos ideais de progresso

que grassavam na Europa ocidental, é contra a figura de Nikolai Grivilovitch Tchernichevski, autor de *Que fazer?* (1863), que se elabora explicitamente uma polêmica. De acordo com Joseph Frank (2002, p. 430): “Desde o primeiro dia de sua publicação, ficou evidente que *Memórias do subsolo*, de Dostoiévski, era um ataque, particularmente na Parte I, à filosofia do ‘egoísmo racional’ de Tchernichevski”. De que trata, pois, esta filosofia?

Tchernichevski, tendo em vista escapar da censura, fez uso da forma romanesca para introduzir sua ideologia revolucionária em *Que fazer?* Quando da escritura desta obra, encontrava-se preso, por suas atividades políticas, na Fortaleza de Pedro e Paulo, em São Petersburgo. Afirmava a concepção de que a bondade humana seria um traço congênito assim como uma autêntica e intrínseca receptividade à racionalidade. Nesse sentido, à medida que esclarecida no que concerne a seus verdadeiros interesses, a humanidade seria capaz de soerguer a sociedade perfeita à luz da ciência e da razão. Para Arlene Fernandes (2017, p. 71), esta compreensão “denuncia as influências de Ludwig Feuerbach e John Stuart Mill sobre suas concepções filosóficas e éticas.” Tchernichevski parece crer que fazer o bem seria do interesse do ser humano e, como não se costuma agir em prol da própria desvantagem, ao passo que o ser humano soubesse que o bem é uma vantagem, agiria necessariamente em sua produção. De tal modo: “O reconhecimento do egoísmo racional, que, para o autor, é o mais alto desenvolvimento humano, faria com que os indivíduos entendessem a real utilidade de se identificar com a maioria” (Fernandes, 2017, p. 71). O “egoísmo racional” conduziria, destarte, a uma experiência social harmônica e justa.

Para Dostoiévski, no entanto, o conceito antropológico de Tchernichevski carece de realidade e o ser humano não pode ser reduzido à dimensão racional, que uma vez bem orientada, conduziria necessariamente a história à felicidade. O escrito do moscovita abomina esta sorte de determinismo, por pensar que o humano não se deixa abarcar tão facilmente como um fenômeno previsível e passível de tabulação. Não se trata de um incentivo a um ostracismo da razão, mas do esforço de que esta não se torne uma nova força mítica:

A razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida humana, isto é, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. [...] Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer [...], enquanto a natureza humana age em sua totalidade, com tudo o que nela existe de consciente e inconsciente, e, embora minta, continua vivendo (Dostoiévski, 2006, p. 41).

A razão é posta ao lado de outra instância: o ato de querer, a vontade. Contra a perspectiva otimista de Tchernichevski, o homem do subsolo argumentará que nem sempre agimos em prol unicamente de nossa vantagem e que pensar assim seria abrir mão da liberdade e da personalidade. Embora Dostoiévski considere que o ser humano é dado a ações edificantes, pensa, a um só tempo, que também é passível de más inclinações, voltado ao capricho e constantemente movido por forças irracionais e destrutivas. Isto pode ser observado no levantamento da casuística particular de sua personagem, que afirma reiteradamente uma certa qualidade de prazer imiscuída em ações ignominiosas:

Chegava a ponto de sentir certo prazerzinho secreto, anormal, ignobilzinho quando às vezes, em alguma horrível noite de Petersburgo, regressava ao meu cantinho e me punha a lembrar com esforço que, naquele dia, tornara a cometer uma ignomínia e que era impossível voltar atrás. Remordia-me então em segredo, dilacerava-me, rasgava-se e sugava-me, até que o amargor se transformasse, finalmente, em certa doçura vil, maldita, e, depois, num prazer sério, decisivo! [...] terão outras pessoas semelhantes prazeres? (Dostoiévski, 2006, p. 20).

Em outras passagens, dirá: “fui um funcionário maldoso e grosseiro, e encontrava prazer nisso” (Dostoiévski, 2006, p. 15) ou “sentia um prazer insaciável quando conseguia magoar alguém” (Dostoiévski, 2006, p. 16). E se essa espécie de atos da vontade não forem meros equívocos resultantes de uma concepção equivocada de nossas vantagens? O habitante do subsolo reivindica o caráter livre da vontade. A vontade livre figura, pois, como “a vantagem das vantagens”, obliterada pelos sistemas dedutivos abstratos dos “amantes da humanidade”. Mesmo no “palácio de cristal” de Tchernichevski, a versão na Terra do paraíso sob o signo da razão e do progresso, haveríamos de considerar que

À harmonia cósmica, que pretende absorver a humanidade na necessária legalidade do universo, o homem opõe o seu direito de combater arbitrariamente às verdades vinculativas da matemática; à pretensão racionalidade da vida, que quer ser o guia infalível, também da conduta humana, o homem opõe a independência do seu querer, que pode ser tão arbitrário a ponto de desejar deliberadamente a infelicidade (Pareyson, 2012, p. 41).

Pensar nesta renovação do humano através de um sistema de vantagens constitui, para o habitante do subsolo, um equívoco tanto quanto imaginar – como o fizera H. T. Buckle no livro *História da civilização na Inglaterra* – que o ser humano seria “suavizado” pela sociabilidade, tonando-se menos sanguinário. Ao *corpus* teórico do historiador inglês, a personagem dostoiévskiana responderá com a imagem de dois Napoleões e da guerra na América do Norte, concluindo que, em “nosso século de negação”, “o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse Champagne” (Dostoiévski, 2006, p. 36). Nesses

termos, mesmo que situados em uma época formalmente menos bárbara, ainda não nos “acostumamos” a agir da forma prescrita por razão e ciência. Assim, “se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes” (Dostoiévski, 2006, p. 36). Mas onde residiria esta disposição à ignomínia que se acirrará na modernidade e para a qual o alto desenvolvimento da ciência e da razão não significaria um emplastro definitivo?

Em seu monólogo, a personagem afirma que sua disposição para a ignomínia é fruto de seu enfado e “era o coração que praticava de certo modo uma torpeza” (Dostoiévski, 2006, p. 28). O coração do ser humano se apresenta no texto de Dostoiévski como um “campo de batalha” no interior do qual impulsos contrastantes disputam e coabitam. Essas forças em combate permanente responderiam pelo elemento do trágico como signo da vida. Desta maneira, a dor e o sofrimento revelar-se-iam não como etapas a serem superadas no processo entusiástico de realização da razão na história, mas como a própria condição humana, lacerante e irrevogável. Pergunta-nos o homem do subterrâneo: “é possível ser absolutamente franco, pelo menos consigo mesmo, e não temer a verdade integral?” (Dostoiévski, 2006, p. 53).

Esta “verdade integral” figura em meio a outra inquirição da personagem: “O homem gosta de criar e abrir estradas, isto é indiscutível. Mas por que ama também, até a paixão, a destruição e o caos?” (Dostoiévski, 2006, p. 46). A antropologia do subsolo dirá que o ser humano, este “bípede ingrato”, à revelia de seus grandes feitos, não pode deixar de ser um ser humano: “talvez seja um camundongo de consciência hipertrofiada, mas sempre é um camundongo” (Dostoiévski, 2006, p. 22). Diz-se, pois, que a “consciência que tinha Dostoiévski das profundezas irracionais da alma humana, com todos os seus impulsos conflituosos para o mal e para o bem” (Frank, 2002, p. 428) faria com que ele acreditasse que nenhuma ordem baseada na razão poderia extinguir as dimensões caóticas da experiência.

É por passagens como estas que *Memórias do subsolo* pode ser compreendido como um “texto fundamental e revelador das profundezas ocultas da sensibilidade de nosso tempo” (Frank, 2002, p. 427), somando-se aos esforços de compreensão dos posteriores desenvolvimentos de nossa cultura. É uma crítica moderna à modernidade. Mas não é de um modo nostálgico que esta crítica se realiza. Com efeito, se levarmos em consideração a magnífica interpretação de Joseph Frank (2002), o ataque contido neste escrito não se dirige apenas aos partidários da perspectiva de Tchernichevski. Se “o homem de ação” de *Que fazer?* crente na eficácia, no

progresso e no sucesso indubitável da civilização é aqui denunciado, também “o homem do subsolo”, isto é, o portador da denúncia, acusa a si mesmo nas margens daquele escrito. Por isso, é importante que não se identifique radicalmente autor e personagem. Se não fizermos esta identificação apressada, perceberemos que a crítica de Dostoiévski se dirige a dois tipos ideológicos precisos e não a apenas um. Se o “o homem de ação” é passível de recusa por seu otimismo abstrato, “o homem do subsolo” também o é ao realizar negativamente o sentimento do trágico, ao ser partidário da indiferença.

2. Freud e o mal-estar na cultura

Se o questionamento acerca da concepção de progresso existia já no século XIX como visto em Dostoiévski, no século XX é possível dizer que esta ideia alcança sua crise, a qual pode ser constatada frente à sua emergência em tradições de pensamento comumente tidas como diversas, tais como o marxismo e a psicanálise.

No que concerne ao pensamento de Sigmund Freud, grande parte da cultura alemã posterior à Primeira Guerra, a qual Freud pertencera, realizara a crítica acerca da ideia de progresso. A obra *O declínio do Ocidente* (1918-22), de Spengler, sintomática desse período, elucida em seu próprio título um tema quase inescapável a tantos literatos, filósofos e artistas que viveram circunscritos naquela época. Conforme elucida Giacomo Marramao (1995, p. 237) a propósito da crise da ideia de progresso, das

Considerações sobre o sentido da história e sobre a “crise da civilização” que permeiam o pensamento europeu, e em particular o alemão, [ocorrerá] em todas as suas diversas frentes, setores conceituais e articulações disciplinares: da teologia à epistemologia, da teoria do conhecimento à filosofia política, da estética à teoria econômica, da sociologia à jurisprudência.

Esses elementos permitem situar histórica e geograficamente a obra *O mal-estar na civilização*, escrita no difícil ano de 1929, cujo autor assumira por intuito tornar a psicologia uma ciência com bases sólidas, interesse já esboçado em *A interpretação dos sonhos* (1899). No interior deste trabalho dedicado à investigação das fortes pulsões que atuam nos homens, apresenta-se uma reflexão acerca do progresso na história humana. É desta investigação, surgida a partir do estudo da atuação da pulsão sexual, que se desdobra a relação entre história e felicidade, sendo necessário esclarecer antecipadamente que um dos objetivos centrais de Freud, na obra supracitado, fora “mostrar que o preço do progresso cultural é a perda da felicidade” (Freud, 2010, p. 106).

No título original alemão, Freud usa a expressão *Kultur* (*Das Unbehagen in der Kultur*). Tal palavra – que em nossa língua remete aos termos civilização e cultura – intenta designar, na história humana, o longo processo de desenvolvimento que permitiu ao homem um domínio cada vez maior sobre a natureza. Trata-se do desenvolvimento da língua, da ciência/conhecimento, da indústria etc., de tal modo que por *Kultur* o autor intenta assinalar para o processo pelo qual o homem – enquanto parte da natureza – passa a ter o controle sobre a mesma, estabelecendo uma relação de senhorio e, portanto, produzindo uma “segunda natureza” – para fazer uso de uma expressão de Karl Marx. Conforme Freud esclarece: “a palavra civilização designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais” (Freud, 2012, p. 489).

Desenha-se, pois, a seguinte a inquirição: o que é o mal-estar que Sigmund Freud visualiza na civilização? É na resposta a esta pergunta que é possível perscrutar o debate sobre a relação entre história e felicidade em *O mal-estar na civilização*. Para Freud, o progresso (*Kultur*) e a felicidade do indivíduo surgem, ao longo da história, nos termos de uma antinomia. A felicidade é vislumbrada “como algo inteiramente subjetivo” (Freud, 2012, p. 47). O autor levanta o seguinte questionamento em seu texto:

O que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. [...] Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo. [...] Mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo (Freud, 2012, p. 29-30).

Em que medida, porém, conforme o macrocosmo, a realização da felicidade, determinada pelo princípio do prazer, apresenta-se em desacordo com a civilização, isto é, na contramão das realizações históricas concretizadas pela sociedade humana? Nesse sentido, para entender a concepção freudiana do desenvolvimento cultural tal como exposta em *O mal-estar na civilização*, faz-se necessário recorrer a alguns apontamentos acerca “das influências a que esta evolução cultural deve sua origem, como nasceu e o que determinou seu curso” (Freud, 2012, p. 60).

Na perspectiva de solucionar tais desdobramentos, o pensador constata a oposição civilização-realização instintual, de modo que é possível perceber no interior da ampliação dos conhecimentos e domínio sobre a natureza uma redução cada vez maior da realização instintual. Diz-se, assim, que o progresso, “concretização de um anseio milenar, não elevou

o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes” (Freud, 2012, p. 45-6)¹. Trata-se, em outros termos, da oposição estabelecida entre sexualidade e civilização, entre o princípio do prazer e o princípio de realidade.

No interior da sociabilidade, ao indivíduo resta uma existência adoecida, tornando-se neurótico, por exemplo, por não suportar a repressão exercida pela sociedade sobre os instintos.² É nessa direção que podemos concluir que Freud considera problemática uma perspectiva meramente apologética/otimista do progresso³, a qual imprime marcas sobre os dois séculos anteriores à época de elaboração de tal pensamento. Conforme assevera:

Nos guardamos de apoiar o preconceito que diz que civilização equivaleria a aperfeiçoamento, seria o caminho traçado para o homem chegar à perfeição. Agora se nos apresenta uma concepção que talvez nos oriente de outro modo. A evolução cultural nos surge como um processo peculiar que se desenrola na humanidade [...]. Podemos caracterizar este processo pelas mudanças que ele efetua nas conhecidas disposições instintuais humanas (Freud, 2012, p. 58-9).

Em *O mal-estar na civilização* as teorizações psicanalíticas que perpassam a compreensão do ser humano partindo das pulsões (*Trieb*) ou necessidades resultam em uma reflexão que tem consequências nas esferas da ética e da política. A compreensão de fenômenos como a religião, ou mesmo de um fenômeno que atinge a vida social tal como a violência, perfaz a psicologia do indivíduo. Desta maneira, Freud aloca os homens, nos primórdios de sua organização coletiva, desde a formação da família até a organização das complexas nações, em um processo a serviço de *Eros* (instintos libidinais, pulsão de autoconservação da espécie visando inclusive a reprodução). Para pensar com Freud:

A compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa, e a do amor, que no caso do homem não dispensava o objeto sexual, a mulher, e no caso da mulher não dispensava o que saíra dela mesma, a criança. *Eros* e *Ananke* tornaram-se também os pais da cultura humana. O primeiro êxito

¹ Em seu texto, Freud constata que “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”. Cf. Freud, 2012, p. 69.

² Desde *A Interpretação dos sonhos*, Freud já havia refletido que o instinto não deixa de se realizar, porém sob “máscaras” socialmente aceitas. Uma das formas de deslocamento e realização da satisfação é a sublimação, ou seja, uma satisfação instintual que entra em conformidade aos interesses da sociedade. Acerca da sublimação do instinto, o autor escreve que se trata de “um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel significativo na vida civilizada. [...] [Assim] seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização”. Cf. Freud, 2012, p. 60.

³ A luz do que explicita Giacomo Marramao, para Freud, o “mal-estar” estaria na “civilidade enquanto tal. A raiz [para àquele] daquilo que os críticos do progresso chamam a ‘enfermidade histórica’ está na *Kultur* – cuja verdadeira antítese é a natureza. [...] Neste círculo vicioso de desencadeamento e contenção racional-repressiva, a humanidade não se realiza. O progresso não se torna nunca real: permanece simplesmente uma ‘técnica’”. Cf. Marramao, 1995, p. 315.

cultural consistiu em que um número grande de pessoas pôde viver em comunidade. [...] Não é fácil entender como essa cultura pode não tornar felizes os que dela participam (Freud, 2012, p. 63-4).

Freud acrescenta o que chamou de instinto de morte à sua teoria das pulsões. Trata-se, em certa medida, de uma tendência para o prazer negativo, tendo no sadismo um seu exemplo. A pulsão de morte, também chamada de instinto de agressão, seria uma tendência humana à destruição e à violência, sendo por isso apontada pelo autor como um “indestrutível traço da natureza humana” (Freud, 2012, p. 80). Insinua-se, assim, no texto de Freud, uma alusão à existência de uma natureza humana, em uma perspectiva claramente biologista e, portanto, a-histórica, ao passo que, todavia, trate-se de um discurso sobre os homens que vivem em sociedades historicamente construídas. Nesse aspecto, ainda sobre o abismo existente entre a civilização e a realização libidinal dos indivíduos, o autor reflete:

Não percebemos qual necessidade impele a civilização por esse caminho e fundamenta sua oposição à sexualidade. Deve se tratar de um fator de perturbação que ainda não descobrimos. A pista nos pode ser fornecida por uma das chamadas exigências ideais da sociedade civilizada. ‘Ama teu próximo como a ti mesmo’, diz ela (Freud, 2012, p. 73).

A teorização a propósito da pulsão de morte e sua inserção na teoria das pulsões inscreve Sigmund Freud como partidário da tradição hobbesiana do *homo homini lupus*. Para a civilização, a ética cristã, cujo princípio fundamental determina ser preciso “amar ao próximo como a si mesmo”, é tão necessária precisamente em função de ser tão contrária à natureza dos homens. Seu imperativo como princípio universal perpassa a necessidade de sustentação da própria civilização, frente à qual a pulsão de morte apresenta-se como constante ameaça, tendo-se em vista um permanente risco de desintegração. Nas palavras do autor, o que o mundo civilizado tenta 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 deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade [...]. 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. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? [...] Quem chamar à lembrança os horrores da migração dos povos, das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan e Tamerlão, da conquista de Jerusalém pelos piedosos cruzados, e ainda as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à verdade dessa concepção (Freud, 2012, p. 76-7).

A aceitação freudiana de um forte instinto humano tendendo à agressão embasa a crítica que o pensador realiza aos comunistas. Estes seriam adeptos, com efeito, da tese rousseauiana de um homem bom por natureza, “bem disposto para com o próximo, mas a instituição da propriedade privada lhe corrompeu a natureza” (Freud, 2012, p. 79). Para Freud, porém, o surgimento da “amizade” entre os homens é uma hipótese equivocada. O autor vislumbra na propriedade privada mais um mecanismo de que se vale o instinto de agressão para realizar suas “necessidades”. Logo, a agressividade e violência que homens exercem sobre outros homens não residiria na origem da propriedade privada. Assim, o progresso ou a civilização é um processo que se desenrola no interior da luta entre *Eros* (o amor, as pulsões libidinais, o instinto de autopreservação) e o instinto de agressão. Conforme afirma quanto à cultura:

É um processo a serviço de *Eros*, que pretende juntar indivíduos isolados, famílias, depois etnias, povos e nações numa grande unidade, a humanidade. Por que isso teria de ocorrer não sabemos; é simplesmente a obra de *Eros*. Essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente entre si; a necessidade apenas, as vantagens do trabalho em comum não as manterão juntas. Mas a esse programa da cultura se opõe o instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um. Esse instinto de agressão é o derivado e representante maior do instinto de morte, que encontramos ao lado de *Eros* e que partilha com ele o domínio do mundo. [...] Ela [a evolução cultural] nos apresenta a luta entre *Eros* e morte, instinto de vida e instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. [...] É esse combate de gigantes que nossas babás querem amortecer com a “canção de ninar falando do céu” (Freud, 2012, p. 90-1).

Todavia, o desenvolvimento da civilização, do homem histórico, perpassou o controle ou limitação – que é diferente de supressão – dos fortes instintos que atuam no homem. A questão fundamental é: que fator possibilitou esse controle instintual e, portanto, a possibilidade do progresso cultural? Em sua topografia da mente, Freud constata que, na raiz da “repressão” dos fortes instintos, foi necessária a introjeção da civilização, de seus ideais, no indivíduo, qual seja, uma interiorização do mundo externo no sujeito. Em *O mal-estar na civilização*, ao pensar a evolução cultural, Freud busca precisar o papel de um super-eu. Sendo a sede da consciência moral e do sentimento de culpa, a função do super-eu é vigiar, conduzir e ameaçar o Eu, tal como as autoridades do pai e da mãe o fazem com a criança. Nessa evolução cultural, marcada pela luta entre *Eros* e morte, o sentimento de culpa é apresentado por Freud como “o problema mais importante da evolução cultural, [...] [de modo que] o preço do progresso cultural é a perda da felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa” (Freud, 2012, p. 106). Seria certamente este o grande mal-estar presente na vida do homem civilizado.

Assim, ao lado do Eu consciente (ego) – que recalca as pulsões libidinais –, defensor do mundo exterior, Freud apresenta o superego (ou o ideal do ego) como responsável pela internalização do sentimento de culpa no indivíduo. Perante o super-ego, ou seja, perante a internalização dos valores morais da civilização, o indivíduo impõe a si próprio a culpa e o castigo quando seus atos e pensamentos não se coadunam com os valores impostos pela cultura, isto é, valores que “salvam” a civilização dos perigos que representam as pulsões agressivas dos indivíduos, permitindo a estes a vida em sociedade à medida que a agressividade “se transforma em sentimento de culpa ao ser suprimida e transmitida para o Super-cu” (Freud, 2012, p. 112).

Em suma, se o mal-estar na cultura parece surgir sob o signo da inevitabilidade, posto que oriundo da oposição civilização-natureza (instintos libidinais e pulsão de morte), por volta do final dos anos 1920 a tematização de Freud da dialética entre *Eros* e morte assume um aspecto antes realista do que pessimista, sinalizando acerca dos riscos anunciados no desdobramento da evolução cultural. Um desses riscos é o da própria autodestruição da humanidade como destruição da *Kultur*. Enquanto alerta e expectativa de certa harmonia entre as duas potências celestes, Freud encerra *O mal-estar na civilização* nos seguintes termos:

Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas “potências celestiais”, o eterno *Eros*, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace? (Freud, 2012, p. 122).

Considerações finais

Dirá Joseph Frank (2002, p. 427), em uma de suas duas mil páginas acerca da vida e da obra do pensador moscovita, que: “Nenhum livro ou ensaio que estuda a situação precária do homem moderno estaria completo sem alguma alusão à explosiva figura de Dostoiévski”. Diversos seguimentos do desenvolvimento cultural do século XX fazem menção ao cáustico homem do subterrâneo, travando frente a este o espanto de quem contempla um quadro profético, tais como o nietzschismo, o existencialismo e o freudismo.

Quanto ao último, é possível dizer que *Memórias do subsolo* e *O mal-estar na civilização* são escritos que estabelecem entre si afinidades. Representam o esforço de compreensão do humano a partir de um olhar lançado ao cidadão moderno, este que, isolado e atomizado, é

submetido internamente a um jogo de forças que o sobrepuja e, externamente, às determinações do desenvolvimento das forças seculares produtivas no alto capitalismo.

Ambos os autores concebem uma antropologia negativa, no interior da qual se afirma, com efeito, a complexidade das inclinações que perfazem certa compreensão na natureza humana, descrita com menos otimismo, o qual o fizeram os arautos dos ideais de progresso da escola positivista, os revolucionários da década de 1860 da Rússia czarista ou o idealismo alemão que anuncia uma razão que se realiza na história.

Para Freud e Dostoiévski, a dor e o sofrimento não se determinam como eventos a serem superados dialeticamente no processo de autoconhecimento do espírito. O sofrimento provindo da ambiguidade de uma natureza dilacerada apresenta-se como condição humana, e a captura desta disposição resulta no sentimento do trágico. Nesse sentido, as feridas do espírito não deixarão marcas, pois jamais cicatrizarão e a vida é um cenário de batalha entre ímpetus construtivos e desejos ensandecidos de destruição. O perverso, o cruel, o mal aparecem como paisagens interiores da pessoa humana, ganham a realidade de uma experiência fundamental. A necessidade de aceitação da existência destas paisagens sombrias é posta pelos dois autores, assim como o aprendizado de sua possível elaboração. A razão desconfia que sob seus pés descansa o seu outro dialético: toda casa é possuidora de um subsolo.

História e felicidade não se apresentam, portanto, em *Memórias do subsolo* e *O mal-estar na civilização*, como a dupla face de uma mesma moeda. A dimensão do desejo do indivíduo é solapada pela necessidade de manutenção própria à sociabilidade, produzindo um frágil conforto social à custa do mal-estar do indivíduo. O progresso da técnica, isto é, o acúmulo dos conhecimentos, não implica, necessariamente, em aprimoramento político e ético pois as construções da razão encontram-se permanentemente no *front* contra o império da vontade.

Referências bibliográficas

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2006.

FERNANDES, Arlene. *O solo sagrado: crítica da modernidade em Dostoiévski*. 2017. 105 f. Dissertação. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juíz de Fora–MG.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: as sementes da revolta (1821-1849)*. Tradução: Vera Pereira. São Paulo: EDUSP, 1999.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865*. Tradução: Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2002.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução: Paulo César de Souza. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2012.

FREUD, Sigmund. Dostoiévski e o parricídio. In: *Obras incompletas: Arte, Literatura e os Artistas*. Tradução: Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Tradução: Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: UNESP, 1995.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romantismo e experiência religiosa*. Tradução: Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: EDUSP, 2012.

TCHERNICHEVSKI, Nikolai. *Que fazer?* Tradução: Angelo Segrillo. Curitiba: Prismas, 2015.

Marta Maria Aragão Maciel

Possui graduação em Filosofia (Licenciatura), pela Universidade Estadual do Ceará–UECE (2010), mestrado em Filosofia, pela Universidade Federal da Paraíba–UFPB (2013), e doutorado pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN (2018). Tem experiência nas áreas de Ética, Filosofia da História, Filosofia Social e Política, com ênfase no pensamento crítico do filósofo alemão Ernst Bloch. No ano de 2017, durante o estágio de doutorado no exterior, atuou junto ao grupo de pesquisa Sophiapol, na Université Paris-Ouest Nanterre la Défense (Paris X). Atua como professora na Universidade Federal do Piauí–UFPI.

Ângela Lima Calou

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado), pela Universidade Federal do Ceará–UFC (2010), mestrado em Filosofia, pela Universidade Federal da Paraíba–UFPB (2012), e doutorado, pela Universidade Federal da Bahia–UFBA (2024), com estágio sanduíche pela Università del Salento, Lecce, Itália. É professora do quadro efetivo do Instituto Federal do Rio Grande do Norte–IFRN.

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação