

PARA UMA TIPOLOGIA DO SOFRIMENTO EM NIETZSCHE*

TOWARDS A TYPOLOGY OF SUFFERING IN NIETZSCHE

Wander Andrade de Paula

<https://orcid.org/0000-0002-7552-9844>

wanderdepaula@gmail.com

*Universidade Federal do Espírito Santo (UFES),
Espírito Santo, Brasil.*

RESUMO *O objetivo geral do presente artigo é, a partir de uma remissão ao momento em que o sofrimento se torna central na tradição filosófica, sugerir uma tipologia por meio da qual se possa discutir algumas das mais importantes manifestações do sofrimento psíquico contemporâneo, tendo como norte teórico um possível diálogo entre as abordagens filosófica e psicanalítica. Para tanto, inicia-se, após uma breve introdução (1), (2) com uma interpretação do modo pelo qual o tema vem sendo tratado pela Filosofia contemporânea mais recente (2.1), em contraponto às suas aparições episódicas e ao momento de emergência na História da Filosofia (2.2); sugere-se, a partir da Filosofia de Friedrich Nietzsche, uma tipologia do sofrimento (3), em seus aspectos “existencial-metafísico” (3.1), “fisiopsicológico” (3.2), “cultural” (3.3) e “literário-filosófico” (3.4); indica-se algumas das abordagens contemporâneas do sofrimento alternativas à da Filosofia Analítica, proporcionadas sobretudo pelo diálogo entre a Filosofia e a Psicanálise, em especial pelo tema da “terapia” (4). Conclui-se com uma visão geral das discussões desenvolvidas no artigo (5).*

* Artigo submetido em: 18/03/2024. Aprovado em: 13/03/2026.

Palavras-chave: *Nietzsche. Sofrimento. Psicanálise.*

ABSTRACT *The broader aim of this paper is, from a reference to the moment when suffering becomes central to the philosophical tradition, to suggest a typology through which some of the most important manifestations of contemporary psychic suffering can be discussed, theoretically guided by a possible dialogue between philosophical and psychoanalytic approaches. To do so, after a brief introduction (1), it (2) begins with an interpretation of how the theme has been treated by the most recent contemporary philosophy (2.1), in contrast to its episodic appearances and the moment of emergence in the history of philosophy (2.2); it is suggested, based on the philosophy of Friedrich Nietzsche, a typology of suffering (3), in its “existential-metaphysical” (3.1), “physiopsychological” (3.2), “cultural” (3.3) and “literary-philosophical” (3.4) aspects; some of the contemporary approaches to suffering that are alternatives to analytical philosophy are indicated, primarily provided by the dialogue between philosophy and psychoanalysis, especially regarding the theme of “therapy” (4). It concludes with an overview of the discussions developed in the article (5).*

Keywords: *Nietzsche. Suffering. Psychoanalysis.*

1 Introdução

Ao mesmo tempo que o termo “sofrimento” indica, em língua portuguesa, um sentimento compartilhado por qualquer ser humano, é bastante difícil determinar o seu significado mais preciso, pois suas manifestações são bastante diversas: há o sofrimento decorrente de uma dor física, assim como há sofrimento causado pela perda de um ente querido. O medo, por exemplo, é um dos sentimentos que mais causa sofrimento. A amplitude e diversidade do espectro semântico em que o termo está inserido indica a dificuldade de se estabelecer uma definição mais precisa: padecimento, martírio, dor, amargura, tormento, suplício, desgosto, dissabor, aflição, angústia, aborrecimento, desprazer, náusea, desconforto, desconsolo, contrariedade, consternação, transtorno, pesar, mal-estar, inquietação, vexação, abatimento, horror, tortura, crueldade, mortificação, ansiedade, incômodo, desassossego, desesperança, preocupação, aflição, agonia, tristeza, amargura, desventura, nojo, luto — para

mencionar apenas alguns de seus possíveis sinônimos (cf. Azevedo, 2010, p. 389)¹.

De um ponto de vista bastante básico, o sofrimento é, para a Filosofia, um tipo de experiência ou vivência subjetiva que leva o indivíduo a experimentar o mal (*Übel*) e a infelicidade. Uma das características correntes de alguém que sofre é uma espécie de passividade — e, para usar um vocabulário psicanalítico, de perda de energia psíquica —, que opõe o conceito de sofrimento aos de ação ou atividade. Ainda que semanticamente os termos possam significar fenômenos diversos, o sofrimento muitas vezes aparece como sinônimo de dor. Também na Filosofia, e portanto não apenas em seu uso corrente anteriormente aludido, o termo pode remeter a sentimentos bastante diversos, como paixão e tédio, assim como estar relacionado a discussões sobre processos mentais complexos, como a percepção (*Wahrnehmung*), ou sobre fenômenos físicos, psicológicos ou até mesmo políticos, como a dominação (*Herrschaft*) (cf. Arndt, 1980).

Ainda que se faça presente em boa parte do pensamento ocidental, o sofrimento só se torna um tema central da tradição filosófica a partir das reflexões de Schopenhauer e Nietzsche, no século XIX. Tomando como base a Filosofia do último, sugere-se, no que se segue, uma tipologia do sofrimento, por meio da qual se objetiva, em primeiro lugar, demonstrar a centralidade do tema no pensamento nietzschiano — e, desse modo, que ao sofrimento é dedicada atenção pela Filosofia ao menos desde o século XIX —; em segundo lugar, discutir futuramente, em diálogo com a Psicanálise, as mais importantes manifestações psíquicas do sofrimento contemporaneamente — em um ponto de vista alternativo ao da Filosofia Analítica. Antes de propor tal tipologia propriamente dita (3) e abrir tais possibilidades de pensar o sofrimento a partir da relação entre Filosofia e Psicanálise (4), o artigo situa o tema histórico-filosoficamente, no intuito de demarcar em que medida o seu tratamento pela Filosofia contemporânea de língua inglesa mais recente difere do que é aqui proposto (2).

2 O sofrimento como problema filosófico

Esta seção introduz, em um primeiro momento, como o tema sofrimento vem sendo discutido pela Filosofia contemporânea mais recente, em especial pela Filosofia Analítica, em função da importância que vem lhe sendo atribuída nas últimas décadas por autores e autoras de língua inglesa. Indica-se, na

1 Por sua vez, parte considerável dos sinônimos de “dor” referem-se a dores físicas, corporais (cf. Azevedo, 2010, pp. 149-150).

sequência, que tal abordagem pouco ou nunca leva em conta autores da tradição pessimista da Filosofia alemã do século XIX, em especial Schopenhauer e Nietzsche, tampouco a tradição psicanalítica, cujas importantes abordagens teóricas do sofrimento a colocam em diálogo direto com tais filósofos (2.1). Propõe-se, por fim, uma breve retomada histórica do sofrimento ao longo da tradição filosófica, a fim de destacar a importância seminal de Schopenhauer e Nietzsche para as discussões contemporâneas acerca do tema (2.2).

2.1 O sofrimento na Filosofia contemporânea mais recente

Em uma antologia recentemente publicada sob o título *Filosofia do sofrimento: metafísica, valor e normatividade* (Brady; Bain; Corns, 2020a), é enfaticamente afirmado que ao sofrimento, seja em suas formas físicas ou emocionais, fora dedicada pouca atenção por áreas como a Filosofia, a Psicologia e a Neurociência. Segundo essa visão, ainda que a dor (em detrimento de outras formas de sofrimento físico) e as emoções negativas (tais como a culpa, a vergonha ou o luto) tenham sido objeto desses campos do conhecimento², a pergunta mais geral, que diz respeito à *natureza* do sofrimento, foi por eles negligenciada:

O que todos esses estados negativos têm em comum? Como a negatividade deles se relaciona com suas dimensões afetivas ou hedonísticas — ou seja, com o fato de serem desagradáveis? Quando, e em virtude de quê, esses vários estados estão envolvidos em sofrimento, ou são eles próprios tipos de sofrimento? E qual é o papel, o propósito ou o valor do sofrimento? (Brady; Bain; Corns, J, 2020b, p. 1. Minha tradução).

Partindo de uma abordagem interdisciplinar, busca-se responder, sob diversos pontos de vista, questões sobre a natureza do sofrimento, da dor e da valência³, sobre o valor do sofrimento e, por fim, sobre a relação do sofrimento com a moralidade e a racionalidade — aspecto este que indica o caráter normativo do sofrimento; i.e., que o sofrimento é um conceito que envolve um juízo de valor⁴.

- 2 Especificamente em relação à dor, David Bain e Michael Brady (2014) indicam que o tema vem sendo objeto de interesse filosófico ao menos desde os anos 1960, consoante ao desenvolvimento da ciência da dor. Por sua vez, Fredrik Svenaeus (2020, p. 545) afirma, em sua análise da dor no contexto da fenomenologia das emoções, que a descoberta dos nociceptores por Charles Sherrington em 1907 foi decisiva para uma análise filosófica da dor em analogia à percepção já na virada do século XIX para o XX, referindo-se sobretudo a autores como Brentano, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre.
- 3 Nesse contexto, valência significa aquilo que faz o sofrimento e a dor serem considerados positiva ou negativamente; ou, ainda: a atratividade ou aversão que lhes são intrínsecos, variando de agradável a desagradável.
- 4 Especificamente sobre a relação entre dor e sofrimento, cf. esp. o texto de Olivier Massin (2020). Para uma análise mais cuidadosa da dor, em sua relação com o prazer e o desprazer, cf. Massin (2017) e Brain e Brady (2014).

Ocorre que essa abordagem — cujos pressupostos filosóficos são encontrados especialmente na Filosofia da Mente e na Filosofia da Psicologia — analisa a natureza e os diversos aspectos do sofrimento anteriormente mencionados por meio de experimentos mentais e, em muitos casos, de uma análise do uso da linguagem — i.e., do significado do sofrimento e termos correlatos, sobretudo em língua inglesa. Desse modo, negligencia uma importante tradição que dedica ao sofrimento considerável espaço em suas reflexões, a qual coloca e busca responder boa parte dessas mesmas questões, porém sob outros pressupostos e pontos de vista. Refiro-me principalmente tanto à tradição pessimista da Filosofia do século XIX, e ainda mais especialmente ao pensador que dela é seu herdeiro direto, Nietzsche, quanto à tradição psicanalítica freudiana, a meu ver diretamente influenciada por autores como Schopenhauer, considerado o “pai” do pessimismo filosófico, e o próprio Nietzsche.

Cumprido destacar que tanto Schopenhauer quanto Freud não são mencionados nas mais de 300 páginas da antologia em questão. A Nietzsche há 15 referências, sendo que aquelas que parecem realmente relevantes estão localizadas especificamente nos capítulos em que se discute o valor do sofrimento. Esses dados indicam que as tradições privilegiadas no presente artigo — a do pessimismo filosófico, em especial Nietzsche, e da Psicanálise freudiana — não são em absoluto uma prioridade ou constituem uma base conceitual para esse campo mais recente que reflete sobre o sofrimento⁵. Seguindo os indícios fornecidos por tal análise, que em certo sentido confirma a divisão esquemática entre as maneiras de fazer Filosofia contemporaneamente — as Filosofias Continental e Analítica⁶ —, busca-se analisar o sofrimento

5 Tal hipótese é corroborada quando se leva em conta a “Filosofia das Emoções”, área de pesquisa recente que é claramente afim ao da “Filosofia do Sofrimento”, na medida em que, representada majoritariamente também por autores(as) de língua inglesa, toma como base os avanços recentes advindos das ciências cognitivas, da Psicologia moral de base científica, da Psicologia Social e das Neurociências para desenvolver uma ontologia das emoções, uma “análise de emoções particulares” e um “estudo da influência das emoções noutros domínios teóricos e práticos” (cf. Carvalho, Williges, 2023, p. 11). A Filosofia das Emoções e a Filosofia do Sofrimento estabelecem-se como campos que tratam das emoções — e do sofrimento em geral — sob uma base mais empirista. A esse propósito, vale a pena conferir o esclarecedor texto introdutório de Felipe Carvalho e Flávio Williges (*idem*) sobre o tema, em que não há, de maneira semelhante ao que ocorre na coletânea sobre a Filosofia do Sofrimento anteriormente mencionada, qualquer referência a Schopenhauer, Nietzsche e Freud ou às tradições por ele representadas — ao contrário do que ocorre, por exemplo, com a tradição fenomenológica, cuja influência na Filosofia das Emoções é explicitamente reconhecida (*ibidem*, cf. p. 24).

6 Toma-se como referência a esse respeito o livro de Ivan Domingues (2009, p. 13), em que é afirmado: “Foi o que eu fiz, colocando lado a lado numa mesma tradição ingleses e norte-americanos, com seu empirismo e seu espírito prático, tradição que bem poderia ser nomeada anglo-saxã [...]. E foi também o que eu fiz, voltando os olhos para o Continente, ao emparelhar franceses e alemães depois de reconhecer que os dois povos dos dois lados do Reno, a despeito de se dividirem segundo a preferência de uns pelo espírito especulativo e de outros pelo espírito da *finesse*, compartilham um mesmo jeito de fazer Filosofia, caracterizado pelo gosto apurado pela erudição e pelo sentido histórico dos problemas [...]. A estratégia que segui, depois de

sob o ponto de vista e os pressupostos de teorias mais robustas do desejo — tal como ocorre na dita Filosofia continental, em especial em Nietzsche, mas também na Psicanálise⁷ — propondo formas alternativas de analisar o sofrimento à da Filosofia Analítica.

2.2 Schopenhauer e Nietzsche como precursores do sofrimento na Filosofia

A Filosofia contemporânea de língua inglesa mais recente parece, portanto, negligenciar a história filosófica do conceito de sofrimento. Percebamos, contudo, e ainda que em linhas bastante gerais, como boa parte de suas questões é colocada pela tradição ocidental, até encontrar formulações lapidares nos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche⁸.

Tamanha é a estranheza em relação à realidade efetiva causada pelo sofrimento nos humanos que uma série de áreas do conhecimento, como a mitologia, a poesia, a religião e a Filosofia, perguntam pelo seu fundamento e pelo seu significado. Isso ocorre, na Filosofia, sobretudo a partir da tradição cristã⁹. No contexto do Antigo Testamento, o sofrimento é precedido pelo pecado (ou pelo erro, pela falta, *Ferfehlen*) e sucedido pela punição, que por sua vez compõe a justiça divina. Uma das importantes alterações posteriores, no que diz respeito a essa questão, é que a justiça divina, a teodiceia, vai se transformar na justiça dos homens, a antropodiceia: o sofrimento é, então, transformado de consequência da Queda, tal como no Antigo Testamento, em um momento da própria vida. A partir desse movimento de ressignificação do conceito de justiça, há uma importante influência do cristianismo na cultura ocidental: do sofrimento passa-se a esperar um sentido, cujo intuito é a purificação humana, a qual só pode ocorrer na interação com o divino. Desse modo, o sofrimento se torna, ao longo da tradição cristã, algo constitutivo da própria vida, e não exclusivamente a consequência da Queda.

A interpretação cristã do sofrimento modifica-se, por conseguinte, ao longo da história, tendo como eixo central, sobremaneira, a questão que diz respeito

tipificadas as duas tradições, consistiu [...] em procurar o ponto de corte e o divisor de águas no método e suas *démarches*: método lógico associando análise dos conceitos e experimentos mentais na tradição anglo-americana; método histórico aliando formulação de problemas e história da Filosofia na tradição continental".

- 7 A análise e discussão do sofrimento na Psicanálise será objeto de investigações futuras, sendo apenas indicados, neste artigo, possíveis caminhos para tal proposta.
- 8 Esta seção toma como base e reinterpreta, a fim de demarcar historicamente o momento que o sofrimento se torna um tema central para a Filosofia, o verbete *Leiden* ("Sofrimento") do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (cf. Arndt, 1980).
- 9 Como se sabe, o tema do sofrimento se faz presente da Antiguidade grega, como na épica de Homero (em que, por exemplo, a distinção entre o homem responsável e os poderes divinos é condição fundamental na busca de um caminho para evitar o sofrimento) e nas tragédias gregas (em que, por exemplo, o sofrimento muitas vezes é o caminho para se alcançar o conhecimento), mas ele parece ser, de fato, tematizado apenas pelas teorias cristãs, em seus vieses religioso e filosófico.

à sua origem: é humana ou divina? As narrativas da história de vida e morte de Jesus Cristo têm como intuito imputar o sofrimento aos humanos: o Jesus crucificado funciona como uma ponte entre o divino e o humano, na medida em que Deus oferece seu Filho para redimir a humanidade. Esse ponto de vista abre espaço para que o sofrimento se torne o caminho para a purificação humana. É Agostinho quem traz a discussão sobre o sofrimento para o campo da ética e, ao fazê-la em termos maniqueístas, isenta Deus da responsabilidade pela sua autoria e o transforma em consequência exclusiva da ação humana. A humanidade é, portanto, permanentemente acusada e a significatividade do sofrimento humano é colocada em xeque, haja vista que o autor reconduz o problema do mal a um uso equivocado da vontade livre.

Parte considerável da Idade Média trata o sofrimento como um instrumento pedagógico nas mãos de Deus, de modo que ele se torna um meio tanto para o melhoramento humano quanto para sua libertação. Específico da Idade Média tardia é a tentativa de extrair um significado do sofrimento representado na paixão de Cristo, com vistas ao fortalecimento do coração dos seres humanos — o que em grande medida reforça o caráter pedagógico e moral do sofrimento para tal tradição. Lutero radicaliza essa discussão sobre a paixão de Cristo, interpretando-a contra todas as figuras poderosas e ídolos da teologia cristã: o sofrimento de Cristo na cruz representa uma crise do autodomínio de figuras glorificadas, e deve ser efetivamente vivido pelos seres humanos como um sofrimento de suas próprias vidas, e não apenas como uma metáfora.

Nesse contexto de ressignificação religiosa que marca a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, o problema que envolve a relação entre sofrimento e autodomínio deixa de enfatizar o sentido do sofrimento para buscar maneiras de mitigá-lo ou evitá-lo, por meio da formação de uma “ciência racional”. A partir desse momento, o problema do sofrimento ganha progressivamente espaço na Filosofia. Destacam-se, nesse sentido, autores do Idealismo Alemão, como Fichte, que opõe o sofrimento a uma “espontaneidade” do sujeito; Hegel, para quem o sofrimento estaria na contramão do processo de autoprodução racional da liberdade; e Schleiermacher, cuja diferenciação entre uma autoconsciência (*Selbstbewubtsein*) cristã e uma autoconsciência dos sentidos ainda nos remete às tentativas cristãs de afastar o sofrimento do divino e de atribuí-lo aos humanos.

Apenas com Schopenhauer e Nietzsche o sofrimento se torna um objeto propriamente filosófico, se considerarmos tanto o espaço dedicado ao tema em suas obras quanto a recusa de ambos em tratá-lo a partir de uma perspectiva cristã. Schopenhauer radicaliza a crítica de Schelling à identificação hegeliana entre conceito e realidade, buscando demonstrar que o conceito (e a razão) é

algo que aumenta consideravelmente o sofrimento humano — pois, ao contrário dos animais, nós vivemos também no passado e no futuro. O sofrimento conduz os humanos, conforme será discutido adiante, a um processo de purificação (*Leuterungsprozess*), por meio do qual a humanidade, vítima do sofrimento e da morte, pode desejar a redenção de sua existência. Nesse contexto, o sofrimento deixa de ser algo que concerne apenas aos humanos (em oposição a Deus), para dizer respeito à dinâmica da vida. Diretamente influenciado por Schopenhauer, Nietzsche, em grande medida, trata do sofrimento a partir de uma crítica à religião e à transcendência, e de uma leitura do fracasso, consubstanciado no niilismo, de transfigurar a vida em sua significatividade metafísica. O sofrimento é lido a partir do problema da falta de sentido: o que fracassa com a religião e a metafísica é a tentativa de dar sentido ao todo da existência — e, por conseguinte, ao sofrimento que lhe é inerente —, pois, conforme afirma o autor na *Genealogia da moral*:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento *sem sentido*. Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. Foi com a ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu “mal”; agora talvez ela necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento) (Nietzsche, 1998, p. 58).

O sofrimento ganha, portanto, relevância na Filosofia a partir da discussão cristã sobre o tema, mas apenas com autores como Schopenhauer e Nietzsche se torna uma questão colocada em termos exclusivamente filosóficos, sem influência direta da Teologia.

3 Uma tipologia do sofrimento

Esta seção faz uma abordagem exegética de textos seminais da obra de Nietzsche sobre o tema do sofrimento, no intuito de propor uma tipologia do sofrimento em seu pensamento, a partir de quatro aspectos: existencial metafísico (3.1), fisiopsicológico (3.2), cultural (3.3) e literário-filosófico (3.4). O intuito principal desta seção é demonstrar que o sofrimento é um dos temas centrais de sua Filosofia, o que a credencia como uma das principais bases teóricas das discussões contemporâneas sobre a questão.

3.1 Sofrimento existencial-metafísico

Schopenhauer define os seres humanos como “animais metafísicos”, isto é, como animais que, além de se espantarem com a existência, obtêm um conhecimento antecipado da morte. Essa é a origem das duas formas de metafísica de que dispomos, a religião e a Filosofia:

Nenhum ser, excetuando-se o humano, espanta-se com a própria existência; mas, para todos, a existência entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem. Da calma do olhar dos animais fala também a sabedoria da natureza; porque nos animais a vontade e o intelecto ainda não se separaram suficientemente para que possam espantar-se um com o outro quando se reencontram. Assim, aqui, cada aparência pende firmemente do tronco da natureza, do qual brotou, e compartilha da inconsciente onisciência da mãe de todas as mães. — Só depois, quando a essência íntima da natureza (a Vontade de vida em sua objetivação) ascendeu vigorosa e magnanimamente pelos dois reinos dos seres sem consciência, e em seguida pela longa e ampla série dos animais, é que finalmente, com o aparecimento da faculdade da razão, logo no ser humano, a essência íntima da natureza chega finalmente à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é. Mas o espanto dessa “essência íntima da natureza” é tanto mais sério pelo fato de que aqui pela primeira vez estar com consciência EM FACE DA MORTE e também se impõe, ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade de todo esforço. Com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*. No princípio da sua consciência ele também toma a si como algo que se entende por si mesmo. Mas isso não dura muito; muito cedo, simultaneamente com a primeira reflexão, surge aquele espanto, que um dia deverá converter-se em mãe da metafísica. [...] o espanto filosófico que daqui nasce é condicionado no indivíduo por um elevado desenvolvimento da inteligência, todavia, em geral, não apenas por esta; sem dúvida, é o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo. Se a nossa vida fosse infinita e sem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e por que tem precisamente essa índole; porém, tudo se entenderia por si mesmo (Schopenhauer, 2015, pp. 195–196. Tradução com alterações).

A consciência da finitude da vida, a constatação do sofrimento que concerne ao vir a ser (e, por conseguinte, à vida) e a percepção da va(n)idade (*Nichtigkeit*) de todo esforço são os principais aspectos cognitivos que, oriundos do espanto, leva os humanos a questionarem as razões da própria existência. Ao assim fazê-lo, chegam à compreensão de que a essência metafísica do universo é a vontade, em seu eterno movimento de objetivação, que vai desde a matéria inorgânica até os seres humanos. Tal movimento consiste numa incessante busca por satisfação, possivelmente a principal razão de sua caracterização como sofrimento: assim que um desejo é satisfeito, surge quase imediatamente um novo e nos raros momentos entre a satisfação de um desejo e o surgimento de outro o sentimento predominante é o tédio. Trata-se do que o filósofo

denomina de “vanidade” ou “nadidade” (*Nichtigkeit*) de todo esforço. Não há, portanto, para Schopenhauer, possibilidade de satisfação efetiva da vontade.

Entretanto, é precisamente a própria vontade que se dá a conhecer por meio dos humanos: o desenvolvimento da razão colabora para que não apenas se perceba que a existência é essencialmente sofrimento¹⁰, mas, sobretudo, se busque maneiras de supressão do movimento de objetivação da vontade, como nas expressões artísticas, no comportamento compassivo ou nas práticas ascéticas; e também promova certo uso prático da razão, voltado para uma “sabedoria de vida”. Desse modo, o filósofo promove o sofrimento a fundamento da religião e da Filosofia e, conseqüentemente, o problema do “sentido da vida” passa a ocupar o centro de suas reflexões filosóficas, influenciando diretamente o pensamento de Nietzsche¹¹.

A Filosofia de Nietzsche é desde o início marcada pela questão do “enigma” da existência¹², estabelecida pela tradição “pessimista” que se segue a Schopenhauer na Filosofia alemã do século XIX: há uma justificação para o vir a ser? Em suas obras de juventude, especialmente em *O nascimento da tragédia*, o filósofo alemão, assim como Schopenhauer, concebe o sofrimento como algo intrínseco à existência¹³ e formula o problema a partir da célebre lenda do Rei Midas e do sábio Sileno:

Devemos porém bradar a esse observador voltado para trás: “Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o Rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio

10 Deve-se destacar, entretanto, que a razão é, em Schopenhauer, apenas mais uma das tantas manifestações da vontade no plano empírico; e, além disso, que uma das principais conseqüências de sua concepção imanente de metafísica (baseada na ideia de que a vontade, essência metafísica do universo, só pode ser conhecida em suas manifestações empíricas) é o descentramento da consciência. O sujeito do querer schopenhaueriano demarca em grande medida o rompimento, pode-se dizer decisivo, com as “filosofias da consciência”: “[...] nesse composto é o ser querente que ocupa o primeiro lugar e não o ser cognoscente (o entendimento), menos ainda o ser pensante (razão). Uma vez abolido o dualismo clássico, mesmo assim, não se deve mais falar nem de alma nem de composto; trata-se de ora em diante do ser verdadeiro do homem, do homem total que não pode ser procurado no conhecimento consciente, no *cogito*. Sabe Schopenhauer que está rompendo com uma tradição que é patrimônio da Filosofia ocidental. Sabe também como é difícil fazer que se admita semelhante descentração da consciência [...]. A resistência seria maior ainda do que ele podia imaginar. Em meados do século XX a derrubada das filosofias da consciência era ainda considerada como a última novidade filosófica, geralmente atribuída a dois leitores de Schopenhauer, Nietzsche e Freud, sem referência alguma àquele que a apresentara como uma tese filosófica e psicológica explícita” (Lefranc, 2005, p. 92).

11 Para uma apresentação e discussão mais aprofundada do tema do “sentido da vida” nos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche, e do modo como o tema é recebido pela Filosofia contemporânea, cf. dois artigos recentes de minha autoria: cf. Paula, 2024b e 2022b.

12 Sobre o “caráter enigmático da existência” em Schopenhauer: cf. Paula, 2020a, pp. 256-260.

13 Considero que esse seja o “aspecto metafísico” do trágico no jovem Nietzsche: cf. Paula, 2020b, pp. 338-342.

a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: — Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (Nietzsche, 1992b, p. 36).

Nietzsche distingue-se, contudo, de seu “mestre” nas soluções apresentadas para o sofrimento que caracteriza o vir a ser. A “metafísica de artistas” é sua célebre resposta ao “problema da existência”: há um sentido da vida e ele deve ser obtido em experiências estéticas como aquelas da arte trágica grega antiga. O grande mérito da tragédia foi proporcionar uma espécie de “consolo metafísico” à condição essencial da existência, o que caracteriza em seu pensamento uma afirmação, e não uma negação da vida, como queria Schopenhauer:

O consolo metafísico — com que já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa — de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos [...]. Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a *arte*; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, enquanto descarga artística da náusea e do absurdo. O coro satírico do ditirambo é o ato salvador da arte grega; no mundo intermédio desses acompanhantes dionisíacos esgotam-se aqueles acessos há pouco descritos (Nietzsche, 1992b, pp. 55–56).

Há, portanto, a partir das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, uma concepção de sofrimento “universal”, inerente à existência e amparada numa visão ampliada da vida e do vir a ser, como um fenômeno “metafísico”, para o qual se busca um “sentido”. Tal concepção de sofrimento está diretamente relacionada ao que tradicionalmente se compreende como o “pessimismo filosófico” do século XIX alemão, em especial à concepção de que o não ser é preferível ao ser e que, por conseguinte, não há uma justificação para a existência¹⁴.

14 Para uma discussão sobre a recepção e reinterpretação do pessimismo schopenhaueriano por Nietzsche, cf. Paula, 2013.

3.2 Sofrimento fisiopsicológico

Ao romper publicamente com a Filosofia de Schopenhauer a partir de 1878, em especial com a concepção de “necessidade metafísica” humana, a interpretação nietzschiana do sofrimento passa por importantes transformações. Em primeiro lugar, o tema muitas vezes não está mais relacionado ao problema do pessimismo e do sentido da vida, a não ser em ocasiões de crítica à interpretação pessimista da dor e do sofrimento (por exemplo, nos aforismos 48 e 338 d’*A gaia ciência* e 225 de *Além de bem e mal*). Em segundo, e o que é o mais importante para os propósitos da presente discussão, a abordagem do sofrimento passa a ter como referência mais o indivíduo, ou o “sujeito”, e menos a existência em geral¹⁵. O tema do sofrimento pode ser compreendido como o ponto de partida da inovadora concepção nietzschiana de subjetividade, centrada em sensações, pulsões, afetos e forças em geral, a qual só vai ganhar uma formulação mais bem acabada com sua “psicologia”, que por sua vez está amparada na doutrina da vontade de poder¹⁶. A relação entre sofrimento

15 Essa mudança é em grande medida fruto tanto do programa nietzschiano de crítica à metafísica quanto de seus compromissos teóricos no período, pois o autor, influenciado pelas ciências “positivas” da época, sobretudo a Fisiologia, a Psicologia e a História, dá grande ênfase ao problema da origem de nossos sentimentos e conceitos morais, estéticos e religiosos.

16 O tema da “psicologia” é, em Nietzsche, bastante amplo. Em primeiro lugar, porque ainda não está estabelecida como disciplina independente e ciência empírica, tal qual a conhecemos hoje. Sabe-se que, por muito tempo, a Psicologia foi considerada apenas uma parte da Filosofia. Em segundo, porque o próprio Nietzsche se autodenomina o “primeiro psicólogo”, e o faz em referência a uma leitura bastante inovadora do que é a subjetividade humana. Em um dos mais conhecidos textos do autor sobre o assunto (*Além do bem e do mal*, 23), o autor não apenas reivindica que a Psicologia “seja novamente reconhecida como a rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências”, uma vez que ela é “o caminho para os problemas fundamentais”, como também dá indícios de seus pressupostos, objetos de estudo e objetivos: “Toda Psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço — isto é, algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos — de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada — e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é realçada — esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre do enjoo do mar” (Nietzsche, 1992a, pp. 29–30). Perceba-se como Nietzsche compreende a Psicologia, nesse contexto, como uma “autêntica” fisiopsicologia e como uma teoria não apenas sobre o mútuo condicionamento de impulsos “bons” e “maus”, mas também sobre a origem ou a derivação dos primeiros impulsos a partir dos últimos. Trata-se, nesse sentido, de uma disciplina que, compreendida como estudo dos aspectos, formas e manifestações da vontade de poder, busca compreender geneologicamente a origem de nossos “preconceitos morais” e, para isso, desenvolve uma crítica do que foi até então, sobretudo a partir da modernidade, compreendido como “sujeito”. Basta observar, a título de exemplo paradigmático, a crítica de Nietzsche ao conceito de “vontade” (*Além do bem e do mal*, 19): autores como Schopenhauer exageraram um preconceito popular e unificaram, em uma palavra, uma rede de fenômenos complexos e interdependentes que envolve “uma pluralidade de sensações”, o “pensar” e o “afeto do comando”. Cf.,

e vontade de poder se faz notável principalmente no período de escrita de *Assim falou Zaratustra* (1881–1884), e mais especialmente no aspecto da “afetividade” da vontade de poder:

Sofrer das excitações apenas é possível porque o vivente é vontade de poder e, enquanto tal, *páthos*. É o sofrimento, enquanto afetividade do mundo orgânico, que abre o vivente para as excitações, mediante as quais recepciona a ação das forças antagonônicas. Nesse conflito, o grau de intensidade da excitação dependerá da constituição das forças que compõem o vivente, do grau de esforço que emprega para resistir e dominar e, no limite, se vence ou perde a luta contra uma força contrária. É com base nisso que a excitação se apresentará ora como desprazer, ora como dor ou mesmo como prazer, em diferentes intensidades. [...] Há, assim, um querer sofrer na atividade vital justamente porque provém da afetividade, do sofrimento, a percepção da excitação como estopim para a manifestação dos traços que caracterizam o viver: assimilar, plasmar, integralizar e organizar segundo uma perspectiva. O poder-sofrer engendra o querer-sofrer que transformará o sofrer em poder. Uma vida onde o sofrimento estivesse abolido seria uma vida que não exerce poder. Eis por que, em uma anotação, Nietzsche chega ao ponto de considerar a “vida enquanto vontade de sofrimento (– criar –)”. O uso da palavra “criar”, entre parênteses, quase como um significado oculto do sofrimento, já se torna compreensível a essa altura da argumentação. É a ferida, a excitação sofrida, aquilo que constrange o vivente a criar formas pelas quais ele assimila o exterior que lhe assalta. Pelo emprego das forças plásticas do organismo, o exterior é interpretado e plasmado numa forma que obedece às condições de preservação e expansão de poder do vivente. É sob essa base biológica que se assenta o elogio poético da criação, feito por Zaratustra. “Criar — eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação”. Por um lado, o vivente só se torna criador se sofre uma excitação. Por outro lado, é a criação, a interpretação assimiladora, que liberta o vivente da pressão da excitação (Guiomarino, 2022, pp. 110–112).¹⁷

sobretudo em relação ao papel do programa genealógico na “grande psicologia” de Nietzsche e às suas críticas (i) à identificação da psique à consciência; (ii) ao enraizamento lógico-gramatical do sujeito; (iii) ao papel da “vontade” no estabelecimento do sujeito por Schopenhauer (Giacoia Jr., 2001).

- 17 O sofrimento é entendido, no plano “biológico” da vontade de poder, como a capacidade de sofrer, enquanto atividade de recepção e incorporação de estímulos externos. O sofrer é um poder despertado pela excitação, diferenciando-se desta, portanto. Mais do que isso: o sofrimento é a capacidade de perceber uma luta de forças e tomar partido diante delas, com vistas à transformação do vivente. O contexto mais geral dessa formulação sobre o papel da “excitação” no sofrimento é o da época em que Nietzsche estudava criticamente conceitos da Biologia, em especial de Wilhelm Roux (1850–1924). O autor inspira-se em Roux para tratar do ato de comunicar como um “querer-apropriar” do outro. O ato de compreender envolvido na comunicação seria uma “sensação de sofrimento” e “reconhecimento de um poder estranho”: “Segundo esse ponto de vista, a comunicação consistiria na tentativa de um indivíduo dominar outro, investindo contra este à semelhança de uma luta. A manifestação gestual seria a forma primitiva dessa investida, de modo que a comunicação teria nascido com encontros, toques, esbarrões e pressões no corpo alheio para satisfazer sentimentos, afetos, pensamentos. O outro indivíduo receberia esse contato como estímulo externo a ser interpretado o mais rápido possível para cessar os choques físicos. Enquanto perdurasse, a estimulação seria sentida como sofrimento que perturba o indivíduo, retira-o de sua estabilidade e o pressiona à atividade assimiladora dos estímulos. Finalmente, ao remeter estes a algo já conhecido, ocorreria o entendimento dos gestos e se cumpriria a comunicação. Nessa interpretação nietzschiana, o sofrimento é visto como uma sensação incômoda, que desencadeia uma atividade no vivente” (Guiomarino, 2022, p. 109).

Mesmo antes de dispor da concepção de vontade de poder, Nietzsche discute a importância do sofrimento a partir de uma perspectiva “fisiopsicológica” e mais centrada na subjetividade humana. Nesse sentido, o autor defende, em “*Sufrimento é conhecimento*” (*Humano, demasiado humano I*, 109), a importância do sofrimento para o conhecimento, afirmando, por exemplo, que ele nos afasta dos “erros” e das “falsas afirmações” do cristianismo e do romantismo, assim como das “inverdades” metafísicas da Filosofia, despertando em nossa “consciência intelectual” uma sobriedade capaz de nos guiar de volta ao cotidiano e àquilo que nos é mais próximo (“por que afadigas a alma pequena / com designios eternos?”), diz o autor, em referência a Horácio¹⁸. Além disso, tal “frivolidade” ou “melancolia” é uma condição para que alguém se torne “guia e educador da humanidade” (Nietzsche, 2000, pp. 86–87), indicando a envergadura que o tema ganha em seu pensamento.

Ainda sobre a relação entre sofrimento e conhecimento, e em especial o sofrimento causado pela doença¹⁹, Nietzsche afirma, em “*Do conhecimento daquele que sofre*” (*Aurora*, 114), que a “extrema sobriedade causada pela dor” nos torna mais altivos e, com o orgulho despertado “ante um tirano tal como é a dor”, nos defendemos da “culpa” pessimista pelo sofrimento, assumimos o sofrimento como algo que nos é próprio e tomamos “*partido* justamente da *vida* contra o tirano”:

Em atroz clarividência sobre sua natureza, grita para si mesmo: “Seja seu próprio acusador e algoz, tome seu sofrimento como a punição que impôs a si mesmo! Desfrute sua superioridade como juiz; mais ainda: desfrute seu bel-prazer, seu tirânico arbítrio! Eleve-se sobre sua vida como sobre seu sofrimento, olhe para baixo, para os fundamentos e a falta de fundamento!” (Nietzsche, 2004, p. 86).

Para além, portanto, do sofrimento ser um bom guia para o conhecimento do mundo empírico, na medida em que desperta a sobriedade e traz o olhar de volta ao cotidiano, ele é também fundamental no conhecimento e na criação de si mesmo, pois a dor nos faz “pessoais” e em certo sentido nos traz de volta também a “nós mesmos”:

18 Tal concepção de conhecimento, e de Filosofia em geral, é profundamente influenciada pela leitura que Nietzsche faz de Montaigne, da qual inclusive lança mão para se opor ao pessimismo e à leitura schopenhaueriana do sofrimento. A ideia, presente no pensamento do filósofo francês, de que existe uma relação entre a saúde da alma (ou uma espécie de sabedoria “alegre”) e a saúde do corpo, bem como sua preocupação com as questões cotidianas (ou mesmo da Filosofia como “arte de viver”), marcam uma nova forma de conceber a Filosofia por Nietzsche. Para uma breve discussão sobre o papel de Montaigne como contraexemplo de Schopenhauer, cf. Paula, 2013, pp. 173-176; pp. 189-193.

19 A doença, além de poder proporcionar um tipo de sofrimento benéfico ao desenvolvimento do intelecto humano, ainda nos coloca em uma condição também bastante propícia ao conhecimento, a solidão, a qual nos livra dos deveres e hábitos (cf. Nietzsche, 2000, p. 86).

A enorme tensão do intelecto, que quer fazer frente à dor, faz com que brilhe sob nova luz tudo aquilo para que olha: e a indizível atração conferida por toda luminosidade nova é, com frequência, forte o bastante para desafiar todas as tentações do suicídio e fazer o prosseguimento da vida parecer sumamente desejável para o sofredor” (*idem*).

Essa potência transformadora e criadora do sofrimento será fundamental na descrição do que denomino sofrimento “filosófico”. Por ora, é importante perceber como o sofrimento é tratado por Nietzsche como a força que promove determinados comportamentos ou virtudes benéficos à manutenção da vida e ao desenvolvimento humano individual. Mais do que isso: o sofrimento é uma força conservadora e, essencialmente, promotora da espécie humana em geral, como é explicitamente afirmado em “*Sabedoria na dor*” (*A gaia ciência*, 318):

Na dor há tanta sabedoria quanto no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência. Eu escuto, na dor, o grito de comando do capitão do navio: “Recolham as velas!”. [...] — algum grande perigo, um temporal está se armando, e é bom nos “inflarmos” o menos possível. — Existem homens, é verdade, que ouvem o comando oposto, ao sentir a aproximação da grande dor, e que nunca são mais orgulhosos, belicosos e felizes do que quando surge a tempestade; sim, a dor mesma lhes proporciona seus maiores momentos! São os homens heroicos, os grandes *portadores de dor* da humanidade: estes seres poucos ou raros, que necessitam exatamente da mesma apologia que a dor — e, verdadeiramente, ela não lhes deve ser negada! São forças de primeira ordem na conservação e promoção da espécie [...] (Nietzsche, 2001, pp. 212–213).

Nesse sentido, o sofrimento é, para Nietzsche, um dos pilares fundamentais: da felicidade (*Humano, demasiado humano* I, 591; *A gaia ciência*, 183), da esperança (*A gaia ciência*, 268), do refinamento (*A gaia ciência*, 302), da ação (*A gaia ciência*, 56), da grandeza (*A gaia ciência*, 325) e também do heroísmo (*Humano, demasiado humano* II, *Opiniões e sentenças diversas*, 401; *A gaia ciência*, 268 e 318). Valeria a pena discutir mais cuidadosamente os argumentos do autor a respeito do papel da dor e do sofrimento na formação e desenvolvimento de tais fenômenos, comportamentos, sentimentos e virtudes, contudo o anteriormente debatido é suficiente para indicar a importância da fisiopsicologia na concepção nietzschiana de sofrimento e, em certo sentido, de subjetividade. Um passo importante na tentativa de “tipologização” do sofrimento seria questionar a função dessa compreensão do sofrimento, amparada na fisiopsicologia da vontade de poder, em suas reflexões sobre a cultura.

3.3 Sofrimento cultural

Em um de seus textos mais célebres sobre o tema, Nietzsche define a cultura da seguinte maneira:

Nas épocas tardias, que podem se orgulhar de sua humanidade, permanece ainda tanto medo, tanta *superstição* de medo frente ao “animal feroz e cruel”, o qual justamente as épocas mais humanas se orgulham de haver subjogado, que mesmo verdades tangíveis continuam inexpressas durante séculos, como que por um acordo, porque aparentemente poderiam chamar à vida esse animal selvagem finalmente abatido. [...] No tocante à crueldade é preciso reconsiderar e abrir os olhos [...]. Quase tudo o que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade — eis a minha tese; esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas — se divinizou [...]. Nisso devemos pôr de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento *alheio*: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio — e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido *religioso*, ou à automutilação [...], ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo* (Nietzsche, 1992a, pp. 135–136).

Sob esse ponto de vista, a cultura é um processo de “espiritualização” e “aprofundamento” da crueldade, típica do “animal selvagem” que precedeu à história da humanidade. Já a crueldade é compreendida como o desejo humano de fazer sofrer — a si e a outrem. Portanto, nas ditas culturas “superiores”, manifesta-se não uma tentativa de fazer com que os humanos sofram menos, mas uma transformação — e uma agudização — do desejo humano de fazer sofrer. O “homem do conhecimento” é o exemplo paradigmático da crueldade pressuposta na cultura, pois, em busca de “profundidade”, atua na direção contrária à tendência do espírito e aos seus próprios afetos, negando a sua vontade de aparência: “tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície” (*ibidem*, p. 136). O conhecimento, pelo menos em sua acepção mais tradicional, torna-se o modelo do que subjaz à cultura, tanto do ponto de vista de uma renúncia à satisfação do próprio desejo quanto, principalmente, da disposição básica humana de fazer sofrer. A proposta nietzschiana de reconhecer o “terrível texto básico *homo natura*” e de retraduzir o “homem de volta à natureza” (*ibidem*, p. 138) implica necessariamente no resgate de sua crueldade “originária”.

Essas discussões ganham maior envergadura se consideradas à luz das reflexões da *Genealogia da moral* sobre o que Nietzsche considera a “base” do processo de hominização: as relações jurídicas entre “credor” e “devedor”. O processo de “acultramento” dos humanos inicia-se com relações de troca

e escambo, cuja moeda de troca, em caso de não pagamento da dívida, é o sofrimento (cf. Giacoia Jr., 2013, pp. 42–44):

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado — e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja a *dor* de seu causador. De onde retira a sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia de equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico. [...]

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” — o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...) Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de ideias, “culpa e sofrimento”. Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a “dívida”? Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer — uma verdadeira *feira*, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor [...]. Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda [...]. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem — e no castigo também há muito de *festivo*! (Nietzsche, 1998, p. 53; pp. 55–56)

O sofrimento é, portanto, “equivalência”, posto que substitui uma vantagem ou algum tipo de compensação diretamente relacionadas ao dano por uma “*satisfação íntima*”, que funciona como “reparação” e “recompensa”. Trata-se de uma “satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente”, de tal modo que tal compensação nada mais é que um “convite e um direito à crueldade” (*ibidem*, p. 54)²⁰. O “resgate” da crueldade envolvido na proposta nietzschiana de retradução do homem de volta à natureza implica uma crítica da vergonha, consubstanciada paradigmaticamente na doutrina filosófica do pessimismo, sentida pelos humanos em relação ao desejo de fazer-sofrer

20 Afirma Nietzsche no aforismo 18 de *Aurora*: “[...] desconfia-se mais de todo bem-estar exuberante e confia-se mais em todo estado difícil e doloroso; as pessoas dizem a si mesmas: pode ser que os deuses nos tratem desfavoravelmente por nossa felicidade e benevolamente por nosso sofrer — não compassivamente! Pois a compaixão passa por desprezível e indigna e uma alma forte, terrível; mas benevolamente, porque se distraem e ficam bem-dispostos: pois o ser cruel desfruta o supremo gozo do sentimento de poder” (Nietzsche, 2004, pp. 24–25).

inscritos em seus instintos mais básicos e que constitui uma marca indelével de sua “natureza” animalesca.

A crítica nietzschiana da modernidade passa necessariamente por uma avaliação do modo pelo qual seus contemporâneos lidam com o problema do sofrimento, em especial da crueldade: se em outras épocas não se prescindia do “fazer-sofrer” (*Leiden-machen*) e “via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*”, em sua época “o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação” (Nietzsche, 1998, p. 57). Estamos novamente diante do problema fundamental do sentido do sofrimento, já destacado anteriormente (cf. pp. 7-8, acima):

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutalização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência (a “compaixão trágica” é um desses nomes; um outro é “*les nostalgies de la croix* [as nostalgias da cruz]”). O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido (Nietzsche, 1998, p. 57).

Destarte, quão mais tardia é uma cultura, mais sublimada e mais sutalizada encontra-se a crueldade que lhe permeia, isto é, o desejo de fazer-sofrer que lhe é intrínseco. É nesse sentido que se busca uma suposta abolição do sofrimento em épocas tardias, pois ele é marca de seu passado selvagem e cruel²¹. Conceitos que se tornaram fundamentais na cultura ocidental, tais como “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” (*ibidem*, p. 55) e, em especial, “má consciência”²² camuflam a origem da relação sangrenta mantida pelos humanos entre si e buscam, pela via da moralidade, dar um novo sentido ao sofrimento. Em sentido próximo ao que mais tarde será desenvolvido por Freud, Nietzsche considera que o desenvolvimento da cultura se deu à custa de um longo processo de transformação (espiritualização, divinização, sublimação, sutalização) da crueldade, processo em que as pulsões agressivas humanas, o seu desejo de fazer-sofrer, são interiorizadas no indivíduo como

21 Formulada de modo lapidar, a tese de Patrick Wotling (2013[1995], cf. pp. 176–195) é a de que o problema fundamental que envolve as reflexões nietzschianas sobre a cultura é o da “reação face ao sofrimento”. Deve-se destacar, contudo, que a sua concepção de sofrimento tem como enfoque mais a fisiopsicologia do que as discussões, aqui privilegiadas, sobre o processo de “hominização” do “bicho homem”.

22 A relação estabelecida pela cultura ocidental entre culpa e sofrimento, anteriormente aludida em uma citação da *Genealogia da moral*, é fundamental na compreensão da transposição do campo jurídico originário para o campo moral, em que o “devedor” se torna o “culpado” (cf. Giacoia Jr., 2001, p. 117ss.).

consciência moral, cujo constante sentimento de culpa é instrumentalizado pelas diversas manifestações culturais²³.

Como se pode perceber, o tema do sofrimento se faz presente nas reflexões nietzschianas que envolvem a metafísica, a Psicologia e a cultura. Uma nova questão se coloca, considerando-se a amplitude do problema em seu pensamento: qual é o papel do sofrimento nos textos em que o filósofo se refere a si mesmo, ao “sujeito Nietzsche”, no processo de criar filosófico?

3.4 Sofrimento literário-filosófico

Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância — precisamente esta arte da transfiguração é filosofia. [...] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor [...]. Viver — isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo [...]. Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita* [...]. Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados como madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar a nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” —; mas sei que nos *aprofunda* [...]. A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um *problema*. — Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio. Mesmo o amor à vida é ainda possível — apenas se ama diferente (Nietzsche, 2001, pp. 12–13).

Este trecho, do prefácio tardio d’*A gaia ciência*, resume paradigmaticamente a compreensão nietzschiana do papel do sofrimento no criar filosófico, e ainda nos fornece importantes indícios de sua interpretação do caráter “pessoal”, como uma espécie de “escrita de si” — para usar uma expressão de Foucault —, de toda e qualquer Filosofia. O autor apresenta inicialmente uma *definição* básica de Filosofia, ao afirmar que há uma relação direta entre o “atravessamento” de uma doença — e o ulterior recobrimento da saúde — e a criação filosófica: cada vez que se sofre de uma doença e se reconquista a saúde, transpõe-se espiritualmente tal estado “fisiopsicológico”. A Filosofia é tal

23 Para uma discussão mais aprofundada dessa concepção de sofrimento “cultural”, especialmente a partir de um diálogo entre Nietzsche e Freud: cf. Paula, 2022a. As discussões freudianas sobre o sofrimento e a cultura abrem, a meu ver, uma importante perspectiva de se pensar o sofrimento contemporaneamente, tal como desenvolvida, por exemplo, na Introdução de *O mal-estar da pós-modernidade*, em que Zygmunt Bauman discute diretamente com o conceito freudiano de mal-estar, aplicando-lhe à nossa época (cf. Bauman, 1998, pp. 7–11). Outro importante desdobramento das reflexões sobre sofrimento e cultura podem ser encontradas naquele que poderia ser denominado contemporaneamente como “sofrimento social”, com especial destaque para o diálogo entre Filosofia e Psicanálise (cf. Safatle, Silva Jr., Dunker, 2021a; 2021b).

“arte da transfiguração”. Na sequência, podemos observar as principais *razões* que levam um ser humano a filosofar. Trata-se de um processo de profunda transformação de estados de dor e de sofrimento em cuja base se encontra a própria vida, daí a sua necessidade: viver é, para alguém que faz Filosofia, transformar espiritualmente a dor e o sofrimento, viver é — fazer Filosofia. Por fim, Nietzsche nos indica o *modo* pelo qual se dá esse processo. A dor, a “grande dor”, desperta no(a) filósofo(a) a suspeita, o(a) conduz à sua profundidade e, por conseguinte, “liberta” o seu espírito. Perceba-se que o enfoque de Nietzsche recai, nesse contexto, em uma concepção de sofrimento que proporciona não um “aperfeiçoamento”, mas um “aprofundamento” da existência. A vida se torna um objeto da Filosofia, na medida em que o sofrimento a torna “suspeita”, a torna um “problema”. Compreender que o sofrimento está na base da Filosofia é fundamental para, em última instância, “amar” a existência de uma maneira renovada.

Tal *modo* de criação filosófica a partir do sofrimento é mais bem explicado nos prefácios tardios aos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, em que Nietzsche lança mão da imagem dos espíritos livres e de si mesmo, respectivamente²⁴. De modo semelhante à *definição* de Filosofia anteriormente exposta, o autor trata do processo de “grande liberação” dos espíritos livres no primeiro dos prefácios, bem como indica as *razões* que conduzem à Filosofia, ao afirmar que a grande liberação é fruto de uma “tenaz *vontade de saúde*”. Esta, por sua vez, conduz a “convalescença” do espírito livre do seguinte modo:

- i) O processo inicia-se com a “profunda suspeita” do espírito livre em relação a tudo até então amado e venerado (Nietzsche, 2000, p. 7);
- ii) O espírito livre passa a uma espécie de “isolamento doentio”, em que se vale da doença “como meio e anzol para o conhecimento”;
- iii) Alcança a “*madura* liberdade do espírito”, que lhe “permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”;
- iv) Culmina na “*grande* saúde”, o “excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência*” (*ibidem*, pp. 10–11);
- v) Desdobra-se em uma reaproximação e um novo olhar, mais simpático, à vida:

24 Na mesma esteira, é importante destacar, do que já havia sido indicado em “Tentativa de autocrítica”, prefácio tardio a *O nascimento da tragédia*, sobre a necessidade de uma nova abordagem do sofrimento para a criação de uma nova forma de pessimismo, diversa de Schopenhauer e da tradição pessimista; e no aforismo 370 d’*A gaia ciência*, escrito no mesmo período, em que o autor classifica as diferentes filosofias europeias a partir do critério do sofrimento, isto é, do modo pelo qual cada sistema de pensamento se desenvolve como uma determinada interpretação do sofrimento.

- a. Munido de suas novas capacidades, o espírito livre torna-se senhor de suas próprias virtudes, passando a delas dispor como instrumento;
- b. Passa a reconhecer, consequência fundamental desse processo, “o que há de perspectivista em cada valoração” e olhar com seus próprios olhos “o problema da *hierarquia*” (*ibidem*, pp. 12–13);
- vi) O espírito livre generaliza a resposta dada a si mesmo “no tocante ao enigma de sua liberação”, emitindo “um juízo sobre sua vivência” (*ibidem*, pp. 10–11).

O sofrimento atua, portanto, como o “gatilho” que desperta a suspeita no espírito livre (isto é, no filósofo), mas o sofrimento é também consequência de seu adoecimento (corporal e espiritual). Para Nietzsche, tanto a compreensão multifacetada da doença quanto as diversas manifestações do sofrimento estão na base do conhecimento filosófico. Este só é alcançado após o espírito, tornado livre, poder desfrutar do “perspectivismo” envolvido no próprio ato de conhecer e valorar: o acesso a diversos modos de pensar, o reconhecimento do caráter perspectivista de cada valoração e, sobretudo, a capacidade de avaliar o complexo de forças atuando por trás de cada um desses pensamentos e valorações (o problema da “hierarquia”); a possibilidade de viver por experiência (o que implica, dentre outras coisas, reconhecer o papel das vivências do indivíduo nesse processo, em oposição às tentativas infundadas de universalização racional, sobretudo do conhecimento e da moral); a instrumentalização de suas próprias virtudes (e não tomá-las como referência normativa universal de nossas ações); a generalização de sua vivência pessoal de liberação do espírito por meio de um juízo sobre esta, que possa valer aos(às) seus(suas) semelhantes.

Esses são, portanto, os elementos essenciais inicialmente mobilizados por Nietzsche para definir a Filosofia a partir do sofrimento: a relação entre *saúde* e *doença*, a concepção de *convalescença* como correlata à de *superação*; e, diretamente relacionadas às anteriores, as noções de *solidão*, *experiência* e *vivência*, as quais parecem amparadas em uma concepção ainda não muito bem definida de *perspectivismo*²⁵. Todos esses elementos indicam o caráter pessoal

25 Ainda que seja um dos conceitos mais célebres do pensamento nietzschiano, relacionado a discussões igualmente centrais, como verdade, conhecimento, interpretação e, sobretudo, vontade de poder, o próprio autor pouco trata do “perspectivismo” em sua obra publicada, o que acarreta dificuldades para encontrar uma definição mais precisa do conceito. De modo geral, “o ponto nevrálgico do perspectivismo de Nietzsche é a rejeição de uma concepção rigorosa de verdade, objetiva, independente de interpretação e interesse: ‘Aqui é exigido sempre pensar o olho, um que de modo algum pode ser pensado, um olho que não deva ter nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas [...] devem estar ausentes, por meio das quais, todavia, o ver torna-se apenas ver-algo’ [...]. Quando Nietzsche, contra o positivismo, esclarece: ‘Não existem

da concepção de Filosofia nietzschiana, mas a eles deve ainda ser acrescentada a *tarefa*, tema desenvolvido pelo autor principalmente no prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano*. Nesse contexto, Nietzsche transfere o discurso do prefácio anterior para a primeira pessoa, quando, segundo o próprio autor, não mais necessita psicologicamente dos espíritos livres para falar de seu processo de liberação do espírito e autossuperação, ou seja, de sua própria criação filosófica²⁶. Definindo os dois volumes de *Humano* como uma “doutrina da saúde”, o autor traz o tema do pessimismo para o centro de sua Filosofia, ao afirmar que se vê como um pessimista com “boa vontade em relação ao pessimismo”, e que, ao fim do processo de convalescença, encontra a sua tarefa:

Solitário, então, e tristemente desconfiado de mim, tomei [...] partido contra mim e a favor de tudo o que precisamente me feria e me era penoso: — desse modo achei novamente o caminho para o valente pessimismo que é o oposto de toda mendacidade romântica, e também, como hoje me parece, o caminho para “mim” mesmo, para a minha tarefa (Nietzsche, 2008, pp. 10–11).

Nietzsche claramente pressupõe a existência de uma relação entre “mim mesmo” e “tarefa”. Tal relação parece ser relevante aos nossos propósitos sobretudo por fornecer indícios de como o autor compreende o “si mesmo” que “fala” em sua Filosofia. Não no sentido de uma subjetividade que subjaz o seu pensamento, ao modo de uma substância que lhe dá embasamento e da qual se deve buscar os princípios gerais que explicam o seu modo de funcionamento, mas porque a própria constituição do “sujeito Nietzsche” parece ser uma propedêutica (ou um pressuposto) à sua tarefa de “inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados”, conforme explicitado já nas primeiras

fatos, apenas interpretações’ [...], ele não quer mal-entendidos no sentido de um subjetivismo vulgar: também o sujeito é constituído apenas por meio daquelas ‘forças interpretantes’ que ele entende como vontades de poder [...]” (Dellinger, 2014, pp. 441–442; cf. Dalla Vecchia, 2014).

26 Nietzsche afirma no prefácio ao primeiro volume de *Humano*: “— Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os espíritos livres, aos quais é dedicado este livro [...]: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade) [...] — uma compensação para os amigos que faltam” (*ibidem*, pp. 8–9). Deve-se destacar que a apologia da aparência, a partir da qual pode ser compreendido o recurso nietzschiano aos espíritos livres para falar de si mesmo, é um tema recorrente nos “Prefácios” de 1886, em especial naqueles dedicados a *O nascimento da tragédia*, ao primeiro volume de *Humano* e a *A gaia ciência*. Nesse último, o autor afirma: “Não, esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’ [...] — nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos... Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... [...]. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?... Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver!* Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais — por *profundidade!*” (Nietzsche, 2001, pp. 14–15).

linhas do prefácio ao primeiro volume de *Humano* (Nietzsche, 2000, p. 7)²⁷. Essa última afirmação carece, naturalmente, de mais explicações. A minha hipótese é a de que Nietzsche está lançando mão do caráter “pessoal” de toda e qualquer Filosofia para criar a si mesmo como subjetividade. A Filosofia teria, nesse sentido, menos o papel de proporcionar um autoconhecimento e mais o de constituir uma narrativa sobre si mesmo que pudesse, em alguma medida e pelo menos para algumas poucas pessoas, ser generalizada. É a partir dessa perspectiva que o autor afirma que sua Filosofia nada mais é do que uma interpretação, transformação, transposição para o plano espiritual, por fim, uma *transfiguração* de suas vivências pessoais e, por conseguinte, de suas experiências de sofrimento²⁸. Esse é o “valente pessimismo”, que nada mais é que uma nova forma de conceber a própria Filosofia: trata-se de uma narrativa de si mesmo, não aos moldes de uma descrição de si, o que por si só seria impossível, mas de uma criação de si. Afinal, consoante o autor já havia afirmado anos antes no paradigmático aforismo 119 de *Aurora*, “vivenciar é inventar”²⁹ (Nietzsche, 2004, p. 93. Tradução com alterações).

Nietzsche finaliza o prefácio ao segundo volume de *Humano* indicando a necessidade da comunicação de tal “história de uma enfermidade e uma cura” (Nietzsche, 2008, p. 13), ainda que, destaca o autor, apenas os aptos a uma “vivência pessoal” semelhante à sua viriam a entender as suas obras. O significado das vivências e o problema de sua comunicação é o tema do prefácio d’*A gaia ciência*, com o que estamos novamente diante do problema da *definição* de Filosofia anteriormente exposta. Compreender a Filosofia como “arte da transfiguração” implica um esclarecimento acerca tanto do significado das vivências pessoais para o filosofar quanto da possibilidade de sua comunicação. Com o enfoque mais no tema da recuperação da saúde após a convalescença, portanto no “resultado” do processo de “grande liberação” do

27 A rigor, se levarmos essa hipótese adiante, muito provavelmente perceberemos que tais movimentos, o de constituição de si e o de inversão dos valores, são concomitantes no pensamento de Nietzsche, o que dificultaria atribuir a função de pressuposto ao primeiro. Espero que essa posição fique um pouco mais clara, adiante, ainda que o enfoque da presente discussão seja o da relação entre o sofrimento e o caráter pessoal da Filosofia de Nietzsche, e menos a sua tarefa de inversão dos valores.

28 Não por acaso, Nietzsche afirma que em suas obras falava o seu *ego ipsissimum*, seu “meu mais íntimo eu” (Nietzsche, 2008, p. 7), expressão que aparece com uma pequena variação no aforismo 370 d’*A gaia ciência* para descrever o pessimismo dionisíaco ou o “pessimismo do futuro”: “Que ainda possa haver um pessimismo bastante diferente, clássico — tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *psissimum* [quintessência]” (Nietzsche, 2001, p. 274).

29 “Erleben ist ein erdichten?”. Vale destacar a origem dos termos da expressão empregada por Nietzsche, pois se trata de conceitos importantes em seu pensamento. O verbo “*erleben*”, derivado de “*leben*” (“viver”), é o que dá origem ao substantivo “*Erlebniss*”, vivência. Já “*erdichten*” provém de “*dichten*”, que significa “escrever”, “compor” ou, ainda, “fazer poesia”; donde também se origina “*Dichter(in)*”, que significa “poeta(poetisa)”.

“espírito livre” Nietzsche, o prefácio em questão trata do papel da “Psicologia” na investigação sobre a relação entre saúde e Filosofia:

[...] que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?... Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa. [...] que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível. [...] Após uma interrogação sobre si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito — para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido [...]. Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, de uma época, de uma raça, da humanidade —, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (Nietzsche, 2000, pp. 10–12)

A gratidão de Nietzsche pela instabilidade de sua saúde advém da pressão que suas doenças exerceram sobre o seu pensamento, até o surgimento de uma Filosofia que lhe correspondia. Percebe-se, assim, a íntima vinculação entre os três elementos fundamentais do criar filosófico: a Psicologia, comprometida com a análise da relação entre Filosofia e saúde; as vivências, e a possibilidade de sua comunicação; e, por fim, o sofrimento que, em suas diversas manifestações, está na base da Filosofia — o qual denomino de sofrimento “literário-filosófico”.

4 Para uma nova interpretação do sofrimento, a partir de Nietzsche

Esta seção indica como a tipologia do sofrimento em Nietzsche, aqui proposta, abre espaço para se pensar manifestações contemporâneas do sofrimento, principalmente em diálogo com a Psicanálise. Sua função, portanto, é apenas sugerir alguns possíveis caminhos para tais investigações futuras.

A minha hipótese, no que diz respeito às possíveis implicações dessa abordagem multifacetada do sofrimento no pensamento de Nietzsche, é a de que o filósofo abre uma profícua via de comunicação com diversos campos do saber dedicados ao tratamento — ou à terapia³⁰ — do sofrimento, em especial

30 O tema da terapia é, como se pode depreender, tratado das mais diversas perspectivas ao longo da história do pensamento, desde a Matemática, passando pela Filosofia, Medicina, religião e a concepção moderna

a Psicanálise³¹. Quando investigadas mais de perto, todas as concepções de sofrimento anteriormente discutidas — em especial a literário-filosófica — indicam possíveis caminhos para um diálogo profícuo entre Filosofia e Psicanálise:

1. Do ponto de vista existencial-metafísico, a despeito de nem a Filosofia (de Nietzsche) nem a Psicanálise (em especial a de Freud) definirem a existência como sofrimento, ambas o tomam como um dos problemas mais relevantes de suas reflexões. O uso do conceito se dá, nesse contexto, não a partir de uma concepção única de sofrimento — ao modo de um fato fundamental da existência, como queria Schopenhauer —, mas de suas manifestações. A tipologia do sofrimento anteriormente desenvolvida tem por meta precisamente discutir as possíveis origens dessa concepção multifacetada de sofrimento.
2. A abordagem fisiopsicológica do sofrimento nos permite vislumbrar como Nietzsche antecipa a concepção psicanalítica de impulso ou pulsão (*Trieb*), na medida em que suas discussões sobre a origem do sofrimento, amparadas na doutrina da vontade de poder, indicam a complexidade das relações entre “corpo” e “alma”. As discussões sobre o sofrimento têm como enfoque — caso queiramos antecipar o léxico psicanalítico freudiano — as relações entre o “somático” e o “psíquico”.
3. Já do ponto de vista cultural, percebe-se uma importante tendência, desenvolvida nos pensamentos de Nietzsche e de Freud, tanto de estabelecer uma relação próxima entre o processo de “hominização” e uma determinada forma de sofrimento dele decorrente quanto de analisar criticamente a origem das mais diversas manifestações culturais (arte, ciência, a própria Filosofia e, em especial, a religião)

de ciência (cf. Perez, 2007). Mesmo no pensamento de Nietzsche, não há um consenso a esse respeito. Enquanto boa parte dos(as) intérpretes considera que o autor privilegia a concepção do filósofo como “médico da cultura” em suas reflexões sobre a terapia filosófica — indicando, portanto, que a terapia nietzschiana é uma terapia da cultura —, Marta Faustino, que em grande medida leva adiante essa hipótese de leitura, defende que a terapia nietzschiana envolve também uma “terapia da terapia”, que culmina com a autossupressão da própria concepção de terapia (cf. Faustino, 2017, pp. 98–102).

31 A interpretação freudiana do sofrimento pode ser reconhecida como herdeira direta das discussões schopenhauerianas e nietzschianas do sofrimento. O psicanalista cria uma espécie de catálogo de técnicas a partir das quais o ser humano cria ilusões em relação à realidade, pois psicologicamente somos estruturados para evitar o desprazer. Solidão, intoxicação, sublimação das pulsões (na arte, na ciência e na Filosofia, por exemplo), aparições patológicas como a neurose e, sobretudo, a religião seriam algumas dessas técnicas, a fim de mitigar ou evitar o sofrimento, cujas origens, deve-se ressaltar, são múltiplas (cf. Arndt, 1980). Tive ocasião de discutir em que medida o contexto filosófico do pessimismo alemão pode ter influenciado as análises de Freud sobre o sofrimento: cf. Paula, 2024a.

a partir de um olhar sobre como elas lidam com o problema do sofrimento.

4. Por fim, tendo em vista a perspectiva literário-filosófica, abrem-se possibilidades de se pensar formas de constituição do sujeito a partir do sofrimento — ponto de vista explicitamente assumido por importantes autores da Psicanálise, como Joel Birman (cf. 2021; 2001)³². O sofrimento pode ser compreendido, conforme discutido, como um sentimento ou uma condição humana que em alguma medida dá acesso e parece melhor mobilizar as paixões e os afetos humanos, de modo que uma terapia filosófica implicaria necessariamente o manejo do sofrimento. A meta desse processo é a constituição, ao modo de uma criação, da subjetividade.

A proposta a ser desenvolvida a partir desse ponto é, levando em conta o que já foi discutido em obras clássicas (cf. Assoun, 1991; Gasser, 1997) e em abordagens mais recentes (cf. Ure, 2008; Siemens, 2021, pp. 220–254) sobre a relação entre Nietzsche e Freud, demonstrar que o problema do sofrimento é fundamental não apenas na leitura que Nietzsche faz das escolas helenistas (em especial estoicos e epicuristas)³³, mas abre espaço para se pensar uma forma de terapia individual em seu pensamento, a qual estaria diretamente relacionada com a concepção de sofrimento literário-filosófico. Tal concepção parece ter importantes desdobramentos no pensamento contemporâneo, em especial se levado em consideração o tratamento dedicado aos “processos de subjetivação” por autores(as) da Psicanálise e da Filosofia, em especial Hadot e Foucault³⁴. Essa discussão será, contudo, objeto de investigações futuras.

5 Considerações finais

O presente artigo demonstrou, por meio de uma análise textual exegética, que há elementos suficientes para se propor uma tipologia do sofrimento com base na Filosofia de Nietzsche, a partir de ao menos quatro aspectos: existencial-metafísico, fisiopsicológico, cultural e literário-filosófico. Além disso, a partir de um recurso à história filosófica do conceito de sofrimento, constatou-se certa

32 Esse ponto de vista é consideravelmente ampliado e enriquecido quando se leva também em consideração o já mencionado papel social do sofrimento na constituição de subjetividades; discussão que conta com destacada contribuição da Psicanálise (cf. Safatle, Silva Jr., Dunker, 2021a; 2021b).

33 Posição defendida por intérpretes como Michael Ure (2008; 2022) e Marta Faustino (2017).

34 Talvez seja relevante mencionar que a leitura nietzschiana da Filosofia helenista prioriza o tema do sofrimento, quando comparada à de filósofos como Hadot e Foucault. Esse aspecto talvez seja um importante indício de que tanto na interpretação do pensamento nietzschiano quanto na concepção de Filosofia como “modo de vida” defendida pelos autores franceses o sofrimento não ganhe o devido destaque.

incompatibilidade entre as maneiras de pensar o tema contemporaneamente, representadas esquematicamente pelas tradições analítica e continental da Filosofia. Por isso, em contraposição à perspectiva da “Filosofia do sofrimento” contemporânea, que é amparada sobretudo em áreas como a Psicologia Experimental e a Neurociência, a abordagem filosófica aqui defendida propôs uma aproximação à perspectiva da Psicanálise, ao que tudo indica mais afim às teorias mais robustas do desejo. Indicou-se, por fim, que tal aproximação será mais bem desenvolvida em trabalhos futuros.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editor responsável:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- ARNDT, M. Leiden. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 5. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1980. pp. 206-211.
- ASSOUN, P.-L. “Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças”. Tradução de M. L. Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1989].
- AZEVEDO, F. F. S. “Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins/thesaurus”. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010 [1950].
- BAIN, D., BRADY, M. “Pain, Pleasure, and Unpleasure”. *Review of Philosophy and Psychology*, 5 (1), pp. 1-14, 2014.
- BAUMAN, Z. “O mal-estar da pós-modernidade”. Tradução de M. Gama e C. M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998 [1997].
- BIRMAN, J. “Mal-estar na atualidade: a Psicanálise e as novas formas de subjetivação”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 [2000].
- _____. “O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021 [2012].
- BRADY, M., BAIN, D., CORNS, J. (eds.). “Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value, and Normativity”. London Routledge, 2020a.

- _____. “Introduction”. In: _____. *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value, and Normativity*. London Routledge. 2020b. pp. 1-15.
- CARVALHO, F. N., WILLIGES, F. “Introdução: mitos e verdades sobre as emoções na história da Filosofia”. In: *Textos selecionados de Filosofia das emoções*. Pelotas: NEPFIL Online, 2023. pp. 11-32.
- DELLINGER, J. “Perspectivismo”. In: NIEMEYER, C. (org.). *Léxico de Nietzsche*. Tradução de A. M. Garcia *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2014. pp. 441-443.
- DOMINGUES, I. “O continente e a ilha: duas vias da Filosofia contemporânea”. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FAUSTINO, M. “Nietzsche’s therapy of therapy”. *Nietzsche-Studien*, 46, 2017, pp. 82-104.
- GASSER, R. „Nietzsche und Freud“. Berlin/New York: Gruyter, 1997. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung ; Bd. 38).
- GIACOIA Jr., O. “Nietzsche como psicólogo”. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- _____. “Nietzsche: o humano como memória e como promessa”. Petrópolis, Vozes, 2013.
- GUIOMARINO, H. F. “Modernidade e sofrimento em Nietzsche”. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná, 2022.
- LEFRANC, J. “Compreender Schopenhauer”. Tradução de E. Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MASSIN, O. “Bad by Nature, An Axiological Theory of Pain”. In: CORNS, J. (ed.). *The Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. New York Routledge, 2017. pp. 321-333.
- _____. “Suffering pains”. In: BRADY, M., BAIN, D., CORNS, J. (eds.). *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value, and Normativity*. London Routledge. 2020. pp. 76-100.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. “Além do bem e do mal: prelúdio a uma Filosofia do futuro”. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.
- _____. “Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais”. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. “Genealogia da moral: uma polêmica”. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. “Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres”. Vol. I. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. “Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II”. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. “O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo”. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.
- _____. „Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe“ (KSA: 15 Vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.
- PAULA, W. A. “Freud, um nietzschiano pessimista?”. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, Vol. 8, Nr. 18., pp. 71-86, Jan./Jun. 2024a.

- _____. “Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano. A concepção de filosofia trágica”. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- _____. “Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer”. *Trans/Form/Ação*, Marília, Vol. 43, Nr. 1, p. 255-282, Jan./Mar. 2020a.
- _____. “O trágico no jovem Nietzsche: da estética da tragédia à autossupressão do esclarecimento filosófico”. *Síntese*, Belo Horizonte, Vol. 47, Nr. 148, pp. 331-352, Maio/Ago. 2020b.
- _____. “O ‘sentido da vida’ em Schopenhauer e Nietzsche”. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 29(1), pp. 47-64, 2024b.
- _____. “‘O sofrimento vai ter fim?’: o mal-estar da cultura em Nietzsche e Freud”. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, Vol. 34, Nr. 62, pp. 319-338, Maio/Ago. 2022a.
- _____. “Thomas Nagel sobre o ‘sentido da vida’: um diálogo com Schopenhauer e Nietzsche”. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 13, Nr. 2, e1, pp. 1-27, 2022b. DOI 10.5902/2236130869540. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2236130869540>.
- PEREZ, D. O. “Introdução: Os filósofos, os terapeutas e a cura”. In: _____. (org.) *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.
- SAFATLE, V., SILVA JR., N., DUNKER, C. (orgs.). “Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico”. Belo Horizonte: Autêntica, 2021a.
- _____. “Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico”. Belo Horizonte: Autêntica, 2021b.
- SCHOPENHAUER, A. “O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo”. Tradução de J. Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- SIEMENS, H. “Agonal perspectives on Nietzsche’s philosophy of critical transvaluation”. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2021.
- SVENAEUS, F. “Pain”. In: SZANTO, T., LANDWEER, H. (eds.) *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. 2020, pp. 543-552.
- URE, M. “A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida”. In: FAUSTINO, M., TESTA, F. *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*. Coimbra: Edições 70, 2022. pp. 371-416.
- _____. “Nietzsche’s Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works”. Lanham (*et al.*): Lexington Books, 2008.
- VECCHIA, R. B. “O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche”. 2014, 315 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- WOTLING, P. “Nietzsche e o problema da civilização”. Tradução de V. de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013[1995]. (Coleção Sendas & Veredas).