

UM AMOR DE CORPO E ALMA

(A love of body and soul)

Claudia Murta

Professora do Departamento de Filosofia da UFES

Resumo: Este artigo visa explorar o tema da separação cartesiana alma e corpo e sua relação com a condição filosófica do amor. Visando a fundamentação dessa relação, estabelecida entre o status do corpo e da alma, vamos articular a referência filosófica a Descartes e a referência psicanalítica a Jacques Lacan. No nosso ponto de vista, Lacan traz contribuições relevantes acerca da separação alma e corpo e de como, e a partir dessa separação, podemos abordar o tema do amor.

Palavras-chave: Alma – Corpo – Separação – Amor.

Abstract: This paper seeks to explore the theme of the Cartesian separation soul and body and its relation with the philosophical condition of love. Looking for a foundation for this separation which is grounded on the nature of the soul and body, we will put forward the philosophical reference to Descartes and the psychoanalytic reference to Jacques Lacan. On our point of view, Lacan brings relevant contributions on the separation soul and body and from this separation, we can face up to the theme of love.

Keywords: Soul – Body – Separation – Love.

Na conclusão de um percurso de trabalho sobre lógica e psicanálise, a necessidade de um maior itinerário sobre o tema do amor se fez presente. Tendo em vista que o tema da lógica relacionada à psicanálise de leitura lacaniana leva ao estudo da construção das fórmulas da sexuação que, em seu campo de formulação, demonstram a relação sexual como impossível; para essa relação impossível, Lacan propõe uma suplência possível – o amor. A referência básica desse tema é o Seminário XX de Lacan, na seguinte frase: “aquilo que dá suplência à relação sexual, é precisamente o amor” (Lacan 1975, p. 44). Assim, é o amor que permite a suplência da impossibilidade da relação sexual ao promover certa ligação entre os dois lados disjuntos da sexuação.

O amor como suplência deve, inicialmente, ser ressaltado em termos de clínica psicanalítica na qual o amor é apresentado como transferência. Em seu texto: “Observações sobre o amor transferencial”, Freud defende, desde o início, que a grande dificuldade da experiência analítica encontra-se no “manejo da transferência” (Freud 1969, p. 208). O tom do texto de Freud aproxima-se

muito do tom das afirmações de Lacan do Seminário XX. Um exemplo disso se dá quando ele trata a própria condição do enamoramento do paciente em análise, como inevitável; não importa o que o analisando ou o analista façam, esse enamoramento vai sempre ocorrer, pois ele é induzido pela situação analítica e não pela pessoa do analista. Nos termos de Freud, “trata-se de uma conseqüência inevitável” (*ib.*, p. 219). Assim, para Freud, o amor de transferência é inevitável, desde que haja análise e, é a própria situação analítica que cria esse amor. Partindo dessa conexão com o inevitável, pode-se deduzir que o amor de transferência é tratado por Freud como sendo da ordem do necessário. Ele é necessário para que a análise seja possível. É a situação analítica que cria um sujeito enamorado, cujo amor é direcionado, não para a pessoa do analista, mas para um lugar vazio, fazendo valer a própria situação. A esse lugar vazio, Lacan deu o nome de objeto *a*.

Freud deixa claro que esse amor é produzido pela situação analítica. Só existe amor de transferência quando existe análise. Além de Freud ter apontado a condição necessária do amor de

transferência para a análise, ele complementa: “...é impossível para o analista ceder [a esse amor]” (Freud 1969, p. 220). É impossível para o analista ceder, já que cedendo a esse amor ele inverte a posição de amado para amante. Dessa forma, ele deixa de fazer semblante de objeto *a* para vir a ocupar o lugar de sujeito. Para o analista é impossível ocupar a posição de amante. O único lugar para o analista, dentro da situação analítica, é o de semblante de objeto *a*. Se o analista não ocupa essa posição, não existe situação analítica. Na situação analítica, o amante não é amado e o amado não é amante. A falta de reciprocidade pode caracterizar o amor de transferência como impossível.

A estrutura mesma do amor de transferência pode mostrar o impossível da relação sexual. Pois se é impossível para o analista ceder aos apelos do amor transferencial, é pelo fato da relação entre os sexos ser, justamente, da ordem do impossível. A partir do esquema laciano da distribuição sexual, o analista, que faz semblante de objeto *a*, está do lado feminino e o analisando que deve responder pelo sujeito do inconsciente está do outro lado, tendo sempre em vista que os dois lados da sexuação são disjuntos.

Na continuidade dessa verificação, releva-se o exame do tema do amor a partir da leitura do texto de “O Banquete” de Platão e do comentário de Lacan sobre esse diálogo, elaborado em seu Seminário sobre “A Transferência”.

Ao iniciar seu Seminário sobre “A transferência”, Lacan anuncia que “no começo era o amor”(Lacan 1960-61, p. 11). O começo ao qual ele faz alusão é o começo da experiência analítica. Desde o começo, o elemento central da análise é o amor. Base da experiência analítica, base de sua teoria. Devemos notar que, em se tratando de Psicanálise, o amor, no ponto máximo de sua elaboração teórica, é, antes de tudo, uma prática.

Tendo visto que o amor para a Psicanálise é uma prática; é, na relação entre Alcibiades e Sócrates que, aos olhos

de Lacan, Platão oferece o elemento essencial do amor. Devemos lembrar que, no Simpósio, Alcibiades se recusa a fazer um discurso sobre o amor para poder fazer um discurso sobre Sócrates. Desse modo, ele se recusa a falar sobre o amor para poder amar. Quando Alcibiades elege Sócrates como objeto *a*, ele descobre o *agalma* do interior de Sócrates. Na interpretação de Lacan, Sócrates, eleito como objeto *a*, faz “ofício de transferência” (*ib.*, p. 210). Fazer ofício de transferência é interpretar Alcibiades como ele o fez. Sócrates designa a Alcibiades o lugar do seu desejo. Ele lhe transmite que o seu desejo é muito mais secreto do que o desvelamento ao qual ele se livrou. O desvelamento ao qual Sócrates alude é o discurso amoroso de Alcibiades direcionado ao próprio Sócrates que, por sua vez, aponta um outro direcionamento a esse amor. No final do discurso de Alcibiades, quando todos acolhem seu discurso amoroso...

Sócrates então lhe disse: – Tu me pareces, ó Alcibiades, estar em teu domínio. Pois de outro modo não te porias, assim tão destramente fazendo rodeios, a dissimular o motivo por que falaste; como que falando acessoriamente tu o deixaste para o fim, como se tudo o que disseste não teve em vista disso, de me indispor com Agatão, na idéia de que eu devo amar-te e a nenhum outro, e que Agatão é por ti que deve ser amado, e por nenhum outro. Mas não me escapaste! Ao contrário, esse teu drama de sátiros e silenos ficou transparente. (Platão 1998, 222d, p. 176).

A interpretação de Sócrates aponta que, mesmo se posicionando como ser desejante, o amor de Alcibiades é dirigido a Agatão e não ao próprio Sócrates. Na leitura de Lacan, o discurso de Alcibiades implica em um amor de transferência. Alcibiades transfere para Sócrates um amor dirigido a Agatão. Sócrates percebendo e apontando isso, se posiciona enquanto analista, deixa de entrar no jogo do amor e interpreta Alcibiades, encaminhando-o, assim, pela via de seu próprio bem. Para Lacan, ao se posicionar dessa maneira,

Sócrates se apresenta como o primeiro analista da história.

Como foi anotado anteriormente, o amor de transferência não aceita reciprocidade por parte do analista. O amor de transferência é via de mão única na qual só o analisando ama. Um amor que, para acontecer, não implica e, não possibilita, a reciprocidade, mas assim mesmo, como afirma Freud, continua sendo um amor verdadeiro. Quando o analista deixa de ceder à reciprocidade no amor, esse amor se distancia de sua referência corporal para permitir a associação significativa.

Do mesmo modo, a apresentação platônica do amor se ordena em plenitude ao se distanciar dos corpos e se encaminhar para a contemplação das idéias. Amar a idéia é sentir um prazer da alma que conduz a uma união de almas, mas não de corpos. Segundo Erwin Rohde (1999, p. 499), o dever supremo da alma é se separar do corpo e da vida corporal. Essa marca do pensamento platônico, para esse comentador, segue a vertente de um misticismo verdadeiro. Para Platão a alma é fechada no corpo como um ser estranho, pois o corpo não a condiciona, ela o acompanha como uma entidade independente e eterna. A doutrina da imortalidade da alma pertence, segundo Rohde, inteiramente ao campo da mística, pois a idéia fundamental de todo misticismo verdadeiro é a união essencial da alma com o divino implicando a natureza divina da alma e a sua eternidade. Sendo a alma imortal, o corpo é mortal e, por esse fato, impede a união de alma com o divino. O êxtase místico oferece o modo pelo qual a alma pode se desvincular do corpo para se unir ao divino. É a expressão de uma experiência de desapropriação do corpo vivida pelos místicos e nomeada por eles como união de amor da alma com Deus. No momento de união de amor mística, não há mais a vivência de corpo, sendo a alma tomada por Deus. A experiência mística escapa a qualquer referência, até mesmo corporal, quando produz o arroubamento do corpo. Citando os mistérios órficos, Platão

enuncia no Fédon que “é uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos” (1979, p. 62) e mais tarde acrescenta que “a alma do filósofo, alçando-se ao mais alto ponto, desdenha o corpo” (*ib.*, p. 66). Assim o vínculo do amor platônico com a proposta mística o dispõe à negação do corpo na ordem do amor. Eros não tem relação com as coisas, o Eros platônico sofre uma ascese até as idéias. Desse modo, o Eros platônico apresenta-se como uma referência básica para o amor de transferência.

No amor transferencial, a ausência de manifestação corporal se faz necessária para o encaminhamento das associações significantes. Contudo, o amor transferencial está fora das possibilidades de vivência do amor comum entre as pessoas, o amor mundano não se isenta de reciprocidade, nem de manifestação corporal. É impossível que os laços sociais humanos sejam marcados exclusivamente por um amor dessa ordem, seja transferencial, seja platônico, isentando o corpo e sua conseqüente mortalidade. Uma comunidade formada por laços sociais dessa ordem, que estão fora da vivência mundana, poderia ser, no mínimo, uma comunidade politicamente correta; no máximo, algo como uma comunidade de astronautas, lunáticos ou extraterrestres. Freud expressa que o amor de transferência é um artifício manejado exclusivamente na relação analítica. De forma alguma ele o propõe como uma via de relação amorosa entre as pessoas. Sendo assim, o amor platônico se manifesta como uma referência possível para o amor transferencial, mas não abarca toda forma de amar do ser humano comum que, não vive, em seu cotidiano, sob a égide de um amor impossível. As pessoas vivem cotidianamente amores possíveis que, às vezes, podem se apresentar como amores idealizados e, outras vezes, nem tanto. Desse modo, o amor como suplência, apresentado por Lacan, não se vincula apenas ao amor de transferência.

O texto de Freud sobre o “Mal-estar na civilização” apresenta outras referências, mais mundanas, para o tratamento do tema do amor. Para Freud, nesse texto, o ser humano não tem condições de se livrar do mal-estar que o acompanha na sua condição de ser humano vivente e em ação no mundo. No seu entender, cada um deve encontrar a solução que lhe é própria para poder conviver com esse mal-estar; dito de outro modo, cada um deve encontrar a sua própria suplência para a relação sexual que não há. Assim, aquilo que no texto de Lacan é apresentado como relação sexual impossível, no texto de Freud em questão pode se equivaler ao mal-estar. Na avaliação de Freud, as melhores soluções para o problema do mal-estar são aquelas que convulsionam o próprio corpo e o amor pode ser uma delas. A observação freudiana sobre a implicação do corpo em soluções de suplência ao mal-estar oferece um outro campo de possibilidades sobre a investigação sobre o amor, pois a partir da referência platônica o amor se encaminha para o mundo das idéias pela mediação da alma. Essa forma de amar privilegia a alma em detrimento do corpo. A proposta platônica é, como já foi ressaltado, de desdenhar o corpo. Diante da referência ao texto de “O mal-estar...”, tive a chance de recuperar o corpo nos estudos sobre o amor. Recuperando a referência ao corpo pude oferecer o título desse novo encaminhamento na minha pesquisa sobre o amor, na esperança de encontrar – um amor de corpo e alma.

Os métodos mais interessantes de evitar o sofrimento são os que procuram influenciar o nosso próprio organismo. Em última análise, todo sofrimento nada mais é do que sensação; só existe na medida em que o sentimos, e só o sentimos como consequência de certos modos como nosso organismo está regulado. (Freud 1974, p. 96)

Esse comentário de Freud é bastante esclarecedor ao situar o sofrimento como sensação conseqüente ao modo de regulação do nosso organismo. O sofrimento, no caso, o mal-estar, se

manifesta no corpo em forma de sensação. O fato de o sentirmos denota sua manifestação corporal, para evitar essa sensação, os modos de suplência devem influenciar o corpo. Um desses modos de suplência é o amor que, situado no corpo, pode ser tratado como um sentimento ou um afeto.

O modo pelo qual o amor afeta o corpo apresenta alguns efeitos. No texto citado, Freud enuncia que um amor generalizado, sem objeto definido e sem finalidade específica, pode ser um dano para a própria condição do amor. Para que se possa perceber de que forma o amor afeta o corpo, uma citação do texto de Miller, “A biologia lacaniana”, torna-se apropriada: “[...] afetar um corpo. [...] O efeito de “afetar” inclui, também, o efeito do sintoma, o efeito do gozo, e mesmo o efeito do sujeito, mas efeito do sujeito situado num corpo e não efeito de pura lógica” (Miller 2004, p. 52). Um sujeito situado em um corpo aponta para a humanização do pensamento. Como aponta Miller, a lógica, seja antiga, seja moderna, ou mesmo, a dialética platônica, implicam na busca de um pensamento puro relacionado às leis cósmicas, no caso do pensamento platônico, ou de caráter universal, como aponta Frege em sua Conceitografia. A referência à humanização do pensamento indica uma possível abordagem do pensamento que não vaga pelo universo, mas que se situa em um corpo de alguém que pensa, age, respira e, portanto, vive situado em um mundo. Nesse sentido, um amor possível de corpo e alma que marca a proposta desse trabalho só pode ser pensado a partir de um pensamento que tenha o corpo como referência. Assim, esse amor possível pode ser considerado como um afeto.

Para um estudo dos afetos e, no caso em questão, o afeto do amor, Jacques-Alain Miller refere-se a um texto no qual Lacan oferece as suas referências para o tratamento das questões dos afetos. “Em seu pequeno opúsculo “Televisão” (1974), ele [Lacan] delimita pura e simplesmente

os afetos como as paixões da alma” (Miller 1998, p. 48). Desse modo, a partir do texto de Lacan de 1974, os afetos devem ser investigados como paixões da alma, cujas referências são filosóficas. Dentro desse percurso, de busca de um amor de corpo e alma, a referência filosófica para a investigação do amor como paixão se encontra no pensamento de Descartes, no texto, “As paixões da alma”.

Quando Descartes apresenta “As paixões da alma”, ele indica o seguinte caminho de investigação: “que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós” (1979a, p. 217). Como apresenta nas “Meditações Metafísicas”, corpo e alma são essencialmente distintos, embora quando eles estão de fato unidos, continuam irreduzíveis em suas naturezas distintas. Assim, a natureza humana é composta de duas naturezas distintas, a natureza da alma e a natureza do corpo. Desse modo, mesmo que as paixões surjam da união entre a alma e o corpo, Descartes alerta que se deve pensar os efeitos dessa união, tendo sempre em vista que se trata da união de duas naturezas distintas.

Descartes não deixa de considerar a natureza composta do homem. Na Meditação sexta, ao recuperar o valor das informações provenientes das sensações, Descartes não mais indica, mas passa a trabalhar com a noção de união substancial entre o corpo e a alma. Essa recuperação é construída, a partir da consideração de graus de certeza dos sentidos. A Meditação sexta desenvolve, em sua maior parte, questões concernentes às sensações na abordagem da união entre corpo e alma. As sensações vinculadas a patologias aparecem como exemplos mais apropriados no tratamento da natureza humana: sentimento de dor, ilusão dos amputados, hidropisia. Cada um desses exemplos remete à natureza composta do homem, indicando que ela pode tanto nos informar de forma

adequada à nossa conservação como pode nos enganar. As sensações são tomadas como constatações da união: elas servem como provas no decorrer dessa Meditação.

Ainda na Meditação Sexta, Descartes define “a natureza do homem, enquanto composto do espírito e do corpo”(1979b, p. 137). Desse modo, o homem não é o espírito, mas o composto resultado da união entre corpo e alma. E, dessa união decorre, para o homem, a possibilidade de erros. No campo de possibilidades para os erros humanos, situa-se o tema da paixão perfazendo a união do corpo e da alma. Se a união do corpo e da alma estabelece o campo das possibilidades de enganos, as paixões “pertencem ao rol das percepções que a estreita aliança entre a alma e o corpo torna confusas e obscuras”(1979a, p. 227). Esse comentário de Descartes esclarece que as próprias paixões ao conciliarem a alma e o corpo são, por natureza, tão confusas e obscuras, quanto os enganos que elas permitem produzir. Tendo em vista a incerteza da elaboração do conhecimento no campo das paixões, Descartes propõe examiná-las a partir da distinção entre aquilo que na paixão é da ordem do corpo e aquilo que na paixão é da ordem da alma.

A paixão é tudo o que, na alma, tem a própria alma como causa e o corpo como referência ocasional; segundo Descartes, “o principal efeito de todas as paixões nos homens é que incitam e dispõem a sua alma a querer coisas para as quais elas lhes preparam os corpos” (*ib.*, p. 232). Nessa definição a paixão aparece como testemunho da união íntima entre a alma e o corpo na medida em que a alma pode vir a querer o que cada corpo foi preparado pelas próprias paixões para oferecer. Descartes descreve como exemplo a percepção de uma imagem de um animal que, por meio dos olhos, atinge, no cérebro, a glândula pineal que age na alma para formar a imagem. Se essa figura tem relação com alguma coisa que tenha atingido o corpo, excita na alma um tipo de paixão, tal como o medo, ou a ousadia, ou o temor, ou o

terror; estas, todavia, excitam os corpos a reagirem com a fuga ou o enfrentamento, dependendo da excitação oferecida. O movimento da fuga pode ser causado pela paixão do medo. Os movimentos pertencem ao que Descartes denomina como a máquina do nosso corpo. Se os movimentos pertencem ao corpo, no caso do medo, eles foram excitados pela própria paixão do medo que permite a união entre o corpo e alma permitindo que essa função da alma, a paixão, consiga excitar o corpo ao qual ela está unida. A descrição dos movimentos corporais envolvidos na paixão do medo é elaborada por Descartes da seguinte maneira:

...Isso dispõe o cérebro de tal modo, em certos homens, que os espíritos refletidos da imagem assim formada na glândula seguem daí, parte para os nervos que servem para voltar as costas e mexer as pernas para a fuga, e parte para os que alargam ou encolhem de tal modo os orifícios do coração, ou então que agitam de tal maneira as outras partes de onde o sangue lhe é enviado, que este sangue, rarefazendo-se aí de forma diferente da comum, envia espíritos ao cérebro que são próprios para manter e fortificar a paixão do medo, isto é, que são próprios para manter abertos ou então abrir de novo os poros do cérebro que os conduzem aos mesmos nervos; pois, pelo simples fato de esses espíritos entrarem nesses poros, excitam um movimento particular nessa glândula, o qual é instituído pela natureza para fazer sentir à alma essa paixão. (Descartes 1979a, p. 231).

Essa descrição dos movimentos corporais que sustentam a paixão da alma demonstra o percurso dos espíritos animais em seu auto-reforçamento circular. Tal descrição justifica, para Descartes, a definição das paixões como “causadas por algum movimento particular dos espíritos” (ib., p. 232). Não se trata de um movimento fortuito qualquer dos espíritos, mas sim do movimento dos espíritos incluídos em um percurso neuronal específico. Pois as paixões são condicionadas a partir do movimento

circular de auto-reforçamento desse percurso.

Assim, por mais que as paixões sejam da alma, elas estão intimamente ligadas ao corpo e, por esse mesmo motivo, o controle das paixões não é da ordem da vontade. A alma não tem acesso direto ao corpo, nem pode excitar diretamente as paixões. Tendo em vista a aliança de corpo e alma presente nas paixões e, uma vez que a alma é de natureza distinta do corpo, o objetivo de tentar atingir diretamente a paixão pela vontade é impensável. A vontade pode até atingir o corpo, no caso, por exemplo, da cólera, pela vontade de controlar a mão para que essa não responda ao estímulo de bater, contudo a vontade nada pode contra a paixão que é acompanhada pela emoção que a fortalece. De acordo com Descartes, “de todas as espécies de pensamentos que ela [a alma] pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas paixões” (ib., p. 232).

As paixões abalam tanto a alma que um pensamento livre como a vontade tem muito menos condição de se manifestar diante da presença imperiosa de uma paixão tendo em vista que esta se trata de um pensamento ligado a uma manifestação corporal. Essa forma de pensamento que é a paixão testemunha a união íntima entre corpo e alma. Sendo assim, um pensamento livre como a vontade não excita diretamente uma paixão, pois um pensamento livre não afeta um corpo. Segundo Descartes,

Há uma razão particular que impede a alma de poder alterar ou estancar rapidamente suas paixões, a qual me deu motivo de por mais acima, em sua definição, que elas não são apenas causadas, mas também mantidas e fortalecidas por algum movimento particular dos espíritos. Esta razão é que elas são quase todas acompanhadas de alguma emoção (Descartes 1979a, p. 234).

Dessa passagem pode-se extrair uma diferenciação entre as emoções e as paixões.¹ São as emoções que sustentam e

fortalecem as paixões inscritas no movimento particular do automatismo circular dos espíritos. A paixão é causada por um caminho específico de um circuito neuronal. Ela se instala desde que esse circuito foi percorrido uma primeira vez e se mantém e se fortalece a partir da repetição desse circuito que tem como consequência manifestações corporais, tais como o enrubecimento, a taquicardia, o empalidecimento, entre outras. As emoções podem ser percebidas por meio dessas e de muitas outras manifestações corporais. O medo, por exemplo, pode gerar taquicardia e enrubecimento ou mesmo empalidecimento. O fortalecimento da paixão do medo implica em que cada repetição da percepção que o ocasionou seja acompanhada por movimentos corporais. Em certas situações, o corpo se manifesta antes mesmo que a consciência se perceba com medo. Essa é a razão pela qual uma paixão pode ser muito mais impositiva que a vontade, pois o corpo já foi preparado pela própria paixão para reagir de tal modo que, outra reação, à mesma situação, pode se apresentar de modo secundário. No artigo 107, Descartes enuncia que: “entre nossa alma e nosso corpo há tal ligação que, depois de termos unido uma vez alguma ação corporal com algum pensamento, posteriormente um dos dois não se apresenta a nós sem que o outro também se apresente”(Descartes 1979a, p. 258).

Essa afirmação esclarece a união entre o corpo e a alma, da qual a paixão é o testemunho, a partir da união inextricável entre uma ação corporal e um pensamento. Assim, uma ação corporal, tal como o tremor, pode indicar a presença de uma paixão. Contudo essas ações corporais podem dar a conhecer as paixões, como também pode servir para dissimulá-las. No entanto, elas ainda permanecem como sinais.

O amor é uma das seis paixões primitivas enumeradas por Descartes, das quais as outras todas são apenas ramificações apresentadas pela mistura das

seis paixões fundamentais. Na carta a Chanut de 01/02/1645, Descartes discorre sobre sua concepção de amor. Ele inicia o texto esclarecendo que existem duas formas de amor. Um amor racional que não implica o corpo e outro amor paixão que implica o corpo. Esse amor paixão é fundado na união de corpo e alma.

Enquanto nossa alma está unida ao corpo, este amor racional é ordinariamente acompanhado do outro, que se pode chamar sensual ou sensitivo [...]. Pois há tal ligação entre um e outro que, quando a alma julga que um objeto é digno dela, isto dispõe incontinenti o coração aos movimentos que excitam a paixão do amor e, quando o coração se acha assim disposto por outras causas, isto leva a alma a imaginar qualidades amáveis em objetos em que ela veria só defeitos em outros tempos.(Descartes 1979c, p. 318).

Para Descartes, por mais que teoricamente seja possível pensar em um amor exclusivamente racional, nos seres humanos, esse amor se manifesta como uma paixão que movimenta o corpo e produz sinais de sua presença. Assim, se ordinariamente, um amor se manifesta como uma paixão testemunhando a união de corpo e alma, um exemplo pode ser oferecido para exemplificar o amor percebido como uma paixão.

Uma mulher reencontra por correspondência eletrônica, um amor que havia vivido há muitos anos antes. Ainda por meio dessa forma de comunicação, seu amor lhe participa que ela era a única mulher que ele sempre tinha amado e que sempre iria amar. Ela acredita em suas palavras, pois pensa que só um amor verdadeiro se mantém independente do tempo. Contudo, um amor que se mantém independente do tempo é um amor imortal e, por conseguinte, fora do corpo, idealizado, em nada diferente do amor platônico e, portanto impossível de acontecer na realidade mundana de todos os dias. Mas o campo da impossibilidade para o amor que se apresenta não a atinge, pois essa declaração a encadeia nesse amor. Logo após essa declaração, uma pane nos

servidores da rede de computadores à qual estava ligada impede que sua resposta, em aquiescência a esse anúncio, chegue ao seu destino. Ela procura o telefone de seu amor e, na ausência do meio de comunicação anterior, lhe telefona. Quando, ao telefone, ela se identifica, ele perde a voz e começa a gaguejar. A gagueira é o sinal de que aquele amor que ele lhe tinha declarado não era um amor racional, idealizado, mas sim, um exemplo possível para a manifestação de um amor de corpo e alma. A gagueira é apenas a confirmação da declaração de amor. A gagueira confirma o que o sujeito já havia manifestado. Pois, a manifestação corporal em si é apenas um sinal não interpretável. O corpo não fala, quem fala é o sujeito. A paixão ou afeto se instala no corpo e responde do corpo, mas como aponta Descartes, as paixões são da alma e não do corpo. Enquanto paixão, um sentimento nunca deixará de ser uma manifestação subjetiva. Ao comentar a importância dos afetos para a Psicanálise, Miller aponta que

Sem dúvida, no afeto trata-se do corpo, mais exatamente dos efeitos de linguagem sobre o corpo – esse efeito, que enumerei recentemente, de recorte, de desvitalização, de esvaziamento do gozo, ou seja, segundo o termo de Lacan, de “outrificação” do corpo. E aquilo que

Freud chama de separação da quota de afeto da idéia se torna para nós a articulação entre o significante e o objeto *a*. A orientação lacaniana implica, portanto, distinguir as emoções, de registro animal, vital, em seu aspecto de reação ao que ocorre no mundo, dos afetos como pertencentes ao sujeito. (Miller 1998, p. 47).

A paixão, sendo da alma, se adapta à leitura lacaniana dos afetos. Para Lacan os afetos são signos translingüísticos que, indicam, via a manifestação corporal, um sentimento que se fortalece, justamente, pelo fato de se inscrever no corpo. No caso do amor, um sentimento que engana demais, a sua inscrição no corpo, via a paixão, traz uma referência maior para o seu entendimento. Um amor de corpo e alma, mesmo não oferecendo garantia de verdade no campo do amor pode, ao menos, oferecer um índice mais seguro de sua possibilidade. Se a palavra pode enganar, associada à manifestação corporal pode ser um signo. Como afirma Lacan no seminário XX, “o amor é um signo” e, nesse caso, signo de um sujeito que pode amar.

Referências Bibliográficas

- DESCARTES, René (1979a). *As Paixões da Alma*. São Paulo: Abril Cultural.
- ____ (1979b). *Meditações Metafísicas*, 2 ed. São Paulo: Abril Cultural.
- ____ (1979c). *Carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1645*. São Paulo: Abril Cultural.
- FREUD, Sigmund (1969). “Observações Sobre o Amor Transferencial”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Edição Standard Brasileira, v. XII. Rio de Janeiro: Imago.
- ____ (1974). “O Mal-Estar na Civilização”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Edição Standard Brasileira, v. XXI. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974, v. 21.
- LACAN, Jacques (1960-61) *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*. Paris: Seuil.
- ____ (1975). *Le Séminaire, livre XX, Encore*. Paris: Seuil.
- MILLER, Jacques A (1998). “A Propósito dos Afetos na Experiência Analítica”. In: *As Paixões do Ser: Amor, Ódio e Ignorância*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ____ (2004). “Biologia Lacaniana”. In: *Opção Lacaniana* 41 (Dezembro): p. 52.
- PLATÃO (1979). *Fédon*, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- ____ (1998). *Le Banquet*. Trad. Luc Brisson, Paris: Flammarion.

ROHDE, Erwin (1999). *Psyché: Le Culte de L'âme chez les Grecs et Leur Croyance à L'imortalité*. Paris: Bibliothèque des Introuvables.

Notas

¹ Nos artigos 28 e 29 do texto “As paixões da alma”, Descartes define as paixões como emoções da alma.