

SOFRIMENTO HUMANO E SENTIDO: ALGUMAS REFLEXÕES A PARTIR DE PAUL RICŒUR, JEAN NABERT E VIKTOR FRANKL

*Human Suffering and Meaning: some
Reflections Based on Paul Ricœur,
Jean Nabert, and Viktor Frankl*

Profa. Dra. Cristina Amaro Viana¹ (UFAL)

RESUMO: O presente texto propõe uma reflexão sobre o sofrimento humano do ponto de vista existencial-hermenêutico, na qual buscaremos levantar algumas pistas sobre os dispositivos pelos quais os seres humanos podem enfrentá-lo, seja buscando sua mitigação, seja buscando sua integração nas experiências subjetivas de vida. A partir da aproximação de algumas elaborações pontuais de Ricœur com outros dois pensadores contemporâneos que também meditaram sobre o mal-sofrimento, tentaremos responder à pergunta: É possível diminuir o sofrimento humano a partir de uma estratégia hermenêutica, em que a compreensão do seu sentido, do seu ensinamento e quiçá da sua importância se sobressaia aos tormentos existenciais e psicológicos vivenciados de modo geralmente tão intenso e arrebatador? Para tanto, primeiramente iremos especificar a peculiaridade do sofrimento humano em meio às especulações teóricas sobre o mal. Num segundo momento, destrincharemos dois traços do sofrer que podem ser frutíferos para encaminhar nossa investigação, quais sejam: o sofrimento

1 Doutora em Filosofia pela UNICAMP. Pós-doutora em Filosofia pela UFPE. Professora Associada 1 no curso de Filosofia da UFAL (Licenciatura e PPGFIL/Mestrado). E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br

enquanto cisão interior e o sofrimento enquanto falta de ação. Por fim, retomaremos a indagação inicial visando avaliar se a resignificação do sentido do sofrer poderia atenuar os efeitos dessas duas circunstâncias, que parecem ser uma importante fonte do padecimento humano.

Palavras-chave: sofrimento humano; mal; Paul Ricœur; Jean Nabert; Viktor Frankl.

ABSTRACT: This text proposes a reflection on human suffering from an existential-hermeneutic point of view, in which we will seek to raise some clues about the mechanisms by which human beings can face it, either by seeking its mitigation or by seeking its integration into subjective life experiences. Based on an approximation of some specific elaborations by Ricœur with two other contemporary thinkers who also meditated on evil-suffering, we will attempt to answer the question: Is it possible to reduce human suffering through a hermeneutic strategy, in which understanding its meaning, its teaching, and perhaps its importance outweighs the existential and psychological torments experienced in a generally intense and overwhelming way? To this end, we will first specify the peculiarity of human suffering amid theoretical speculations about evil. Secondly, we will unravel two traits of suffering that may be fruitful for our investigation, namely: suffering as inner division and suffering as lack of action. Finally, we will return to the initial question in order to assess whether reframing the meaning of suffering could mitigate the effects of these two circumstances, which seem to be an important source of human suffering.

Keywords: human suffering; evil; Paul Ricœur.
Jean Nabert; Viktor Frankl.

*Para Fellipe e Aline,
que têm sido um exemplo vivo das possibilidades
de resignificação do sofrimento humano.*

INTRODUÇÃO

Em diversos períodos históricos, vertentes filosóficas e circunscrições geográficas onde o pensamento humano se fixou em obra, é possível encontrar reflexões que manifestam a preocupação humana com o sofrer. No Séc. VI a. C. Sidarta Gautama já identificava a *dukkha* como a primeira nobre verdade da religião que ele viria a fundar. *Dukkha*, que pode ser traduzido como sofrimento, dor, desconforto, insatisfação, dentre outros termos, é a dimensão fundamental da vida, segundo o Budismo (BAYOU *et al.*, 2000, p. 16). Mais contemporaneamente e fora do contexto religioso, foi Sigmund Freud (1856-1939) quem observou não apenas a inexorabilidade do sofrimento, como também a luta humana contra ele (FREUD, 2010, p. 31). Se na tradição budista as outras três nobres verdades conduziram o ser humano desde a compreensão da origem do sofrimento até a sua progressiva eliminação por meio da mudança de condicionamentos e práticas, na proposta de Freud o que sobressai são os recursos psicológicos que são mobilizados na tentativa de se evitar a dor, mais do que de se buscar deliberadamente o prazer. Freud percorre os mais diversos mecanismos que os seres humanos têm empenhado no enfrentamento do sofrimento, desde o isolamento social, a moderação das expectativas, até a fruição estética e a embriaguez (FREUD, 2010, p. 31-37). Para nós, o que interessa é enfatizar uma tese que será o ponto de partida da nossa reflexão, a saber: o sofrimento existe e os seres humanos se empenham na sua eliminação ou pelo menos na sua mitigação.

Sendo o sofrimento inexoravelmente atrelado à vida humana, é imperativo iniciar esta investigação buscando circunscrever qual seria o significado mais central da experiência do sofrer. O que se verifica na história do pensamento é que, muitas vezes, as tematizações do sofrimento humano são desenvolvidas em contextos tão diversos como o da religião, o da ética e o da política, de modo que sempre existe o risco de que a abordagem do sofrimento seja indiferenciada daquela da falta, seja esta entendida enquanto pecado, enquanto ação imoral ou ainda enquanto

desvio institucional. Dessa forma, nosso primeiro passo será tentar especificar o núcleo do sofrimento humano, para além das conexões existentes com a falta, em suas mais diversas formas. Este será nosso propósito no tópico 1, no qual nos guiaremos pelas reflexões de Paul Ricœur (1913-2005).

Feita a especificação do sofrimento enquanto um recorte muito peculiar do que podemos entender por “mal”, buscaremos esmiuçar aspectos centrais desse sofrimento irreduzível, ou seja, as características que, conforme a análise de Ricœur, fazem com que algumas vivências possam ser caracterizadas como experiências de sofrimento. A primeira dessas características é a solidão inescrutável na qual se encontra todo aquele que sofre, solidão que do ponto de vista existencial pode ser entendida como o sentimento de *separação* em relação a toda alteridade. Será no tópico 2 que, com Paul Ricœur e Jean Nabert (1881-1960), exploraremos o que significa exatamente essa cisão interior ao eu que caracterizaria a experiência do sofrer.

A segunda característica das experiências de sofrimento que buscaremos esclarecer diz respeito às incapacidades de agir ensejadas por tais situações. Veremos, com Paul Ricœur e Viktor Frankl (1905-1997), que quando uma pessoa perde — totalmente ou em partes — os poderes de agir, de narrar e mesmo de compreender-se em relação ao passado e de projetar-se rumo ao futuro, o sofrimento humano se intensifica ao ponto de afetar o próprio sentido atribuído à existência. Tal será o escopo do tópico 3.

Por fim, buscaremos no tópico 4 mobilizar as teses dos três autores a fim de propor uma reflexão sobre os alcances que as ferramentas hermenêuticas de ressignificação do sentido do sofrer podem ter no enfrentamento das condições próprias do sofrimento humano. Nesta parte, percorreremos as propostas de que o sofrimento pode “ensinar algo”, ou “dar a pensar”, como aliás sugeriu textualmente Ricœur (1992, p. 17).

1. SOFRIMENTO E MAL

Existe uma vasta literatura, tanto religiosa como filosófica, acerca da temática do mal. De Agostinho (1995) a Leibniz (2017), como também de Immanuel Kant (2017) a Hannah Arendt (1999), muitos aspectos do mal foram abordados pelos pensadores ao longo da história, tanto em sua explicação teológica e metafísica, como também em sua face moral e política. É evidente que a relação entre mal e sofrimento humano é muitíssimo estreita, e por essa razão começaremos por uma demarcação muito precisa feita por Ricœur ao longo de uma obra bastante conhecida sobre o assunto, publicada em 1986, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*². Nesta obra, em diálogo com diversas propostas para se pensar o problema do mal, Ricœur destaca a indagação “por que eu?” (RICŒUR, 1994, p. 216) que coloca em relevo, mais do que as causas externas dos males do mundo, “o protesto do sofrimento injusto” (RICŒUR, 1994, p. 220), ou, para dizer num termo que ele utilizará bastante, “a lamentação” (RICŒUR, 1994, p. 221), que seria “a queixa do justo sofredor” (RICŒUR, 1994, p. 222).

Esse recorte preciso surge de uma fina análise que Ricœur faz dos níveis do discurso especulativo sobre o mal, dentre os quais nós gostaríamos de destacar o nível da sagesa³, que ocupa a reflexão de Ricœur numa leitura atenta do texto bíblico. Quanto a isto, cumpre sublinhar que, embora a leitura de Ricœur seja circunscrita pela tradição judaico-cristã, ele não descarta a possibilidade de a sagesa budista trazer resultados convergentes com sua análise (RICŒUR, 1994, p. 233). É importante ressaltar também que, nas últimas linhas desse belo e esclarecedor texto, Ricœur faz questão de pontuar seu compromisso com as problemáticas éticas e políticas que o problema do mal suscita, destacando, no entanto, a dimensão mais subjetiva do sofrer que aqui nos interessa mais particularmente:

2 Usaremos a edição publicada em 1994, na coletânea *Lectures* 3, que reproduz o texto publicado em 1986 pela Labor et Fides sem alterações.

3 Ou “sabedoria”. Em francês, o termo utilizado por Ricœur é *sagesse*.

Eu não quero separar essas experiências solitárias de sagesa da luta ética e política contra o mal que pode reunir todos os homens de boa vontade. Em relação a essa luta, estas experiências são, tal como as ações de resistência não violenta, antecipações em forma de parábolas de uma condição humana em que, sendo a violência suprimida, o enigma do verdadeiro sofrimento, do sofrimento *irreductível*, seria desnudado. (RICŒUR, 1994, p. 233, grifo do autor, trad. nossa).

É justamente este “sofrimento irreductível” que pretendemos submeter ao escrutínio no presente texto. Há um outro texto de Ricœur, escrito e publicado em 1992, onde essa discussão sobre o núcleo íntimo do sofrimento humano é retomada; esse texto é intitulado *La souffrance n'est pas la douleur*. Entre o texto publicado em 1986 e este segundo, um acontecimento trágico abalou a vida pessoal de Ricœur: a perda de seu filho Olivier por suicídio⁴. Esse texto de 1992 traz elementos novos que, a nosso ver, podem iluminar a compreensão dos caminhos hermenêuticos para a mitigação do sofrer humano.

Para avaliar em que medida uma revisão do sentido do sofrimento poderia auxiliar na diminuição do próprio sofrimento, acreditamos que seja importante começar explorando as duas vias de análise abertas por Ricœur neste texto de 1992, a saber, o sofrimento enquanto cisão interior e o sofrimento enquanto falta de ação. Na primeira via encontraremos Jean Nabert (1881-1960), filósofo com quem Ricœur travou longa conversação ao longo de sua obra. Na segunda via proporemos uma aproximação com

4 Embora o texto *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie* tenha sido publicado após o trágico acontecimento (Editora Labor et Fides, 1986), ele tinha sido escrito no ano anterior, como resultado de uma conferência proferida em Lausanne (DOSSE, 2017, p. 484). Mais tarde, (em *Réflexion faite*, 1995), Ricœur reconhecerá a importância que a própria obra viria a ter para si próprio nesse momento de infortúnio: “[...] dans ce texte intitulé *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* [...], je tentais de formuler les apories suscitées par le mal-souffrance et occultées par les théodicées; mais aussi j’y esquissais pour finir les étapes d’un cheminement de consentement et de sagesse. Je me découvris soudain le destinataire imprévu de cette âpre méditation.” (RICŒUR, 1995, p. 79-80).

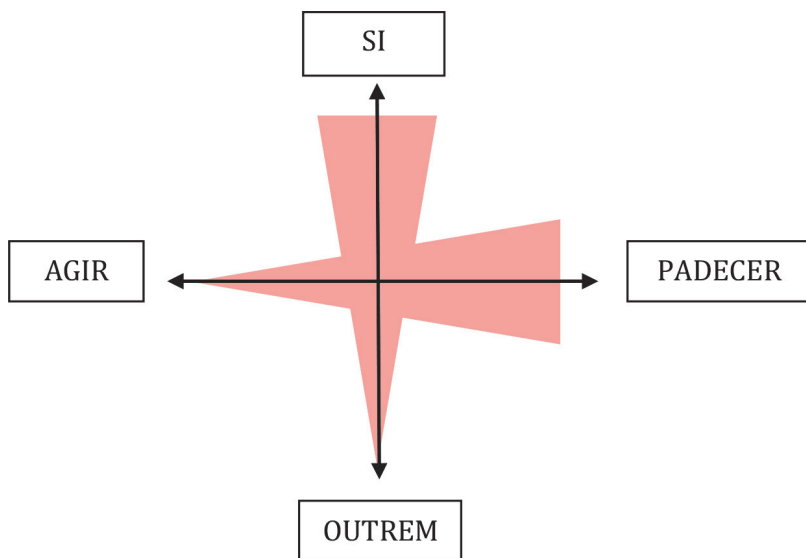
Viktor Frankl (1905-1997), psiquiatra e pensador que, embora não tenha ressonância na obra ricoeuriana, meditou longamente sobre o mesmo tipo de sofrimento com o qual Ricœur estava comprometido nesses dois textos.

2. O SOFRIMENTO IRREDUTÍVEL: LEITURA A PARTIR DA CISÃO INTERIOR AO EU

O texto *La souffrance n'est pas la douleur* resulta de uma conferência apresentada em um colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria, ocorrido em Brest, entre os dias 25 e 26 de janeiro de 1992. Diante de um público altamente especializado, Ricœur de saída propõe uma leitura visando contribuir para um diálogo entre a psiquiatria e a filosofia (ou entre a clínica e a fenomenologia, para usar os seus termos), a partir de uma discussão situada no terreno da semiologia — ou seja, ele focará nos “signos do sofrer” (RICŒUR, 1992, p. 9). Na análise de Ricœur, tais signos podem ser analisados simultaneamente de acordo com dois planos: o eixo “si-outrem”⁵ e o eixo “agir-padecer”⁶. Arriscamos uma representação dessa formulação, a qual pode nos ajudar a compreender a direção da intensificação do sofrimento, aos olhos de Ricœur:

5 “Axe soi-autrui” (RICŒUR, 1992, p. 11).

6 “Axe agir-pâtir” (RICŒUR, 1992, p. 12).



Começamos analisando o eixo si-outrem, que na representação acima assume a forma vertical. O sofrimento se intensifica conforme o si se sente isolado do mundo e da alteridade na sua desolação: “o que é atingido no sofrimento é a intencionalidade *que visa* alguma coisa, outra coisa diferente de si própria”. (RICŒUR, 1992, p. 11, grifo do autor, trad. nossa). É assim que Ricœur enxerga uma *separação* entre o “si” e o “mundo” neste eixo do sofrer, separação que pode assumir quatro figuras, as quais expressam um aprofundamento e uma intensificação do sofrimento: (a) *unicidade do sofrer* (que o sofredor poderia expressar na sentença “nada se compara ao meu sofrimento”), (b) *solidão do sofrer* (similarmente, representado na sentença “ninguém pode compreender meu sofrimento”), (c) *ferida do sofrer* (expresso na compreensão de que “alguém foi responsável por este meu sofrimento”), (d) *inferno do sofrer* (quando o sofredor formula a compreensão nos termos “o sofrimento me escolheu”). (RICŒUR, 1992, p. 11). O que salta aos olhos nessas quatro figuras é o progressivo isolamento do si naquele que sofre.

Ora, esta ideia de separação já estava presente no último livro publicado por Jean Nabert em vida, *Essai sur le mal* (1955). Lá aparecia

a terminologia de “divórcio”⁷ entre o desejo subjetivo e a estrutura do mundo como marca de um tipo muito específico de mal, ao qual Nabert denominara *injustificável*:

Nós não queremos dizer que todos os males — aqueles que nós classificamos comumente sob a ideia de mal físico — podem ser chamados de injustificáveis: há muitos deles que é difícil não considerarmos como acontecimentos que atingem o homem de uma maneira totalmente contingente. Há ainda males em quantidade suficiente que de forma alguma atestam uma transgressão das normas, mas um irremediável divórcio entre o espírito, em sua incondicionalidade, e a estrutura do mundo na qual ele se engajou e em que nós somos engajados. Nós os chamamos injustificáveis [...]. (NABERT, 1997, p. 24, trad. nossa).

Em 1959, Ricœur publicaria na Revista *Esprit*⁸ um texto-comentário sobre esse livro de Nabert. Ricœur não poupa elogios ao abrir seu texto com a frase “Há poucos livros sobre os quais o crítico ousa dizer, ao fechá-lo, que era aquele que ele gostaria de ter escrito” (RICŒUR, 1996, p. 183). Embora neste texto Ricœur não antecipe as teses sobre o sofrimento que desenvolveria bem mais tarde, a ideia nabertiana de mal injustificável nos parece muito próxima da ideia ricoeuriana de sofrimento irreduzível, ao menos em seu teor existencial, já que:

O injustificável é aquilo que excede a simples oposição do não-válido e do válido; uma crueldade, uma baixeza, uma desigualdade extrema nas condições sociais me perturbam sem que eu possa designar as normas violadas; são males que se inscrevem em uma contradição

7 “divorce”.

8 Este texto foi posteriormente incluído na coletânea *Lectures 2: La contrée des philosophes* (Seuil, 1992). Nós utilizaremos a tradução *Leituras 2: A região dos filósofos*, da Edições Loyola (1996).

mais radical do que a do válido e a do não-válido e que suscitam um pedido de justificação que o cumprimento do dever não mais satisfaria. (RICŒUR, 1996, p. 185).

Esse recurso nabertiano de deslocar o problema do mal da seara ética para a seara ontológico-existencial chamou atenção de Ricœur, e isso talvez por se afinar com as preocupações ricoeurianas com a dimensão “escandalosa” do mal, terminologia que ele viria a adotar nos textos da década de 1980 e 1990. É verdade que, na *Releitura* desse texto-comentário, publicada em 1992⁹, Ricœur irá revisar a ideia nabertiana de injustificável, sugerindo uma reconsideração da dimensão moral implicada no sofrimento¹⁰. Contudo, para nossos propósitos estritos nos limites deste texto, interessa manter a temática da vontade má fora do escopo da análise, já que nosso foco é o sentimento do sofrer, e não os eventos ou agentes causadores do sofrimento.

Assim, gostaríamos de nos demorar um pouco na ideia de que o injustificável caminharia junto com um *pedido de justificação*, conforme afirmado por Ricœur ainda no texto-comentário de 1959. Esse pedido ou demanda não encontra consolo nem nas regras morais, nem na transgressão delas. E, neste ponto, nos parece se afinar com as quatro figuras da separação entre o si e outrem, que segundo Ricœur caracterizariam o sofrimento humano neste primeiro eixo de sua análise. Dizia Nabert em 1955:

Diante de certos atos de crueldade, ou do rebaixamento de certos homens, ou da desigualdade extrema de suas condições de existência,

9 A *Releitura* consiste num acréscimo de sete parágrafos, e consta tanto na edição da Seuil (1992) como na tradução da Loyola (1996). Esta *Releitura* foi retirada de uma apresentação feita por Ricœur no *Colloque Jean Nabert*, realizado na Sorbonne entre os dias 3 e 4 de abril de 1992.

10 Dirá Ricœur textualmente: “Para ser injustificável, ainda é preciso que a vontade esteja direta ou indiretamente implicada nas feridas infligidas à nossa sensibilidade. A discordância entre a finalidade humana e o curso do mundo nos faz sofrer, mas ela somente é um mal se a maldade humana se misturar a ela. É preciso insistir: o intolerável não é o injustificável.” (RICŒUR, 1996, p. 196).

seria pela ideia de um desacordo entre esses fatos e as regras morais que nós mobilizamos as razões implicadas no nosso protesto? Quando a morte, interrompendo prematuramente um percurso de vida, nos deixa chocados, ou quando ela nos aparece como a contrapartida de uma elevada ambição espiritual, é pela ideia de injusto que nós apreciamos o acontecimento? Tudo se passa como se, pelo sentimento de injustificável, nós descobríssemos, em certos casos, independente das oposições traçadas pelas normas, *uma contradição mais radical entre os dados da experiência humana e uma demanda de justificação* que a transgressão dessas normas, sozinha, não daria conta de defraudar, que a fidelidade a essas normas, sozinha, não satisfaz plenamente. (NABERT, 1997, p. 22).

Ora, teríamos chegado ao ponto de afirmar que o sofrimento humano, entendido enquanto separação extrema do si em relação ao curso do mundo, consistiria num tipo de tragicidade fundamental, quanto à qual só nos restaria a *lamentação*? Esta indagação precisaria de um maior aprofundamento, não apenas na compreensão ricoeuriana do trágico da ação, como também na compreensão de Nabert, que admite textualmente, ainda em *Essai sur le mal*, que ao lado do trágico *puro*, teríamos ainda o trágico *contingente*, o trágico *verdadeiro* e o trágico *íntimo*. (NABERT, 1997, p. 40-42).

Considerando que nosso intuito é, para além de constatar a realidade do sofrimento irreduzível, averiguar se é possível amenizá-lo por meio de recursos hermenêuticos, daremos prosseguimento na análise do segundo eixo no qual, segundo Ricœur, os signos do sofrer se mostram: o eixo agir-padecer.

3. O SOFRIMENTO IRREDUTÍVEL: LEITURA A PARTIR DAS INCAPACIDADES PARA AGIR

Na segunda linha de reflexão sobre o sofrimento humano, Ricœur verifica que conforme a capacidade de agir vai diminuindo, o sofrer vai se intensificando — conforme tentamos ilustrar na figura acima, em que o lado direito da linha horizontal (padecer) representa o extremo do sofrimento neste eixo. Dois anos antes da publicação de *La souffrance n'est pas la douleur*, Ricœur tinha proposto uma hermenêutica do si-mesmo que buscava responder à questão “quem?” em quatro direções: “Quatro subconjuntos correspondem assim a quatro maneiras de interrogar: quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação?” (RICŒUR, 2014, p. xxxi).

Cada um desses subconjuntos expressos em *O si-mesmo como outro* corresponderia a uma capacidade humana distinta, a saber: (a) poder dizer, (b) poder fazer, (c) poder narrar, (d) poder se estimar como agente moral. (RICŒUR, 1992, p. 12). O sofrimento adviria justamente da diminuição de cada uma dessas capacidades. Podemos percorrer, a título de ilustração, a perda da capacidade de agir, muito comum nos casos de doença em que o sujeito se converte em paciente, e é outrem que passa — em alguma medida — a deter o poder sobre as ações de seu corpo no mundo. O que surge diante dessa incapacidade é um sentimento de extrema passividade, que se configura numa expressão do sofrer: “É essa relação que se encontra invertida na experiência de estar no poder de..., à mercê de..., entregue ao outro. Esse sentimento pode se infiltrar até mesmo nas relações de ajuda e cuidado.” (RICŒUR, 1992, p. 13).

A terceira incapacidade, que trata da perda do poder de narrar-se, nos interessa de modo especial. Sabemos que algumas circunstâncias sociais e políticas podem interferir na capacidade narrativa das pessoas, mas o exemplo aludido por Ricœur na conferência de 1992 — talvez por conta do público majoritariamente composto por psiquiatras — foi o das confusões mentais provenientes da patologia. Ao se romper o fio narrativo a partir do qual a identidade pessoal se constitui, a pessoa fica restrita ao instante

presente, perdendo a espessura temporal da qual já falava Agostinho no famoso livro XI das *Confissões*. (RICŒUR, 1992, p. 13). Essa incapacidade, embora situada no eixo agir-padecer, apresenta ressonâncias importantes também no eixo si-outrem, uma vez que a pessoa, por se desconectar da temporalidade partilhada com os seus semelhantes, fica isolada das histórias dos outros, na qual a sua história individual fatalmente se enreda.

Ricœur chega a considerar, numa rápida alusão à noção de neurose nos trabalhos de juventude de Freud, que essa incapacidade de narrar pode ter a grave consequência de culminar na incapacidade de lembrar, e isso não apenas no plano pessoal, como também no plano da coletividade. (RICŒUR, 1992, p. 14). Nós gostaríamos de prolongar um pouco essa investigação sobre a relação entre o sofrimento e a temporalidade — ou a perda de aspectos importantes dela — por meio de uma aproximação com a obra de Viktor Frankl, *Em busca de sentido*, publicada pela primeira vez em 1984, porém escrita em apenas nove dias, quando do fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, na época com pretensão de publicação anônima (FRANKL, 2025, p. 11). Sem qualquer pretensão de adentrar nas minúcias teóricas da logoterapia — também presentes neste livro — gostaríamos de destacar desse relato impressionante sobre a vida dos prisioneiros no campo de concentração nazista uma constatação acerca da perda de aspectos da temporalidade que igualmente desembocam na incapacidade de ação.

Se a incapacidade de narrar abordada por Ricœur conduz a uma perda de capacidade de agir por fraturar indelevelmente a identidade pessoal, prejudicando dessa forma a construção da história do si-mesmo, as observações de Frankl apontarão um lado complementar dessa problemática, na medida em que o sofrimento será escrutinado não a partir da perda de passado — por assim dizer — muito bem sublinhada por Ricœur ao analisar a perda do poder de narrar-se, mas sim a partir da *perda de futuro*. Vejamos:

Um dos prisioneiros contou-me que, ao marchar numa longa coluna de reclusos recém-chegados, indo da estação ferroviária para o campo de concentração, teve o sentimento de estar andando ‘atrás de seu próprio cadáver’. Tal a intensidade com que ele experimentou, naquela ocasião, sua absoluta falta de futuro, o qual o obrigou a encarar toda a sua vida exclusivamente sob a perspectiva do passado, como algo passado, como de um morto. (FRANKL, 2025, p. 120).

Se uma pessoa sem consciência de seu passado fica impossibilitada de agir, também a falta de perspectiva de futuro pode ocasionar semelhante efeito. Numa passagem bastante esclarecedora, Frankl faz alusão à condição da pessoa sem trabalho formal, que muito embora não seja comparável à situação político-existencial do prisioneiro judeu no holocausto, pode ser iluminadora desse traço específico do sofrimento humano que é a perda da capacidade de agir. Mais uma vez, nas palavras de Frankl:

Como se sabe, o termo latino *finis* tem dois significados: fim e meta. A pessoa cuja situação não permite prever o final de uma forma provisória de existência também não consegue viver em função de um alvo. Ela também não consegue mais existir voltada para o futuro, como o faz a pessoa numa existência normal. Concomitantemente, altera-se toda a estrutura de sua vida interior. Começam a aparecer sinais de decadência interior como os conhecemos também de outras áreas de vivência. Numa situação psicológica idêntica encontra-se, por exemplo, o desempregado; também sua existência se tornou provisória e também ele, de certo modo, não pode viver voltado para o futuro, em função de um alvo nesse futuro. (FRANKL, 2025, p. 119, grifo do autor).

Ricœur, que meditou longamente sobre a temporalidade, notadamente na trilogia *Tempo e narrativa*, publicada entre 1983 e 1985, dedicou também ao futuro uma atenção especial. Na inacabada mas tocante obra póstuma *Vivo até a morte*, publicada em 2007, Ricœur narra um aprendizado obtido

da convivência com moribundos: eles não são um “ser-para-a-morte” heideggeriano, mas um *ser-contra-a-morte*, pois enquanto houver perspectiva de futuro, haverá vida:

Primeiro, o seguinte: enquanto estão lúcidos, os doentes que estão morrendo não se percebem como moribundos, como logo mortos, mas como ainda vivos, e isso aprendi com madame Haccpille meia hora antes de ela morrer. Ainda vivos, eis a palavra importante. Depois, mais isto: o que ocupa a capacidade de pensamento ainda preservada não é a preocupação com o que existe depois da morte, mas a mobilização dos recursos mais profundos da vida para continuar se afirmando. (RICŒUR, 2012, p. 12-13).

Podemos perceber que mesmo diante da morte iminente, os moribundos narrados por Ricœur aparentavam ter *mais futuro* que os prisioneiros do campo de concentração narrados por Frankl. Isso se deve, ao que parece, à capacidade de afirmar seu si-mesmo numa continuidade projetada. E é justamente a perda desta capacidade que é sugerida como causa do sofrimento, tal como o temos entendido até aqui — e não a morte iminente em si mesma. Interessante observar que o aspecto psicológico da doença que conduz à perda de capacidade de projetar futuro não tem a ver exatamente com a certeza da morte, mas muito ao contrário, com a sua incerteza. Isso pode ser verificado também por outra via, a saber, a partir de uma obra clássica da literatura alemã, que é mencionada por Frankl e também foi objeto da análise de Ricœur em *Tempo e narrativa II*: estamos nos referindo à monumental *A montanha mágica*, de Thomas Mann.

Os doentes de Thomas Mann diferem substancialmente dos moribundos de Ricœur em um aspecto que, para nós, é fulcral: a perda de futuro. A comparação entre os pacientes tuberculosos do sanatório de Davos com os prisioneiros do campo de concentração é sugerida pelo próprio Frankl, já que os doentes “[...] não sabem quando receberão alta e ficam numa existência ‘sem futuro’, sem orientação para uma meta,

assim como os tipos humanos confinados em campos de concentração.” (FRANKL, 2025, p. 120).

Em *Tempo e narrativa II*, Ricœur não estava preocupado com a temática do mal nem do sofrimento. O que o levou a analisar a obra de Mann foi sua investigação sobre como o tempo se configura nas narrativas de ficção. *A montanha mágica* lhe permitiu explorar as distinções e conflitos entre o tempo cronológico, que podemos medir e utilizar para orientar nossos compromissos no mundo social, e a experiência íntima de tempo vivido, que de certa forma é impossível acessar diretamente e varia conforme a experiência individual. Quanto a isso, num dos muitos diálogos sobre o tempo, o personagem principal, Hans Castorp, confronta seu interlocutor Joachim, que ainda acreditava que o tempo dos relógios corresponde ao verdadeiro *tempo*:

Joachim: — Pois é, quando se presta atenção ao tempo, ele passa muito devagar. Eu realmente gosto de tomar a temperatura quatro vezes por dia, porque assim se nota o que representa, propriamente, um minuto, ou até uns sete minutos [...]

Hans Castorp: — Você diz “propriamente”. Assim não se pode dizer [...]. O tempo absolutamente não tem natureza própria. Quando nos parece longo, é longo, e quando nos parece curto, é curto, mas ninguém sabe em realidade a sua verdadeira extensão. [...]. (MANN, 1952, p. 82)

Aos olhos de Ricœur, é a “oposição maciça entre o tempo normal dos habitantes da região baixa e a perda de interesse pelas medidas do tempo entre os do alto” (RICŒUR, 2010, p. 226) que vai nortear sua análise da experiência de tempo no romance de Mann. Para nossos propósitos nos limites do presente texto, o que interessará será mais especificamente a relação dos doentes, “os de cima”, com o tempo, que nas palavras de Ricœur será “abolido” (2010, p. 197), de modo que o maior embate de Hans Castorp será com a “perda do senso do tempo” (RICŒUR, 2010, p. 198):

Em primeiro lugar, a linha que separa ‘os de cima’ e ‘os de baixo’ separa ao mesmo tempo do mundo cotidiano — o mundo da vida, da saúde e da ação — o mundo da doença e da morte. De fato, no Berghof, todos são doentes, inclusive os médicos [...]. Hans Castorp penetra num universo onde o reino da doença e da morte já está instituído; qualquer um que ali penetre torna-se, por sua vez, um condenado à morte; quem deixa esse mundo, como Joachim, volta para ali morrer; a magia, o feitiço da montanha mágica, é o encantamento pela doença, pela pulsão de morte. (RICŒUR, 2010, p. 201).

Tão grande é a perda do senso do tempo que, numa determinada passagem, Hans Castorp desiste de fugir, por acreditar que não seria mais capaz de reencontrar o caminho de volta para a planície (RICŒUR, 2010, p. 219). Transpondo agora essa discussão, de modo metafórico, para a situação do sofrimento que tem seu tormento intensificado devido à perda de *futuro*, cumpre perguntar sobre a eficácia dos dispositivos hermenêuticos de que os humanos dispõem para reencontrar “o caminho da planície”.

4. SOFRIMENTO HUMANO: SENTIDO E RESSIGNIFICAÇÃO

Vimos até aqui dois traços importantes do sofrimento irreduzível, que podemos resumidamente nomear como o sofrimento reflexivo nas várias experiências de separação entre o si e o mundo, e o sofrimento imobilizante da falta de caminhos para a ação, diante das incapacidades de agir e situar-se temporalmente. A questão que buscaremos responder agora é se existem estratégias hermenêuticas possíveis para promover uma ressignificação que permita reverter os efeitos dessas duas circunstâncias específicas.

Com Ricœur e com Frankl, acreditamos poder dizer que a ressignificação do sofrimento promove uma ação — ou contra-ação, se quisermos

— e é esta contra-ação que pode trazer importantes recursos para lidar tanto com a cisão si-outrem, como com a perda de capacidades.

Ainda na obra de 1986, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie* — escrita, contudo, em 1985, antes da catastrófica perda de Olivier — Ricœur analisava a história bíblica de Jó, que aos seus olhos é um exemplo de sabedoria: “Amar a Deus por nada é sair completamente do ciclo da retribuição, do qual a lamentação permanece ainda prisioneira, enquanto a vítima se queixar da injustiça de sua sorte” (RICŒUR, 1994, p. 233). Nesse texto, tal como em *La souffrance n'est pas la douleur*, Ricœur aventa o valor educacional do sofrimento. Um ponto digno de nota é que em ambos os textos Ricœur sublinha os “perigos de se erigir o sofrimento em sacrifício” (RICŒUR, 1992, p. 17), razão pela qual esse sentido educativo do mal-sofrimento deve ser encontrado pelo próprio sofredor, e não imposto por autoridades morais ou religiosas, sob pena de “reconduzir a vítima à autoacusação e à autodestruição” (RICŒUR, 1994, p. 232).

Mas qual ensinamento o sofredor poderia encontrar no mal-sofrido? Pelo menos duas portas da compreensão parecem se abrir a partir da vivência do sofrimento. A primeira tem a ver com a demanda de justifi caç o, tema nabertiano ao qual já aludimos mais acima. A exigência de sentido revela um lado do sofrer que está além do motivo concreto desse sofrimento: trata-se do próprio “*pourqu ?*”. O sofrimento se transmuda de indigna o moral em questionamento metafisico, na medida em que ele aponta para “alguma coisa que  , mas que não deveria ser” (RICŒUR, 1992, p. 18). E o aprendizado de Já que suscita a admira o de Ricœur   justamente a ideia de que ele era “vítima, mas não culpado” (RICŒUR, 1992, p. 18), ou seja, o mal existe no mundo independentemente de J  merecer ou não, e portanto sua rela o com Deus p de seguir seu curso sem interferências, já que Deus não teria nada a ver com isso — se pudermos formular nesses termos.

Não causa surpresa que nestes escritos da década de 1980 e 1990 sobre o sofrimento Ricœur enfatize a separa o entre ser vítima e ser culpado, já que essa já era uma das suas principais ressalvas   obra de

Nabert, *Essai sur le mal*, tal como ele expressou nos parágrafos finais do texto-comentário de 1959:

A minha divergência se situa no interior de um acordo fundamental. Preocupa-me a tendência constante desse livro em identificar a individuação das consciências ao mal; o mal parece coincidir com a constituição de um eu singular [...]. Ao excluir a pluralidade numérica do eu puro, não tende essa filosofia a reduzir a finitude ao mal? Em uma época em que outros reduzem o mal à finitude, a confusão inversa não leva ao mesmo lugar? (RICŒUR, 1996, p. 194).

Imaginamos que talvez, neste momento de 1959, Ricœur já estivesse com a escrita de *L'Homme faillible*¹¹ bem avançada, obra que se destaca nas reflexões ricoeurianas sobre o mal justamente pelo rompimento com tais abordagens que atrelam a existência do mal à finitude humana. Para Ricœur, o mal existe não porque somos finitos, e menos ainda porque seríamos pecadores ou culpados, mas porque somos um misto de finitude e infinitude — desenvolvimento que remeteria à temática da desproporção ontológica, na qual não teremos condições de adentrar aqui¹².

Diferentemente de Ricœur, Frankl não defende explicitamente a saída do “ciclo da retribuição”, assim como não utiliza na sua terminologia conceitos como o de “lamentação”, nem de “sageza”. Ainda assim, acreditamos poder extrair de sua obra o mesmo pressuposto de que o mal existe e de que o ser humano pode ser vítima sem ser culpado. Num capítulo intitulado “A liberdade interior”, Frankl constrói uma indagação visando compreender em que medida o que somos, pensamos e fazemos depende de fatores alheios às nossas decisões. Ele chega à compreensão de que, mesmo nas condições mais adversas à própria vida (e ele se refere, claro, à vida num campo de concentração nazista), é possível extrair um

11 Cujas primeiras publicações foram em 1960.

12 Cf. RICŒUR, 2009, p. 35-199.

sentido do sofrimento que não invalide a própria existência. Nas suas impactantes palavras:

E, mesmo que tenham sido poucos, não deixou de constituir prova de que *no campo de concentração se pode privar a pessoa de tudo, menos da liberdade última de assumir uma atitude alternativa frente às condições dadas. E havia uma alternativa!* [...] Em princípio, portanto, toda pessoa, mesmo sob aquelas circunstâncias, pode decidir de alguma maneira no que ela acabará sendo, em sentido espiritual: um típico prisioneiro de campo de concentração, ou então uma pessoa, que também ali permanece sedo ser humano e conserva sua dignidade. [...] Elas provaram que, inerente ao sofrimento, há uma conquista, que é uma conquista interior. *A liberdade espiritual do ser humano, a qual não se lhe pode tirar, permite-lhe, até o último suspiro, configurar sua vida de modo que tenha sentido.* (FRANKL, 2025, p. 112-113, grifos do autor).

Encontramos aqui nas reflexões de Frankl, em outros termos, a expressão “*apesar de...*”¹³ com a qual Ricœur finaliza a conferência no colóquio da Associação Francesa de Psiquiatria (RICŒUR, 1992, p. 18). Interessante notarmos que essa compreensão de liberdade interior expressa por Frankl — que no fim das contas é uma liberdade de ressignificação do próprio sentido do sofrer — igualmente atravessa as reflexões de Ricœur, particularmente quando ele defende que o problema do mal-sofrimento suscita não apenas uma especulação, mas igualmente a “transformação espiritual dos sentimentos” (RICŒUR, 1994, p. 229).

A ideia de que o sofrimento ensina — ou “dá a pensar”, como também escreve Ricœur — igualmente se mostra no texto de Frankl, quando ele enfatiza as “verdadeiras possibilidades de realização” (2025, p. 122) que os sofrimentos no campo podem propiciar: “Essas pessoas estão se esquecendo

13 “en dépit de...”

de que, muitas vezes, é justamente uma situação exterior extremamente difícil que dá à pessoa a oportunidade de crescer interiormente para além de si mesma.” (FRANKL, 2025, p. 121).

Há ainda uma segunda porta da compreensão que se abre a partir da vivência do sofrimento. Diferentemente da demanda de justificação, que como vimos tem um alcance de cunho mais individual e se restringe à égide reflexiva, Ricœur considera ainda a *demande de ajuda*¹⁴, que tem um alcance mais intersubjetivo e, por esta razão, pode resultar num tipo de contra-ação ao sofrimento:

[...] o sofrimento chama. O paradoxo da relação com outrem é aqui desnudado: por um lado, sou eu que sou e não o outro: nossos lugares são insubstituíveis; mesmo que tenha sido o caso de eu ter sido “eleito” para sofrer, conforme a fantasia do inferno pessoal; por outro lado, apesar de tudo, apesar da separação, o sofrimento exalado na queixa é um apelo ao outro, um pedido de ajuda. (RICŒUR, 1992, p. 18, trad. nossa).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste curto texto buscamos abordar o espinhoso problema do sofrimento humano, com o intuito muito específico de compreender em que medida este poderia ser amenizado por meio de dispositivos hermenêuticos, em particular o da ressignificação reflexiva das vivências infelizes. Para não correr o risco de recair na superficial proposição de que tudo é questão de interpretação, o que não seria aceitável diante de sofrimentos provocados pela ação violenta, por exemplo, fez-se então necessário, a título

14 “demande d'aide”.

propedêutico, buscar delinear os contornos da experiência do sofrer, a fim de compreendê-la de modo separado do mal moral e mesmo do mal político.

Com isso, nos vimos diante da exigência de distinguir, dentre os vários sentidos que o conceito de mal pode assumir, aquele que melhor representaria o núcleo do sofrimento humano que, de certa forma, não depende das ações de outros seres, mas se articula mais propriamente com a dimensão existencial da vida que se debruça reflexivamente sobre si mesma. Foi nessa direção que encontramos o conceito de “sofrimento irreduzível” exposto por Ricoeur, bem como o de “injustificável”, proposto por Nabert.

Feita essa circunscrição inicial, buscamos percorrer a senda aberta por este recurso de clarificação conceitual do sofrimento, que na verdade bifurcou-se em duas direções, conforme as preciosas análises de Ricoeur, a saber, uma em que o sofrimento é lido enquanto uma cisão no eu, e outra em que o sofrimento é lido a partir da perda de capacidades que o implicam.

Na primeira via, nos aprofundamos na ideia ricoeuriana de que o sofrimento se intensifica à medida em que cresce a separação entre o si e outrem. Ao cotejar esta ideia de separação com o conceito nabertiano de divórcio entre o desejo humano e a estrutura do mundo, obtivemos uma visão mais ampliada desse eixo de análise, chegando por fim à compreensão de que a demanda de justificação constitui um aspecto central do sofrimento, quando visto por este viés.

Na segunda via, seguindo a compreensão que Ricoeur tem do homem a partir de suas capacidades, demos eco à proposta, também ricoeuriana, de conceber o sofrimento enquanto uma intensificação das incapacidades, seja de falar, de agir, de se narrar ou de se estimar como sujeito capaz de tomar decisões e se responsabilizar por elas. Aprofundando-nos na análise em duas dessas incapacidades, a saber, a de se construir uma identidade narrativa que insere a pessoa num passado pessoal e coletivo e a de se projetar um futuro no qual a ação individual seja possível, descobrimos a importância da relação entre a temporalidade e a subjetividade na compreensão do sofrimento humano. Com este horizonte aberto diante

de nós, ensaiamos uma comparação — talvez incomum — do sofrimento implicado em três circunstâncias muito peculiares de relação com o futuro: os moribundos à beira da morte, conforme os relatos de Ricœur; os judeus feitos prisioneiros em campos de concentração nazistas, conforme narrados por Viktor Frankl; e, por fim, os doentes de tuberculose internados no sanatório de Davos, na ficção de Thomas Mann, lida pelas lentes interpretativas de Ricœur de também de Frankl. Todo este percurso trouxe como resultado a convicção de que, mais do que a realidade da doença e a proximidade da morte, é a incapacidade de projetar um futuro previsível e coerente com a temporalidade partilhada socialmente que atua como fonte dos maiores sofrimentos humanos.

Por fim, retomamos elementos trazidos pela leitura das obras dos três pensadores para finalmente encaminhar uma resposta à questão que ensejou este texto, a saber, se é possível amenizar o sofrimento humano a partir de estratégias de revisão hermenêutica do sentido que atribuímos às nossas experiências penosas. Nesta etapa final da nossa reflexão, o que saltou aos nossos olhos foi a constatação de que um dos grandes empecilhos para um melhor manejo do sofrimento é a referência à culpa e à retribuição como explicações plausíveis para a existência do mal no mundo. Nesta direção, Ricœur, Nabert e Frankl nos trouxeram elementos para estabelecer um outro parâmetro de análise do sofrimento, segundo o qual o ser humano é concebido como apenas vítima, sem que se possa nomear ninguém — tampouco o próprio sofredor — como culpado pelo mal sofrido. Por paradoxal que possa parecer num primeiro momento, a dissociação entre a vítima e o culpado permitiu que viesse à luz a dimensão de liberdade do sofredor, que sendo apenas vítima de circunstâncias inexoráveis à existência, pode assumir a responsabilidade pela atribuição do sentido às suas experiências, mesmo aquelas mais penosas e arrebatadoras.

Por fim, cremos que esta meditação balizada por Ricœur, Nabert e Frankl nos propiciou consistentes elementos para sustentarmos que a ressignificação do sofrimento daquele que é apenas vítima, numa equação onde não se tem culpados, extrapola a dimensão hermenêutica da

reflexão e culmina em ações concretas que podem contribuir para nos mover do polo do si ao do outrem (no eixo vertical), bem como do polo da passividade ao da capacidade (no eixo horizontal), tal como podemos vislumbrar quando, do fundo da nossa aflição, dirigimos um pedido de ajuda aos nossos semelhantes, que podem nos acorrer no nosso sofrimento.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad., org., introd. e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BAYOU, Hélène; OKADA, Amina; GEOFFROY-SCHNEITER, Bérénice. *L'ABCdaire du Bouddhisme*. Paris: Flammarion, 2000. (Série Histoire et Religions).
- DOSSE, François. *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Trad. Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros, Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.
- FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. 67ª. ed. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Rev. Técnica: Helga Reinhold. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2025.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Obras completas, Vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p. 13-122.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017. (Coleção: Grandes Obras do Pensamento Universal).
- LEIBNIZ, Gottfried. *Ensaio de Teodiceia: Sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Trad., introd. e notas

- William S. Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- MANN, Thomas. *A montanha mágica*. Trad. Herbert Caro. São Paulo: Círculo do Livro/Editora Nova Fronteira, 1952.
- NABERT, Jean. *Essai sur le mal*. Paris: Cerf, 1997.
- RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Vol. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme faillible. Paris: Éditions Points, 2009, p. 35-199.
- RICŒUR, Paul. La souffrance n'est pas la douleur. In: *Revue de Psychiatrie Française*. Numéro spécial 23, 1992, p. 9-18. Acervo do Fonds Ricœur: IIA506. Disponível em: <<https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/3tcmb>>. Acesso em: 26 dez. 2025.
- RICŒUR, Paul. Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie. In: RICŒUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 211-233.
- RICŒUR, Paul. O Ensaio sobre o mal. In: RICŒUR, Paul. *Leituras 2: A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p. 183-198.
- RICŒUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RICŒUR, Paul. *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.
- RICŒUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Volume 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção. Trad. Márcia Valéria M. Aguiar. Rev. da tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICŒUR, Paul. *Vivo até a morte: Seguido de fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. Prefácio: Olivier Abel. Posfácio: Catherine Goldenstein. São Paulo: Martins Fontes, 2012.