

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA CLÍNICA

JOSÉ AMORIM DE OLIVEIRA JÚNIOR

O PRAZER E A DOR COMO ELEMENTOS EXISTENCIAIS:
UM DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA NIETZSCHIANA, A PSICANÁLISE
FREUDIANA E A FILOSOFIA CLÍNICA

ANÁPOLIS – GO

2018

JOSÉ AMORIM DE OLIVEIRA JÚNIOR

O PRAZER E A DOR COMO ELEMENTOS EXISTENCIAIS:
UM DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA NIETZSCHEANA, A PSICANÁLISE
FREUDIANA E A FILOSOFIA CLÍNICA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Especialista em Filosofia Clínica, sob orientação da Prof^a Esp. Carla Hagemann.

ANÁPOLIS – GO

2018

FOLHA DE APROVAÇÃO

JOSÉ AMORIM DE OLIVEIRA JÚNIOR

O PRAZER E A DOR COMO ELEMENTOS EXISTENCIAIS:
UM DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA NIETZSCHEANA, A PSICANÁLISE
FREUDIANA E A FILOSOFIA CLÍNICA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Faculdade Católica de Anápolis, como requisito
essencial para obtenção do título de Especialista em
Filosofia Clínica, sob orientação da Prof^a Esp. Carla
Hagemann.

Data da aprovação: ____/____/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Esp. Carla Rosane Hagemann
ORIENTADORA

Prof^o Dr. Lúcio Packter
CONVIDADO

Prof^a Ma. Marisa Roveda
CONVIDADA

O PRAZER E A DOR COMO ELEMENTOS EXISTENCIAIS:
UM DIÁLOGO ENTRE A FILOSOFIA NIETZSCHEANA, A PSICANÁLISE
FREUDIANA E A FILOSOFIA CLÍNICA

JOSÉ AMORIM DE OLIVEIRA JÚNIOR¹

PROF^a. ESP. CARLA ROSANE HAGEMANN²

RESUMO: Este artigo tem por objetivo entender a importância dos conceitos de prazer e dor, enquanto elementos existenciais, a partir de um diálogo entre a filosofia nietzscheana, a psicanálise freudiana e a filosofia clínica, entender como ambos os conceitos estão imbricados, para Nietzsche e Freud, e como a filosofia clínica aborda esta temática, motivação que leva muitos partilhantes a procurar a clínica filosófica em busca de alívio para suas dores e angústias existenciais.

Palavras-chave: prazer; desprazer; dor; superação.

¹ Graduado em filosofia pela Universidade Católica de Goiás; especialista em Política e Estratégia pela ADESG; especialista em Políticas Públicas pela Universidade Federal de Goiás; MBA em Gestão de Projetos de Desenvolvimento de APL pela ONU/CEPAL/ILPES; Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (joseufscar@gmail.com).

² Filósofa clínica e *coach*, professora adjunta de Filosofia Clínica na Universidade Católica de Anápolis, graduada em Administração, pós-graduada em Filosofia Clínica.

INTRODUÇÃO

Uma das questões que me despertou para estudar Filosofia Clínica foi buscar compreender mais profundamente como as pessoas vivenciam dois elementos fundamentais na existência: a dor (ou o desprazer) e o prazer.

Por que algumas pessoas sucumbem diante da dor, enquanto outras usam-na como força motriz para o seu desenvolvimento? Que mecanismo pode nos ajudar a entender como um acontecimento pode ser irrelevante, na vida de uma pessoa, enquanto que o mesmo acontecimento, na vida de outra pessoa, pode causar uma dor que a desestrutura?

Por que algumas pessoas tem uma relação imediatista e compulsiva com o prazer, se entregando a hábitos existencialmente destrutivos (como drogas, cigarros, bebidas, ingestão de alimentos nocivos, e compulsões autodestrutivas), mesmo sabendo que, assim agindo, poderão colocar em risco sua saúde, seu emprego, sua família e, não raras vezes, sua própria existência, enquanto outras são capazes de retardar satisfações e gozos imediatos em prol de um bem maior, em longo prazo?

Esse artigo é um esboço de um projeto maior que almejo, de analisar o papel do prazer e do desprazer (dor) como importantes elementos existenciais, capazes de mudar a visão de mundo de um indivíduo, com consequências relevantes em sua vida.

Ademais, percebi, ao iniciar a prática da clínica filosófica, que a dor é um dos principais elementos que servem de motivação para muitas pessoas procurarem a clínica filosófica em busca de lenitivo para suas dores e angústias existenciais.

O propósito deste artigo é de compreender mais profundamente como se dá a vivência desses elementos (dor e prazer) nas pessoas, de forma a possibilitar uma melhor compreensão da natureza humana e permitindo a prática de uma clínica filosófica mais eficiente e eficaz, respeitando e levando em conta os princípios fundamentais que regem a prática da clínica filosófica, como a historicidade, os exames categoriais, a estrutura de pensamento, de forma a compreender que não é possível enquadrar a pessoa nesta ou naquela fórmula, pois cada uma reage à sua maneira diante das questões existenciais.

Para refletir sobre essas questões, será feita, neste artigo, um diálogo entre filosofia, a psicanálise freudiana e a Filosofia Clínica, a partir de conceitos como prazer, dor, vontade e desejo, por meio de pesquisa bibliográfica.

1. A DOR COMO UM DOS ELEMENTOS QUE TRAZ O PARTILHANTE À CLÍNICA FILOSÓFICA³

1.1 O QUE É A FILOSOFIA CLÍNICA

A Filosofia Clínica é definida, por seu fundador, Lúcio Packter (s/d.A., p. 3), como sendo “O uso do conhecimento filosófico à psicoterapia; A atividade filosófica aplicada à terapia do indivíduo. As teorias filosóficas empregadas às possibilidades do ser humano enquanto se realiza por si mesmo.”

Gosto particularmente do entendimento que o filósofo clínico goiano Goya (2010, p. 27) possui da Filosofia Clínica, como uma práxis de alteridade, uma vez que coloca o outro como centro de todo o processo e, ao fazê-lo, resgata o caráter terapêutico que existe desde o nascimento da filosofia, enquanto autêntico cuidado do ser, o que remete à filosofia grega, na qual não havia a separação entre teoria e prática.

A Filosofia Clínica pratica uma psicoterapia filosófica mediante a qual despreocupa-se primordialmente, como opção, com as curas médicas do estudo e da terapêutica das doenças mentais, embora possa existir coincidência (cf. Packter, s/d.A., p. 3), tendo como foco a abordagem de questões fundamentais que há muito seguem o indivíduo: “éticas, axiológicas, antropológicas, científicas, artísticas e, no somatório, essencialmente filosóficas.”

A função da Filosofia Clínica é, segundo Goya (2010, p. 16) “ajudar as pessoas a pensarem por si mesmas” ou, mais especificamente, “ajudar as pessoas sem jamais

³ Neste artigo abordaremos a forma como a filosofia clínica acolhe e encaminha as demandas trazidas pelos partilhantes, na clínica filosófica, em busca da mitigação da dor. Entretanto, é importante lembrar que essa abordagem não invalida nem quer se colocar como a melhor solução, em relação às demais abordagens (psicologia, psicanálise, psiquiatria etc.). Cada técnica possui seus prós e contras, suas indicações, embora entendemos que o alívio ou a mitigação da dor parece estar presente em todas. Freud mesmo disse “eu comecei a minha atividade profissional tentando trazer alívio aos meus pacientes neuróticos” (Freud, 2014), frase que é contrabalançada com outra, dita pouco antes de morrer, quando já não acreditava que a psicanálise acabaria com o sofrimento humano, nem tornaria as pessoas felizes: “o máximo que as pessoas podem esperar é a troca do sofrimento neurótico pela infelicidade costumeira” (Freud, 2014). “A ‘meta’ do princípio de prazer – ou seja, ser feliz – ‘não é atingível’, embora o esforço para atingi-la não seja nem possa ser abandonado. A longo prazo, a questão resume-se em saber até que ponto o indivíduo pode suportar a resignação sem se desintegrar. Neste sentido, a terapia é um curso de resignação: muito se ganhará se conseguirmos ‘transformar a vossa miséria histórica em infelicidade cotidiana’, que é o fardo usual da humanidade” (Marcuse, 2013, p. 188).

pensar por elas”, constituindo-se em um “novo método de se fazer terapia, fundamentado nas teorias filosóficas acadêmicas, surgido na década de 80, da prática clínica do filósofo Lúcio Packter na Europa e no Brasil”.

A Filosofia Clínica não é aconselhamento e não trabalha com a concepção de “doenças ou distúrbios comportamentais de natureza exclusivamente psíquica, tipologias abstratas, estruturas inflexíveis e universais” e igualmente se afasta do conceito psicológico de cura (cf. GOYA, 2010, p. 16).⁴

De forma geral, o partilhante (a pessoa que busca o atendimento por meio da Filosofia Clínica, ou a clínica filosófica), se dispõe a partilhar sua trajetória de vida tendo-se nisso a busca de opções às problemáticas que enfrenta em sua existência.

Vários são os fatores que motivam alguém a buscar a Filosofia Clínica, em consonância com um dos princípios fundamentais da Filosofia Clínica, que é a singularidade da pessoa humana, o fato de que cada ser humano é único, ímpar.⁵

A escolha da dor ou do sofrimento como um dos elementos possíveis que levam o partilhante a buscar a clínica filosófica tem como base a minha curta vivência na clínica didática, acompanhando casos que tiveram essa motivação, e por me sentir estimulado a fazer algo que possa ajudar o partilhante nesta busca de mitigar sua dor e sofrimento, opção que nos parece coerente com o nascimento da própria Filosofia Clínica, que deu-se, segundo Packter (2014, p. 6), “para tratar uma dor que não é a dor do corpo, mas sim a dor da alma”.⁶

Podemos substituir o termo dor ou sofrimento por outros, mas, em última instância, o sentido é o mesmo, de ajudar a pessoa a ter uma vida condizente com aquilo em que acredita. O sofrimento, neste sentido, pode nem ser o *leitmotiv*, visto que, para algumas pessoas, a dor não é algo necessariamente ruim e ela pode, inclusive, fazer parte de um plano maior, que não pode ser alcançado sem passar pela dor.

⁴ Evidentemente, pode-se apontar uma aparente contradição na afirmação de que a filosofia clínica, sendo um tipo de terapia, ou de psicoterapia, não trate da “cura”, uma vez que a palavra “terapia”, em sua origem grega (*therapeia*), signifique exatamente “o ato de curar” ou “ato de reestabelecer” (o vocábulo grego *therapeia* tem origem em um verbo *therapeuein*, que significa “curar” ou “realizar tratamento médico (cf. <https://www.gramatica.net.br/origem-das-palavras/etimologia-de-terapia/>).

⁵ Segundo Packter (s/d.B, p. 6): encontramos, na clínica, “estruturas de pensamento tão únicos quanto são únicas as pessoas. De minha experiência, afirmo que nunca acompanhei duas criaturas que fossem sequer parecidas existencialmente”.

⁶ Evidentemente, devemos estar cientes de que existem pessoas que gostam de sentir dor, como lembra Packter (s/d.H, p. 14), quando informa que um sistema ou uma ideia complexa pode substituir outra com êxito e assim aliviar a dor vivida por uma pessoa, “considerando, é claro, que ela queira viver sem tais dores. Você vai encontrar na fauna humana quem também entenda a dor de um modo poético ou romântico o suficiente para desejá-la”.

Neste sentido alinho-me à visão de Goya (2010, p. 25), quando cita que Lúcio Packter “buscou compreender as verdades existenciais de cada um e, consciente delas, orientar as pessoas no sentido de suas **melhores possibilidades de vida** [grifo nosso], quando em momentos difíceis”.

1.2 ALGUMAS CAUSAS RECORRENTES DA DOR, NA PERSPECTIVA DA CLÍNICA FILOSÓFICA

Na literatura sobre filosofia clínica é comum relatos sobre atendimentos clínicos nos quais os partilhantes compartilham vários fatores causadores de sofrimento e desestruturação, o que serviu como motivação para a escrita deste artigo, parte de um processo de estudo, pesquisa, de entendimento e sistematização que me permitirá encontrar o que vim buscar na Filosofia Clínica, ou seja, a capacidade de ajudar o outro.

1.2.1 Conflitos entre tópicos da Estrutura de Pensamento (EP)

O conflito é inerente à existência, mas, por outro, existem alguns conflitos que causam muita dor ao indivíduo.

Podemos considerar que a dinâmica da existência é o movimento, a transformação, se pensarmos a partir de perspectivas filosóficas nietzschiana ou heraclitiana, por exemplo. Nesse sentido, existem situações de conflito causado pelo movimento que te faz sair de uma situação A, em direção a uma situação B, hipoteticamente superior ou “desejada”, e isso é positivo; porém, existem conflitos que são causados pelo fato do indivíduo permanecer em uma situação “A”, indesejada por ele, e que o impedem de caminhar, “empacam” sua existência, causam paralisia. Esse é o tipo de conflito que deve ser resolvido, para que a pessoa possa ir em busca do “bom conflito”, aquele que a move em direção ao que ela almeja, de fato, a seus ideais.

Uma vez entendido o papel (neutro, positivo ou negativo) que o conflito pode adquirir na existência de uma pessoa, passamos a tratar de como a pessoa se encontra, existencialmente, ao buscar a clínica filosófica, ou seja, como está sua estrutura de pensamento.

A Estrutura de Pensamento (EP) é “o modo como a pessoa está existencialmente no ambiente”, seu “jeito existencial”, embora a pessoa seja “anterior à Estrutura de Pensamento, pois é somente através dela que tal Estrutura tem possibilidade de existir”

Packter (s/d.A., p. 18), por isso que é necessário a análise dos exames categoriais, primeiro, para termos material para montar a Estrutura de Pensamento da pessoa.

Tudo o que a pessoa conhece, sente, intui, tudo o que há nela, em sua totalidade, isso é a sua Estrutura de Pensamento, sendo que “Cada pessoa tem um modo único de ser e de estar existencialmente, o que é identificável na Estrutura de Pensamento” (PACKTER, s/d.B, p. 31). Por isso, podemos entender a EP de alguém como sendo a visão que a pessoa tem dela mesma (aspecto subjetivo) e do mundo que a cerca, ou seja, a forma como a pessoa vivencia o mundo.

Conforme Packter (s/d.B, p. 7), para se compreender a EP de um partilhante é necessário trilhar um longo caminho, que inicia-se pela historicidade, passa pelos exames categoriais completos (o que inclui conhecer, tanto quanto possível, a relação termo-conceito-termo), pelo agrupamento das informações em termos ou frases aparentemente soltas, buscando-se compreender sua localização tópica e autogênica (agrupamento por situações, contextos e descrições amplas), identificando-se o assunto imediato, o assunto último e os padrões existentes, sendo que toda essa análise deve ser feito à luz dos 30 tópicos que compõem a EP, nos quais se distribuirá criteriosamente as informações recolhidas por meio da interseção que se estabeleceu com o partilhante.

A Estrutura da pessoa não é algo fixo e imóvel. A cada instante vão se processando milhares de modificações à malha intelectual da pessoa, ocorrem interseções, algumas amistosas, suaves, calmas e outras nem tanto. Acompanhar a todas é algo que não se pode conceber clinicamente.

Como lembra Packter (s/d.A., p. 19), ao filósofo importa pesquisar o que de importante está acontecendo nessas interseções: às vezes é o somatório delas o que é urgente a considerar, ou algumas em relação a outras, ou ainda uma confusão ou simplesmente nada há que pareça ter valor clínico.

O partilhante, ao buscar a clínica filosófica, enfrenta situações circunstanciais e, de um jeito ou de outro, tem sua vida útil e traz assuntos (imediatos ou últimos) a serem abordados e cabe ao filósofo clínico, via intersecção e aproximação, lidar com aquilo que é fundamental, determinante e realmente essencial na vivência da pessoa.

Afinal, como destaca Packter (s/d.A, p. 19) por que fazer uma clínica para coisas que não terão consequências maiores na vida da pessoa? É necessário procurar na EP do partilhante suas questões fundamentais, pois elas se apresentam com evidência de maneiras às vezes simples, às vezes complexas.

Várias configurações que ocorrem na EP de uma pessoa podem levar a dores existenciais, como choques diretos e/ou indiretos entre tópicos estruturais; choques periféricos e/ou choques determinantes entre os tópicos; associações caóticas entre tópicos; problemas na própria EP e não na interseção entre os tópicos; problemas na interseção entre Estruturas; ausência de tópicos que são existencialmente exigidos em uma circunstância⁷; vivência contraproducente de tópicos em situações críticas.

O choque entre elementos da EP da pessoa é um causador comum de dores e angústias existenciais. Isso ocorre, por exemplo, quando ocorre um choque entre um pré-juízo (usar drogas é errado) *versus* emoções (me sinto bem e aliviado quando uso drogas). O número de combinações é infinito e, por meio da historicidade⁸ da pessoa é possível perceber esses choques e conflitos, de forma a poder fazer a devolutiva e elaborar um planejamento clínico que esteja em consonância com a EP da pessoa, escolhendo submodos e procedimentos adaptando à construção historiográfica do partilhante.

Neste sentido é que Packter, nas aulas de Filosofia Clínica,⁹ nos fala que os procedimentos clínicos são espelhos derivativos da EP do partilhante e que, a partir do entendimento de como a pessoa funciona (embora por aproximação, por meio da interseção partilhante / terapeuta) é possível escolher procedimentos clínicos condizentes com o modo de ser de cada pessoa.

1.2.2 Conviver com vizinhanças existenciais que não conversam com a EP

Uma vez que cada pessoa possui uma Estrutura de Pensamento (EP) única, isto é, um modo de ser e existir, percebemos, no consultório, muitos relatos de dor e sofrimento em função de um conceito que, na Filosofia Clínica, denomina-se “vizinhanças existenciais”, que são fatores e dados que revelam o patamar existencial onde a pessoa está, que pensamentos, sensações, emoções e sentimentos ela alimenta, que crenças e elementos ela permite entrar em contato, em interseção com ela.

⁷ Segundo Packter (2016), assim como há pessoas eu não tem um braço, uma perna, há pessoas que não possuem um determinado tópico, ou que possuem esse tópico hipertrofiado ou atrofiado.

⁸ A historicidade deve ser entendida, aqui, como a narrativa que o partilhante faz de sua história de vida, de sua trajetória, sob sua perspectiva.

⁹ Grande parte do texto deste capítulo são frutos de anotações feitas pelo discente, e autor do texto, nas aulas que assisti na pós-graduação em filosofia clínica, ministradas por Lúcio Packter, na Faculdade Católica de Anápolis.

Para que algo seja considerado como uma vizinhança, ele tem de entrar em intersecção com a EP. Por isso afirmamos, em Filosofia Clínica, que as vizinhanças da pessoa nos informa em qual patamar existencial, onde ela se encontra, existencialmente.

Considerando que os tópicos da EP de uma pessoa “conversam” entre si, interagem entre si, a autogenia é a resultante da conversação entre os diversos tópicos. O que acontece é que, muitas vezes, a pessoa vai sofrendo pequenas mudanças ou, ainda, sofre uma mudança substancial, enquanto suas vizinhanças não conseguem acompanhá-lo, o que gera sofrimento, fazendo com que a pessoa sintá-se como “um peixe fora d’água”.

Exemplos disso é quando uma pessoa de condição econômica baixa e com visão de mundo pobre casa-se com outra pessoa do mesmo nível, mas, ao longo de sua jornada, inicia uma busca por elevação, conseguindo estudar, ampliar seus horizontes, sua visão de mundo e sua “vizinhança” (marido, familiares, local onde frequentava até então) já não conversam mais com o novo ser que ele se tornou.

A pessoa elevou seu patamar existencial, mas seus vizinhos continuam no mesmo patamar. Isso gera dor e, não raras vezes, a pessoa sente-se deslocada, havendo aí um grande problema, ou, pelo, menos, uma questão relevante: não é possível mudar de patamar autogênico levando suas antigas vizinhanças (pensamentos, sentimentos, crenças etc.). Por isso, muitas vezes, algumas pessoas, quando passam por mudanças de patamares autogênicos, separam-se de elementos limitantes, seja pensamentos, seja relacionamentos, ou outros.

Muitas pessoas desejam mudar de patamar existencial e, para isso, é fundamental analisar e reconhecer em sua historicidade os elementos, os tópicos da EP que podem servir de sustentação no novo patamar existencial desejado, e essa é a tarefa autogênica, de é a percepção e o conhecimento do que a pessoa é, de sua totalidade, das interações entre os diversos tópicos da sua EP, tudo o que a pessoa pensa, faz, suas vizinhanças.

Para se sustentar um padrão autogênico é necessário organizar e alimentar as boas vizinhanças e perceber se os momentos de sofrimento e dor não estão sendo causados por rupturas com os elementos que são essenciais à sua EP e, entendendo-as, exercer a seletividade para escolher estar próximo de energias, elementos e vizinhanças que te aproximem do que é determinante para você.

1.2.3 Agir de acordo com padrões que desestruturam e afastam a pessoa de seus tópicos estruturantes

Segundo Packter (2016), na Filosofia Clínica, quando alguém se afasta do que constitui sua verdadeira identidade, entra em um estado de separação, de divisão, de desestruturação.

Um dos motivos que levam uma pessoa, um partilhante à clínica é a busca por se “re-encontrar” novamente: fundir essência com aparência, entrar em consonância e evitar o conflito, a separação, a desfragmentação de sua estrutura de personalidade.

Por meio da historicidade, é possível, por aproximação, e nunca de forma exata e absoluta, entender e conhecer o que é importante para a pessoa, o que a estrutura, quais são suas boas vizinhanças, como sustentar um bom patamar existencial, os comportamentos e atitudes que trazem felicidade.

Na Filosofia Clínica deve haver objetividade na intersecção do filósofo clínico com o partilhante, acolhendo, por aproximação, sem querer dar significado à dor do outro.

Conforme Packter (2016), a matéria-prima da Filosofia Clínica é a historicidade. A premissa para tratar a dor do partilhante é, primeiro, acolhe-lo, buscar entendê-lo, a partir de sua historicidade. A Filosofia Clínica se diferencia das demais abordagens por vários pontos, um deles é considerar cada pessoa como única, não enquadrando-a em esquemas prévios.

Entendendo o elemento busca, ou seja, para onde a pessoa se dirige, existencialmente, associado à localização existencial da pessoa (o que é feito pelo exame das categorias assunto imediato/último; circunstância; lugar; tempo e relação) é possível acolher e auxiliar a pessoa a se estruturar de uma forma condizente com sua EP.¹⁰

Quando a pessoa está bem estruturada, vizinhanças que não tem nada a ver com ela e com sua EP se vão se afastando, e a pessoa se aproxima das boas vizinhanças, conforme estudos desenvolvidos por Packter (2016).

¹⁰ A Epistemologia é o tópico da EP que diz respeito ao modo como a pessoa conhece as coisas: cada pessoa possui modo diferente de conhecer, de apreender a realidade, de fazer sua intersecção com as coisas. Para “dês-programar” um comportamento de uma pessoa, pode ser útil um determinado recurso que não faz efeito para outra pessoa. Daí a relevância de se conhecer como funciona a EP da pessoa, por meio da historicidade (cf. PACKTER s/d.E, p. 3).

1.2.4 Armadilhas conceituais

Todos nós temos crenças, valores e ideias que servem como referência e norte para nossas vidas, e constituem aspectos importantes da nossa existência. Porém, se em vez de nos impelir a crescer, elas nos impedirem de crescer, de desenvolver, tornam-se o que a Filosofia Clínica denomina de “armadilha conceitual”, instrumentos de auto-sabotamento.

Uma armadilha conceitual, portanto, são conceitos, valores que nos limitam, causam um “nó existencial”, nos aprisionam existencialmente: “À malha de conceitos que prendem porções da EP chamei de Armadilha Conceitual” (PACKTER, s/d.S, p. 34).

No *Caderno E* (p. 3) Packter nos convida para considerarmos o termo “armadilha” além do sentido usual: “Porque simplesmente há boas e maravilhosas e lindas e formidáveis armadilhas também, por que não? Adoraria poder me enredar em uma trama qualquer de conceitos que me conduzissem a uma existência plena, feliz, harmoniosa sempre”.

Segundo Packter (s/d.E, p. 3, “quando os conceitos que habitam uma pessoa se enredarem entre eles mesmos de uma maneira tal que a pessoa se encontre presa, encarcerada, ao que decorre desse nó conceitual, ou ao que é ele mesmo, então há indícios de Armadilha Conceitual”

Um sintoma ou indício de que alguém está em uma armadilha conceitual é quando a pessoa nos diz que “anda, mas não sai do lugar”, faz esforço em direção a algo, mas não o alcança, como se estivesse em uma “areia movediça”.¹¹

Como já falamos anteriormente, o conflito não é algo ruim; ao contrário, pode ser uma força impulsionadora. Porém, o tipo de conflito causado por uma armadilha conceitual é paralisante, e atrapalha a vida de uma pessoa, pois a impede de alcançar suas metas, seus objetivos.

Um dos aspectos poderosos da Filosofia Clínica, no meu entender, é a capacidade que ela tem de ajudar a pessoa a tomar conhecimento e consciência de vários aspectos de sua vida e, assim o fazendo, “ajudar as pessoas a pensarem por si mesmas ou, mais especificamente, [...] ajudar as pessoas sem jamais pensar por elas”

¹¹ Em geral, em clínica é simples constatar as armadilhas conceituais importantes: “São nós sociais, religiosos, sexuais, políticos etc. [...] Eles costumam aparecer bem evidentes. Basta trabalhar e eles começam a aparecer” (PACKTER, s/d.E, p. 3).

(GOYA, 2010, p. 16).¹² Assim, o partilhante, com a ajuda do filósofo clínico, passa a enxergar armadilhas conceituais até então invisíveis para ele e que, até então, servia como impedimento e obstáculo para o seu desenvolvimento, como ser humano.

Na minha jornada de preparação para me tornar filósofo clínico conheci muitas pessoas que saíram de lugares e de relacionamentos por enxergarem no mundo exterior questões que as faziam infelizes. Porém, não adianta, enquanto não enxergar a armadilha conceitual em que se meteu, essas pessoas sempre ficarão culpando algo externo por suas infelicidades e passarão de emprego a emprego, de casamento em casamento, sempre acreditando que a “culpa” ou a responsabilidade por sua infelicidade é o “outro”.

Packter (s/d.E, p. 3) nos dá um exemplo de uma armadilha conceitual ao ilustrar o caso de uma mulher que assumiu como papel existencial ser boa mãe, o que para ela significa principalmente amar seus filhos. Porém, entra em conflito consigo mesmo, pois os odeia (tópico Emoções), embora insista em ser a tal boa mãe, fazendo uma corrida sem fim ao redor de si mesma sem jamais encontrar alívio ao sofrimento e à frustração que vivencia exatamente por consequência do que a habita. Esse é um caso típico de uma armadilha conceitual.

Isso nos leva a identificação de um ponto característico de uma armadilha conceitual: o padrão, ou a repetição, o que faz com que a pessoa gire, e volte para o mesmo lugar.

Um padrão, em Filosofia Clínica, é a tendência do sujeito a ser existencialmente repetitivo quando em relação a um determinado contexto objetal. Desta forma, qualquer indivíduo tem provavelmente milhares de Padrões, mas o que mais nos importa é o que interage significativamente à interseção: “padrão e armadilha conceitual podem estar ou não intimamente ligados. Os exames categoriais precisam ser sempre cuidadosos” (PACKTER, s/d.D, p. 31).

Nem toda frustração, nem todo impedimento, nem todas as obstruções são armadilhas conceituais¹³ e nem sempre uma armadilha conceitual pode ser reconhecida

¹² Evidentemente o simples fato de alguém tomar consciência ou passar a perceber algo não significa que fará com que resolva a questão. Packter (s/d.E, p.3) nos lembra isso, quando diz que o fato de uma pessoa “ter ciência de como está amarrada a conceitos que a limitam, forcem, encarceram, isso não quer dizer que ela consiga alguma solução, se é o que ela está tentando”.

¹³ Pode haver a tentação por parte do filósofo, nos alerta Packter (s/d.E, p. 3) de “querer entender tudo na vida do cliente como nós conceituais, o que é uma imensa bobagem. Seria como querer entender tudo como emocional, ou epistemológico, ou axiológico ou sei lá o que mais. É uma coisa triste que apenas existe. Na prática não é assim que acontece. A pessoa pode

no trabalho clínico, como nos alerta Packter (s/d.D, p. 31): como qualquer outra coisa, é via interseção que o filósofo e a pessoa chegarão à identificação subjetiva sobre em qual armadilha conceitual a pessoa se encontra: “nem sempre o filósofo poderá reconhecer as armadilhas de conceitos que se formam junto à EP; às vezes, a pessoa é vítima de uma infeliz combinação de tópicos estruturais que a escravizam em uma situação de dor existencial, vida afora”.

As armadilhas conceituais não podem ser consideradas isoladamente. Elas não são coisas soltas, sem pontos de conexão: “Normalmente ela está inserida em comportamentos, funções, age com pré-juízos, buscas, aparece reiterado em paixões dominantes, padrões e outras duzentas mil raízes” (PACKTER, s/d.E, p. 3), podendo haver armadilhas conceituais de todos os tipos: axiológicas, éticas, epistemológicas, metafísicas.

2. O CONCEITO DE PRAZER¹⁴

Segundo o Dicionário Aurélio (1986), prazer significa “sensação ou sentimento agradável, harmonioso, que atende a uma inclinação vital; alegria, contentamento, satisfação deleite”. O *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* (1996) fornece uma definição mais técnica, segundo a qual prazer significa gozos sensuais, distrações, divertimentos, não devendo ser confundido com alegria nem com felicidade. Prazer é distinto de felicidade, satisfação e alegria. Uma análise empírica da natureza do prazer, da satisfação, da felicidade e da alegria revela que se trata de fenômenos diferentes e em parte contraditórios, conforme entende Fromm (1974, p. 151), para quem a felicidade e a alegria, embora em certo sentido sejam experiências *subjetivas*, são a resultante de interações e dependentes de *condições objetivas*, não devendo ser confundidas com a experiência meramente subjetiva do prazer.

até estar vivendo uma armadilha de conceitos vindos principalmente das emoções, dos pré-juízos, ou de seus dados de Expressividade. Pode. A priori é que não podemos saber porque até onde eu sei os filósofos clínicos não usam bola de cristal”.

¹⁴ Origens do termo prazer: *placere* (latim), *pleasure* (inglês), *plaisir* (francês), *vergnügen* (alemão), *piacere* (italiano), *hedonê* (grego).

O prazer é, portanto, uma sensação de bem-estar, sendo, geralmente, atingido de várias maneiras (cf. Wikipédia), dentre as quais podemos citar a prática de exercícios físicos, comida, relações sexuais, música, leitura, conversa, trabalho, dentre outras.

Embora geralmente pensamos a dor como o oposto ao prazer, ela pode servir como fonte de prazer para algumas pessoas, seja pelo prazer de sentir a dor (masoquismo) ou pelo prazer obtido ao infringir a dor a outras pessoas (sadismo). Em sua obra *Genealogia da Moral* (1998c, p. 53-54), Nietzsche mostra como a crueldade e o hábito de causar a dor a seus semelhantes fez parte da história humana, como algo normal, aceitável socialmente. Para corroborar sua tese, ele cita o caso do credor, que podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, em uma estranha lógica de compensação: “a equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa”. Em que medida pode o sofrimento ser compensação para a dívida? A esta pergunta, Nietzsche (1998c, p. 55) responde:

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 contraprazor: *causar* o sofrer [...] a *crueldade* constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, era um ingrediente de quase todas as suas alegrias; [...] era vista como um atributo *normal* do homem [...] Um olhar penetrante percebe ainda hoje traços desses prazeres tão antigos e profundos no homem [...] 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!*

Esse argumento do prazer em fazer sofrer é retomado por Nietzsche em várias outras obras, como em *Humano, demasiado humano* (p. 78), em que o “*ter prazer a partir do desprazer alheio*” é abordado não como um ato de maldade, mas de utilidade. É necessário distinguir prazer, desejo, vontade e necessidade, como alerta Chauí (1995, p. 351):

A necessidade diz respeito a tudo quanto necessitamos para conservar nossa existência (alimentação, bebida, habitação, agasalho, proteção contra as intempéries, relações sexuais para a procriação, descanso etc.). A satisfação das necessidades é fonte de satisfação. O desejo parte da satisfação de necessidades, mas acrescenta a elas o sentimento de prazer, dando às coisas, às pessoas, e às situações novas qualidades e sentidos. No desejo, nossa imaginação busca o prazer e foge da dor pelo significado atribuído ao que é desejado ou indesejado.

A maneira como se imagina a satisfação, o prazer, o contentamento que alguma coisa ou alguém possa nos dar transforma esta coisa ou este alguém em objeto de desejo e o procuramos sempre, mesmo quando não conseguimos possuí-lo ou alcançá-lo, conforme defende Chaui (1995, p. 351):

O desejo é, pois, a busca da fruição daquilo que é desejado, porque o objeto do desejo dá sentido à nossa vida, determina nossos sentimentos e nossas ações. Se, como os animais, temos necessidades, somente como humanos temos desejo. Por isso, muitos filósofos afirmam que a essência dos seres humanos é desejar e que somos seres desejanter: não apenas desejamos, mas, sobretudo desejamos ser desejados pelos outros.

A vontade difere do desejo, segundo Chaui (1995, p. 351) por possuir três características que este não possui: 1) o ato voluntário implica um esforço para vencer obstáculos, que podem ser materiais (uma montanha que surge no meio do caminho), físicos (fadiga, dor) ou psíquicos (desgosto, fracasso, frustração). A tenacidade e a perseverança, a resistência e a continuação do esforço são marcas da vontade e por isso falamos em força de vontade; 2) o ato voluntário exige discernimento e reflexão antes de agir, isto é, exige deliberação, avaliação e tomada de decisão. A vontade pesa, compara, avalia, discute, julga antes da ação; 3) a vontade refere-se ao possível, isto é, ao que pode ser ou deixar de ser e que se torna real ou acontece graças ao ato voluntário, que atua em vista de fins e da previsão das consequências.

2.1 TIPOS DE PRAZER

2.1.1 Alívio da tensão dolorosa

Conforme defende Fromm (1974, p. 158-159) um tipo de prazer que Freud e outros conceberam como a essência de todo prazer é a sensação que acompanha o *alívio da tensão dolorosa*. Fome, sede, a necessidade de satisfação sexual, sono e atividade física – são coisas enraizadas na química do organismo. A necessidade objetiva e física de satisfazer essas exigências é percebida subjetivamente como desejo, e caso permaneçam insatisfeitas por certo tempo sente-se uma tensão dolorosa.

Se essa tensão for liberada, o alívio será sentido como prazer ou, como proponho denominá-lo, *satisfação*. Esse termo, oriundo de *satis-facere* = fazer suficiente, parece ser mais apropriado a esse tipo de prazer. É da própria natureza de todas essas necessidades fisiologicamente condicionadas, que sua satisfação acabe com a tensão provinda das modificações fisiológicas ocorridas no organismo. Se estamos com fome e comemos, nosso organismo – e nós – ficamos fartos a certa altura, a partir da qual comer mais seria bem desagradável.

Desta forma, a satisfação de aliviar a tensão dolorosa é o prazer mais comum e o mais fácil de obter psicologicamente, ao mesmo tempo em que pode ser também um dos mais intensos prazeres se a tensão tiver durado bastante e, por isso, se tiver tornado, ela mesma, suficientemente intensa.

2.1.2 Desejo neurótico

Outro tipo de prazer, também causado por alívio da tensão, mas diferindo em qualidade do acima descrito, tem sua origem na tensão psíquica, segundo Fromm (1974, p. 152): “Uma pessoa pode achar que um determinado desejo se deva a exigências de seu corpo, quando na verdade é imposto por necessidades psíquicas irracionais.” Neste sentido, alguém pode sentir uma fome intensa que não é provocada pela necessidade normal, fisiologicamente condicionada, de seu organismo, e sim por necessidade psíquica para mitigar ansiedade ou depressão. O desejo sexual intenso, igualmente, pode não ser provocado por necessidades fisiológicas, e sim psíquicas. Uma pessoa insegura que sente necessidade veemente de provar seu valor a si mesma, de mostrar aos outros como é irresistível ou de dominar outros ‘executando-os’ sexualmente, com facilidade sentirá desejos sexuais violentos, e uma tensão dolorosa caso esses não sejam satisfeitos.

O alívio da tensão dolorosa, juntamente com a satisfação do desejo neurótico são, portanto, os dois tipos de prazeres existentes, conforme defende Fromm (1974, p. 152), sendo que, no caso do desejo neurótico, o prazer sentido na satisfação das paixões é igualmente causado por alívio da tensão psíquica, como no caso dos desejos neuroticamente condicionados.

3 O PRAZER NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Quando o prazer passa a ser objeto da filosofia? Quais foram os principais filósofos que se dedicaram ao estudo do prazer, como objeto da filosofia? Para responder a estas questões apresentaremos, abaixo, como o prazer foi abordado por filósofos que nos ajudam a entender esta questão.

3.1 O CONCEITO DE PRAZER NA FILOSOFIA DE PLATÃO

O primeiro filósofo a aplicar o critério de veracidade e falsidade aos desejos e prazeres foi Platão, de acordo com Fromm (1974, p. 152):

O prazer, assim como o pensamento, pode ser *verdadeiro* ou *falso*. Platão não nega a realidade da sensação subjetiva do prazer, mas evidencia que a sensação de prazer pode ser “confundida” e que o prazer tem uma função cognoscitiva à semelhança do pensamento. Platão apoia essa opinião na teoria de que o prazer não procede apenas de uma parte isolada e sensória de uma pessoa, mas da personalidade total. Por isso, conclui que *homens bons têm prazeres verdadeiros; homens maus, prazeres falsos*.

Segundo Jaeger (1994, p. 966) Platão estabelece uma valoração do prazer na vida do homem justo e do homem injusto, admitindo três classes de apetites e sensações de prazer e, portanto, três classes de domínio sobre elas: concupiscível (amante do lucro); irascível (amante da honra) e pensante (amante do conhecimento).¹⁵ De acordo com essas três direções fundamentais das aspirações humanas, Platão estabelece três classes de homens e três formas fundamentais de vida e colocando o problema nestes termos: qual é a mais agradável destas formas de vida?

Cada forma de vida se caracteriza por uma forma diversa de prazer. Portanto, o problema está em saber se existe um meio de apreciar o valor de cada um destes tipos de prazer. Tanto na *República* como no *Filebo* Platão avalia comparativamente as diversas sensações de prazer, afirmando existir prazeres falsos e prazeres verdadeiros:

A maioria das nossas ditas sensações de prazer são apenas a sensação de nos vermos livres de algo desagradável, isto é, são uma coisa

¹⁵ Platão estabelece, assim, uma relação entre prazer e tipologia humana. Embora não seja objeto deste artigo, a tipologia é uma abordagem que nos ajuda a entender as diversas formas com que as pessoas se estruturam, existencialmente. A obra *Tipos psicológicos*, de C. G. Jung nos ajuda na compreensão das estruturas típicas, tendo sido fruto de um trabalho profissional do médico e psicoterapeuta suíço a partir do estudo prático com centenas de pacientes.

puramente negativa. [...] as ‘maiores’ sensações de prazer por nós experimentadas emanam desta fonte negativa, quer dizer, nascem do alívio gerado, ao desaparecer a angústia causadora de um estado ou de uma situação que provocava dor ou desassossego. Esse fenômeno, em que se sente como algo positivamente agradável o alívio situado num lugar intermédio entre o prazer e a dor, Platão compara à ilusão dos sentidos por nós sofrida [...] toda sensação de prazer e de dor é sempre relativa. Como Platão destaca no *Filebo*, depende da maior ou menor quantidade de prazer a que aspiramos em cada momento. Todo prazer e toda dor estão de certo modo relacionados com as sensações de plenitude e de vazio – concepção muito em voga na Medicina da época (JAEGER, 1994, p. 970).

O verdadeiro prazer consiste na plenitude das coisas que cabem por natureza àquele a quem se trata de alimentar e, portanto, a plenitude do ser superior tem necessariamente que produzir um prazer mais verdadeiro e mais essencial, conforme assevera Jaeger (1994, p. 970).

No diálogo *Filebo*, escrito por Platão e que tem Sócrates como um dos personagens, demonstra-se como a dor e o prazer reenviam, respectivamente, à dissolução e ao restabelecimento da harmonia (Platão, 31d, p. 128-129, *apud* Almeida, 2011, pág. 176). Assim, diz Sócrates: “Afirmo, pois, que quando vemos, nos seres vivos, dissolver-se a harmonia, vemos ao mesmo tempo dissolver-se a sua natureza e nascerem os seus sofrimentos”. A esta observação responde Protarco: “É perfeitamente plausível”. Ao que Sócrates ajunta: “E se o inverso se produz, isto é, se a harmonia for restabelecida e com ela for igualmente restabelecida a sua natureza, pode-se então dizer que nasce o prazer”.

Só conhecemos as sombras e os fantasmas do prazer, porque o prazer autêntico, inseparável da parte espiritual do homem, é para eles algo desconhecido, a ponto de chegarem até a considerar o espírito e a razão como antagônicos do prazer.

3.2 O CONCEITO DE PRAZER EM ARISTÓTELES

Assim como Platão, Aristóteles assevera que a experiência subjetiva do prazer não pode ser um critério para a excelência da atividade e, por conseguinte, de seu valor, de acordo com Fromm (1974, p. 152):

Diz ele que, “se as coisas são agradáveis para pessoas de constituição viciosa, não devemos imaginar que também o sejam para outras que não estas, assim como não raciocinamos dessa forma acerca das coisas que são saudáveis, doces ou amargas para pessoas doentes, nem

atribuímos a cor branca às coisas que parecem brancas aos que sofrem de uma enfermidade da vista” [*Ethics*, 1173 e 21 ss.] Prazeres vergonhosos não são realmente prazeres, “exceto para um gosto pervertido”, enquanto prazeres que objetivamente merecem esse nome estão associados às “atividades que são próprias para o homem” [IBID., 176a, 15-30].

Para Aristóteles, há dois tipos de prazer, um prazer inferior (associados ao *processo* de satisfazer as necessidades e concretizar nossos poderes) e um outro tipo, superior (associados ao *exercício* de nossos poderes quando adquiridos). O prazer é uma atividade (*energia*) do estado natural do ser de cada um. O prazer mais satisfatório e mais completo é uma qualidade subsequente ao uso ativo de poderes adquiridos ou concretizados. Ele implica alegria e espontaneidade, ou atividade desimpedida, em que “desimpedida” significa “não-tolhida” ou “não-frustrada”. Assim, o prazer aperfeiçoa as atividades e, em consequência, a vida; prazer e vida são unidos e não admitem separação.

O tipo de felicidade maior e mais duradoura é fruto da mais elevada atividade humana, que é similar à divina, qual seja a atividade da razão, e, visto como o homem tem em si um elemento divino, ele se empenhará nessa atividade.

3.3 O CONCEITO DE PRAZER PARA O HEDONISMO

O Hedonismo (do grego *hedonê*, “prazer”) é uma teoria filosófico-moral que afirma ser o prazer o supremo bem da vida humana. Surgiu na Grécia e teve como fundador e principal expoente Aristipo de Cirene (435-335 a.C.), contemporâneo de Sócrates. O prazer, no hedonismo, refere-se a uma busca desenfreada pela fruição do momento presente.

De acordo com Fromm (1974, p. 151) o hedonismo sustenta que o prazer é o princípio diretor da ação humana, tanto fatural quanto normativamente, o que foi enunciado por Aristipo, o primeiro representante da teoria hedonista, acreditava que alcançar o prazer e evitar a dor eram a finalidade da vida e o critério da virtude.

Percebe-se que o conceito de prazer hedonista distancia-se da concepção de prazer aristotélica, na qual o conceito de prazer que é idêntico à experiência subjetiva de prazer da pessoa saudável e amadurecida, enquanto a concepção hedonista apresenta um conceito concreto de prazer, considerando a felicidade idêntica à experiência imediata.

3.4 O CONCEITO EPICURISTA DE PRAZER

A primeira tentativa de revisão da posição hedonista, segundo Fromm (1974, p. 151), foi feita por Epicuro (341-270 a. C.), criador da escola filosófica Epicurista, introduzindo critérios *objetivos* no conceito de prazer:

embora insistisse em que o prazer era o alvo da vida, afirma que, “conquanto todos os prazeres sejam em si bons, nem todos devem ser escolhidos”, porquanto alguns causam ulteriormente aborrecimentos maiores do que o próprio prazer; segundo ele, só o prazer *certo* deve favorecer uma vida sensata, boa e correta. O prazer *verdadeiro* consiste em serenidade da mente e ausência de temor, e só é obtido pelo homem dotado de prudência e capacidade de previsão e, portanto, capaz de repetir o agrado imediato em prol da satisfação permanente e tranquila.

O prazer do Epicurismo é calmo e sereno. O sábio deve evitar a dor e as perturbações, levando uma vida isolada da multidão, dos luxos e excessos. Colocando-se em harmonia com a natureza, ele desfruta da paz. Epicuro procura mostrar, conforme Fromm (1974, p. 151), que a concepção de prazer como meta da vida é compatível com as virtudes da temperança, coragem, justiça e amizade. Porém, empregando a sensação como um referencial por meio do qual julgamos todo o bem, ele não superou a dificuldade teórica fundamental: a de combinar a experiência subjetiva do prazer com o critério objetivo de prazer “certo” e “errado”. Sua tentativa para harmonizar critérios subjetivos e objetivos não passou da assertiva de que a harmonia existia.

Os epicuristas afirmavam que, para amenizar momentos dolorosos, nada como se lembrar de alegrias passadas ou criar expectativas felizes em relação ao futuro. Epicuro sofria dores constantes, em virtude de uma grave doença que o acompanhou em grande parte da vida.

3.5 O CONCEITO DE PRAZER PARA O ESTOICISMO

Os estoicos tinham uma postura desapegada em relação ao passado e ao futuro.

Referindo-se a Sêneca (*Da brevidade da Vida*), Foucault, em sua obra *A história da sexualidade 3* (O cuidado de si) comenta sobre a relação consigo, que constitui o objetivo final de todas as práticas de si, tendo como resultado “afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro”,

passando em revista o seu próprio passado e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará:

a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força preste a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como também ‘apraz-se’ consigo mesmo.

Conforme Foucault (1985, 70-71), esse prazer é um estado que não é acompanhado nem seguido por nenhuma perturbação no corpo e na alma; ele é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder; ele nasce de nós e em nós mesmos, não conhece graduação nem mudança, mas que é dado ‘por inteiro’, e uma vez dado, nenhum acontecimento exterior pode atingi-lo.

Essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo de voluptas, prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada: conseqüentemente, prazer precário nele mesmo, minado pelo temor da privação, e para o qual tendemos pela força do desejo que pode ou não encontrar satisfação.

3.6 O CONCEITO DE PRAZER EM SPENCER

Na *Ética* de Spencer encontramos um dos mais completos e sistemáticos exames do princípio do prazer. De acordo com Fromm (1974, p. 154), a explicação do modo de Spencer encarar o princípio do prazer e da dor está em seu conceito de evolução. Ele sugere que o prazer e a dor têm a função biológica de estimular o homem a agir de acordo com o que é benéfico para si individualmente, assim como para a raça humana; são, portanto, fatores indispensáveis ao processo evolutivo.

“As dores são os correlativos de ações nocivas ao organismo, enquanto os prazeres são os correlativos de ações favoráveis a seu bem-estar” [H. Spencer, *The Principles of Ethics*]. O prazer, embora sendo uma experiência subjetiva, não pode ser julgado em função exclusivamente do elemento subjetivo; possui um aspecto objetivo, qual seja o bem-estar físico e mental do homem. Spencer admite que em nossa cultura atual ocorrem muitos casos de prazer ou dor “pervertidos” e explica esse fenômeno pelas contradições e imperfeições da sociedade. Alega que “com o ajustamento completo da humanidade ao estado social virá o reconhecimento das verdades segundo as quais as ações estão completamente certas apenas quando, além de propiciarem a felicidade futura, especial e geral, são

imediatamente agradáveis, e que a dor, não remota mas próxima, é o concomitante das ações que são más” [ibid, pp. 79, 82). Ele disse que os que achavam que a dor tinha efeito benéfico e o prazer efeito daninho eram culpados de uma deturpação que faz a exceção aparecer como regra.

Spencer sugere que a remodelação da natureza humana de maneira a ajustá-la às necessidades da vida social deve acabar por tornar agradáveis todas as atividades necessárias, ao mesmo tempo que tornar desagradáveis as atividades em desacordo com tais necessidades e, neste sentido, sua teoria da função biológica do prazer tem um sentido sociológico.

As concepções de Platão, Aristóteles e Spencer têm, segundo Fromm (1974, p. 155), em comum a ideia de que a experiência subjetiva do prazer não é em si mesma suficiente como critério de *valor*. Platão referiu-se ao “homem bom” como o critério para o prazer certo; Aristóteles, à “função do homem”; Spencer, à “evolução biológica e social do homem”. Isso implica que a felicidade está combinada com o bem e que pode ser encontrado um critério objetivo para a avaliação do prazer.

3.7 O PRAZER, EM NIETZSCHE¹⁶

O prazer (*sensação do agradável*) e o desprazer (dor, sensação do que é desagradável) são a base de toda crença, conforme defende Nietzsche (2000, p. 28): “A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor”. Um elemento importante, nesta questão, é a consciência do sujeito que sente o prazer e o desprazer: entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir.

Sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida: “Se o indivíduo trava essa luta de maneira que o chamem de *bom* ou de maneira que o chamem de *mau*, é algo determinado pela medida e a natureza de seu intelecto” (Nietzsche, 2000, p. 80).

¹⁶ Almeida (2014) aborda o binômio prazer-desprazer a partir do conceito nietzschiano de vontade de potência, uma alternativa: “Na expressão *Wille zur Macht*, a preposição *zur* (para, em direção de) acentua ainda mais o caráter fluido, móvel, plástico e dinâmico da vontade como um vir-a-ser, ou um tornar-se e um fazer-se (*machen*) que não conhecem nem saciedade nem fim. Mas deste desdobrar-se infinito da potência, que se faz pela superação das resistências que se encontram ao longo de seu caminho, redundando simultaneamente gozo, deleite, fruição ou, em duas palavras, prazer e desprazer.

No segundo período da filosofia nietzschiana¹⁷, o prazer parece ter exercido um papel importante, e a seleção tem como móbil a aceitação daquilo que nos dá prazer, conforme lembra Frezzatti Jr. (2001, p. 121), ao citar o seguinte fragmento póstumo de Nietzsche (IX 6 [366] do outono de 1880): “o que gera prazer, independente de seu objetivo, é conservado pela seleção”. O prazer é elevado aqui, à categoria de um elemento imprescindível à vida, entendido como conservação e proteção da vida.

Em sua obra *Humano, Demasiado Humano* (2000, p. 75) Nietzsche afirma que a ação humana é motivada pelo “impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer”, tese que é apresentada em sua obra *O livro do filósofo* (1984, p. 56) como uma “lei da natureza”: “A lógica inteira resolve-se pois na natureza por um sistema de *prazer e desprazer*. Cada um procura o seu prazer e foge do desprazer, tais são as leis eternas da natureza”.

Outra forma de conceituar prazer, para Nietzsche (1984, p. 75), é por meio da proporção: “todo o prazer assenta na proporção, todo o desprazer numa desproporção”. Para tornar mais complexa essa questão, em *Humano, Demasiado Humano* (2000, p. 75) Nietzsche afirma que as más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de imaginar que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal.

A crença na liberdade da vontade é um erro, tão antigo quanto as agitações iniciais da lógica, bem como a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes. Na medida em que a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, embora os tenha tratado como se fossem verdades fundamentais, segundo Nietzsche (2000, p. 28-29):

[...] ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior.

¹⁷ Marton (1993, p. 48) distingue três períodos na obra de Nietzsche, enquanto parâmetro para localizar o aparecimento de conceitos fundamentais e detectar as transformações por que passa a sua filosofia, ao longo do tempo, bem como os referenciais teóricos adotados pelo filósofo alemão, durante os vinte anos em que se manteve intelectualmente ativo: 1) primeiro período (1870 a 1876: abrange obras como *O nascimento da tragédia no espírito da música* e *Considerações Extemporâneas*); 2) segundo período (1878 a 1882: compreende obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*); 3) terceiro período (1883 a 1888: engloba obras como *Assim falou Zaratustra*; *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*).

Ora, se o agir humano, conforme enunciado por Nietzsche, não é absolutamente livre, em função de o agente não ter uma consciência clara do que constitui a sua ação, sua escolha não é completamente livre: “nas ações de um homem entram em jogo elementos que se subtraem ao seu conhecimento porque estão para além do seu controle e vice-versa” (Vattimo, 1990, p. 44).

Em sua obra *Eros e Civilização* Marcuse (2013, p. 65) afirma que a felicidade envolve conhecimento, sendo prerrogativa do *animal rationale* e que com o declínio da consciência, com o controle da informação, com a absorção do indivíduo na comunicação em massa, o conhecimento é administrado e condicionado. O indivíduo não sabe realmente o que se passa, uma vez que a máquina esmagadora de educação e entretenimento une-o a todos os outros indivíduos, num estado de anestesia do qual todas as ideias nocivas tendem a ser excluídas.

Para alguém ser feliz, é necessário que tenha satisfação associada à liberdade (ou seja, que tenha capacidade de escolher). Ora, várias são as circunstâncias em que a pessoa tem sua capacidade de escolha reduzida ou limitada, como nos casos de dependentes químicos ou pessoas com comportamentos compulsivos.¹⁸

Ao dizer que o agir humano é impulsionado pelo instinto de conversação ou pela intenção de obter prazer e de evitar a dor, o desprazer, Nietzsche identifica, com base na moral, uma pulsão como instinto de conservação ou a procura do prazer, embora, com isso, não esteja indicando a fonte do valor moral em estrutura estáveis, não em devir, próprias do ser, conforme analisa Vattimo (1990, p. 45):

Instinto de conservação e procura do prazer são forças plásticas que permitem precisamente ver a moral como história e como processo. Acima de tudo, abrem a possibilidade de se considerar os próprios valores morais como ‘em devir’.

Ainda no campo do agir humano, um importante gênero de prazer, segundo defende Nietzsche (2000, p. 73) são os hábitos, pois fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e, além disso, não pede reflexão.

¹⁸ A partir da obra nietzscheana *A genealogia da moral*, Chauí (1995, p. 352-353) defende que a moral racionalista foi erguida com finalidade repressora e não para garantir o exercício da liberdade: “a moral racionalista transformou tudo o que é natural e espontâneo nos seres humanos em vício, falta, culpa, e impôs a eles, com os nomes de virtude e dever, tudo o que oprime a natureza humana. As paixões, desejos e vontades referem-se à vida e à expansão de nossa força vital, portanto, não se referem, espontaneamente, ao bem e ao mal, pois estes são uma invenção da moral racionalista [...]”.

Nietzsche (2000, p. 74) denuncia a falsa relação de causalidade entre o hábito e o prazer, uma vez que os indivíduos que vivem em comunidade são forçados a adotar os mesmos costumes. Assim, porque nos sentimos bem, ou, dito em outras palavras, temos prazer com um costume, esse costume é necessário, pois vale como a única possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem-estar da vida parece vir apenas dele. Essa concepção do habitual como condição da existência é aplicada aos mínimos detalhes do costume: como a percepção da causalidade real é muito escassa entre os povos e as culturas de nível pouco elevado, um medo supersticioso cuida para que todos sigam o mesmo caminho.

O hábito, ou a repetição de um determinado comportamento ou costume socialmente incentivado prepara o terreno para toda moralidade. Segundo Nietzsche (2000, p. 75-76) a sociedade e o Estado submetem os indivíduos, retirando-os de seu isolamento e os reunindo em associação. A moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama virtude.¹⁹

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche (1992, p. 88) afirma que o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção, o essencial é, “ao que parece [...] que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra”.

O prazer, fruto do hábito, da ação repetida, validada moralmente, é mutável e é aprendido, resultado de uma representação, fruto de hábitos ancestrais de sentimentos e toda moral é, de acordo com Nietzsche (1992, p. 89), uma tirania contra a natureza, e também contra a razão, pois ensina a odiar a liberdade excessiva, implanta a necessidade de horizontes limitados, ensina o estreitamento de perspectivas como condição de vida e crescimento.

Em vários momentos os indivíduos devem realizar ações que são desagradáveis, penosas, mas necessárias para si ou para a sociedade. Nietzsche (2002a, p. 41) levanta

¹⁹ A ideia de que a virtude é fruto de uma coerção moral em que o indivíduo acaba por adotar comportamentos ou hábitos que lhe são impostos pela comunidade está presente em outras obras de Nietzsche, como em *O livro do filósofo* (1984, p. 64) em que o autor diz “Quando o indivíduo se considera pouco importante começa o domínio das virtudes [...]”. Esse pensamento nietzscheano influenciou Foucault, que diz que a coerção, inicialmente externa, é internalizada pelo indivíduo e torna-se um vigiar interno, feito pelo próprio indivíduo.

essa questão com a seguinte provocação: “Que façamos com prazer as coisas desagradáveis – Propósito dos ideais” e, como resposta a como levar uma pessoa a agir desta forma, afirma que há que ser inventado um meio de superar o desprazer e a dificuldade desta ação por meio de uma representação de valor, que faça o indivíduo sentir o desprazer como valoroso, portanto como prazeroso em sentido mais elevado: “Compreendido numa fórmula: ‘*como se torna agradável algo desagradável?*’ Por exemplo, quando isso pode servir como prova de força, poder, auto-superação.”²⁰

Um dos problemas que advém do prazer como hábito é que, por medo de adotar novos hábitos ou novos costumes, geralmente as pessoas preferem fazer o que é conhecido, em vez de experimentar novos costumes que podem levá-las a novos patamares.

Isso constitui um entrave para a criação de tipos humanos mais elevados e, por isso, geralmente são os tipos transgressores, aqueles que, por meio da transgressão (ou seja, da ruptura com os costumes, com as regras postas pela comunidade), criam novos patamares, novos costumes, são capazes da auto-superação e da superação de barreiras estabelecidas e impostas pela moral. Para Nietzsche (2002a, p. 45) nossa avaliação de *grandes homens e coisas* é natural: “não achamos nada de grande onde não esteja compreendido um grande delito; concebemos todo ser-grande como um colocar-se fora em relação à moral”.

Transgredir normas e regras estabelecidas é a verdadeira expressão da liberdade e somente os fortes são capazes dessa ousadia, alega Chauí (1995, p. 352-353):

Para disciplinar e dobrar a vontade dos fortes, a moral racionalista, inventada pelos fracos, transformou a transgressão em falta, culpa e castigo. força vital se manifesta como saúde do corpo e da alma, como força da imaginação criadora. Por isso, os fortes desconhecem angústia, medo, remorso, humildade, inveja.

É preciso manter os fortes, dizendo-lhes que o bem é tudo o que fortalece o desejo da vida e é mal tudo o que é contrário a esse desejo.

²⁰ A conexão com o conceito de auto-superação pode ser vista, neste sentido, pois, em última instância, a questão do prazer aponta para o próprio indivíduo: “Prazer com uma coisa é o que se diz: mas na verdade é o prazer consigo mesmo mediante uma coisa” (Nietzsche, 2000, p. 268). Ademais, o filósofo alemão insere a questão da superação do desprazer e de dificuldades em algumas ações, nos convidando à representação de valor, que permite transformar o sentido de algo desagradável como valoroso, em sentido elevado quando isso pode servir como prova de força, poder, auto-superação.

Uma questão a ser levantada é a seguinte: se o hábito gera prazer, e, conforme defende Nietzsche, acumulamos vários hábitos que não nos fazem bem,²¹ então, como combater os maus hábitos? Formulando a questão de outra maneira: como criar novos hábitos que aumentem nossa potência, que intensifiquem nossa vida?

Como resposta, Nietzsche (1947, p. 199) diz que “as enfermidades crônicas da alma se formam, como as do corpo, raramente em consequência de uma só falta grosseira para com o corpo ou a alma, mas geralmente, por inumeráveis pequenas negligências imperceptíveis”.

A “cura” para essas “enfermidades crônicas da alma” podem ser conseguidas “corrigindo os maus hábitos por outros contrários [...] Todas estas ‘curas’ são lentas e minuciosas, e aquele que quer curar sua alma deve, também, pensar em mudar seus menores hábitos” (NIETZSCHE, 1947, p. 199). Muitas pessoas não são capazes de corrigir esses maus hábitos, nem de criar novos hábitos por não conseguirem superar a dor que a mudança de hábitos lhes causa, pois não conseguem perceber o prazer que terão ao criar novos padrões de comportamentos, uma vez que dor e prazer são elementos imbricados, como veremos a seguir.

3.7.1 Prazer *versus* dor, na filosofia nietzschiana

“O que não nos mata, nos fortalece” (NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 25)

Em sua obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche (1992, p. 131) chama de filosofias de fachadas e ingenuidades o hedonismo, o pessimismo, o utilitarismo, o eudemonismo e todos os modos de pensar que “medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*” e critica as pessoas que desejam abolir o sofrimento, e apresenta, como contraponto a esse desejo, o seu modo de encarar a vida: “nós o queremos [o sofrimento] ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo, isso nos parece um fim!”.

A disciplina do sofrer, do “grande sofrer” foi a responsável pela criação de toda excelência humana. O sofrimento, ou o “grande sofrimento”, a infelicidade, gera, por um lado, a tensão da alma, e, por outro, permite-lhe cultivar a força, a inventividade e a

²¹ Do ponto de vista da avaliação nietzschiana de que o que faz bem é o que aumenta nossa potência, nossa intensidade no viver.

valentia. Para Nietzsche (1992, p. 132) o homem “necessariamente tem de sofrer, e deve sofrer”, e toda filosofia que trate de aliviar o sofrimento humano é pura ingenuidade.

A negação da dor da existência, e a busca por um mundo imaginário se dá, em geral, em função da necessidade que algumas pessoas (que Nietzsche classifica de vingativos) têm de negar a dor. Porém, as pessoas que negam a dor e as dificuldades inerentes à vida, negam, também, a própria vida,

Esse ponto nos remete à questão da tipologia nietzschiana:²² dentre a miríade de tipos que são construídos por Nietzsche ao longo de sua filosofia, o super-homem é o que, por excelência, busca e encarna a grandeza humana, em parte pela sua capacidade de suportar a dor e os revezes da existência, algo que o filósofo alemão tem ciência de que nem todos são capazes de fazê-lo.

Para Nietzsche (1992, p. 44) pode ser da constituição básica da existência o fato de alguém se destruir ao conhecer inteiramente a verdade absoluta, de modo que a fortaleza de um espírito se mede pelo quanto de “verdade” ele suporta, ou, mais claramente, pelo grau em que ele necessitasse vê-la diluída, encoberta, amortecida, falseada. Para o surgimento do espírito e filósofo independente, forte, talvez a dureza e a astúcia “forneçam condições mais favoráveis que a suave, fina, complacente disposição, a arte de aceitar as coisas com leveza, que é [...] justamente apreciada num filósofo”.

Essa mesma ideia reaparece em um fragmento póstumo escrito no outono de 1887, no qual Nietzsche (2002b, p. 39) formula a seguinte pergunta: “quanto de verdade suporta e ousa um espírito?”. A resposta, segundo ele, traduz o grau da fortaleza de um indivíduo, sua capacidade de *amor fati*, de um dionisíaco *dizer-sim* ao mundo, como ele é, até ao desejo de seu absoluto retorno e eternidade, com o que estaria dado um novo ideal de filosofia e sensibilidade.

O próprio filósofo (1995, p. 51) diz que, em seu caso, a vida tornou-se leve, a mais leve, quando exigiu dele o mais pesado. O problema que Nietzsche (1997, p. 17)

²² Embora não seja objeto deste artigo, a tipologia é, no meu entender, um importante elemento para se entender a filosofia de Nietzsche, uma vez que o filósofo alemão estrutura seu pensamento ao redor de tipos humanos que representam valores e visões de mundo diferentes. A título de exemplo, citamos alguns tipos construídos por Nietzsche, ao longo de seu filosofar: “homens bons”, “escravo/servo” (1992, § 46); “espírito independente” (1992, § 39); “espírito livre” (1992, § 22 a § 44); “gênio” (1992, § 74); “grande homem” (1992, § 97); “guerreiro” (1992, § 76); “homem do futuro” (1992, § 203); “homem forte (espíritos fortes)” (1992, § 29 e § 39); “nobre” (1992, § 49); “plebeu” (1992, § 22 e § 190); “super-homem” (1998a, I parte, Prólogo); “Últimos homens” (1998a, III parte, Das velhas e novas tábuas, § 27 e I parte, Prólogo).

coloca é, segundo seus termos: “qual o tipo de homem que se deve *criar*? Que se deve *pretender*, que tipo terá mais valor, que tipo será mais digno de viver, mais seguro do futuro?”

Em resposta à questão que levanta, o filósofo alemão (1997, p. 17) diz que este tipo humano, de elevado valor existiu já por mais de uma vez, mas como um feliz acaso, como uma exceção, nunca como um tipo *desejado*: “Pelo contrário, foi precisamente o tipo mais temido até o presente, quase que foi a realidade temível por excelência – e esse temor engendrou o tipo inverso, desejado, criado, conseguido: o animal doméstico, a rês gregária [...]”.

Ainda que Nietzsche (1998b, p. 301) ressalte a importância de o homem ser capaz de suportar a dor, ele está cômico, também, de que é necessário ter mecanismos para “lidar” com este conteúdo. A arte e a filosofia são, neste sentido, remédios a serviço da vida que cresce e luta: pressupõem sempre sofrimentos e sofredores.

A verdade absoluta pode aniquilar o ser humano, caso ele não seja forte o bastante para suportá-la,²³ para suportar a dor causada por esta verdade. A dor é um elemento que está em estreita conexão com o prazer, na filosofia nietzschiana, como podemos perceber na seguinte passagem (1998b, p. 221): “Na dor há tanta sabedoria como no prazer: pertencem ambos às forças primordiais que preservam a espécie”.

Embora nos “faça mal”, no sentido de causar desprazer, mal-estar, isso não é um argumento contra ela, é a sua essência, assevera Nietzsche (1998b, p. 222), que nos alerta sobre a necessidade de saber viver também com energia reduzida, quando a dor dá o sinal de alerta.

Segundo Almeida (2011, p. 183) a partir dos textos nietzschianos pode-se concluir que o filósofo alemão refere-se a um tipo de prazer que acompanha a dor e sua *repetição*, a demolição e a vontade de eternamente construir. Nietzsche, confrontado com as incertezas de um *corpo enfermo* e com as vicissitudes do amor – ou da falta de amor – será levado a descobrir um *além do prazer*, que já é a expressão de um desejo, cuja tensão fundamental se desenrola e se descarrega na alegria e na dor, no prazer e no desprazer.

²³ Traça-se aqui um paralelo entre consciente e inconsciente: grande parte de nossas ‘verdades’ tornam-se recalçadas, principalmente aquelas lembranças muito dolorosas, em relação às quais não poderíamos lidar, sem nos desfragmentarmos, pois o acesso a elas é, em alguns casos, motivos para desestruturação da nossa personalidade. Nesse sentido é que as pessoas que não tem necessidade de recalque, de esconder de si mesmas algumas ‘verdades’ mais cruéis, são denominadas por Nietzsche (1992, p. 176-179 e p. 182-183) de “espíritos fortes”.

Apenas alguns homens, que Nietzsche (1998b, p. 222) chama de heroicos, de grandes *portadores da dor* da humanidade, são capazes não apenas de suportar a dor, mas, também, de desejá-la, pois a própria dor que lhes oferece seus momentos sublimes. Nietzsche, em num fragmento póstumo (fim de 1876-verão de 1877) entrelaça prazer e desprazer atribuindo, ao prazer, mais ou menos o mesmo significado que dará Freud ao princípio de prazer, ou seja, a diminuição ou atenuação de excitações acumuladas. Todas as coisas repentinas, quando não prejudicam, agradam: “É então que uma tensão se relaxa, pois ela excita sem produzir dano. Tudo o que excita é agradável, tanto é que, em contraste com o tédio, o próprio desprazer é sentido como prazer” (NIETZSCHE, KSA 8, 23[81], p. 432, *apud* ALMEIDA, 2011, p. 176).

Na filosofia de Nietzsche (1998a, p. 324) não faz sentido uma visão dicotômica entre prazer e dor, uma vez que ambos os elementos são imbricados. A dor é também um prazer, a maldição é também uma bênção: “Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *todo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas.”

Em *Ecce homo* (1995, p. 58), o filósofo alemão diz que em seus escritos fala um psicólogo sem igual e que as proposições sobre as quais o mundo inteiro está de acordo (para não falar dos filósofos, dos moralistas e dos “cabeças ocas”) são denunciadas, em seus textos, como ingenuidades do erro e cita, como exemplo, a afirmação de que “prazer e desprazer são opostos”, oposição que, para Nietzsche, não faz sentido.

Para ilustrar essa crítica de Nietzsche sobre a oposição entre prazer e desprazer podemos ilustrar o trecho no qual o filósofo (1995, p. 93-94) fala sobre o sentido afirmativo da tarefa de Zaratustra e, também, da tarefa do próprio autor: “ele [o sentido] é afirmativo a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou. Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro que contemplo”.

A alusão aos homens como “fragmentos do futuro” se refere ao super-homem, tipo que está presente, adormecido no homem e que deve ser esculpido, lapidado, em um processo que é destrutivo (no sentido de destruir um tipo de homem), mas que é um processo de criação no qual o prazer de se criar algo superior ultrapassa a dor sofrida pelo tipo que está sendo lapidado.

Prazer e desprazer (dor) são, assim, imbricados, conectados, um conduzindo ao outro. Prazer e desprazer estão tão intimamente ligados que quem quiser usufruir o máximo de um, é obrigado a ter também o máximo do outro. Quem quiser aprender a rejubilar até aos céus tem também de se preparar para a depressão até a morte. Para

compreender a perspectiva nietzschiana sobre dor e prazer é preciso entender que a dor, a dureza e mesmo o processo de destruição faz parte da tarefa dionisíaca, da dureza do martelo, pois todos os criadores são duros, e é dessa perspectiva que nasce a grandeza e a força.

3.7.2 A crítica às formas ocidentais para lidar com a dor: compaixão e busca cristã pelo paraíso

Nietzsche (1997, p. 19) afirma ter revelado o esquema de corrupção dos homens, montado pelo cristianismo sob um nome bonito de moralismo e virtude. O autor de *O Anticristo* (1997, p. 20) considera decadência e corrupção quando um animal ou uma espécie, ou um indivíduo “escolhe e *prefere* aquilo que lhe é prejudicial”. Esta atitude decadente, por meio da qual um indivíduo escolhe o que lhe é desvantajoso, prejudicial, está vinculada a uma história de sentimentos sublimes e ideais pregados pela moral e pelo cristianismo: “chamam ao cristianismo religião da piedade [compaixão]. A piedade está em contradição com as emoções fortificantes, as que elevam a energia do sentimento vital; a piedade exerce uma ação depressiva”. Quando alguém se compadece, enfraquece-se.

A piedade aumenta e multiplica o desperdício de energia que o sofrimento, por si próprio, implica já para a vida. A piedade contradiz a lei da evolução, que é a *seleção*. Conserva o que está pronto para o declínio, manifesta-se em favor nos deserdados e dos condenados pela vida. Ousou-se mesmo chamar virtude à compaixão, quando, em qualquer moral *nobre* a compaixão é considerada uma fraqueza. Isso só foi possível com base numa filosofia que era nihilista, que inscrevia como divisa no seu escudo a *negação da vida*.

Nietzsche, em sua obra *Genealogia da Moral* (1998c, p. 120-121) critica a luta dos *filósofos* contra o sentimento de desprazer, afirmando que ela é “demasiado ociosa e artificial”, por pretender demonstrar que a dor é um erro e por pretender, ingenuamente, que a dor seja eliminada. Esse desprazer dominante é combatido, primeiro, por meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital: se possível nenhum querer, nenhum desejo; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue”, “renúncia de si”, “santificação”; em termo fisiológicos, hipnotização – uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies

animais, ou seja, um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem no entanto penetrar na consciência.

Segundo Nietzsche (1998c, p. 149) o *animal* homem não teve, até agora, sentido algum, e sua existência também não tinha sentido, não tinha finalidade, e a consciência disso o fazia sofrer: “ele *sofria* do problema do seu sentido”. Porém, o problema do homem, até então, não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”.

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento: “A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade” (NIETZSCHE, 1998c, p. 149).

Percebendo isso, o cristianismo, com o seu ideal ascético deu uma resposta a esse problema: a negação desse mundo de sofrimento e a afirmação de um além-mundo, um paraíso, onde não há sofrimento, a negação e o ódio aos sentidos, à beleza, à aparência, mudança morte, devir, desejo, anseio: essa foi, segundo Nietzsche (1998c, p. 149), a receita do cristianismo para cessar a dor do homem e, assim o fazendo, instituiu uma “*vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida [...]”.

A dor é um elemento central na obra de Nietzsche. A eliminação da dor, como elemento inerente à vida, significa, a eliminação da própria vida, questão que discutiremos na próxima sessão, à luz da filosofia trágica de Nietzsche²⁴.

3.7.3 A concepção trágica da existência: a dor como componente inerente à vida e à superação

A existência, a vida, e os elementos que a fortalecem são norteadores para Nietzsche e o indivíduo deve agir de acordo com padrões que façam aumentar sua potência, que tornem o homem mais forte (1997, p. 19).

Em resposta à pergunta: o que é bom e o que é mau, o filósofo alemão responde que bom é tudo aquilo que desperta no homem o sentimento do poder, a vontade de

²⁴ A vida é *agon*, conflito, tensão. Não tem como eliminar o conflito. Acabar com o conflito significa acabar com a vida. Porém, há conflitos positivos, que conduzem à superação e à auto-superação e há conflitos que apenas nos roubam energia e nos paralisam.

poder, o próprio poder, enquanto que mau é tudo o que nasce da fraqueza. Já a felicidade é a sensação de que o poder *crece*, de que uma resistência foi vencida.

A superação é, assim, o *leitmotiv* da existência humana, o que deve conduzir a ação humana. Não se trata de buscar o prazer ou evitar o desprazer, mas sim de buscar a superação. Em *Ecce Homo* (1995, p. 33) Nietzsche afirma “minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo”.

A superação de um obstáculo pode ser considerada como um tipo de prazer, ressalta Frezzatti Jr. (2001, p. 121): “O filósofo alemão [Nietzsche], no último período de sua filosofia, não separa prazer do sofrimento, pois eles são estados correlacionados – não existem separadamente – e não têm valor absoluto. Aqueles que temem o mundo dão um valor superior ao prazer, porque criam um mundo ideal no qual o sofrimento não existe [...]”.

A dificuldade em lidar com o sofrimento normal causado pelo fato de existir levou o homem a buscar fórmulas mentirosas, segundo Nietzsche (1997, p. 32):

No cristianismo, nem a moral nem a religião estão em contato com a realidade. Somente encontramos nele causas imaginárias (“Deus”, “alma”, “espírito”, o “livre” – ou também o “não-livre-arbítrio”); só *efeitos* imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “remissão dos pecados”), um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”).

Para Nietzsche (1997, p. 33) esse universo imaginário, de ficções puras, criadas pelo cristianismo (“Deus”, “espírito”, “pecado”, “castigo” etc.) está em desvantagem em relação ao mundo dos sonhos, pois este, pelo menos, reflete a realidade, enquanto que o mundo imaginário, criado pelo cristianismo, nada mais faz do que falseá-la, desprezá-la e negá-la.

A incapacidade para lidar com o sofrimento levou o cristianismo a criar em seus seguidores um profundo mal-estar perante o real (NIETZSCHE, 1997, p. 33), e a fugir da realidade, negá-la, por meio de mentiras, ilusões: por não saber lidar com o prazer, com o que é natural, instintivo, o cristianismo preferiu negar a existência, levando à decadência do ser humano.

Faremos, a seguir, um contraponto da visão nietzschiana do prazer e do sofrimento com a visão freudiana, à luz do conceito de princípio do prazer. Muitos são os pontos de confluência entre ambos os autores, uma vez que Freud faz uma análise desta mesma questão abordada por Nietzsche, por meio da qual a religião (no caso Nietzsche está especificamente aqui se referindo ao cristianismo) cria um mundo imaginário, ficcional.

4. DE NIETZSCHE A FREUD: PONTOS E CONTRAPONTO

Segundo o criador da Psicanálise, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não implica a deposição daquele, mas apenas sua proteção, pois um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, é abandonado, mas apenas a fim de ganhar mais tarde, ao longo do novo caminho, um prazer seguro. Porém, a impressão endopsíquica causada por esta substituição foi tão poderosa que se reflete num mito religioso especial.

Para Freud (2006, p. 3) a doutrina da recompensa noutra vida pela renúncia - voluntária ou forçada - dos prazeres terrenos nada mais é que uma projeção mítica desta revolução na mente. Seguindo constantemente neste sentido, as *religiões* puderam efetuar uma renúncia completa do prazer na vida, adiante a promessa de compensação numa existência futura; mas não realizaram, por este meio, uma conquista do princípio de prazer. É a *ciência* que chega mais perto de obter êxito nessa conquista; ela, contudo, também oferece prazer intelectual durante seu trabalho e promete um lucro prático ao final.

4.1 PRINCÍPIO DO PRAZER *VERSUS* PRINCÍPIO DA REALIDADE

Vários são os pontos de convergência entre Nietzsche e Freud, como é possível notar na comparação entre a concepção do trágico de Nietzsche (um filosofar que é um dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos) e a concepção que Freud apresenta em um breve texto escrito 1911 (*Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*), que considera que “toda neurose tem como resultado e provavelmente, como propósito arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade”. Os neuróticos, conforme entende Freud, “afastam-se da realidade por achá-la insuportável – seja no todo ou em parte”.

Ambos, Nietzsche e Freud, apontam para um pensamento que valoriza a vida, em detrimento de abordagens que apontam para soluções para os problemas pela eliminação do desprazer, da dor, uma vez que esses elementos são inerentes à própria essência da vida.

Um dos pontos de conexão entre a filosofia de Nietzsche e o pensamento e a ciência criada por Sigmund Freud é a questão do prazer. Em sua obra *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche (2000, p. 75), no trecho intitulado “O que há de inocente

nas chamadas más ações”, afirma que as “*más ações*” são motivadas pelo “impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer”.²⁵

Este trecho de Nietzsche dialoga com um princípio-chave da filosofia de Freud: o princípio do prazer (buscar o prazer e evitar o desprazer), uma vez que para Freud (cf. MARCUSE, 2013, p. 1), não há cura para a dor, mas diferentes modos de enfrentamento da dor, uma vez que dor e prazer estão presentes na noção de corpo erógeno, da experiência do prazer estético e do masoquismo. Freud considera que a psicanálise pode retirar o sujeito do sofrimento neurótico para inseri-lo no sofrimento humano.

Para Sigmund Freud (*apud* MARCUSE, 2013, p. 1), uma das causas da dor sentida pelo ser humano é a “permanente subjugação dos instintos humanos”, uma das bases da civilização, proposição freudiana aceita como axiomática. A sua interrogação, sobre se os benefícios da cultura teriam compensado o sofrimento assim infligido aos indivíduos, não foi levada muito a sério – ainda menos quando o próprio Freud considerou o processo inevitável e irreversível: “A livre gratificação das necessidades instintivas do homem é incompatível com a sociedade civilizada: renúncia e dilatação na satisfação constituem pré-requisitos do progresso” (MARCUSE, 2013, p. 1).

Segundo Freud (*apud* MARCUSE, 2013, p. 9), “a história do homem é a história da sua repressão. A cultura coage tanto a sua existência social como a biológica. [...] A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonado”.

A dor é o preço pago pelo homem animal ao se tornar civilizado, ser humano, processo que se dá via transformação fundamental da sua natureza, em que ele deixa de usufruir da satisfação imediata (em prol da satisfação adiada), substitui a satisfação integral do que lhe dá prazer (pela restrição do prazer) e a troca da ausência de repressão (abandonada em prol da sua segurança), conforme relata Marcuse (2013, p. 10).

O homem, que até então se entregava unicamente para obter prazer, passa então a retrain-se, evitando qualquer operação que possa dar origem a sensações de desprazer

²⁵ Esse argumento é novamente aludido por Nietzsche em vários outros trechos de sua obra *Humano, demasiado humano*, como no trecho em que o filósofo (2000, p. 78) diz que “o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação.” Em sua obra *O livro do filósofo* (1984, p. 56) o Nietzsche reafirma esta tese: “A lógica inteira resolve-se pois na natureza por um sistema de *prazer* e *desprazer*. Cada um procura o seu prazer e foge do desprazer, tais são as leis eternas da natureza”.

(dor): o princípio de prazer irrestrito entra em conflito com o meio natural e humano. Segundo Marcuse (2013, p. 10-11) “o indivíduo chega à compreensão traumática de que uma plena e indolor gratificação de suas necessidades é impossível”. Neste sentido é que Marcuse (2013, p. 12) afirma que a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade é o grande acontecimento traumático no desenvolvimento do homem.

Freud dizia que sempre há uma tensão subjacente entre um homem e suas circunstâncias. Mais precisamente, existe uma tensão, ou um conflito, entre os instintos e necessidades humanas e as condições em que se vive. [...] Não é sempre a razão a responsável por reger nossas ações. Os homens não seres tão racionais como imaginaram os racionalistas do século XVIII. Frequentemente são os impulsos irracionais que determinam o que pensamos, o que sonhamos e o que fazemos, conforme entende Gaarder (2012, p. 464), questão que nos remete a outro conceito freudiano importante, o inconsciente, que abordaremos a seguir.

4.2 O PAPEL DO INCONSCIENTE

Ao contrário do que comumente imaginamos, para Nietzsche, não agimos sempre utilizando o livre-arbítrio: “as más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal” (2000, p. 75).

Se não agimos sempre guiados pelo livre-arbítrio, que elemento é esse que nos impele na ação e influencia o comportamento humano? Segundo Nietzsche as motivações inconscientes são a chave para a compreensão de parte do agir humano, que podem nos ajudar a entender a motivação que nos leva a cometer parte das nossas ações, que não dependem do nosso livre-arbítrio nem do nosso consciente ou da nossa vontade e o fato de não agirmos, na totalidade do nosso comportamento, motivado pelo livre-arbítrio tem profundas implicações éticas, como veremos a seguir.

É curioso observar, lembra Chauí (1995, p. 354), que muitos dos chamados irracionalistas contemporâneos baseiam-se na psicanálise e na teoria freudiana da repressão do desejo e propõem uma ética que libere o desejo da repressão a que a sociedade o submeteu, repressão causadora de psicoses, neuroses, angústias e desesperos. O aspecto curioso está no fato de que Freud considerava extremamente

perigoso liberar o id, as pulsões e o desejo, porque a psicanálise havia descoberto uma ligação profunda entre o desejo de prazer e o desejo de morte, a violência incontrolável do desejo, se não for orientado e controlado pelos valores éticos propostos pela razão e por uma sociedade racional.

Para Chauí (1995, p. 355-356) ao introduzir o conceito do inconsciente (que limita o poder soberano da razão e da consciência, além de descortinar a sexualidade como força determinante da nossa existência, do nosso pensamento e da nossa conduta) a psicanálise traz questões que colocam em cheque as ideias da consciência responsável, vontade livre e os valores morais. Se, como revela a psicanálise, somos nossos impulsos e desejos inconscientes e se estes desconhecem barreiras e limites para a busca da satisfação, e, sobretudo, se conseguem a satisfação burlando e enganando a consciência, como, então, manter, por exemplo, a idéia de vontade livre que age por dever? Por outro lado, se o que se passa em nossa consciência é simples efeito disfarçado de causas inconscientes reais e escondidas, como falar em consciência responsável? Como a consciência poderia responsabilizar-se pelo que desconhece e que jamais se torna consciente?

Mais grave, porém, segundo Chauí (1995, p. 356) é a consequência para os valores morais. Em lugar de surgirem como expressão de finalidades propostas por uma vontade boa e virtuosa que deseja o bem, os valores e fins éticos surgem como regras e normas repressivas que devem controlar nossos desejos e impulsos inconscientes. Isso coloca dois problemas éticos novos. Em primeiro lugar, como falar em autonomia moral, se o dever, os valores e os fins são impostos ao sujeito por uma razão oposta ao inconsciente e, portanto, oposta ao nosso ser real? A razão não seria uma ficção e um poder repressivo externo, incompatível com a definição da autonomia? Inúmeras vezes, comportamentos que a moralidade julga imorais são realizados como autodefesa do sujeito, que os emprega para defender sua integridade psíquica ameaçada (real ou fantasmagoricamente). Se são atos moralmente condenáveis, podem, porém, ser psicologicamente necessários. Nesse caso, como julgá-los e condená-los moralmente?

Para responder a essas questões Chauí (1995, p. 356) entende que faríamos uma interpretação parcial da psicanálise se considerássemos apenas esse aspecto de sua grande descoberta, ignorando outro que também lhe é essencial. De fato, a psicanálise encontra duas instâncias ou duas faces antagônicas no inconsciente: o *id* ou libido sexual, em busca da satisfação, e o superego ou censura moral, interiorizada pelo sujeito, que absorve os valores de sua sociedade.

Nossa psique é, no entendimento de Chauí (1995, p. 356) um campo de batalha inconsciente entre desejos e censuras. O *id* ama o proibido; o superego quer ser amado por reprimir o *id*, imaginando-se tanto mais amado quanto mais repressor. O *id* desconhece fronteiras; o superego só conhece barreiras. Vencedor, o *id* é violência que destrói o sujeito. Neuroses e psicoses são causadas tanto por um *id* extremamente forte e um superego fraco, quanto por um superego extremamente forte e um *id* fraco. A batalha interior só pode ser decidida em nosso proveito por uma terceira instância: a consciência. Descobrir a existência do inconsciente não significa, portanto, esquecer a consciência e abandoná-la como algo ilusório ou inútil. Pelo contrário, a psicanálise não é somente uma teoria sobre o ser humano, mas é antes de tudo uma terapia para auxiliar o sujeito no autoconhecimento e para conseguir que não seja um joguete das forças inconscientes do *id* e do superego.

No caso específico da ética, a psicanálise mostrou que uma das fontes dos sofrimentos psíquicos, causa de doenças e de perturbações mentais e físicas, é o rigor excessivo do superego, ou seja, de uma moralidade rígida, que produz um ideal do ego (valores e fins éticos) irrealizável, torturando psiquicamente aqueles que não conseguem alcançá-lo, por terem sido educados na crença de que esse ideal seria realizável.

Quando uma sociedade reprime os desejos inconscientes de tal modo que não possam encontrar meios imaginários e simbólicos de expressão, quando os censura e condena de tal forma que nunca possam manifestar-se, prepara o caminho para duas alternativas igualmente distantes da ética: ou a transgressão violenta de seus valores pelos sujeitos reprimidos, ou a resignação passiva de uma coletividade neurótica, que confunde neurose e moralidade.

Como defende Chauí (1995, p. 356), o que a psicanálise propõe é uma nova moral sexual que harmonize, tanto quanto for possível, os desejos inconscientes, as formas de satisfazê-los e a vida social. Essa moral, evidentemente, só pode ser realizada pela consciência e pela vontade livre, de sorte que a psicanálise procura fortalecê-la como instâncias moderadoras do *id* e do superego. Somos eticamente livres e responsáveis não porque possamos fazer tudo quanto queiramos, nem porque queiramos tudo quanto possamos fazer, mas porque aprendemos a discriminar as fronteiras entre o permitido e o proibido, tendo como critério ideal a ausência da violência interna e externa.

Muitos dos pacientes de Freud experimentaram esse conflito entre desejo e culpa de maneira tão forte que desenvolveram o que ele chamou de neuroses (cf. GAARDER,

2012, p. 467). Esses pacientes tinham pensamentos que entravam em rota de colisão com seu superego e, por possuírem pensamentos tão terríveis para admitir, reprimiam-nos em seu inconsciente.

Para Fromm (1974, p. 156) todas as neuroses podem ser compreendidas como o resultado de impulsos inconscientes que tendem a lesar e a bloquear o desenvolvimento da pessoa: “Aspirar ao que é pernicioso é a própria essência da doença mental. Toda neurose, pois, confirma o fato de que o prazer pode opor-se aos interesses reais do homem”.

O próprio Freud, em um breve texto escrito 1911 (*Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*), afirma que “toda neurose tem como resultado e provavelmente, como propósito arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade”. Os neuróticos, conforme entende Freud, “afastam-se da realidade por achá-la insuportável – seja no todo ou em parte”.

A questão que se coloca é: como conciliar indivíduo e sociedade? É possível que a vida humana em sociedade seja saudável e feliz, ainda que o indivíduo traga consigo desejos e impulsos, alguns conscientes, outros inconscientes, que conflitam com o que a sociedade aceita, dentro dos padrões culturais e morais?

Esse é um dilema crucial enfrentado pela Psicanálise: a “reivindicação de felicidade”, que, segundo Marcuse (2013, p. 188), se sinceramente afirmada, agrava o conflito com uma sociedade que só permite uma felicidade controlada:

A teoria psicanalítica reconhece que a doença do indivíduo é fundamentalmente causada e mantida pela doença de sua civilização, a terapia psicanalítica almeja a cura do indivíduo, de modo que este possa continuar funcionando como parte de uma civilização enferma, sem que se lhe entregue inteiramente.

Teoricamente, a diferença entre saúde mental e neurose reside apenas no grau e eficácia da resignação: “a saúde mental é uma resignação eficiente, vitoriosa – normalmente tão eficiente que se manifesta como uma satisfação moderadamente feliz” (MARCUSE, 2013, p. 188).

Uma forma eficiente que o ser humano encontrou de lidar com desejos e pulsões que seriam destrutivos, para sua vida em sociedade, foi a sublimação, que difere da neurose, em função de seu aspecto social: “Uma neurose isola; uma sublimação une. Numa sublimação algo novo é criado – uma casa, ou uma comunidade, ou uma ferramenta – e é criado num grupo ou para uso de um grupo” (RÓHEIM, *The Origin and Function of Culture*, p. 74, *apud* MARCUSE, 2013, p. 160).

A sublimação pode ser entendida como uma forma de se eliminar comportamentos destrutivos: substituir uma atividade não desejada por outra aceita pelo indivíduo/sociedade e que seja positiva (cf. MARCUSE, 2013, p. 65).

A dificuldade de lidar com a dor causada pela sua inserção na sociedade, no mundo, pelas interações consigo mesmo e com os outros, com a realidade, é uma questão que motiva muitas pessoas a buscar uma ajuda terapêutica.

A seguir, veremos como a Filosofia Clínica aborda estas questões, e como acolhe a pessoa (denominada de partilhante) que buscam na clínica filosófica lenitivo para suas dores e angústias existenciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora já tenha escrito vários artigos, ao longo da minha jornada como pesquisador e estudante de filosofia, esse é a minha primeira produção na área de Filosofia Clínica e assumi o desafio de, em um mundo marcado pelo sectarismo e falta de diálogo, exatamente produzir um texto que estabeleça um diálogo entre a filosofia de Nietzsche, a Psicanálise de Freud e a Filosofia Clínica.

Ao longo destas páginas busquei compartilhar uma inquietação filosófica que tem sido objeto de minhas pesquisas: compreender como as pessoas vivenciam a dor (ou o desprazer) e o prazer, em suas existências e como podemos, como filósofos clínicos auxiliá-las a lidar com estas questões, quando elas chegam até nós com esta demanda.

Pudemos compartilhar um pouco da visão de Nietzsche a respeito de suas reflexões sobre como criar novos hábitos que aumentem nossa potência, que intensifiquem nossa vida ou, como diz o filósofo alemão, como cultivar hábitos que tornem a nossa vida mais leve, mesmo quando submetido a questões pesadas.

Vimos o lugar que Nietzsche concede, em sua filosofia, à superação, como *leitmotiv* da existência humana, algo que deve conduzir a ação humana, não se tratando de buscar uma vida prazerosa ou dolorosa, mas sim uma vida que permita ao ser humano se superar continuamente, desenvolver o seu potencial.

Procuramos mostrar os encontros conceituais entre Nietzsche e Sigmund Freud, dois personagens que mudaram o mundo e deixaram seu legado e que, embora tenham coexistido, jamais se encontraram, fisicamente.

Procuramos compartilhar como Freud entendeu o sofrimento humano, a partir do dilema da permanente subjugação dos instintos humanos, da repressão como uma das bases da civilização e sobre como Freud considerou o sofrimento inevitável e irreversível, um pagamento cobrado pela cultura e pela vida em sociedade, que exige de cada um de nós, renúncia e dilação da satisfação de nossos desejos e anseios mais instintivos.

Pudemos notar um ponto importante de confluência entre Nietzsche e Freud, a respeito do papel da razão, e vimos que ela nem sempre é a responsável por reger nossas ações, ou seja, que os homens não seres tão racionais como imaginaram os racionalistas e que, não raras vezes, são os impulsos irracionais que determinam o que pensamos, o que sonhamos e o que fazemos.

Após esse diálogo com Nietzsche e Freud a respeito da questão do sofrimento, fomos buscar como a Filosofia Clínica compreende as verdades existenciais de cada um e, consciente delas, orientar as pessoas no sentido de suas melhores possibilidades de vida, ajudando-as a superar seus momentos difíceis, de travessia e busca por melhores patamares existenciais.

Vimos a importância da historicidade, como matéria-prima da Filosofia Clínica, e compartilhei algo que, para mim, tem sido um encanto nesse meu encontro com a Filosofia Clínica: a premissa de que, para tratar a dor do partilhante é, primeiro, acolhe-lo, buscar entendê-lo, a partir de sua historicidade e de como a Filosofia Clínica se diferencia das demais abordagens por considerar cada pessoa como única, não enquadrando-a em esquemas prévios.

Não tivemos, neste texto, a pretensão de ver a Filosofia Clínica como uma panaceia para resolver todos os males existenciais, ou os sofrimentos humanos. Entendemos que os objetivos iniciais deste artigo foram alcançados, uma vez que analisamos os processos que levam algumas pessoas a sucumbem diante da dor, enquanto outras usam-na como força motriz para o seu desenvolvimento, bem como os mecanismos que podem nos ajudar a entender como um acontecimento pode ser irrelevante, na vida de uma pessoa, enquanto que o mesmo acontecimento, na vida de outra pessoa, pode causar uma dor que a desestrutura, bem como o que leva algumas pessoas a terem uma relação imediatista e compulsiva com o prazer, enquanto outras são capazes de retardar satisfações e gozos imediatos em prol de um bem maior, em longo prazo, compreensão esta feita à luz dos conteúdos que o partilhante traz consigo, entendendo para onde ele se dirige, existencialmente, e buscando mostrar como é possível acolher e auxiliar uma pessoa a se estruturar de uma forma condizente com sua Estrutura de Pensamento

PLEASURE AND PAIN AS EXISTENTIAL ELEMENTS: A DIALOGUE
BETWEEN THE PHILOSOPHY NIETZSCHEAN,
FREUDIAN PSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY CLINIC

ABSTRACT: This article aims to understand the importance of the concepts of pleasure and pain as existential elements, from a dialogue between the Nietzschean philosophy, Freudian psychoanalysis and clinical philosophy, understanding how both concepts are intertwined to Nietzsche and Freud and how clinical philosophy addresses this theme, motivation that leads many sharers seeking philosophical clinic seeking solace for their pain and existential anguish. The purpose of this article is to apply in practice the philosophical knowledge from this reflection, respecting the ethical principles governing the practice of philosophical practice, in light of fundamentals of this approach, as the historicity and the categorial exams.

Keywords: *pleasure, displeasure, pain, overcome.*

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda. *Nietzsche e os impasses do princípio de prazer: uma leitura a partir do primeiro período*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 163-184, jul./dez. 2011.
- _____. *Prazer, desprazer e gozo nos escritos do último período de Nietzsche*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 3º quadrimestre de 2014 – Vol. 7 – nº 3.
- CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. 5ª. ed. São Paulo: Editora Átila, 1995.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio do prazer*. (1920)— IN: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. vol. XII. Imago, 2006.
- _____. Depoimento disponível no documentário *Análise de uma mente*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=k1yIHZamjLI>, 2014. Acesso em 27/8/2016 às 11h52min.
- FREZZATTI JR, Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- FROM, Eric. *Análise do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.
- GOYA, Will. *A escuta e o silêncio: lições do diálogo na Filosofia Clínica*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2010.
- GRAMÁTICA.NET. GRAMÁTICA DA LÍNGUA PORTUGUESA. Disponível em <https://www.gramatica.net.br/origem-das-palavras/etimologia-de-terapia>. Verbetes Terapia. Acesso em 10/10/2016.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

MARTON, Scarlett. Nietzsche: a transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* – Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. São Paulo: Edigraf/Sagitário, 1947.

_____. *O livro do filósofo*. Porto: Rés Editora, 1984.

_____. *Além do bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*. 9ª. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

_____. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 9. ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a.

_____. *A gaia ciência*. Lisboa: Relógios D'Água: 1998b.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998c.

_____. *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A "Grande Política" – Fragmentos*. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Coleção *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 3*. Campinas: Ed. Unicamp, 2002a.

_____. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002b.

_____. *A visão dionisíaca do mundo (1870)* IN: *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução.: Marcos S. P. Fernandes e Maria Cristina S. De Souza; Revisão: Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PACKTER, Lúcio. *Anotações feitas nas aulas da pós-graduação em Filosofia Clínica ministradas na Faculdade Católica de Goiás, em Anápolis*. Anápolis: 2016.

_____. *O que é Filosofia Clínica*. Transcrição feita por Leonardo Ricco Medeiros da conferência de abertura, feita por Lúcio Packter, do XVI Encontro Nacional de Filosofia Clínica, ocorrido em 18 de setembro de 2014 em Forquilha (SC). Forquilha: 2014.

_____. *Caderno A: especialização em Filosofia Clínica*. Porto Alegre: Instituto Packter, s.d.A.

_____. *Caderno B: especialização em Filosofia Clínica*. Porto Alegre: Instituto Packter, s.d.B.

_____. *Caderno E: especialização em Filosofia Clínica*. Porto Alegre: Instituto Packter, s.d.E.

_____. *Caderno H: especialização em Filosofia Clínica*. Porto Alegre: Instituto Packter, s.d.H.

_____. *Caderno S: especialização em Filosofia Clínica*. Porto Alegre: Instituto Packter, s.d.S.

PLATÃO. *Filebo: o prazer, a vida boa*. Disponível em <http://lelivros.me/book/download-filebo-o-prazer-a-vida-boa-platao-em-epub-mobi-e-pdf/>. Acesso em 15/10/2016.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WIKIPÉDIA. Disponível em <https://pt.wikipedia.org>. Verbete prazer. Acesso em 13/9/2016 às 8h.