

GOZO INTELECTUAL E OPACO: PAIXÃO E ACONTECIMENTO DE CORPO

Claudia Murta¹

Resumo: A minha proposta de trabalho visa à elaboração do tema da paixão e sua relação com o gozo. No pensamento de René Descartes vamos pesquisar especificamente a emoção intelectual geradora de paixão, nomeada por Descartes em seus “Princípios de Filosofia” como “gozo intelectual”. Esse gozo intelectual é anterior à paixão e, simultaneamente, responsável pela sua formação; trata-se de uma vontade pela qual a alma se encaminha para as coisas que seu entendimento lhe representa como boas. O gozo intelectual se diferencia da paixão, pois nele é da responsabilidade da alma a representação do objeto e a determinação judicativa de seu caráter bom ou mau. A paixão, considerada por Descartes como um pensamento advindo do composto de corpo e alma, é posterior a esse ato da alma – o gozo intelectual. No pensamento de Lacan, vamos investigar a relação do gozo e seus efeitos com o objetivo de comparar o gozo intelectual em Descartes com o gozo opaco proposto por Lacan.

Palavras-chave: Lacan, Descartes, Gozo Intelectual, Paixão.

Abstract: This research aims at the elaboration of the theme of passion and its relation with jouissance. We are going to specifically investigate the intellectual emotion which engenders passion, named by Descartes in his “Principles of Philosophy” as “intellectual jouissance”. Such intellectual jouissance is prior to the passion, and, simultaneously, responsible for its formation. It is a sort of will by which the soul is put in the way in which its understanding represents things as good. The intellectual jouissance is differentiated from passion because the responsibility of the soul is put upon it in order both to the representation of the object and the judgement determination in regard to its good or bad characters. The passion, considered by Descartes as a thinking coming from a composite of body and soul, is posterior to this act of the soul – the intellectual jouissance. Taking all that in consideration, we will investigate the relationship between the jouissance and its effects in the Lacan’s thought, with the intention to compare Descartes’ intellectual jouissance and the opaque jouissance proposed by Lacan.

Key-words: Lacan, Descartes, Intellectual Jouissance, Passion.

Dois autores, duas épocas, duas propostas: Descartes e Lacan

1-Descartes, o Gozo e as Paixões

A proposição do “gozo intelectual” no pensamento de Descartes se dá no artigo 190 de “Princípios de Filosofia” quando, em suas palavras:

... ao escutar uma boa nova, o espírito, em primeiro lugar, julga e regozija deste gozo intelectual que acontece sem qualquer emoção do corpo – daí os estóicos dizerem que isso poderia acontecer com o sábio; então, quando ele imagina este gozo, os espíritos escoam do cérebro para os músculos do diafragma, e lá

fazem mover os pequenos nervos, suscitando, assim, outro movimento no cérebro, que afeta o espírito de um sentimento de alegria animal. (...) Outros movimentos destes pequenos nervos engendram outros afetos, como o amor, o ódio, o medo, a cólera, etc., enquanto são apenas afetos, ou paixões da alma, ou seja, na medida em que eles são certos pensamentos confusos que o espírito não possui por si mesmo, mas pelo fato de sofrer alguma coisa da parte do corpo ao qual está intimamente unido (DESCARTES, (2009[1647]), p. 207).

Um primeiro pensamento da alma concernente a um objeto representado pode, sem ser uma vontade caracterizada, desencadear um processo gerador de uma paixão. A esse pensamento, Descartes dá o nome de gozo intelectual. Para Descartes, a impressão sensível, o som do grito, por exemplo, não pode por si próprio desencadear uma emoção, um movimento cerebral e, por conseguinte, uma paixão. O gozo intelectual não é a paixão da alegria na qual os movimentos dos espíritos animais já estão envolvidos. Como descreve o texto cartesiano, ele é anterior ao movimento corporal cerebral dos espíritos. Quando imaginamos o gozo produzimos espíritos animais e o consequente movimento cerebral que os acompanha; só então é que a paixão da alegria é desencadeada. Descartes faz a diferença entre as duas formas de gozo, nomeando gozo intelectual, a primeira, e alegria animal, a segunda. A alegria animal é a paixão propriamente dita que faz a união de corpo e alma. No artigo 190, Descartes reforça a sua proposição segundo a qual, as paixões são da alma e não do corpo e, esclarece que, se as paixões são da alma, nada no corpo poderia ser a sua causa última. Na sua proposta, só a alma pode ser causa dos pensamentos que ela tem. Se, as paixões unem corpo e alma e possuem como causa dessa união, o movimento dos espíritos animais, a conclusão seria que a causa das paixões seria a matéria e que, as paixões seriam do corpo. Contudo, o corpo só pode ser causa das paixões do corpo e, a alma, das paixões da alma. Assim, a causa última das paixões é, no seu entender, um sentimento puramente intelectual isento de corpo. Há, nesse sentido, na proposição cartesiana um desdobramento da separação de corpo e alma.

A proposição cartesiana do gozo intelectual apresenta uma solução para o problema da origem das paixões, pois o gozo intelectual como pensamento originário de uma paixão sustenta a tese segundo a qual as paixões são da alma e não do corpo, já que na alma existem apenas pensamentos, e a paixão da alma é, para Descartes, um pensamento; só um pensamento pode gerar na alma pensamentos e, assim, só um pensamento pode gerar outro pensamento como as paixões. Mesmo que as paixões tenham como elemento material os espíritos, a matéria não pode gerar pensamentos.

Paixões e pensamentos

Quando Descartes apresenta “As paixões da alma” no artigo 2, ele indica o seguinte caminho de investigação: “que não há melhor caminho para se chegar ao conhecimento de nossas paixões, senão o de considerar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de determinar a qual dos dois deve ser atribuído cada uma das funções em nós” (DESCARTES, (2010[1649]), p. 99). Corpo e alma são essencialmente distintos e, embora, quando eles estão de fato unidos pelas paixões, continuam irredutíveis em suas naturezas distintas. Assim, mesmo que as paixões testemunhem a união entre a alma e o corpo, Descartes alerta que se devem pensar os efeitos dessa união, tendo sempre em vista que se trata da união de duas substâncias distintas. Desse modo, ele propõe o estudo das paixões como dualista.

Assim, na primeira parte do Tratado das Paixões, Descartes apresenta o estudo das paixões deixando clara a diferença entre as paixões da alma e as paixões do corpo. Sua proposta não é de trabalhar com as paixões do corpo, mas sim, como aponta o título do Tratado, com “As Paixões da Alma”. Desse modo, as paixões do corpo ficam restritas ao campo da fisiologia e as paixões da alma se estendem ao campo do pensamento. Contudo, as paixões são pensamentos que indicam a união íntima entre corpo e alma. 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, ou seja, só a alma pode sentir; segundo Descartes no artigo 40 do Tratado, “o principal efeito de todas as paixões nos homens, é que elas incitam e dispõem suas almas a querer as coisas para as quais elas lhes preparam seus corpos” (DESCARTES, (2010[1649]), p. 128). Nessa definição a paixão aparece como índice 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. Essa passagem marca o fato que, para Descartes, é a paixão que prepara o corpo para fortalecer as próprias paixões. Assim, a cada vez que a alma sente uma paixão, o corpo responde de um modo já preparado pela própria paixão.

Para Descartes, uma paixão no sentido estrito é uma percepção causada pelo corpo por meio de uma agitação particular dos “espíritos animais”, mas que se relaciona apenas com a alma, manifestando-se como sentimentos de medo, cólera entre outros, que são as paixões em si mesmas. Tendo explicitado as diferenças entre paixões em geral e no sentido estrito, Descartes pode oferecer, no art. 27, a definição geral das paixões da alma como: “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, particularmente referidos a ela, e que são causados, mantidos e fortalecidos por algum movimento dos espíritos” (2010, p. 118). A verdadeira união de corpo e alma se manifesta nas paixões que dependem de algum movimento particular dos espíritos. Os espíritos animais são, na teoria cartesiana, os elementos materiais, cuja movimentação, permite à alma, sentir a paixão. Segundo Descartes,

Tem uma razão particular que impede a alma de poder rapidamente mudar ou parar suas paixões, a qual me fez colocar 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 (2010, p. 132).

Dessa passagem pode-se extrair uma diferenciação entre as emoções e as paixões. 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. 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 do Tratado, Descartes enuncia que: “existe tal ligação entre nossa alma e nosso corpo que quando uma vez unidos qualquer ação corporal, com qualquer pensamento, um dos dois não se apresenta, sem que o outro também se apresente” (2010, p. 174).

Por mais que, na definição geral de paixão oferecida no artigo 27, Descartes sustenta que as paixões são “percepções, ou sentimentos ou emoções da alma”, no

artigo 49, ele apresenta a emoção apenas acompanhando a paixão. Se, a emoção pode acompanhar a paixão, esse fato a retira da categoria de sinônimo de uma paixão. A partir da definição do artigo 46, podemos perceber que a emoção caracteriza na paixão, a sua parte material.

Descartes percebe que a força da alma, por si só, não basta para dominar as paixões. Desse modo, a questão para a qual ele se sente obrigado a procurar uma resposta é a de saber como é possível, se não vencer as paixões, pelo menos não sofrer com elas. A causa da dificuldade ou mesmo impossibilidade de a razão conseguir o domínio sobre as paixões está na definição das paixões como elemento que permite a união do corpo e da alma. 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 não é viável. 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 todos os tipos de pensamentos que ela pode ter, não há nenhum outro que a agite e a abale tão fortemente quanto essas paixões” (2010, p. 119). As paixões são pensamentos por serem da alma, já que, para Descartes, nada é decorrente da alma senão pensamentos. As paixões são pensamentos que testemunham a união íntima entre corpo e alma. Tal como no artigo 190 dos “Princípios...”, Descartes propõe as paixões como pensamentos confusos justamente pelo fato de testemunharem a união íntima entre a alma e o corpo. No caso das paixões, o pensamento que elas apresentam é confuso tendo em vista a parte material incluída em sua produção.

Um pensamento originário

A paixão é um pensamento gerado por outro pensamento que já está na alma e, portanto, originário da paixão; isso garante que a paixão seja da alma e não do corpo. Esse argumento é provado no artigo 190 dos “Princípios...” que ora analisamos. Segundo o comentário de Denis Kambouchner, em “L’homme des passions” (1995 a, p.193), o artigo 190 oferece a prova do processo gerador de uma paixão ao dispor que a paixão é desencadeada por um pensamento que já está na alma, uma paixão antes da paixão propriamente dita. Esse elemento, segundo o comentador, é constituinte da teoria cartesiana, pois se as paixões não tivessem a alma como causa, mas sim os movimentos dos espíritos, elas seriam do corpo e não da alma. Isso colocaria toda a construção cartesiana por terra, pois para Descartes, as paixões são pensamentos, – única produção da alma; se elas fossem produzidas pelos espíritos, sua origem seria corporal e, portanto não teria sentido a proposição, segundo a qual, as paixões são da alma. Outro argumento importante que corrobora a prova do artigo 190 é que, para Descartes, só existe uma direção para a origem de todas as coisas, do melhor para o pior; assim, jamais o corpo poderia ser origem de um pensamento e, só um pensamento melhor, livre de corpo, poderia ser causa de um pensamento confuso, permeado de corpo, como a paixão propriamente dita.

Desse modo, sendo o pensamento originário da paixão, um pensamento livre das confusões decorrentes da ligação com o corpo, como ele pode ser origem das paixões? Denis Kambouchner (1995 a, pp.194 a 205), ao analisar o texto do artigo 190, observa que, em primeiro lugar, a audição de uma boa nova, tal como Descartes a apresenta, é da ordem do som articulado e, não apenas da audição do barulho. Nesse sentido,

segundo o comentador, a “boa nova” é retirada dos sons a partir dos quais ela é formada. Em suas palavras “na medida em que sua matéria será submetida a certa interpretação, para a qual, em Descartes, não existe sombra de dúvida que só o entendimento é capaz” (KAMBOUCHNER, 1995 a, p.194). A “boa nova” retirada do som auditivo já é a interpretação desse som. Retomando as palavras de Descartes, “... ao escutar uma boa nova, o espírito, inicialmente, julga...”; assim, pelo viés da leitura de Kambouchner, o julgamento já é a escuta da “boa nova” que, por sua vez, não é um barulho, mas sim um som articulado pelo próprio julgamento. É claro que esse julgamento já é um pensamento sobre as qualidades do objeto, mas o pensamento que ele é se esclarece na continuidade da proposição cartesiana “...e regozija desse gozo intelectual que surge sem nenhuma emoção do corpo”.

As palavras escolhidas por Descartes: “... julgar e regozijar desse gozo intelectual” esclarecem que o julgamento em questão é um gozo intelectual. Trata-se de um afeto antes da paixão; um afeto diferenciado, puramente intelectual no sentido de sua isenção de referências corporais. Kambouchner aponta para a diferença entre o afeto intelectual e o afeto animal que é a paixão propriamente dita: “a tradução francesa pode apenas reduzir a diferença entre o afeto “puremente intelectual”, o *gaudium* e a paixão “animal” (sensível, causada pelo corpo), a *laetitia*” (1995 a, p. 196).

O termo *gaudium* é originário de *gaudêo*, gozar, regozijar-se interiormente ou experimentar uma alegria íntima; Cícero, em “Tusculanes” (Livro IV, 13), define *gaudium* como um movimento de satisfação razoável, calmo e durável; já a *laetitia*, que também é gozar, é a alegria transbordante, diz da graça, da abundância e da fecundidade; Cícero, no mesmo livro, a define como alegria transbordante, alegria exagerada, “transporte da alma privada de razão”. Como afirma Kambouchner, a tradução francesa minimiza a diferença entre os dois modos de gozo por tratá-los a partir de uma mesma palavra – gozo. No seu entender, para que o mesmo termo seja utilizado sem impropriedade, tem de haver entre essas duas formas de pensamento, ou melhor, essas duas formas de gozo, uma relação forte. Nesse sentido, o gozo intelectual é a própria paixão do gozo ou, dito de outro modo, a paixão é o gozo encarnado. São duas formas distintas de pensar, uma puramente intelectual e, a outra, sensível. Um e outro são o mesmo gozo com a diferença da encarnação² no corpo para um e da isenção de corpo para o outro.

Uma emoção intelectual

A proposição de diferenciação entre gozo intelectual e gozo animal leva à discussão sobre as emoções intelectuais, tal como Descartes as nomeia no parágrafo 147 do Tratado das paixões. O que são essas emoções intelectuais geradoras das paixões? Como a alma, que só possui pensamentos, pode apresentar uma emoção intelectual? Como essa emoção puramente intelectual pode causar um pensamento prenhe de corpo como a paixão? A partir de uma fina análise sobre esse tema Denis Kambouchner propõe em seu livro “L’homme des passions” (1995a, pp. 345-367), que a emoção intelectual é um modo de a alma resistir à emoção que o corpo impõe pela via das paixões, suscitando nela mesma uma emoção análoga. É uma forma de a alma preservar sua autonomia diante das paixões fulgurantes. Trata-se de uma espécie de *contra paixão* que produzem as almas mais fortes para combater, por seus próprios recursos, as paixões. No seu entender, as emoções intelectuais são *atos da alma* que mostram o modo pelo qual a alma *experimenta* a realidade do pensamento ou da vontade. É uma distância que a alma toma de si mesma a fim de se tomar a si mesma por objeto. De tal modo que Denis Kambouchner, no livro citado (p. 354), considera a emoção intelectual como uma espécie de *êxtase* no qual a alma sai do corpo, toma distância do

corpo. Jean-Marie Beyssade, em seu texto sobre “l’émotion intérieure chez Descartes”, propõe que na emoção intelectual, a alma toma as suas distâncias do corpo e da união substancial e “ela torna-se por assim dizer espectadora” (BEYSSADE, 2001[1986], p.349), espectadora de sua própria paixão. Que a emoção intelectual seja essa tomada de distância da alma em relação ao composto se apresenta em comentários relevantes já citados sobre o tema. Essa tomada de distância ou êxtase da alma apresentado no gozo intelectual retira a alma, no instante do ato de julgamento, de sua união substancial com o corpo, pois Descartes insiste que essa emoção não é corporal.

A definição que Kambouchner oferece da emoção intelectual é a seguinte: “a considerar, *in concreto*, como uma emoção intelectual *todo pensamento primeiro determinante da excitação de uma paixão, assim como qualquer ato ou movimento da vontade diante do qual a alma se determinará sob efeito de uma paixão*” (1995 a, p.360). Nessa proposta, a emoção intelectual é considerada como elemento do processo passional e a ligação entre a emoção intelectual e a paixão se faz necessária, pois a emoção intelectual é o primeiro pensamento determinante de uma paixão. Sendo um elemento do processo passional, a emoção intelectual mantém a sua condição de emoção, quando se apresenta como um pensamento que tem como consequência a paixão. Desse modo, o gozo intelectual é ainda um gozo, mesmo que não seja uma paixão propriamente dita. A ligação entre os dois é natural, tendo em vista que ambos se originam de uma mesma percepção de objeto, não obstante a diferença é que o gozo intelectual surge de um julgamento sobre a qualidade dessa percepção; um julgamento sobre se o objeto é bom ou mau, oferecendo-lhe, no caso do gozo intelectual, o caráter de “boa nova”; já a paixão é um modo encarnado de lidar com essa percepção pelo qual a alma já assume as consequências de tal encontro. A emoção intelectual³ e a paixão são duas faces do mesmo gozo, entretanto a diferença entre elas se refere à presença ou ausência de corpo, pois a emoção intelectual é isenta de corpo e a paixão diz da união substancial de corpo e alma. Contudo, o modo como essa emoção intelectual encarna é uma questão amplamente debatida. Dois exemplos fornecidos por Descartes no parágrafo 147 do Tratado, que leva o título, “das emoções interiores da alma”, esclarecem um pouco mais a questão das emoções intelectuais; são eles, o exemplo do viúvo alegre e das emoções no teatro.

Por exemplo, quando um marido chora a sua mulher morta (como às vezes acontece), ele poderá se irritar em vê-la ressuscitada: pode acontecer que o seu coração esteja apertado pela tristeza que excitam nele o aparato do funeral e a ausência de uma pessoa com a qual ele estava acostumado a conversar; e pode acontecer que alguns restos de amor ou de piedade, que se apresentam a sua imaginação, arranquem verdadeiras lágrimas de seus olhos, não obstante que ele sinta, contudo, uma alegria secreta no mais íntimo da sua alma, emoção que tem tanto poder, que a tristeza e as lágrimas que a acompanham não podem em nada diminuir sua força. Da mesma forma, quando lemos aventuras estranhas em um livro, ou quando as vemos representadas em um teatro, isso excita algumas vezes em nós a tristeza, outras vezes a alegria, ou o amor, ou o ódio, e geralmente todas as paixões, segundo a diversidade dos objetos que se oferecem a nossa imaginação; mas, com isso, temos prazer de sentir excitar em nós, esse prazer que é uma alegria intelectual, que pode tão bem nascer

da tristeza, quanto de todas as outras paixões. (DESCARTES, (2010[1649]), p. 206).

O exemplo do viúvo alegre apresenta o gozo intelectual como uma emoção contrária à paixão, pois a paixão em questão é a tristeza e a emoção intelectual é o gozo. Muitos são os pontos relevantes dispostos nesse exemplo para a abordagem do tema das emoções intelectuais, pois se nos “Princípios...” a emoção intelectual aparece antes da paixão propriamente dita, dando a impressão de que a emoção intelectual, originária da paixão, lhe é também anterior no tempo, com o exemplo do viúvo alegre, o gozo intelectual continua ligado à paixão, mas só é percebido posteriormente e, além disso, é contrário à paixão à qual se relaciona. A ideia, segundo a qual, a emoção intelectual é uma *contra paixão* que demonstra a força da alma diante das paixões, se reforça nesse exemplo. Tanto no exemplo do viúvo alegre, quanto no exemplo do prazer do teatro e, principalmente, em referência a este último, pode-se perceber, a partir do comentário de Beysade, que, com o gozo intelectual, a alma toma distância do gozo vivido nas paixões e toma a si mesma em espetáculo e se torna espectadora,⁴ de sua própria união substancial. O exemplo do teatro propõe a vida como uma espécie de espetáculo com o qual a alma se emociona intelectualmente; é uma disposição da alma para sentir suas paixões, tomando distância das mesmas. Trata-se de um sentimento que a alma tem de sua própria independência. Para Kambouchner, o gozo intelectual é o primeiro sentimento ou emoção fundamental da alma, “*a mais absoluta de todas as emoções*” (1995 b, p.191), pois todas as paixões levam ao gozo, já que esse gozo advém do julgamento do fato de a alma estar unida ao corpo e poder sentir qualquer paixão, fato que é um bem em si mesmo. Nesse sentido, o gozo intelectual é o “*afeto mais real*” (p.192). Assim, no caso do viúvo alegre, ele goza de sentir a paixão da tristeza e no exemplo do teatro, a alma se contenta e goza de poder sentir todas as emoções que o teatro lhe proporciona. O gozo intelectual retira a negatividade da experiência, pois sua sensação é de deixar a alma contente de si mesma. É o sentimento que a alma tem de sua própria independência ao gozar de si mesma, pois nele, ela se representa como um bem em si mesmo, o fato de estar unida a um corpo.

Tendo em vista que o gozo intelectual é o fundamento último das paixões, podemos dizer que por trás de toda paixão encontra-se o gozo intelectual. Assim, tal como nos exemplos mencionados, desde que ultrapassamos o gozo experienciado pela paixão, podemos perceber a emoção intelectual que a sustenta. Daí a feliz expressão do gozo intelectual como o *afeto mais real*. Ele é silencioso, pois não tem manifestação corporal, contudo é uma emoção que, enquanto tal, sustenta as paixões. Assim, para o acesso a esse gozo silencioso, o caminho indicado é a redução das paixões. Quando reduzimos o efeito excessivo das paixões, podemos aceder ao gozo real que as sustenta. É daí que Descartes se refere aos estóicos, pois para eles, que promovem o extermínio das paixões, o gozo intelectual apresenta-se como um dos sentimentos aceitáveis em um sábio.

O gozo intelectual e a eupatia do sábio

Na sequência do parágrafo 190 dos “Princípios...”, Descartes, após mencionar que o gozo intelectual se apresenta sem nenhuma influência do corpo, acrescenta que “é por isso que os Estóicos disseram que isso pode acontecer com o sábio” (DESCARTES, (2009[1629]), p. 207). Essa relação do gozo intelectual com uma das eupatias⁵ do sábio estóico pode mostrar o caminho tomado por Descartes na proposição desse gozo originário. Assim, o sábio estóico pode sentir o gozo, pois ele é um sentimento razoável da alma. René Schaerer, em seu livro “*Le héros, le sage et l'événement*”, escreve que a

sabedoria estóica se enraíza no imutável, pela qual a operação reflexiva toma a si mesma como objeto de estudo. Essa reflexão sobre a estabilidade do sábio remete à estabilidade encontrada no gozo intelectual. Tal como afirma Sêneca, “a alegria reside na capacidade de ficar estável”. Nessa proposição de Sêneca, o próprio gozo marca essa estabilidade que, no seu entender, só o sábio possui. O sábio toma o seu próprio caminho interior como valor absoluto e, o objeto do pensamento se esvai diante do próprio pensamento. Assim, o que conta é a distância, para retomar o termo de Beyssade, que o sábio toma do seu objeto de pensamento, permitindo o gozo interior do próprio pensamento sem objeto. Nisso se situa o gozo intelectual do sábio. Schaerer compara a disposição interior do sábio para se passar dos problemas da vida à moral cartesiana, em suas palavras:

Assim, tudo é propício para a felicidade do sábio. Ele está saudável? Muito bem, a saúde é uma vantagem. Ele está doente? Ainda bem: é uma vantagem se saciar na doença. Por esta tática de duplo efeito, o sábio goza igualmente das alegrias e das dificuldades. Ele dispõe de um verdadeiro *cogito* moral que, tal como o de Descartes, usa indiferentemente o verdadeiro e o falso, o bem e o mal unicamente pelo triunfo do valor positivo. (SCHAERER, 1964, p. 179).

Com a afirmativa de Schaerer segundo a qual a moral cartesiana retoma a moral do sábio estóico no sentido em que, para Descartes, independente dos avatares, as paixões sempre tendem para o bem; inclui-se nessa reflexão, uma discussão de longa data estabelecida entre os comentadores cartesianos. Alguns⁶ defendem a tese da influência estoica no pensamento de Descartes, outros não. Pierre-François Moreau, em seu texto, “Les trois étapes du stoïcisme moderne” (1999, pp. 11-27), adverte que uma parte da modernidade se constitui relendo e reinterpretando as filosofias antigas como as dos estóicos. Descartes, Espinoza e Leibniz se referem ao estoicismo, citando-o, tal como o fez Descartes no parágrafo 190 dos “Princípios...”, ou mesmo, o combatendo, tal como ele também o fez, em algumas cartas para a Princesa Elizabeth. Para Moreau, mesmo que o estoicismo tenha desaparecido como sistema, subsiste em estado fragmentado no interior da disciplina da moral e da teoria das paixões e essa é sua força, ao produzir efeitos que ultrapassam o domínio de sua constituição enquanto sistema. Carole Talon-Hugon, em seu livro “Les passions revées para la raison”, comenta que Descartes questiona e rompe com a doxa de seu tempo, contudo essa doxa é constituída por uma rede complexa de heranças, e isso não significa que ele não tenha absorvido nada das doutrinas do passado; ele absorve, mas transforma essas heranças, de tal modo que elas se tornam irreconhecíveis. Além disso, para essa autora, na terceira parte do Tratado das Paixões, Descartes retoma a moralidade antiga e, o discurso fisiologista, apresentado na primeira parte do Tratado, não se sustenta sem uma teorização moral. Uma reflexão apontada na correspondência de Descartes com a Princesa Elisabeth (1643-1649) se apresenta como uma chave de leitura desse processo.

Em meio às suas correspondências, Descartes escreve, em carta datada de 18 de maio de 1645, que a causa dos problemas de saúde da Princesa está na alma e que “a causa mais comum da febre lenta [que lhe aflige] é a tristeza”. Após esse diagnóstico, Descartes se dispõe a tratá-la como um médico de almas. Carole Talon-Hugon explicita que Descartes não se propõe a tratar da tristeza como fariam o médico ou o psicólogo, mas sua proposta é de tratar a tristeza (TALON-HUGON, 2002, p.91) elaborando um Tratado das Paixões. Para essa comentadora, Descartes aborda o tema das paixões suscitado pela tristeza da Princesa sob um ângulo exclusivamente moral.

Descartes indica à Princesa que é pela força da virtude que ela deve tornar a alma contente e, desse modo, ele recorre à ética estoíca, sugerindo à Princesa, a realização da leitura do livro de Sêneca, “De Beata Vita”. A proposta da moral estoíca é erradicar as paixões. Nessa perspectiva, as paixões são erros de julgamentos ligados a uma tensão insuficiente da alma. Ele tenta integrar a moral estoíca para tratar a tristeza, paixão à qual a Princesa encontra-se submetida. Em carta de 21 de julho de 1645, antes de indicar a leitura de Sêneca, Descartes escreve:

Um desses procedimentos, que me parece muito útil, é examinar o que os antigos escreveram, e esforçar-se a ir mais longe que eles, acrescentando algo a seus preceitos, pois assim pode-se apropriar e fazer desses preceitos perfeitamente seus, e dispor-se a lhes colocar em prática. (DESCARTES, 1989[1645], p. 109).

Descartes deixa clara a sua disposição ao tratar das proposições dos antigos: tal como afirma Talon-Hugon, ele absorve e transforma essas heranças. Assim, pode-se concluir da sua afirmação que o uso que ele faz do texto indicado de Sêneca é muito próprio. De acordo com o comentário de Mme. Rodis-Lewis, “a moral mais perfeita, quando ela pressupõe o saber concluído pode ser apenas um ideal [assim Descartes prescreve uma moral provisória], e os conselhos práticos oferecidos a Elisabeth, aplicáveis imediatamente, conservam certos elementos característicos dessa moral imperfeita que nós podemos seguir apenas por provisão enquanto não sabemos nada de melhor” (RODIS-LEWIS, p.119). Para Descartes, o uso reto da razão não significa, como para Sêneca, eliminar as paixões, mas sim, bem utilizá-las. Essa é uma das maiores diferenças entre o pensamento cartesiano e o pensamento estoíco sobre as paixões. Nesse sentido, como comenta Mme. Rodis-Lewis, a felicidade a ser atingida para Descartes se estabelece no contentamento humano do bom uso das paixões. Contudo, nosso interesse na indicação cartesiana da leitura de Sêneca é perceber o uso que faz Descartes da eúpatia do sábio, pois no parágrafo 190 dos “Princípios...”, para fundamentar a diferença entre o gozo animal e o gozo intelectual, ele recorre ao gozo do sábio estoíco. Nessa proposição, o gozo intelectual se mostra do mesmo tipo do gozo do sábio.

Na famosa carta de 4 de agosto de 1645, Descartes dispõe para a princesa Elisabeth que a vida beata proposta por Sêneca, não é a vida feliz, pois a vida feliz depende de coisas que estão fora de nós, depende da fortuna; contrariamente, a beatitude consiste em um perfeito contentamento do espírito e uma satisfação interior que não possuem, em geral os bem afortunados. Ele acrescenta que o sábio possui a vida beata, pois ele tem o espírito perfeitamente contente e satisfeito, independentemente de sua fortuna. Nesse momento, podemos lembrar-nos do comentário de Schaerer, quando aponta que a fortuna é totalmente irrelevante para o sábio, pois ele se contenta em sua estabilidade e, que, esse é o fundamento da moral cartesiana. Pois, para Descartes, só depende da alma sentir o soberano contentamento, termo usado na carta citada a Elisabeth que, no parágrafo 190 é nomeado como gozo intelectual.

Ainda na mesma carta de 4 de agosto de 1645, Descartes acrescenta que para se tornar contente de si mesmo, cada um deve observar as três regras da moral apresentadas no “Discurso do Método”. Ele conclui dizendo que os desejos não são incompatíveis com a beatitude, a não ser aqueles que são acompanhados de impaciência e de tristeza, mas que Sêneca ensinou todas as principais verdades para facilitar o uso da virtude, regular os desejos e paixões e também gozar da beatitude natural. Assim, seguindo a proposta de Schaerer, a carta de 4 de agosto de 1645 confirma que a moral

cartesiana se assemelha à moral estóica. Contudo, em sua carta, Descartes aponta que existem desejos incompatíveis com a beatitude quando são acompanhados de tristeza. Em sua introdução ao texto do Tratado, Pascale D’Arcy aponta para o fracasso da empreitada cartesiana em responder à princesa sobre a medida da irracionalidade das paixões. Segundo essa comentadora, o essencial do tratado consiste em por em evidência que “há nas paixões uma dimensão – se não sempre obscura, pelo menos incontrollável” (D’ARCY, 2005, p.70). No seu entender: “a honestidade de Descartes está em não ter se refugiado atrás de um sistema já pronto e de ter, se não explicitado, pelo menos posto em cena a impossibilidade de pretender ao mesmo tempo fazer a pergunta e obter a resposta” (p. 84) Faz-se necessário lembrar que o termo paixão é recorrente de uma tradição moralista da qual, mesmo sem querer e mesmo sem produzir um tratado moral definitivo sobre o assunto, Descartes é participante.

Imaginação do gozo

Após referir-se ao sábio, na continuação do parágrafo 190 dos “Princípios...”, Descartes propõe “...depois, quando ele imagina esse gozo...”. A imaginação do gozo segue a apresentação do próprio gozo intelectual. Primeiramente o espírito goza, de um gozo tal como o gozo do sábio estóico, um gozo de satisfação interior, próprio da alma, um “soberano contentamento”, tal como descrito na carta de 04 de agosto de 1647 destinada à Princesa Elisabeth; “...depois, quando ele [o espírito] imagina esse gozo...”: o ato de imaginar o gozo, na sequência da proposição, é um ato diferenciado do ato próprio de gozar. Para acompanhar essa proposta, faz-se necessário inquirir sobre a significação do ato de imaginar para Descartes e, para tanto, recorremos à sexta meditação, no livro “As meditações metafísicas”. Nesta meditação, Descartes inicia a prova da existência do corpo a partir da imaginação:

... imaginando, ele [o espírito] se volta para o corpo, e considera algo conforme a ideia que ele formou de si mesmo ou que ele recebeu dos sentidos. Eu concebo, digo, facilmente, que a imaginação pode fazer isso se é verdade que existem corpos (DESCARTES, 2011 [1647], p.179).

Nessa passagem, quando anuncia que, ao imaginar, o espírito se volta para o corpo, Descartes esclarece a relação entre o gozo intelectual e o gozo animal proposta nos “Princípios...”; pois é a imaginação que faz a relação entre as duas formas de gozo, já que “a imaginação se volta para o corpo” e, nesse sentido, inclui o corpo no gozo. Não existiria relação entre os dois gozos, se não houvesse o ato de imaginar que exige o corpo, tendo em vista que a produção de imagens está na base desse tipo do pensamento. Assim, na sequência do parágrafo 190, “quando ele imagina este gozo, os espíritos escoam do cérebro para os músculos do diafragma, e lá fazem mover os pequenos nervos, suscitando, assim, outro movimento no cérebro, o que afeta o espírito de um sentimento de alegria animal”. (DESCARTES, (2009[1647]), p. 207). Uma vez que a imaginação se volta para o corpo, ao imaginar, os “espíritos animais” começam a agir, provocando alterações fisiológicas, e desencadeando, assim, o processo passional.

Gozo animal

Os “espíritos animais” são as partes da matéria que perfazem o circuito gerador de uma paixão, ao estabelecer o movimento corporal que permite a formação das paixões. Sua natureza é a condição de serem corpos, como nos demonstra essa passagem do Tratado das Paixões:

O que eu nomeio aqui espíritos são apenas corpos, e eles não têm nenhuma outra propriedade, senão a de serem corpos muito pequenos, e que se movem muito rapidamente, tal como as partes da chama que sai de uma tocha: de tal modo que não param em lugar algum, e na medida em que alguns entram nas cavidades do cérebro, outros saem também pelos poros que são em sua substância, cujos poros conduzem para os nervos e de lá para os músculos, por meio dos quais eles movem o corpo de todos os modos que ele pode ser movido (DESCARTES, (2010[1649]), p. 106).

Segundo o parágrafo 190 dos “Princípios...”, os espíritos escoam do cérebro até os músculos e, através dos pequenos nervos suscitam outro movimento no cérebro que, a seu modo, afeta o espírito do gozo animal. O curso dos espíritos incide de maneira decisiva na provocação desta ou daquela paixão na alma, que para Descartes é originária de uma percepção. É nesta direção que Descartes pretende encaminhar a sua definição de paixão, sobretudo a partir da compreensão das paixões como percepção e o lugar dos espíritos animais em sua definição das paixões.

Essa forma de pensamento, que é a paixão, indica a união íntima entre corpo e alma. Desse modo, um pensamento livre como a vontade não excita diretamente uma paixão, pois um pensamento livre não afeta um corpo. A “paixão”, no sentido estrito, é apresentada por Descartes como um sentimento que surge de uma reação corporal causada pela percepção de algo. A percepção é o elemento instaurador de uma paixão; essa mesma percepção que gera o gozo intelectual, mas que, no campo do pensamento puro e livre de corpo tal como o gozo intelectual, recebe o tratamento interpretativo. Contudo, a mesma percepção, quando se trata da paixão, é mediada pela imaginação que faz trabalhar os “espíritos animais”.

Do artigo 17 ao artigo 26 de seu texto, antes de apresentar a definição de “As Paixões da Alma”, Descartes estabelece “as espécies de percepções ou conhecimentos que se encontram em nós” (art. 17), percepções estas que são as paixões. Seguindo a concepção cartesiana, não existe possibilidade de haver uma paixão sem percepção. Paixões, nesse sentido, são percepções. Para Descartes, as paixões, além de percepções, são pensamentos: “É fácil saber que não há nada em nós que podemos atribuir à nossa alma, se não nossos pensamentos, que são principalmente de dois tipos, ou seja, uns são as ações da alma, os outros são suas paixões” (art. 17). As paixões são pensamentos que testemunham a união íntima entre corpo e alma pelo fato de serem percepções.

O pensamento, quando não é uma paixão é, uma vontade ou ação da alma. Uma vontade pode ser uma ação que começa na alma e termina na alma, como pode ser, também, uma ação que começa na alma e termina no corpo. Uma ação do primeiro tipo é um pensamento puro, já uma ação do segundo tipo é, por exemplo, uma vontade de caminhar e a sua ação efetiva.

No sentido geral, uma paixão é uma percepção que, por sua vez, pode ser causada pela alma, tal como na percepção dos objetos inteligíveis, como também, nesse sentido geral, a paixão pode ser uma percepção causada pelo corpo. Quando essa percepção causada pelo corpo tem sua origem no curso habitual e fortuito dos “espíritos animais”, seja relacionada com os objetos externos, seja relacionada com o corpo, segundo Descartes, essa percepção é sempre sonho ou devaneio. De outro modo, quando a percepção causada pelo corpo tem sua origem na ação dos nervos, seja relacionada com objetos externos, tais como a luz de uma tocha, ou com o corpo, tal como a dor, é uma sensação.

Para Descartes, uma paixão no sentido estrito é uma percepção causada pelo corpo por meio de uma agitação particular dos “espíritos animais”, mas que se relaciona apenas com a alma, manifestando-se como sentimentos de medo, cólera entre outros, que são as paixões abordadas no Tratado. Tendo explicitado as diferenças entre paixões em geral e no sentido estrito, Descartes pode oferecer a definição geral das paixões da alma como: “percepções, sentimentos ou emoções da alma, particularmente referidas a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (art. 27). A verdadeira união de corpo e alma se manifesta nas paixões que dependem de algum movimento particular dos espíritos. Os espíritos animais são, na teoria cartesiana, os elementos materiais, cuja movimentação, permite à alma, sentir a paixão. Assim, a avaliação por Descartes no parágrafo 190 dos “Princípios ...” segundo a qual, os “afetos, ou paixões da alma, ou seja, enquanto eles são certos pensamentos confusos que o espírito não possui por si só, mas pelo fato de sofrer alguma coisa da parte do corpo ao qual ele está intimamente unido”, se fundamenta na parte de corpo que está na origem das paixões, os “espíritos animais”. Isso esclarece a diferença entre o gozo intelectual e o gozo animal, pois este último, sendo uma paixão, ou afeto, é marcado pela presença de corpo que o gozo intelectual não possui. Assim, de acordo com o parágrafo 190, ambos, emoção intelectual e espírito animal estão na origem da paixão da alma mediados pela imaginação. Ao imaginar o gozo intelectual, a alma se volta para o corpo e os espíritos animais seguem seu fluxo gerando o gozo animal ou paixão da alegria.

2- Jacques Lacan, as Paixões e o Gozo

Jacques Lacan, em seu opúsculo “Televisão” de 1974 avança uma crítica sobre a noção dos afetos baseada na fenomenologia das manifestações corporais. Sua proposição é de que os afetos devem ser percebidos como pensamentos. Nesse sentido, sua proposta caminha na mesma perspectiva cartesiana segundo a qual, as paixões são pensamentos. Lacan chega a citar no texto de “Televisão” que uma descarga de adrenalina é uma descarga de pensamento. Nesse sentido, Lacan mantém, para o tratamento da questão dos afetos, sua proposição maior segundo a qual “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, tendo em vista que o afeto se manifesta em um corpo que habita a linguagem. Desse modo, ele indica que: “reconsiderar o afeto a partir de [seus] dizeres, reconduz em todo caso ao que foi dito sobre isso de seguro. A simples retomada das paixões da alma” (LACAN, 1974, p. 39). Essa retomada lacaniana de um tratamento tradicional sobre o tema dos afetos, recuperando para o mesmo, o termo antigo de paixão, aponta sua divergência em relação ao tratamento contemporâneo do tema dos afetos. Para Lacan, os afetos devem ser tratados na mesma vertente da tradição moralista da qual Descartes também não se desvencilhou. Jacques-Alain Miller explicita essa orientação lacaniana ao propor que em:

Televisão (1974), ele [Lacan] delimita pura e simplesmente os afetos como as paixões da alma – o que certamente é uma provocação, porém destinada a separar a teorização do afeto da psicofisiologia e da psicologia. Toma assim como referências Platão, Aristóteles e São Thomas quando ele quer recorrer, diz ele ‘ao que se disse de confiável’ concernente ao afeto. (...) É varrer de um golpe toda psicofisiologia para marcar que não se trata aí de uma fenomenologia das emoções, e muito menos de um problema de self-control, de domínio das emoções, mas do que é bom ou mau, do que está associado a um Bem Supremo. Não

que esse Bem Supremo seja de algum modo transportado por ele para a psicanálise, mas com isto ele afirma que somente nesta abordagem tradicional da questão, a psicanálise encontra sua orientação (MILLER, 1998, p. 48).

O comentário de Miller explicita que a retomada lacaniana do termo paixão afasta a teoria dos afetos de problemas psicofisiológicos de descarga ou mudanças corporais abordadas como sentimentos. Para ele, o afeto não é uma emoção. No mesmo sentido em que o tema é abordado por Descartes no Tratado das Paixões ao enfatizar que a paixão não é reduzida à emoção e que esta última apenas acompanha a paixão. A teoria tradicional das paixões trata o valor do afeto nas relações implicadas entre o eu e o mundo; entre o eu e o Outro da linguagem. Isso quer dizer que o sujeito está afetado em suas relações com o Outro nas suas relações de gozo. Nem a biologia, nem a psicofisiologia permitem situar o gozo. Para tanto, o aparato indicado por Lacan encontra-se no campo da Ética, ao distinguir os afetos das emoções e enlaçá-los às paixões da alma. Nesse contexto de crítica ao tratamento psicofisiológico dos afetos, uma observação de Jean-Didier Vincent, em seu livro “Biologia das paixões”, faz-se muito apropriada. Segundo ele, os biólogos e psicólogos contemporâneos substituíram o termo paixão, pelo termo emoção. A origem dessa desafeição está no pensamento de Descartes que vê no movimento dos espíritos animais o critério primordial da paixão. Contudo, para Descartes, as paixões eram da alma e, contrariamente à sua proposição, os materialistas mecanicistas se desinteressaram das paixões e, mais ainda, da alma. Com a distinção cartesiana do corpo e da alma, os mecanicistas se sentiram livres para explorar o cérebro tranquilamente. Na avaliação de Jean-Didier Vincent, “essa perversão do pensamento cartesiano é particularmente perceptível na doutrina das localizações cerebrais” (VINCENT, p.21). O pensamento cartesiano sobre as paixões se situa no limite entre o materialismo mecanicista e um pensamento moral. Vincent propõe a manutenção do termo paixão e, tal como os pensadores do século XVII, aposta no bom uso das paixões e no seu valor adaptativo.

Diante do discurso contemporâneo que tem seu exemplo nos postulados das neurociências, os afetos lacanianos constituem uma objeção fundamental: tal como Jean-Didier Vincent, Lacan, em relação ao campo dos afetos se distancia das referências contemporâneas. No campo das neurociências, Antônio Damásio escreve um livro intitulado “O erro de Descartes” e cujo principal enfoque é a relação entre razão e emoção. Nessa proposta, o sistema de raciocínio evoluiu como uma extensão do sistema emocional automático e, desse modo, os sistemas cerebrais participam conjuntamente da emoção e da tomada de decisão. Além disso, o autor aponta que “os mecanismos de homeostase básica constituem um gabarito para o desenvolvimento cultural dos valores humanos que nos permitem julgar as ações como boas ou más” (DAMÁSIO, 2005, p. 10). Para esse autor, o erro de Descartes se traduz na distinção do corpo e da alma e todas as suas congruências que obscurecem as raízes da mente humana em um único organismo biologicamente complexo. Nesse sentido, pode-se dizer que o erro de Descartes seria o de ter separado as paixões do corpo das paixões da alma. Em suas palavras:

O controle das inclinações animais por meio do pensamento, da razão e da vontade é o que nos torna humanos, segundo *As paixões da Alma* de Descartes. Estou de acordo com sua formulação, só que, onde ele especificou um controle alcançado por um agente não físico, vejo uma operação biológica estruturada dentro

do organismo humano que em nada é menos complexa, admirável ou sublime (p. 152).

A operação biológica estruturada se fortalece com a concepção da emoção como um marcador somático que estabelece a correspondência fixa entre um estado de corpo e uma emoção. Nesse sentido, Eric Laurent, em seu livro, “Lost in Cognition”, critica a proposta de Damásio apontando que a hipótese do marcador somático não deixa espaço para o registro dos afetos como parte da língua. Segundo ele, “a concepção de Damásio é aquela de um organismo sem Outro, profundamente autista, centrado sobre uma autoregulação homeostática elaborada ao curso da evolução” (LAURENT, 2008, p. 34). O Outro, como um sistema de linguagem, articula os equívocos que relevam múltiplas leituras. Assim, um organismo sem Outro está envolvido com sua própria regulação, mantendo de maneira eficaz a sua própria constância interior. O que a psicanálise de orientação lacaniana chama de gozo é uma perturbação na manutenção homeostática do corpo. A articulação de um organismo ao Outro permite a organização de um sistema de leitura do gozo. A clínica psicanalítica inclui, para o ser vivo, o campo do Outro por meio das paixões que permitem a articulação do inconsciente com o real do gozo.

O que Damásio considera erro se apresenta, aos olhos de Lacan no texto “A ciência e a verdade”, como uma condição possível para o surgimento da Psicanálise. Pois, a paixão ou afeto se instala no corpo e responde do corpo; como aponta Descartes e reitera Lacan, 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, Jacques-Alain Miller, seguindo a orientação lacaniana, 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 ideia 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).

Nesse sentido Lacan situa a sua própria consideração sobre a proposta freudiana quanto aos afetos. Pois, Freud diferencia ideia e afeto ao formular que entre os dois: “a diferença toda decorre do fato de que ideias são catexias – basicamente traços de memória –, enquanto que os afetos e as emoções correspondem a processos de descarga, cujas manifestações finais são percebidas como sentimentos” (FREUD, 2006 [1915], p. 183). Desse modo, para Freud, sendo um processo de descarga, um afeto não pode ser inconsciente, só o recaiado o pode. Ele ainda acrescenta no mesmo texto que “faz parte da natureza de uma emoção que estejamos cômnicos dela, isto é, que ela se torne conhecida pela consciência” (p. 182). Assim o afeto, ou emoções, ou sentimentos, tal como Freud os nomeia, não podem ser recaiados, mas seguem um caminho direto para a consciência. Contudo, mesmo o afeto não podendo ser inconsciente, ele pode se ligar ao seu representante derivado. Freud nomeia esse representante derivado como símbolos mnêmicos, pois, segundo ele, “a necessidade biológica exige que uma situação de perigo deva ter um símbolo afetivo, de modo que um símbolo dessa espécie teria em qualquer caso de ser criado” (FREUD, 2006 [1926], p. 97). Quando Freud esclarece que

a necessidade biológica exige a criação de um símbolo, Lacan aponta que os afetos são pensamentos que pertencem ao sujeito.

Ter um corpo por meio da imaginação

Para Lacan, a relação do sujeito com o corpo se encaminha no mesmo sentido proposto por Descartes. Na sessão do dia 11 de maio de 1976 do Seminário 23 sobre “O Sinthoma”, ele enuncia: “ter relação a seu próprio corpo como estrangeiro é, de fato, uma possibilidade. É bem aquilo que exprime o uso do verbo ter – o corpo, pode-se ter, não sê-lo em nenhum grau, e é o que faz crer na alma, à guisa de que se pensa ter uma alma, o que é o cúmulo” (LACAN, 2005[1976-77], p. 66) . Essa declaração de Lacan traduz-se como bastante apropriada dentro do âmbito do entendimento sobre a distinção de corpo e alma apresentada por Descartes.

No texto de suas “Meditações Metafísicas”, na meditação sexta, Descartes se propõe a examinar sobre “a existência das coisas materiais, e da real distinção entre a alma e o corpo humano”. Em suas palavras:

E embora talvez (ou mais certamente, como às vezes digo) eu tenha um corpo ao qual eu estou estreitamente unido, já que, de um lado eu tenho uma clara e distinta ideia de mim, enquanto eu sou apenas uma coisa que pensa e não extensa, e que do outro eu tenho uma ideia distinta do corpo, enquanto ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, quer dizer, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, 2011[1647], p.187).

A citação do texto de Descartes esclarece que a distinção entre corpo e alma faz-se necessária, já que o sujeito pensante, a alma, o eu que participa do Ser, não se define por sua conjugação com o corpo, mas sim, exclusivamente, por sua participação de algo da ordem do Ser. Essa participação do sujeito no Ser é o que garante a ontologia cartesiana. A relação, proposta por Descartes, do sujeito com o ser é fundamental em seu pensamento. No texto “A ciência e a verdade”, Lacan comenta que Descartes “pretende fundar certo ancoramento no Ser” (LACAN, 1966, p.856) . O fato de o sujeito proposto por Descartes estar ancorado no Ser é primordial para percebermos a distinção entre o corpo e a alma em sua teoria. Pois, de acordo com o texto de Descartes, o eu permite a condição de ser. Assim, pode-se perceber que a alma garante a condição de ser e essa condição não tem relação com o corpo. No “Discurso do Método”, Descartes esclarece que a alma “não pode de forma alguma ser tirada da potência da matéria” (DESCARTES, 1991[1636] p. 128). O corpo não tem alma, não se pode ter uma alma, tendo em vista que à alma só é legada a condição de ser – é o que vem corroborar a distinção entre corpo e alma. Diferentemente dos escolásticos, Descartes não aceita a ideia de alma sensitiva ou vegetativa pertencente ao corpo. A presença da alma no corpo poderia assegurar ao corpo a condição de ser. De forma alguma, no pensamento cartesiano, o corpo poderia, independentemente da alma, participar da condição de ser. É isso que afirma Lacan na citação do Seminário 23. Sobre esse ponto, em “Elementos de uma biologia lacaniana”, Jacques-Alain Miller comenta que:

Muitas vezes fiquei impressionado por Lacan fazer questão de que se dissesse que o homem “tem” um corpo, e não que ele “é” um corpo. Acredito ter entendido o porquê. É porque, para o homem, não se pode fazer equivaler ser e corpo, enquanto que para o

animal isso é possível. O sujeito não pode se identificar com o seu corpo, e é daí, precisamente, que vem a turgidez narcísica que atrapalha as suas relações com o mundo. Não podemos evitar o paradoxo do corpo vivo e falante (MILLER, 2000, p.73).

O comentário de Miller esclarece que a insistência de Lacan para manter a ideia do uso do verbo ter vinculado à noção de corpo diz da impossibilidade de o homem poder ser um corpo. A disposição de Lacan segue, então, a proposição de Descartes que, comentada por Alexandre Koyré, toma o seguinte formato: “eu tenho um corpo, mas eu não sou um corpo” (KOIRÉ, p.227). Tal formulação é bastante elucidativa quanto à determinação de Descartes em não permitir uma relação direta entre algo que é da ordem do ser e o corpo. Para Koyré, essa distinção trata de uma descoberta genial de Descartes. A insistência de Lacan quanto ao fato de se ter e não ser um corpo aponta para a sua filiação cartesiana quanto à relação do sujeito com o corpo. Ainda na sessão de 11 de maio de 1976 de seu Seminário, Lacan acrescenta que “o homem diz do corpo que ele é seu. Ele acredita que o possui, como um móvel, o que não permite de modo algum definir um sujeito” (LACAN, 2005[1976-77], p. 154). Essa afirmação confirma que o fato de se ter um corpo não garante a ordem do ser para o sujeito. No entanto, além de tal confirmação, essa frase aponta para uma crença no fato de se ter um corpo. Assim, o uso do termo crença denota que o fato de ter um corpo não pode ser uma certeza para o sujeito. Nesse ponto, quanto à questão da distinção entre sujeito e corpo, Lacan vai muito além de Descartes, tendo em vista que para Descartes ter um corpo é uma certeza, enquanto para Lacan é somente uma crença. Segundo Lacan, na sessão de 13 de janeiro de 1976, do Seminário “O Sinthoma”, o falante

adora seu corpo. Ele o adora por crer que o tem. Na realidade ele não o tem. Mas seu corpo é sua única consistência, mental bem entendido. Seu corpo desaparece a todo instante. É muito milagroso que ele subsista durante tanto tempo, o tempo desta consumação que é de fato, do fato de o dizer, inexorável, nisso que nada acontece porque ela não é reabsorvente. É um fato constatado mesmo nos animais, o corpo não se evapora, ele é consistente. E é o que ele é, para a mentalidade, unicamente porque ela, ela acredita, ter um corpo a adorar. É a raiz do imaginário (LACAN, 2005[1976-77], p. 66).

Desse modo, para Lacan, a única maneira de um sujeito ter um corpo se mostra pela via do imaginário. Como o sujeito só pode ter um corpo a partir do imaginário, de sua imaginação, na realidade ele não o tem. Nesse ponto Lacan radicaliza o pensamento de Descartes. Devemos lembrar que, para Descartes, a imaginação é uma forma de manifestação da alma que se encontra envolvida por sensações corporais, sendo esta, a forma exclusiva de se pensar o corpo. Para Lacan, a única maneira de o sujeito possuir um corpo se apresenta através do imaginário. É pelo fato de possuí-lo apenas imaginariamente que o sujeito pode perder seu corpo. Nesse sentido, lembramo-nos da proposição cartesiana nas “Meditações Metafísicas”, segundo a qual “a imaginação se volta para o corpo”; se é exclusivamente pela imaginação que, para Descartes, é possível ter acesso ao corpo, em mais um ponto, o pensamento de Lacan segue o pensamento de Descartes. Ainda no Seminário sobre “O Sinthoma”, Lacan propõe algumas maneiras por meio das quais o sujeito pode perder seu corpo.

Nesse Seminário, Lacan esclarece que o sintoma é “um acontecimento de corpo” e, que, por seu intermédio, um sujeito pode encontrar outros corpos. Assim, no seu entender, “os indivíduos .../... podem ser eles mesmos os sintomas de outros corpos”. Dessa forma, não podemos dizer que o sujeito tem um corpo próprio, pois o que é da ordem do sujeito pode estar se manifestando em outro corpo distinto. Para ele, “uma mulher, por exemplo, ela é sintoma de outro corpo” (p. 101). Uma mulher pode ser o sintoma de um homem. Pensando assim, o corpo de uma mulher pode ser manifestação do sintoma do sujeito masculino que é o seu parceiro. Dessa maneira, o sujeito vai encontrar seu corpo na mulher que ele escolheu como parceira. A distinção entre sujeito e corpo é, a partir desse exemplo, radical.

Segundo Lacan, quando não é o caso de se encontrar uma mulher, resta o sintoma histérico que só se interessa a outro sintoma. Desse modo, “as históricas se apresentam como sintomas de mulheres” (p. 101). Quando uma mulher não se torna sintoma de um ser falante, a histeria se apresenta como o sintoma de uma mulher. A histeria se manifestando como o sintoma de um sintoma exige a manifestação da suplência da relação sexual. Por isso Lacan comenta que a histeria não exige o corpo a corpo. Sendo assim, o sujeito histérico se manifesta como o sintoma do corpo de outro. No caso do sujeito psicótico, a perda do corpo se manifesta mais radicalmente que na histeria. Lacan comenta um acontecimento relatado por Joyce, em seu romance autobiográfico, “Retrato do artista quando jovem”. Segundo Lacan, quando Joyce recebe os golpes, tem a reação de desgosto em relação ao seu próprio corpo, como se algo dele se separasse tal como uma pele que se solta. No romance de Joyce encontramos a passagem citada por Lacan: “Mesmo aquela noite em que voltara para casa cambaleando pela estrada do Jones tinha sentido que certa força o houvera despojado dessa súbita onda de raiva tão facilmente como um fruto é despojado de sua mole casca madura.” Para Lacan, “metaforizando assim sua relação a seu corpo, ele constata que todo o caso foi evacuado, como uma pele, diz ele” (p. 149). Diferentemente do corpo do sujeito histérico que, ao se perder, pode ser encontrado no sintoma de outro, o corpo do sujeito psicótico pode ser totalmente destacado sem nenhuma função, tal como uma pele que se solta e vira um resto sem função alguma. Os exemplos de ordem clínica, oferecidos por Lacan, abrangem e dinamizam a proposição cartesiana da distinção entre o corpo e a alma. Se, para Descartes, corpo e alma se distinguem, mas se misturam em um composto, formando um único todo – o homem; para Lacan, o sujeito pode perder seu corpo e encontrá-lo em um outro ser humano ou, até mesmo perdê-lo de vez. Se, para Descartes, a distinção entre corpo e alma abona que o sujeito só pode ter e não ser um corpo; para Lacan, o fato de o sujeito poder ter um corpo é apenas um efeito consistente de sua imaginação, pois se o imaginário não mantém a consistência do corpo, este pode ser perdido.

Gozo e Pensamento

A ênfase de Descartes no gozo intelectual sustenta a sua teoria das paixões da alma, pois, sem esse gozo, as paixões seriam do corpo e não da alma. Mesmo que as paixões demonstrem por si mesmas que são da alma por garantirem a união substancial de corpo e alma, o gozo intelectual garante sua origem exclusiva na alma. Assim, no parágrafo 190 dos “Princípios”, Descartes propõe a existência de um gozo intelectual, isento de corpo, como origem da paixão que é um gozo no qual o corpo está incluído, já que a paixão diz da união substancial de corpo e alma. O modo como o sujeito se volta para o corpo na constituição do processo passional, para Descartes, diz do campo da imaginação. Segundo a sua proposição, primeiro o espírito goza de modo intelectual e quando ele imagina esse gozo, se volta imediatamente para o corpo. Assim, para

Descartes, a imaginação é o processo de pensamento que permite ao espírito se voltar para o corpo. É interessante que a imaginação possua, para Descartes, esse caráter mediador. Na comparação entre os dois autores se, para Descartes, é a imaginação mediadora, pode-se perceber que, para Lacan, o imaginário é o processo que oferece consistência mental aos corpos. Contudo, observa-se que, em Descartes, para que o corpo tenha alguma relação com o sujeito, a imaginação deve ser ligada ao gozo isento de corpo – o gozo intelectual. Desse modo, na teoria cartesiana, o sujeito pode ter um corpo quando a imaginação se liga ao gozo.

Em nossa comparação de pensamento e gozo a partir dos pensamentos de Descartes e de Lacan, seguimos Lacan, no Seminário XX, ao propor que o pensamento é gozo. O axioma segundo o qual “o ser pensa” agrupam assim os dois sentidos da oposição lacaniana. É justamente esse axioma que Lacan reorienta a partir de sua elaboração sobre o gozo. Observamos ainda, que Lacan não rejeita esse axioma, ele o transforma a partir da inserção do gozo em seu contexto. Desse modo, devemos citá-lo:

Contudo, não pode ser ambíguo que ao ser tal como ele se sustenta na tradição filosófica, quer dizer que se assenta no próprio pensar reputado ser o correlato, eu oponho que nós somos jogados pelo gozo. O pensamento é gozo. O que aporta o discurso analítico é isso, que já estava fisgado na filosofia do ser – tem gozo do ser. (LACAN, 1975[1972-73], p. 66)

Sublinhamos que, nessa passagem, Lacan admite que sua elaboração do gozo esteja fisgada na filosofia do ser. Nesta perspectiva, podemos pensar que é a partir do axioma “o ser pensa” que ele pode enunciar o “gozo do ser”. Assim, a proposição lacaniana do gozo do ser vai ao encontro do axioma ontológico.

No Seminário XX, Lacan elabora uma teoria do gozo a partir da qual ele propõe dois tipos de gozo: um gozo fálico e um gozo exclusivamente feminino. Para ele, o gozo fálico, o único ao qual temos acesso, existe porque habitamos o campo da linguagem. Sendo assim, o gozo fálico pode estar em qualquer atividade, pois mantém o princípio de prazer. Já o gozo feminino não entra no campo da linguagem e, dessa forma, não tem representação possível. Pois, para Lacan, não existe um significante para o feminino. Assim, o acesso ao gozo feminino se faz possível pela via da experiência, podendo ser percebido através do êxtase. Tendo em vista que o êxtase remonta a uma experiência de separação de corpo e alma, a função da paixão, momentaneamente se desfaz e a relação entre corpo e linguagem se desfalece, manifestando-se, assim, como um gozo silencioso. Assim, o que Lacan propôs no “Seminário XX” como gozo feminino, ele retoma no “Seminário XXIII”, e o propõe como gozo opaco ao sentido.

Lacan introduz o termo “gozo” na psicanálise para dar conta do que observamos na clínica. O gozo está além do prazer e do desprazer. Pode-se gozar de seu sofrimento, como de seu prazer. Jacques-Alain Miller, ao comentar o texto lacaniano, sublinha que sintoma é um modo de recuperar o gozo no sofrimento. Esse lado gozo do sintoma não é interpretável. É o que o sujeito possui de mais íntimo, mesmo que ele o perceba como algo estranho. O que chamamos habitualmente “sintoma” é uma formação do inconsciente, é a face de linguagem do sintoma, é a mensagem codificada. Quando Lacan escreve “sinthoma” com th, evidencia nesta escrita tanto a face de linguagem como a face orientada para o real do gozo que permanece opaco na medida em que ele exclui o sentido. Assim, da nomenclatura de gozo feminino, Lacan passa a nomenclatura de gozo opaco, a face real do gozo. O outro gozo, o gozo inicialmente denominado fálico, passa a ser um efeito de gozo, um acontecimento de corpo.

O que chamamos habitualmente “sintoma” é uma formação do inconsciente, de parte significativa. O que Lacan vai escrever “sinthoma” é o que resta do sintoma no final da análise orientada para o real. Ele não guarda mais nenhuma mensagem codificada, ele é apenas um modo de gozo acéfalo. É o sintoma que aparece no final de uma experiência analítica; incurável, ele inclui o real. Ele designa unicamente o gozo próprio ao sintoma, gozo que resta opaco para o sujeito precisamente porque exclui o sentido. Não há nenhuma palavra para o dizer, nem mesmo alguma forma para escrevê-lo.

Em seu Seminário do ano universitário de 1974/75, Lacan trabalha com o nó borromeano formado por três elementos atados que apontam para três sentidos distintos. O trabalho com os nós amplia as possibilidades de sentido que na disposição das posições masculina e feminina é reduzida a apenas duas.

No ano universitário de 1975/76, Lacan propõe o nó de quatro elementos, ampliando ainda mais as possibilidades de sentido. Se, para poder abordar o tema do feminino, Lacan utiliza inicialmente as letras do matema, em um momento posterior, ele acrescenta às letras, o entrelaçamento, de tal forma que, a partir dele, consegue inserir as letras em um corpo que tem a forma de um tecido. O corpo produzido a partir da inserção de letras é o próprio tecido entrelaçado.

Ao comentar esse momento do ensino de Lacan, Jacques-Alain Miller propõe o termo de corporização que, seria o fato de o significante entrar no corpo. Nesse sentido, o significante é tomado como o que afeta o corpo do ser falante. Assim, o afeto é proposto na orientação lacaniana como um acontecimento de corpo. O encontro do corpo do sujeito com a linguagem. Para Lacan, a partir do Seminário XX, o afeto é o efeito corporal do significante, seu efeito de gozo.

Segundo Miller, a proposta lacaniana do significante como causa de gozo aponta para a perspectiva de uma clínica do sintoma como acontecimento de corpo. Essa definição faz impasse sobre todos os tipos de sintoma já que ela dispõe o sintoma como gozo condicionado no corpo. Em suas palavras: “eis aí o que está no horizonte do que eu nomeio ‘biologia lacaniana’: a retomada da sintomatologia a partir do acontecimento de corpo” (MILLER, 2000, p. 18). A definição do sintoma como acontecimento de corpo proposta por Miller segue a proposição de orientação lacaniana segundo a qual, o sintoma é gozo. Neste sentido, o sintoma como acontecimento de corpo se liga ao fato de que um corpo é algo que se tem – proposição cartesiana retomada por Lacan. Essa relação diz do fato que, ao possuir um corpo, o homem tem também sintomas, pois para ter sintomas é necessário ter um corpo.

A corporização é bem diferente da significantização, pois ela exclui o sentido e, nela, na corporização o significante afeta o corpo, ele se torna corpo despedaçando o gozo do corpo. O efeito corporal do significante entrando no corpo não é um efeito semântico de significação, mas sim um efeito de gozo. Efeito de um sujeito situado em um corpo a partir de traços. Seguindo a leitura proposta por Miller do texto lacaniano, “a afetação essencial, é a afetação traçante da língua sobre o corpo” (MILLER, p. 47) Assim, o acontecimento fundamental de corpo é a incidência da língua sobre o corpo. É a partir desse encontro com o significante que o gozo pode ser dito e ter sua parte de existência. Segundo Lacan:

O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar essa parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a causa material?... //... o significante é aquilo que para o gozo (LACAN, 1975[1972-73], p. 27).

Como nos explicita Lacan, o significante é causa do gozo, pois é apenas a partir do seu encontro que o gozo pode existir. Se não existisse o significante, não seria possível falar de gozo. O traços de gozo no corpo são os sintomas e os afetos. Se, para Lacan, o afeto é um efeito de gozo, para Descartes, a paixão também é um efeito de gozo, tal como ele o nomeia, gozo intelectual. Esse gozo, do qual a paixão é efeito, se manifesta por via silenciosa, tendo em vista sua isenção corporal. Assim, em nosso estudo, nos remetemos às considerações dos últimos textos de Lacan sobre o gozo opaco ao sentido que tem a marca do encontro traumático com a língua e o associamos ao gozo intelectual em Descartes como “o afeto mais real”, expressão essa que ao nosso entender, vale para a proposta do tema do gozo em ambos pensadores.

Notas

1. Professora do Departamento de Filosofia da UFES. Texto produzido a partir de um estágio pós-doutoral financiado pela CAPES e realizado em parte no Departamento de Filosofia da UFSCar e em parte no CERPHI da École Normale Supérieure de Lyon.
2. John Dillon, em seu artigo “*Plotin, le premier des cartésiens ?*” propõe que Plotino foi o primeiro pensador antigo a encontrar um modo pelo qual se pode pensar a ação das duas substâncias distintas, uma sobre a outra. “Plotin postula a possibilidade que um *pathos* de qualquer modo se transforme em um *logos* correspondente a si mesmo, processo que não implicaria uma alteração ou uma “afetação” sofrida pela alma, mas somente a ativação de uma de suas potencialidades”. A esse processo ele oferece o nome de “traço de alma”.
3. Em seu artigo de 2005, “Les passions comme “sens intérieur”, Denis Kambouchner, após uma longa análise das “emoções interiores”, conclui que “a determinação cartesiana do “sentido interior”, solitária e retirada como ela o é, se revelará apenas como um acidente” (p. 114). De minha parte, prefiro suas análises elaboradas em 1995 sobre as “emoções intelectuais”, pois sigo suas elaborações anteriores de acordo com as quais, as emoções intelectuais são provas de que as paixões são da alma e não do corpo.
4. Essa característica da emoção intelectual em fazer da alma espectadora de suas próprias paixões foi proposta por Jean-Marie Beysade e reafirmada por comentadores como Denis Kambouchner e Pierre Guanencia. Em seu livro “*L’intelligence du sensible*”, Guanencia escreve: “a alma está tão emocionada que ela não se deixa levar ou extasiar pela emoção e guarda a possibilidade de estar diante dela como um espectador diante das paixões que se encenam ou são representadas sobre a cena do teatro” (1998, pp. 314 et 315).
5. Alguns fragmentos de texto e comentários sobre as eutusias dos Estóicos expõem o modo como esses pensadores abordavam o gozo. Segundo Diógenes Laërce, em “*Vies et doctrines des philosophes illustres*”, VII, 116. “eles [os estóicos] dizem que tem três bons afetos: a alegria, a circunspeção e a aspiração. A alegria, dizem eles, é contrária ao prazer, sendo uma elevação razoável da alma” (p. 155), esse comentário define os três bons afetos aceitáveis para o sábio pelo fato de serem razoáveis; já Alexandre d’Aphrodise, em “*Commentaire sur le Topiques d’Aristote*”, II⁵³. “[os estóicos] definiram a alegria como um élan direto da razão, enquanto que o prazer seria um élan irracional; eles definiram o gozo como um prazer espiritual” (p. 157) esclarece que o gozo para os estóicos é um afeto racional comparado ao prazer que não o é; já para o próprio Sénèque, em “*Lettres à Lucilius*”, 59, 2. “só o sábio tem a alegria em partilha... Ou um dos atributos da alegria reside na capacidade a ficar estável, a não se transformar em um estado contrário ” (p. 157) o gozo é um afeto próprio ao sábio, só ele o possui; segundo Cícéron, em “*Tusculanes*”, IV, 12. “quando a alma calma e sábia é movida pela razão, isso se chama a alegria; quando ela estremece de uma maneira desordenada, é o prazer , quer dizer a alegria transbordante, a alegria exagerada, que definimos como “um transporte de alma privada de razão” (p. 160) faz a diferença entre o gozo intelectual e a alegria animal (LES STOÏCIENS, 2003).
6. Deve-se conferir um dos artigos mais incisivos na defesa da proposta da influência estóica no pensamento de Descartes: BROCHARD, V. “Descartes Stoïcien: contribution à l’histoire de la philosophie cartésienne”. In: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1926 ; além de citar outro que porta argumentos contrários a essa proposta : OLIVO, G. “Une patience sans espérance”? Descartes et le Stoïcisme”. In: MOREAU, P-F. (org.) *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle : le retour des philosophes antiques à l’âge classique*. Tome I, Paris: Albin Michel, 1999.

Referências Bibliográficas

- BEYSSADE, J.-M., *Études sur Descartes: l’histoire d’un esprit*. Paris: Seuil, 2001.
- BROCHARD, V. “Descartes Stoïcien: contribution à l’histoire de la philosophie cartésienne”. In: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1954.
- CICERON, *Tusculanes*. In, Les Stoïciens I: Textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Paris : Gallimard. 1962.
- D’ARCY, P. *Introdução às Paixões da Alma: 2ª ed.* São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- DAMÁSIO, A. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- DESCARTES, R. *Correspondances avec Élisabeth et autres lettres*. Introduction, bibliographie et chnologie de Jean-Marie et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion. 1989.
- _____, [1649]. *Les passions de l’âme*: édition de Geneviève Rodis-Lewis et avant-propos par Denis Kambouchner. Paris: Vrin. 2010.
- _____, [1647] *Principes de la philosophie*. Paris: J.Vrin, 2009.
- _____, [1647] *Méditations métaphysiques: objections e réponses*. 3 ed.. Introduction, bibliographie et chnologie de Jean-Marie et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion. 2011.
- _____, [1636] *Discours de la méthode*. 2 ed.. Paris: Folio, 1991.
- DILLON, J. *Plotin, le premier des cartésiens?*. In : Rue Descartes 1 Des Grecs. Paris : Albin Michel, Avril, 1991.
- FREUD, S. (1915) “O Inconsciente”. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XIV, 2006.
- _____. (1926) “Inibição, Sintoma e Ansiedade”. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XX, 2006.
- GUENANCIA, P. *L’intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*. Paris : Gallimard, 1998.
- KAMBOUCHNER, D. *Descartes et la philosophie morale*. Paris : Hermann, 2008.
- _____, *L’homme des passions : commentaires sur Descartes – I Analytique*. Paris : Albin Michel, 1995 a.
- _____, *L’homme des passions : commentaires sur Descartes – II Canonique*. Paris : Albin Michel, 1995 b.
- KOYRÉ, A., *Introduction à la lecture de Platon : suivi de entretiens sur Descartes*. Paris: Gallimard 1967.
- LACAN, J., (1972-73), *Le seminaire livre XX – Encore*. Paris: Seuil 1975.
- _____, *Le seminaire livre XXIII – Le Sinthome*. In: Ornicar?. (Bulletin Periodique du Champ Freudien), Paris: Navarin. n. 11. set. 1977.
- _____, “La science et la vérité”. In : *Écrits*. Paris : Seuil, 1966.
- _____, *Télévision*. Paris: Seuil, 1974.
- LES STOÏCIENS, *Passions et vertus: fragments*. Traduction du grec et du latin, notes et préface de Pierre Maréchaux. Paris: Payot & Rivages, 2003.
- LAURENT, E. *Lost in cognition : Psychanalyse et sciences cognitives*. Paris : Editions Cécile Défaut. 2008.
- MILLER, J.-A. “A Propósito dos Afetos na Experiência Analítica”. In: *As Paixões do Ser: Amor, Ódio e Ignorância*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

_____, “Biologie lacanienne et événement de corps”. In : *Événement de corps*. (Revue de Psychanalyse de la Cause Freudienne). Paris: Publications de L'École de la cause freudienne. n. 44. fev. 2000.

MOREAU, P-F. (org.) *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle : le retour des philosophes antiques à l'âge classique*. Tome I, Paris: Albin Michel, 1999.

RODIS-LEWIS, G. *La Morale de Descartes*. 2^a ed., Paris : PUF, 1998.

SCHAERER, *Le héros, le sage et l'événement*. Paris : Aubier Montaigne, 1964.

TALON-HUGON, C. *Les Passions revées para la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin. 2002.