

O SOFRIMENTO COMO TRAVESSIA: NIETZSCHE E A PSICANÁLISE

Isabel Fortes*

Resumo: O artigo propõe uma análise do tema do sofrimento humano nas obras de Nietzsche e de Freud, buscando encontrar ressonâncias teóricas entre os dois autores. A filosofia de Nietzsche se destaca pelas elaborações acerca desse tema em vários de seus livros. Por outro lado, o sofrimento psíquico ocupa lugar central no campo teórico clínico da psicanálise, como elemento necessário para a existência desta. Em ambos os autores, o sofrimento é uma travessia a ser percorrida para a passagem à alegria ou para que haja mudança psíquica. Percorre-se o tema da dor psíquica em Nietzsche a partir das figuras da culpabilidade, quais sejam, a má-consciência e o ressentimento. Analisam-se possíveis saídas desses modos do sofrer com as noções de *amor fati* e de beatitude. Em Freud, a neurose se apresenta como uma produção psíquica que visa ao evitamento da dor. A neurose é apresentada como uma figura da culpabilidade na teoria freudiana, mecanismo de defesa que busca proteger o psiquismo contra o trágico da existência. Investiga-se o desamparo humano como algo da ordem do incurável, que, por isso, indica uma via trágica para a psicanálise.

Palavras-chave: Sofrimento psíquico; filosofia nietzschiana; psicanálise freudiana.

Abstract: The article offers an analysis of the human suffering theme in Nietzsche's and Freud's works, looking for theoretical correlations between these authors. Nietzsche's philosophy stands out by its discourse about this topic in several of his books. On the other hand, psychic suffering has a key place in the clinical theoretical field of psychoanalysis, as an essential element for its existence. In both authors, suffering is a passage to be traversed on the road to joy, or for psychic change to take place. The theme of psychic pain in Nietzsche is inspected employing the tokens of culpability, namely bad conscience and resentment. Conceivable ways out of these forms of suffering are analyzed by the notions of *amor fati* and of bliss. In Freud, neurosis comes out as a psychic creation intended to avoid pain. Neurosis is presented as a token of culpability in Freudian theory, a defense mechanism aiming to shelter the psyche from the tragic aspect of existence. Human helplessness is studied as something bordering on the irreparable, thus pointing to a tragic way for psychoanalysis.

Keywords: Psychic pain; nietzschean philosophy; freudian psychoanalysis.

A filosofia de Nietzsche se destaca pelas elaborações acerca do sofrimento, tema central na obra, sobre o qual dissertam vários de seus livros. A dor, para este pensador, não é vista como algo ruim. Pelo contrário, a dor pode ser liberadora e via de transformação para a alegria, ao se conceber que dor e alegria não podem ser separadas uma da outra.

Freud também reflete de forma central sobre o sofrimento humano, desdobrado em várias noções formuladas em sua obra, tais como dor, angústia, mal-estar, masoquismo, dentre outras. A dor ocupa um lugar central

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida. Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica – UFRJ.

tanto nas teorizações quanto na clínica psicanalíticas. Por um lado, não há como conceber um processo de análise que não seja uma travessia pela dor; por outro, a noção de dor oferece o alicerce teórico para a constituição do psiquismo em torno do eixo do princípio do prazer/desprazer.

Neste sentido, pretendemos neste artigo indicar alguns pontos de aproximação entre o pensamento nietzschiano e o lugar que o sofrimento necessariamente ocupa num processo psicanalítico. Não queremos com isso dizer que os dois pensadores concebem da mesma maneira o tema do sofrimento, mas apenas indicar que podemos encontrar alguns ecos e ressonâncias entre eles, a despeito de todas as diferenças e hiatos que existem entre as duas obras.

Em Nietzsche, como já dito, a dor não é uma experiência necessariamente ruim. Ele critica o utilitarismo, para o qual a finalidade da ciência seria abolir o desprazer, propondo, como contraponto, o conhecimento alegre, a sabedoria aliada ao riso e a uma sensação de júbilo que só é possível quando a dor encontra-se enlaçada ao prazer. Em *A gaia ciência* (1882/1957), a dor é valorizada como uma via que pode tornar os homens mais fortes. O homem da modernidade carece de uma experiência da dor que teria o caráter de uma “formação”, lidando com meras “picadas de mosquito” (p. 125) como se fossem grandes dores. Esse homem, o europeu branco do final do século XIX, tornou-se pusilânime por não ter se habituado a enfrentar a dor. Assim, a ausência geral de um exercício da dor tem como consequência uma aversão à dor: “Repugnamos muito mais a dor do que os homens de outrora” (ibidem, p. 124). Houve uma época em que se passava por uma “formação da dor”, por meio da qual voluntariamente se fazia sofrer, época em que se exigia do homem que se confrontasse com a crueldade, seja ela a própria ou a alheia.

Se o sofrimento dos tempos da modernidade se traduz em uma espécie de hipersensibilidade e intolerância à dor, o remédio proposto para este “mal” parece ser paradoxal: “a melhor receita para a miséria é a própria miséria” (ibidem, p. 125). Neste sentido, podemos dizer que a dor é a travessia necessária para o ultrapassamento da própria dor.

Neste ponto, encontramos uma ressonância com a travessia da dor em uma análise, processo que requer o encontro necessário com o próprio sofrimento para uma possível mudança. A clínica psicanalítica tem como

condição a experiência da perda, perda da ilusão de completude, do ideal narcísico que captura o sujeito em demandas alienantes, perda de (certa) parcela de satisfação produzida pelo sintoma, perda do suposto amparo que se atribui ao outro, perda do apego às formas ideais impostas pelo superego, dentre outras.

Na perspectiva da perda, concebe-se a clínica psicanalítica como uma clínica do desamparo. Se este pode ser aquilo que traz o sujeito à análise, é por outro lado aquilo a que se visa em uma análise. O desamparo da entrada não se constituiria, bem entendido, como o desamparo a que se visa, já que o primeiro seria mais da ordem da neurose e o segundo, da dimensão trágica da existência.

Pensar que a capacidade de suportar o próprio desamparo seria uma direção do tratamento é entender que não há na obra freudiana qualquer possibilidade de cura ou salvação para o desamparo. Como indica Freud em “O mal-estar na civilização” (1930), o mal-estar é inerente à condição humana. É neste sentido que podemos dizer que o mal-estar é estruturante, constituindo-se como a própria condição do sujeito na cultura.

Com efeito, em 1930, Freud radicaliza a ideia de que não há cura para o mal-estar. Nesse ensaio, o tema do desamparo passa a ocupar a frente da cena, não sendo entrevista mais nenhuma expectativa de que a civilização poderia proteger os sujeitos civilizados contra os perigos da existência. Segundo Birman (2005), a harmonia possível entre o registro do sujeito e o campo do social foi colocada incisivamente em questão neste momento da obra freudiana. Quando entram em cena os conceitos de desamparo e de pulsão de morte, a relação entre sujeito e cultura passa a ser enunciada pelo viés da desarmonia, sendo o conflito entre o registro do sujeito e o campo da cultura visto então como irremediável.

Com efeito, vê-se que a noção de desamparo torna-se crucial para a compreensão do segundo dualismo pulsional formulado nos anos 1920, quando se afirma de forma radical uma leitura trágica da psicanálise, a partir da assunção de um mal-estar incurável para o homem da modernidade:

A maneira de encarar esse conflito (entre sujeito e civilização), de manejá-lo, se transformou aos olhos de Freud. Se na versão inicial o conflito poderia ser *curável*, digamos assim, na versão final seria necessária uma espécie de gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito, de forma tal que este não poderia jamais se deslocar de sua posição originária de desamparo (BIRMAN, 2005, p. 209; o comentário em parênteses é nosso).

É preciso lembrar que já dois anos antes, em “Futuro de uma ilusão” (1927/1977), a compreensão do destino trágico da existência já havia sido atestada. A noção de desamparo fora descrita em 1927 como a perda da ilusão da proteção da figura paterna. Apesar de continuar existindo no homem a busca pelos deuses e o anseio pelo pai, procurando por esta via a proteção contra os perigos provenientes da natureza e do destino, assim como contra os sofrimentos e privações impostos pela vida civilizada, persiste sempre “a desagradável suspeita de que a perplexidade e o desamparo da raça humana não podem ser remediados” (FREUD, 1927, p. 29).

A constatação da incurabilidade do desamparo humano muda a perspectiva que se tem sobre o sofrimento. Se já fomos advertidos pela proposta nietzschiana de que o remédio para o sofrimento seria o próprio sofrimento, algo similar pode ser entrevisto em Freud quanto ao destino do sofrimento no processo de análise, quando este propõe, no ensaio “A Psicoterapia da histeria” (1893-1895), ao responder a um hipotético paciente que lhe perguntasse sobre a possibilidade de alteração da sua doença, que a análise retira o sujeito da miséria neurótica para inseri-lo na miséria comum:

Sem dúvida o destino acharia mais fácil do que eu aliviá-lo de sua doença. Mas você poderá convencer-se de que ganharemos muito se conseguirmos transformar seu sofrimento histérico em infelicidade comum (p. 363).

É disso que se trata quando se concebe a análise, conforme desenvolvido acima, como uma experiência de perda. Esta afirmação insere a psicanálise na tradição do pensamento da tragicidade, já que o irremediável da dor está necessariamente em pauta na condução de uma análise. É a via trágica que se coloca, portanto, como baliza e norte da psicanálise, quando se propõe uma direção do tratamento rumo à castração e ao desamparo. Dessa forma, podemos dizer, com Freud, que a *saída* para o sofrimento se encontraria, paradoxalmente, na *entrada* no sofrimento, que não consistiria obviamente em

um sofrimento qualquer, mas aquele das dores intensas, e ao mesmo tempo comuns, intrínsecas à vida.

Desde os primeiros textos sobre as neuropsicoses de defesa, Freud demonstrou como a neurose se define pelo recalque da ideia incompatível e do horror que dela advém. A neurose se forma como um mecanismo de defesa, sendo o sintoma produzido pelo conflito entre a censura e o desejo. Desse modo, poderíamos pensar que a neurose é uma produção de um sofrimento que se dá pelo sintoma, mas que visa ao evitamento de outra dor, mais intensa, a dor do horror da castração. Em “Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa” (FREUD, 1896), a neurose foi definida como um mecanismo de proteção contra um componente psíquico sexual de caráter traumático. É contra este aspecto traumático que o sujeito se defende, ao não se deixar atravessar pela experiência da perda, ao se enrijecer na produção sintomática como modo de se afastar da dor.

Mas voltemos um pouco ao pensamento nietzschiano. A culpabilidade se materializaria, segundo o filósofo, nas duas figuras do sofrimento judaico-cristão, centrado na culpa: são o ressentimento e a má-consciência as grandes doenças da humanidade.

Na má-consciência, a culpabilidade volta-se para dentro sob forma de interioridade reflexiva, pela qual o sujeito se recrimina dizendo “eu sou o causador do sofrimento, é minha a culpa”. Já no ressentimento a força reativa dirige-se para fora sob a forma de acusação ao dizer “eu sofro por sua culpa”.

Estas duas figuras da dor definem o sofrimento judaico-cristão centrado na culpa, que se torna uma causalidade e justificativa para a dor. A causalidade da culpa dá um sentido ao sofrimento e oferece um arranjo do mundo pela crença na transcendência. O sofrimento faz parte desse mundo, mas a expiação da culpa conduzirá à vida eterna. A criação de ultramundos dá um sentido que atenua a dor e garante a subserviência.

A figura que encarna a mudança de direção do ressentimento é o padre cristão, que ocupa o lugar de legitimador da autoacusação: é para si próprio, na má-consciência, que o homem deve dirigir suas acusações, pois nele estaria a causa de seu sofrimento.

Ao dizer que aos sofredores está prometido o reino dos céus, o padre não só legitima o sofrimento, como o aumenta. O padre é o mestre dos sofredores, é aquele que prega que

Somente os miseráveis são os bons; os pobres, os impotentes, somente os pequenos são os bons; os que sofrem, os necessitados, os doentes, os aleijados são também os únicos devotos, os únicos abençoados por Deus; é somente a eles que pertencerá a beatitude. Vós outros, nobres e potentes, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os ávidos, os insaciáveis, os ímpios. Eternamente vós sereis os reprováveis, os malditos, os danados (NIETZSCHE, 1887/1968; apud DELEUZE, 1962, p. 144).

Dessa maneira, a invenção da noção de pecado ofereceu instrumentos para o padre desenvolver a má-consciência, quando uma falta vai sempre significar “a falta que eu cometi”.

Portanto, a dor interiorizada é a base da culpabilidade. A má-consciência cria um novo sentido para a dor, um sentido íntimo, transformando-a em sentimento de culpa. Por isso, ela é uma das mais sérias doenças da humanidade, surgindo quando o homem passa a sofrer dele mesmo. Ao não aceitar a sua crueldade, voltando-a para si, quando seus instintos não mais foram descarregados para fora, o homem entra no circuito da autoexecração, detestando nele mesmo a crueldade.

Esta é também uma compreensão cara a Freud: a culpabilidade é fruto da agressividade recalcada. É no movimento de interiorização da agressividade que surge a figura do superego como o porta-voz do castigo dado como consequência da culpa. Tanto em Freud quanto em Nietzsche, a culpabilidade é fruto do projeto civilizatório que fez com que o homem passasse a detestar o animal que existe dentro dele, passando então a tentar domesticá-lo. Tendo sido obrigado a abandonar a vida selvagem para viver numa sociedade constituída, o homem contraiu a doença da culpa e confinou-se aos costumes e à moral:

Aí começou a mais graves das doenças, da qual a humanidade ainda não se recuperou, o homem sofrendo do homem, o homem sofrendo dele mesmo (NIETZSCHE, 1887/1968, p. 521).

O ressentimento, que está na base da má-consciência, antes desta voltar-se para dentro, é a revolta do homem que, por lhe ter sido negada a “verdadeira reação”, compensa-se mediante uma vingança imaginária. Este homem, por não saber afirmar, só consegue existir negando o outro, dizendo

não para o que está fora dele, o que não é ele mesmo, o que é diferente. O ressentimento é a topologia das forças reativas; o que o move é a negação.

A existência do homem do ressentimento precisa de um estímulo externo para agir, pois seu ponto de vista está sempre voltado para fora, para o outro que ele nega, de forma a, só assim, se posicionar. Dessa forma, está sempre à procura de um mundo externo hostil que possa negar e assim construir a sua existência (NIETZSCHE, 1887/1968, p. 472).

Esta é a lógica dos impotentes, dos fracos, que só querem destruir aqueles que agem, assumindo uma atitude depreciativa e acusadora. Aquele que não consegue afirmar sua existência de maneira ativa, acaba por ficar permanentemente no circuito de negar aqueles que afirmam. Estabelece-se por uma lógica comparativa: Sendo ele o bom e os seus inimigos os maus, precisa constantemente convencer-se disso, passando então a enaltecer a própria fraqueza, pois não é capaz de sair dela. Seria melhor que os fracos nada tentassem fazer para o que não fossem suficientemente fortes, mas eles passam a ostentar a própria fraqueza como se a tivessem escolhido, como se fosse um mérito, como se fosse algo voluntariamente alcançado (NIETZSCHE, 1887/1968, p. 482).

Estamos vendo, então, a lógica nietzschiana que oferece um destino para a culpabilidade na produção de subjetividade.

Queremos agora pensar quais as possibilidades “terapêuticas”, se é que se pode chamar assim, para as figuras da culpa na obra nietzschiana.

Em *Ecce Homo* (1908/1968), Nietzsche sugere o exemplo do fatalismo russo como forma de se liberar do ressentimento. Quando a batalha se apresenta como um mau prenúncio, o soldado é obrigado a simplesmente deitar na neve e, sem amargor, esperar que a sua reserva de força seja recarregada, vendo isso como uma fatalidade a ser aceita e não a ser, por ora, combatida. Às vezes, tudo o que há a fazer frente a uma situação muito difícil é guardar o mínimo de energia que ainda se possui, fazendo uma espécie de “hibernação” (p. 686) para que não ocorra a consumição total da vitalidade do sujeito. Este fatalismo sem revolta pode preservar a vida quando esta se encontra em face de um perigo.

Por outro lado, há também a “grande saúde”, ou seja, conhecer o lado da doença tanto quanto o da saúde, permitindo-se viver as experiências tanto do

lugar da força como do lugar da fraqueza, pois quando as forças estão extenuadas, não adianta muito querer rebelar-se ou revoltar-se contra a situação dada. Quando a pessoa está doente, seu instinto de luta fica exíguo, não lhe sendo possível o combate, pois o choque seria demasiado. A doença, portanto, é ela mesma uma forma de ressentimento. A proposta do fatalismo russo seria, dessa forma, a de não mais reagir, não gastar as diminutas forças, reservando-as para o que é essencial. Por isso mesmo, “o *ressentimento* é o que é proibido *por excelência* para o doente – é o seu mal específico – e infelizmente é também a sua mais natural inclinação” (p. 686). Nascido da fraqueza, o ressentimento é o que há de mais prejudicial para os fracos, sendo, todavia, nos fracos que ele tem uma maior presença, já que numa natureza forte este afeto é algo que rapidamente se dissipa.

Nietzsche atribui o fato de ter aprendido a livrar-se do ressentimento à sua própria batalha pessoal permanente contra a doença: “Libertação do ressentimento, iluminação sobre o ressentimento – ninguém sabe o quanto eu devo isso à minha prolongada doença” (p. 685). Longos anos da sua vida foram uma convalescença, uma tentativa de recuperar-se do declínio. Assim, é ao fato de ter podido olhar a vida tanto do ponto de vista da doença quanto do ponto de vista da saúde que Nietzsche atribui ter aprendido a lidar com o ressentimento. Para tal, foi necessário poder reverter as perspectivas, fazendo uma “reavaliação dos valores” (p. 679). Sabemos como a proposta de transmutar os valores era essencial para Nietzsche, que ao final de sua obra apresentou o que denominou a “transvaloração de todos os valores” (ASSOUN, 1980, p. 31). Olhar para a saúde da perspectiva da doença e para a doença da perspectiva da saúde foi, segundo testemunhou em *Ecce Homo* (1908/1968), um de seus últimos escritos, seu maior treinamento para a reavaliação dos valores dados.

Também fundamental para refletirmos quais as perspectivas nietzschianas face ao sofrimento é a noção de *amor fati*, “amor ao destino”. Aceitar a própria fatalidade, mas ao mesmo tempo investindo nela o próprio querer, conduz também a não se deixar ser consumido pelos afetos do rancor e da vingança; é entregar-se à própria fatalidade como uma forma de armazenar as energias, de não deixá-las expirar de todo. Isso não significa entregar-se ao inimigo. No momento em que a força reaparece, tornando-se

novamente potente, o combatente deve se lançar de novo para a luta: “a guerra é uma outra questão” (p. 687).

O *amor fati* não consiste, de forma alguma, em resignação ou conformismo, mas em uma posição subjetiva de se deixar ser atravessado pelas forças do acontecimento, de saber que precisamos sempre negociar com o real.

Por isso, o *amor fati* envolve a proposta de que se viva neste mundo, na vida terrena, sem criar outros mundos (“ultramundos”). Ele conduz a que se viva inteiramente neste mundo, deixando de criar outros mundos, concebidos como supostamente melhores e mais verdadeiros, sendo uma forma também de combater a criação de ultramundos que, como vimos, é decorrente da desvalorização da vida.

Portanto, em vez de desvalorizar as coisas terrenas, trata-se de uma proposta ética de desejar a vida e suas coisas terrenas:

Uma vontade nova ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas e declará-lo bom e não mais afastar-se sorrateiramente dele, como fazem os enfermos e moribundos! (NIETZSCHE, 1883/1977, p. 49).

O *amor fati* se aproxima do conceito de beatitude tal qual formulado por Espinosa (1677/1985). A beatitude é amar a Deus sem esperar ser amado por este em retorno: “Quem ama a Deus não almeja ser amado por Deus em retorno” (*Ética*, livro 5, prop. 19). Em Espinosa, Deus é a natureza, o *cosmos*, é todas as coisas. Amar a Deus sem esperar nada de volta é, portanto, amar a vida, amar as coisas, sem querer nenhum prêmio por isso, é um amor desinteressado. O amor passional ama esperando algo em troca, é um amor de certa forma utilitarista. A beatitude não é a recompensa por uma virtude, ela é em si mesma uma virtude, sendo um amor incondicional à vida. Amar esperando um retorno é uma condição para o amor; é, portanto, o oposto da beatitude (BRANDÃO, 1990). Do mesmo modo, só poder amar a vida sem o sofrimento é colocar uma *condição* para amar a vida, o que é, do mesmo modo, contrário à beatitude, ato de amor incondicional.

Ao *amor fati* é próxima também a ideia espinosista de que a realidade é perfeita. Devemos amá-la tal como se apresenta; não há imperfeição nas coisas existentes, já que a realidade é perfeita, é feita da melhor forma

possível. Espinosa (1677/1985) define o conceito de perfeição mostrando que esta não pode ser avaliada com referência a qualquer modelo. A perfeição não pode ser comparada a uma ideia, pois a perfeição é a própria realidade: “Por realidade e perfeição entendo a mesma coisa” (*Ética*, parte II, def. 6). A ideia de que nada que existe pode ser em si imperfeito é correlata à proposta de amar a realidade sem desvalorizá-la, afirmar o que existe sem colocar aí qualquer negação.

Birault (1967) mostra como certa ideia de beatitude pode ser destacada em Nietzsche. Se pensarmos exclusivamente na noção clássica de beatitude, seja a religiosa ou a metafísica, seria impossível falar de beatitude no pensamento nietzschiano. De fato, nada mais oposto à proposta nietzschiana do que a ideia de um repouso eterno, de uma felicidade plena. A beatitude na visão clássica evoca a quietude, o sono absoluto daqueles que abrem mão desta vida por uma eternidade, daqueles que fogem do acaso e da impermanência do mundo para instalar-se numa estabilidade que é, no fundo, um impulso de mortificação.

Ao contrário disso, a beatitude em Nietzsche é dionisíaca, acolhe o acaso, encontrando alegria na própria passagem do instante. Ao sorriso plácido de Buda, Nietzsche contrapõe o riso louco de Dionísios; a tudo que há de beato na beatitude, ele propõe a criação sempre aberta de novos deuses, indo contra a corrente que venera um só deus.

Para ilustrar a beatitude em Nietzsche, Birault apresenta uma das parábolas nietzschianas. Um discípulo pergunta ao mestre:

“O que devo fazer para tornar-me feliz?” “Isto, eu não sei, mas eu te digo: seja feliz, e faça então o que tens prazer de fazer” (NIETZSCHE, apud BIRAULT, 1967, p. 18).

Quando o mestre responde que não sabe o que o discípulo deve fazer para ser feliz, mas ao mesmo tempo lhe sugere “seja feliz”, ele está dizendo que é da própria felicidade que brotam os desejos e as ações que levam ao prazer, e não o contrário. A beatitude aqui é um início e não uma finalidade. Não é a beatitude do homem infeliz que quer aceder a um estado ideal de preguiça, hedonista ou budista, estado de nirvana onde não há tensão. Para o homem do sono, a felicidade é relaxamento, é ausência de dor. Nietzsche

denomina “filósofos do adormecimento” os que propõem uma felicidade do repouso e do sono, opondo a eles uma filosofia da manhã, do meio-dia, que vai contra todas as terras prometidas, todos os ideais de uma beatitude da eternidade.

Há aqui uma mudança na perspectiva do desejo. Não é o desejo que, insatisfeito, vai buscar a plenitude e a satisfação, mas é da própria potência que surge o desejo. O homem da beatitude desta forma acolhe a vida, concilia-se com o acaso e, a partir daí, torna-se desejante. Não é uma beatitude que virá depois, numa vida melhor, como recompensa por uma virtude, mas, como diz Espinosa (1677/1985), a beatitude é a própria virtude (*Ética*, livro V, prop. 42). O mestre não sabe qual ação faz passar da infelicidade para a felicidade, não sabe o que dizer a este “homem cansado de sofrer, candidato à beatitude, a uma beatitude assaz calma” (BIRAULT, 1967, p. 23), talvez porque não seja possível fazer uma transição gradual da infelicidade para a felicidade. Mais do que uma transição, trata-se de uma mudança de perspectiva, de uma reavaliação dos valores dados, de uma transmutação dos valores. Assim, a “transvalorização” não indica uma passagem, mas uma mutação brusca, um salto qualitativo, uma mudança de valoração, de ótica, de perspectiva (idem, p. 23), na qual se consegue olhar tanto a infelicidade como a felicidade a partir de outra perspectiva: a do *amor fati*.

Um exemplo que ilustra o *amor fati* é o de Joe Bousquet, mencionado por Deleuze em *Lógica do sentido*, ao formular a noção de “acontecimento”:

Que haja em todo acontecimento minha infelicidade, mas também um esplendor e um brilho que seca a infelicidade e que faz com que, desejado, o acontecimento se efetue em sua ponta mais estreitada, sob o corte de uma operação (...). O brilho, o esplendor do acontecimento, é o sentido (DELEUZE, 1974, p. 152).

Tornar-se “senhor das próprias infelicidades”, aprendendo a encarnar sua perfeição, conforme propõe Bousquet, é o próprio *amor fati*, é o acontecimento, que propõe “tornar-se digno daquilo que nos ocorre” (DELEUZE, 1974, p. 152).

Portanto, a beatitude nietzschiana não aponta para o repouso ou para a ausência de tensão. Trata-se de uma beatitude dionisíaca, que tem como fonte a felicidade e não a infelicidade. Trata-se de uma “felicidade da aventura”, e não da permanência, uma felicidade movida pelo acaso e pela contingência

das coisas. A beatitude, aqui, não é contemplação ou meditação, mas viver a vida terrena, sem criação de ultramundos.

Neste sentido, podemos observar que a filosofia nietzschiana propõe não somente uma reflexão densa acerca do tema do sofrimento, mas também, e principalmente, uma postura de mudança de perspectiva em relação à visão do sofrimento como culpa, como mal, ou como causalidade.

Ao se conceber o sofrimento como a travessia de acolher a vida não só pelos seus acontecimentos alegres, mas, inclusive, por tudo o que ela traz de horror, o projeto filosófico nietzschiano reflete sobre temas que são também bastante caros à psicanálise, como dor, prazer, alegria, felicidade, mudança. Ambos os autores afirmaram a via trágica da existência como o modo por excelência de enfrentar a finitude humana.

Desse modo, acolher o sofrimento é poder se entregar à vida de forma potente.

Não pretendemos, com esta aproximação entre as perspectivas freudianas e nietzschianas, acoplá-las de modo a apagar as suas diferenças e especificidades. Nossa proposta é destacar o tema do sofrimento em Nietzsche como campo fecundo de diálogo com a psicanálise.

Por meio deste diálogo, buscamos afirmar a clínica psicanalítica como uma travessia da dor. Não se trata, de modo algum, de dar um lugar ao sofrimento como ideal, como causalidade ou como finalidade. Pelo contrário, atravessá-lo significa retirá-lo dessas regiões e deslocá-lo para o lugar da força. Deixar de ver o sofrimento como mal e passar a vê-lo como força é mudar a perspectiva que se tem em relação ao sofrimento e, a reboque, em relação à própria vida.

Tal intento tem como pano de fundo valorizar a dimensão da dor psíquica na obra freudiana, entendendo-a como noção-mestra do campo clínico-teórico psicanalítico. A condução de uma análise é a escuta, não *da* dor de modo geral, mas de *uma* dor, no singular, aquela sobre a qual cada paciente consegue narrar e que cada analista pode, ao seu modo, escutar.

Referências bibliográficas

- ASSOUN, P.-L. *Freud et Nietzsche*. Paris: PUF, 1980.
BIRAULT, H. De la béatitude chez Nietzsche. *Cahiers de Royaumont – Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

- BIRMAN, J. O mal-estar na modernidade e a psicanálise. *Physis – Revista Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 15, 2005.
- BRANDÃO, R. *Um mapa do múltiplo: física, ética e política na filosofia de Espinosa*, 1990. Dissertação (Mestrado) – Dept. de Filosofia da PUC, Rio de Janeiro.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- ESPINOSA, B. (1677). *Ethics*. In: *The Collected Works of Spinoza*, vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- FREUD, S. (1893-1895). Psicoterapia da histeria. *Estudos sobre a histeria. Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1908). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1927). O futuro de uma ilusão. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- _____. (1930). O mal-estar na civilização. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- NIETZSCHE, F. (1882). *Le gai savoir*. Paris: Union Générale D'Éditions, 1957.
- _____. (1883). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- _____. (1887). *On the Genealogy of Morals*. In: KAUFMANN, W. *Basic Writings of Nietzsche*. New York: The Modern Library, 1968.
- _____. (1908). *Ecce homo*. In: KAUFMANN, W. *Basic Writings of Nietzsche*. New York: The Modern Library, 1968.

Recebido em: 29/04/2014

Aprovado para publicação em: 10/06/2014