

An artistic illustration featuring a man and a woman in profile, facing each other. Both are blindfolded with white fabric. They are holding hands, and the woman is holding a sword upright. The background is a complex composition of warm, earthy tones (browns, oranges, reds) with abstract shapes and textures. Several white, stylized sword icons are scattered across the scene. The overall mood is one of vulnerability and shared experience.

Amor & Paixões

em filosofia e psicanálise

Claudia Murta | Bento Silva Santos | Alberto Murta

Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia e Psicanálise
Especialização

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

Amor & Paixões

em Filosofia e Psicanálise

Claudia Murta | Bento Silva Santos | Alberto Murta

UFES – Vitória
2018

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Especialização
em Filosofia e Psicanálise – EAD/UFES**

Claudia Pereira do Carmo Murta

Revisor de Conteúdo

Regita Egito

Revisor de Linguagem

Regina Egito

Designer Educacional

Adriana Gomes Pessoa

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Fabiana Firme
Luiza Avelar

Diagramação

Coordenação:
Thaís André Imbroisi
Equipe:
Kathellen Matos

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Lucas Reis

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

- M984a Murta, Claudia, 1967-
Amor e paixões em filosofia e psicanálise [recurso eletrônico] / Claudia Murta, Jorge Augusto Silva Santos, Alberto Murta. - Dados eletrônicos. - Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2018.
56 p. : il.
- Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-5458-011-7
Modo de acesso: <Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle>
1. Tomas, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Filosofia. 3. Psicanálise. 4. Amor. 5. Fantasia. I. Santos, Jorge Augusto Silva. II. Murta, Alberto. III. Título

CDU: 141.30

Elaborado por Perla Rodrigues Lôbo – CRB-6 ES-000527/O



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.

Clique nas marcas abaixo para acessar os sites das instituições:

“**P**egou nas rédeas do cavalo do rei, segurou no estribo enquanto ele se apeava e atou o animal ao tronco de uma macieira selvagem. Avançaram silenciosamente para a cabana florida que avis-tavam diante deles. Antes de entrar, o rei desapertou o casaco; tinha assim o braço livre para manejar a espada, persuadido de que logo a empregaria na vingança. Por duas vezes jurou a meia-voz: “Que eu morra se os não matar!” Ordenou ao florestal que se afastasse e o esperasse perto do cava-lo, depois avançou até ao leito de folhas, a espada erguida, e observou-os um instante, imóveis a dormir. Vai matá-los? Mas eis que o braço trêmulo de cólera cai lentamente; viu que os lábios não se tocavam, que haviam conservado as roupas e que os corpos estavam separados pela espada desembainhada de Tristão, a mesma que se fendera não há muito no crânio do Morholt. “Deus — disse para consigo mesmo —, que vejo aqui? Tenho o direito de matá-los? Há dois anos que vivem juntos neste bosque; se se amassem loucamente, dormiriam vestidos? Teriam colocado entre eles esta espada nua? Os mais sábios clérigos ensinam-nos que uma espada desembainhada entre dois corpos é guardiã e garantia de castidade. Não vejo os seus lábios desunidos? Não, não os matarei; seria um grande peccado matá-los quando repousam sem defesa. E se os acordasse, quem sabe se Tristão, bruscamente tirado do sono, não dirigiria contra mim a espada? Um de nós poderia ser morto. Isso seria comentado durante muito tempo neste país e não traria honra a ninguém. Mas vou fazer de modo que, quando despertarem, saibam com toda a certeza que os descobri adormecidos nesta choupana; saberão que os poderia matar se quisesse e que me apiedei destes, concedendo-lhes o meu perdão e clemência.”

(TRISTÃO E ISOWLDA, 2000, p. 104)



Módulo I

*Paixão e Desejo segundo
São Tomás de Aquino*

Professor Bento Silva Santos

Natureza das paixões

Tomás de Aquino (1224–1274) apresenta sua doutrina sobre as paixões humanas em diversas obras ao longo de sua produção literária, mas a exposição mais madura e profunda está consignada em um tratado especial, que dedica ao tema nos 150 artigos de 26 questões da *Suma de Teologia* (I^a–II^{ae} = Primeira Parte da Segunda parte, questões 23–48). Para elaboração do tratado, Tomás de Aquino se limitou a duas fontes de inspiração: primeiramente, a observação e a reflexão sobre si mesmo (acerca de seu mundo interno), bem como a observação e a reflexão sobre a conduta de outras pessoas; em segundo lugar, a leitura dos escritos anteriores e a dos contemporâneos. Quem lê seus tratados sobre as paixões, verifica facilmente que Tomás de Aquino foi um leitor incansável, possuía uma imensa capacidade de recordação, de reflexão e de síntese. Entre os autores ou textos mais citados sobre as paixões, destacamos as Sagradas Escrituras, Aristóteles, S. Agostinho. Cita também com menos intensidade algumas obras dos seguintes autores: Cícero, Sêneca, o Pseudo-Dionísio Areopagita, Nemésio de Emesa, S. Jerônimo, S. João Crisóstomo, S. João Damasceno, S. Gregório Magno, Severino Boécio.

Entre os pensadores escolásticos é Tomás de Aquino quem melhor e mais amplamente estudou o tema das paixões (em diversos escritos e especialmente na Segunda Parte de sua *Suma de Teologia*). Ele define as paixões como atos do apetite sensitivo (aspecto psicológico), acompanhados por transmutações ou mudanças corporais (aspecto

biológico). E ensina que esses atos são bons ou maus segundo a conformidade ou discordância com a reta razão (aspecto moral).

Feitas estas considerações introdutórias, passemos ao exame das paixões segundo Tomás de Aquino, percorrendo a seguinte divisão: **Unidade I** — A natureza das paixões; **Unidade II** — Classificação das paixões; **Unidade III** — O desejo ou a concupiscência; **Unidade IV** — O papel das paixões na perfeição moral do homem.

O significado de paixão no pensamento de S. Tomás de Aquino

O estudo das Paixões se insere na doutrina tomista sobre o homem e, em última análise, em seu sistema teológico, no qual todas as coisas procedem de Deus e a Deus retornam pela inteligência e pela vontade, segundo célebre esquema neoplatônico do *exitus* (saída) e do *reditus* (volta). A obra *Suma de Teologia* trata ora da encarnação das coisas a partir de Deus, considerado princípio ontológico (enquanto toda a realidade provém de Deus), ora refere-se a seu retorno a Deus — retorno através de Cristo — como a seu fim último. Como ocorre na Bíblia, onde todas as criaturas brotam da mão de Deus e a ele retornam segundo seu desígnio — pois ele guia a história de sua criação —, do mesmo modo a teologia visa à realidade “do ponto de vista de Deus”, o qual é princípio e fim de todas as coisas. É precisamente este o conteúdo da *Segunda Parte da Suma de Teologia*: mostrar o homem e seu fim

e como chegar até ele, ou seja, com quais meios. Tais meios são os atos humanos. Esses são de duas espécies: os primeiros são os chamados “voluntários”, pois são suscitados pela vontade, sendo este um apetite racional. Os outros são chamados atos “voluntários imperfeitos”, porque são suscitados pelo apetite sensitivo, com certa apreensão (não propriamente intelectual): a apreensão feita pelos sentidos externos e internos¹. A estes últimos Tomás de Aquino chama “paixões da alma”. Portanto, estas são atos do apetite sensitivo, o qual inclui duas potências realmente diversas: o apetite concupiscível e o irascível.

A alma humana é forma (no sentido de princípio determinante, constitutivo) do corpo e existe como substância independente

Pressuposto básico de sua abordagem é a sua concepção da essência do ser humano: o homem é essencialmente um *animal racional*, ou seja, é um ser animal ou vivente sensível e capaz de refletir e pensar. É, portanto, uma definição clássica que procede já de Aristóteles: alma significa antes de tudo forma substancial de um ser vivente, e

¹ A experiência manifesta que nossa atividade de conhecimento sensível estende-se além da percepção imediata dos objetos (sentidos externos: o ouvido, o olfato, a vista, o tato e o paladar). Conservamos nossas sensações e podemos espontaneamente reproduzi-las; de outro lado, podemos compará-las, associá-las ou referi-las às necessidades práticas do sujeito. O conjunto destas atividades requer evidentemente outros poderes além dos simples sentidos externos: *são os sentidos internos*: “sensus communis” = sensível comum, imaginação ou fantasia, memória sensitiva, estimativa humana ou “cogitativa”. Vejamos um exemplo do chamado “sensível comum” quando à sua função de “consciência sensível”, estreitamente associada ao homem, à consciência intelectual: a ovelha foge vendo o lobo (sentidos externos), não porque a cor ou a forma deste animal desagrada seu olhar (sentidos externos), mas porque vê (percebe que vê) que é seu inimigo. É como se cada um dos sentidos particulares tivesse um mínimo de consciência de sua atividade. Este é o “sensus communis” que percebe que vejo, que ouço, etc.

o homem é um animal que, sem deixar de ser animal, é racional. O homem é, portanto, essencialmente *um composto substancial de corpo orgânico e de alma racional*. Isto significa que o ser humano é fruto da união substancial entre corpo especial (estudado na biologia humana) e uma alma especial (objeto de estudo da psicologia humana, segundo a concepção antiga e medieval do homem). Enquanto princípio do pensamento, a alma humana será chamada “*mens*” (= mente). Mas para Tomás de Aquino é identicamente a mesma forma que é princípio animador de todo ser vivo corporal, vivente, sensível, que é o homem, e princípio de sua vida de pensamento. O nome de alma separada é dado àquilo que subsiste do homem após a morte e que, não tendo, porém, vida senão a do pensamento, tal alma permanece inteiramente e em sua essência mesma, ordenada ao corpo que ela animava.

Nosso corpo e nossa alma não agem imediatamente; atuam mediante certos princípios chamados “faculdades” ou “potências” da alma: estas são os princípios imediatos por meio dos quais a alma exerce a sua operação vital; são partes potenciais desta, são poderes através dos quais a alma atua sobre o corpo. Tomás de Aquino explica, portanto, que *a alma não pode ser princípio imediato do seu agir no corpo e como ela seja realmente distinta das suas faculdades*. Assim por exemplo, entendemos mediante o nosso intelecto, amamos mediante nossa vontade, recordamos mediante nossa memória, etc. Portanto, como o fizera Aristóteles, Tomás de Aquino (*Suma de Teologia* I^a-I^a, q. 77 e 78) reconheceu também a existência de princípios de operações distintos da essência da alma. Não é pela alma inteira que o vivente realiza suas múltiplas atividades e diversas, tais como, sensações, desejos, pensamentos, movimentos de deslocação, etc..., mas será necessário distinguir, para este fim, partes diferentes na alma.

PARA REFLETIR:

- 1º) Observar o contexto cristão em que se insere o Tratado das Paixões: o esquema de saída de Deus e de retorno a Ele;
- 2º) Assimilar a visão do homem como corpo e alma, segundo o pensamento antigo e medieval. A vida do homem, enquanto pensamento, subsiste para além da morte;
- 3º) Reconhecer a existência de princípios de operações distintos da essência da alma.

As potências e divisões da alma

Admitir que haja potências da alma implica o fato de que a essência da alma não pode ser sua potência. Sendo diversas, as atividades da alma não podem ser atribuídas a um mesmo princípio. Ora, a alma evidentemente é uma. É, pois, necessário que haja, distinta dela, uma pluralidade de potências que explique a diversidade das atividades alegadas. Esta primeira divisão se refere ao mais profundo princípio da atividade psíquica, o qual vê-se diversificado conforme seja sua operação mais ou menos independente do corpo e de suas atividades. Tomás de Aquino distingue três gêneros de potências vitais, que correspondem à tríplice forma de vida que aparece no homem, segundo a concepção clássica proveniente de Aristóteles, a saber:

- 1ª) *As potências da vida vegetativa* (que dizem respeito às faculdades da nutrição, do crescimento e da geração);
- 2ª) *As potências da vida sensitiva* (que abarcam as faculdades cognoscitivo-sensitivas²);

² São nove as potências cognoscitivas: cinco *sentidos externos* (vista, ouvido, olfato, gosto e tato) e quatro *sentidos internos* (“sensus communis” = sensível comum, imaginação ou fantasia, memória sensitiva, estimativa humana ou “cogitativa”).

3ª) *As potências da vida intelectual* (que pertencem ao intelecto abstrativo, ao intelecto cognoscente e à potência intelectivo-afetiva chamada “vontade”).

No homem a alma superior assume as funções que de si provêm de almas inferiores; assim no homem a única alma racional é ao mesmo tempo princípio de vida intelectual, de vida sensitiva e de vida vegetativa.

Em seguida, baseando-se na distinção entre conhecimento e apetência (de ordem sensitiva ou de ordem intelectual), e no movimento físico, Tomás de Aquino distingue cinco gêneros supremos de potências vitais: potências vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas e motoras. Três são as potências de ordem vegetativa: a nutrição, o crescimento e a geração. As faculdades cognoscitivo-sensitivas ou os sentidos se classificam em dois sub-gêneros: em sentidos externos ou de conhecimento imediato e em sentidos internos ou de conhecimento mediato, como já assinalamos há pouco. O apetite sensitivo inclui duas espécies realmente distintas: o apetite concupiscível e o apetite irascível; o intelecto inclui duas faculdades distintas: o intelecto agente ou o intelecto possível. Finalmente, o apetite intelectual ou a vontade constitui uma só potência, porque tem como objeto o bem universal. Observemos que entre todas as potências vitais só são facultade “inorgânicas” ou espirituais as três supremas (o intelecto agente, o possível e a vontade). *Todas as demais são potências “orgânicas”, ou dependentes essencialmente de alguma parte do corpo.*

PARA ASSIMILAR:

1º) O tratado das Paixões se insere na doutrina tomista mais geral sobre as faculdades ou potências da alma, que são os princípios próximos pelos quais opera o sujeito vivente total; são “partes potenciais” da alma (considerada como princípio primeiro vital); são forças ou energias e também propriedades da alma mesma, das quais esta se distingue realmente;

2º) A divisão em três gêneros de potências vitais;

3º) Observar outra divisão (de cinco gêneros supremos de potências vitais) baseada na distinção entre conhecimento e apetência, e no movimento físico: as potências vegetativas, sensitivas, intelectivas, apetitivas e motoras. Notar as chamadas potências “orgânicas”, isto é, as que dependem de alguma parte do corpo.

A afetividade sensível e as paixões da alma

No que diz respeito à análise das paixões em Tomás de Aquino, é preciso considerar a existência de uma vida apetitiva ou afetiva, que é um fato da experiência. Trata-se aqui, portanto, de reconhecer a existência de um grupo de faculdades que chamaremos *apetitivas*, se acentuarmos o aspecto tendencial de sua atividade, e afetivas, se, ao contrário, sublinharmos seu comportamento com relação ao sujeito. A psicologia de Tomás de Aquino atribui às mesmas faculdades dois aspectos da vida afetiva: assim, desejar, querer um objeto e gozá-lo ou padecê-lo, são atos de uma só faculdade. Para o conjunto do psiquismo humano, devemos distinguir duas ordens de faculdade: as do conhecimento e as da apetência. Então, vejamos brevemente a existência das *potências afetivas* em geral e as *divisões do apetite* (natural e animal; sensível e intelectual; concupiscível e irascível).

O QUE É “APETITE”?

“No sentido mais geral, o termo latino *appetitus* (= *apetite*) significa o movimento interior que conduz a satisfazer uma necessidade orgânica, um instinto. Na linguagem corrente trata-se, antes de tudo, da necessidade de alimentação. Em Tomás de Aquino, a noção de “apetite” é tão vasta e geral quanto à de inclinação ou de tendência. É a inclinação, a tendência do sujeito para o que lhe convém; portanto, para o seu bem”.

As potências afetivas em geral e os apetites natural e animal

Ora, reconhecer no princípio da vida apetitiva ou afetiva, a *existência de potências especiais*, pode trazer dificuldades. Não se poderia dizer que a apetência, sendo um fenômeno totalmente geral encontrado nos seres inanimados, como também nos viventes, é apenas a inclinação que se segue à natureza de cada ser? Assim parece, em particular no caso das faculdades da alma, que parecem ordenar-se por si mesmas a um objeto. Por que, pois, requerer, ao lado dessa inclinação de natureza, *o exercício de um poder especial de apetência*? Eis o princípio que norteará a resposta de Tomás de Aquino: “a toda forma segue-se uma tendência”. É assim que o fogo é por natureza inclinado para os lugares superiores e tende a gerar fogo. Dois casos podem, então, apresentar-se:

1) *Em seres que são destituídos de conhecimento* encontra-se apenas uma forma que os denomina segundo o seu próprio ser e à qual segue-se uma inclinação natural que se denomina *apetite natural*: este designa, portanto, a inclinação que, de modo completamente universal, acompanha toda forma. Esta inclinação

não é nada mais que a tendência sempre atual que relaciona uma forma a seu bem ou à sua apetência. Como a forma que está em seu princípio, o “apetite natural” é algo de nitidamente determinado. Por exemplo: o corpo pesado inclina-se de maneira constante para baixo; isto está em sua natureza;

2) Em seres que têm conhecimento, encontra-se uma forma e uma inclinação natural, mas ainda, por causa da amplitude desses seres, encontram-se, nas potências de conhecer, as formas das outras coisas que foram recebidas sob um modo mais elevado de existência. A estas formas eminentes deve corresponder uma inclinação de um tipo igualmente mais elevado, que levará o ser dotado de conhecimento para o bem apreendido, e esta inclinação será designada pela expressão *apetite animal*: o “apetite animal” segue-se à forma apreendida no conhecimento. Por exemplo: o animal vê, percebe sua presa e é levado a atirar-se sobre ele. Este tipo de apetência distingue-se do precedente: antes de tudo, não está continuamente em ato: *antes de perceber* sua presa, o animal tem somente o poder se lançar à sua busca.

O apetite animal é uma potência capaz de ser atuada. Daí a distinção: *uma coisa* é a atividade de conhecer, que é assimiladora e termina no sujeito, *outra coisa* é a atividade de apetência que se diz tendência, e tendência para um outro. Na faculdade de conhecer há somente um “apetite natural” que a ordena para seu objeto. Por exemplo: na vista, há sempre um apetite natural que a ordena para a cor. O apetite animal não é, como o apetite natural, limitado a uma só forma de ser. É capaz de tomar para si todas as formas que as potências cognitivas forem capazes de receber. Ainda mais, se consideramos apenas o apetite próprio às faculdades, devermos dizer que, enquanto o apetite natural de

uma faculdade visa apenas ao bem próprio desta mesma faculdade, o apetite animal, que lhe corresponde, estende-se a todo o bem do próprio sujeito.

Pelo fato de comportar a atuação de uma potência, o apetite animal foi designado pela expressão “apetite elícito”: uma inclinação motivada pela percepção do objeto e de sua conveniência ao sujeito. No caso do exemplo anterior: o animal, antes de perceber sua presa, tem na potência visual um apetite natural para toda a ordem do visível, e em sua afetividade, um outro apetite natural para tudo o que pode preencher seu desejo. Em sua consciência sobrevém a imagem da presa cobiçada e a potência afetiva “elícita” este ato de desejo que determina o processo de captura.

Apetite sensível e apetite intelectual

A distinção destas duas formas de apetite não apresenta dificuldade de princípio. Supõe somente bem estabelecida a especificidade das duas ordens do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual. A partir disto, raciocina-se bem simplesmente. As potências apetitivas, sendo potências passivas, serão distinguidas conforme a diversidade dos princípios motores que as determinam. Ora, aqui esses princípios são os atos de duas potências genericamente diferentes, os sentidos de uma parte, e a inteligência de outra. Portanto, devem aqui existir duas espécies de potências apetitivas, as que se relacionam com o conhecimento sensível e as que correspondem ao conhecimento intelectual.

É importante notar que o fato de ser apreendido pelo sentido ou pela inteligência não é, para o objeto desejado, uma circunstância puramente acidental. A razão ou o motivo de apetência é, nos dois casos,

formalmente diferente: a afetividade sensível orientar-se-á tão somente a bens particulares, considerados como tais, enquanto o apetite intelectual, isto é, a vontade, visará sempre a estes bens particulares sob a razão universal do bem. Embora versem sobre as mesmas coisas que estão fora da alma, as tendências voluntárias e as inclinações sensíveis não são especificamente as mesmas, o que supõe que se distingam perfeitamente as faculdades.

Apetite concupiscível e apetite irascível

Nossa atividade sensível, à imitação da simples força da natureza, pode ocupar-se de duas espécies de objetos ou de bens distintos: às vezes, de bens simplesmente desejáveis, “*bonum simpliciter*” (de males simplesmente a fugir); às vezes, de bens que me parecem difíceis a atingir, “*bonum arduum*”. No primeiro caso, opera o apetite concupiscível; no segundo, deve intervir uma outra potência, o *apetite irascível*.

Que o bem desejável nos pareça às vezes como fácil e às vezes como difícil de ser conquistado, é evidente por si. Mas, poder-se-ia perguntar: uma tal circunstância é suficiente para criar uma diferença específica de objetos e, portanto, da faculdade? Em favor desta diferença específica, Tomás de Aquino faz valer diversos argumentos. As paixões dos dois tipos parecem combater-se e enfraquecer-se mutuamente, o que insinua a exigência de uma distinção correspondente de potências.

Por outro lado, o que talvez seja mais decisivo, o apetite irascível apelaria para outras faculdades de conhecer diferentes das faculdades de apetite concupiscível: para desejar, ou para amar basta ter sensações ou imagens; ao passo que para se encolerizar é preciso, além disso, ter tomado consciência das relações abstratas atingíveis só

pelos sentidos internos superiores, cogitativa e memória; o irascível, por outro lado, engaja a razão. Embora distinguindo duas faculdades de apetência, convém não deixar de restabelecer uma certa unidade entre elas: as paixões originadas de uma e de outra encadeiam-se e carregam-se mutuamente. Mas, profundamente, devemos dizer que o concupiscível tem algo de mais fundamental, e que assim o irascível enraíza-se, de certo modo, nele.

Em resumo: Tomás de Aquino distingue três classes de tendências ou de “apetite”:

a) O *apetite natural* é a inclinação consequente à natureza de uma coisa (como a inclinação das pedras para o centro da terra). Trata-se de uma orientação para a *própria coisa desejável* sem que a “razão de apetibilidade” tenha sido apresentada. O apetite natural nada mais é que *uma certa inclinação da coisa e uma ordem a algum objeto que lhe convém*. Este apetite tem uma relação necessária com a coisa para a qual tende: assim o corpo pesado é necessariamente levado para baixo.

b) O *apetite sensível* (chamado também “sensualidade”) é tendência que segue ao conhecimento dos sentidos. O apetite sensível é o intermediário entre o apetite natural e o apetite superior racional, que se chama vontade. O objeto próprio deste apetite é o bem material e concreto conhecido antes por meio dos sentidos. Tal apetite tende para a própria *coisa desejável* enquanto nela se encontra aquilo que é a *razão de apetibilidade*. Não tende, com efeito, para a própria razão de apetibilidade, porque o apetite inferior não deseja a própria bondade ou a própria utilidade ou o próprio deleite, mas sim deseja esta coisa útil ou esta coisa deleitável: e é nisto que o apetite sensível está abaixo do apetite

racional. Mas como não tende só para esta coisa ou para aquela outra, mas para tudo o que lhe é útil ou deleitável, está, por isso, acima do apetite natural e, por isso, necessita de uma apreensão por meio da qual distinga o deleitável do não-deleitável.

Tomás de Aquino explica a divisão do apetite sensitivo em duas potências ou faculdades essencialmente diversas: de um lado, o *apetite concupiscível*, que versa sobre o bem ou o mal sensível simplesmente considerados. É assim denominado pelo ato de desejo ou da concupiscência; de outro lado, o *apetite irascível*, cujo objeto é o bem ou o mal sensível enquanto “árduos” (ou seja, enquanto de difícil consecução ou superação).

c) O *apetite “intelectivo” (no sentido de superior)* (chamado também “vontade”) é a inclinação conseqüente ao conhecimento do intelecto. Tal apetite tende diretamente para *razão de apetibilidade* considerada absolutamente. Assim, a bondade, ou a utilidade, ou o que quer que seja deste gênero. Mas uma tal coisa em particular, ou tal outra, a vontade só deseja em segundo lugar, enquanto é participante da dita “razão”. E o motivo disto é que a natureza racional é de tal abertura que não lhe poderia bastar uma inclinação a uma coisa determinada, mas lhe são precisos objetos múltiplos e variados. Sua inclinação versa, conseqüentemente, sobre algo de comum que se encontra em muitos. Assim, captando o que é comum, tende ela para a coisa desejável na qual percebe esta “razão” que deve ser desejada.

A primeira classe de apetite se dá em todas as coisas; a segunda somente existe nos animais (racionais e irracionais); a terceira é própria dos homens. O objeto próprio do apetite intelectual (ou da vontade) é o bem universal, antes previamente mediante o intelecto. Este apetite é

uma só faculdade, enquanto o apetite sensitivo inclui duas faculdades: o apetite concupiscível ou simples e o apetite irascível. Por fim, é preciso reconhecer que o objeto do apetite natural é *esta* coisa, enquanto é *tal coisa*; e que o objeto do apetite sensível é *esta coisa*, enquanto é *conveniente ou deleitável* (a água, por exemplo, enquanto agrada ao gosto, e não enquanto é água); quanto ao objeto próprio da vontade, é o próprio *bem absoluto*: a vontade conserva uma relação necessária com a bondade e com a utilidade, consideradas enquanto tais.

PARA REFLETIR

- 1º) Um fato da experiência: a existência de uma vida apetitiva ou afetiva: atos, volições, sentimentos e afeições;
- 2º) a existência de potências afetivas especiais a partir do princípio basilar: “a toda forma segue-se uma tendência”;
- 3º) Observar os dois casos em que se aplica tal princípio: a) nos seres que são destituídos de conhecimento; b) no seres que têm conhecimento;
- 4º) Observar a divisão dos apetites e seus significados para a questão das paixões da alma: a distinção entre o “apetite natural”, o “apetite sensível e o “apetite racional/intelectivo”, ou vontade.

O que são as “paixões”?

Em um sentido bastante geral, Tomás de Aquino chama paixão a tudo o que é recepção de uma forma ou qualidade, mesmo esta sendo a perfeição mesma daquele que a recebe. Nesse sentido, conhecer, amar ou ainda receber a graça, ser movido por ela, é *padecer*. A palavra *paixão* corresponde, então, a tudo o que é passividade. A paixão é correlativa à ação pela qual é preenchida esta passividade. Em sentido estrito, *as*

paixões ou emoções são atos das potências sensitivo-afetivas, isto é, do apetite concupiscível, ou do apetite irascível. Em outras palavras: às modificações corporais, que decorrem de todos os atos de apetências resultantes imediatamente da apreensão sensível de um certo bem ou de um certo mal, Tomás de Aquino denominou indiferentemente “paixões”, quer designem uma tendência ou um movimento de caráter ativo, quer uma afeição aparentemente passiva.

As paixões incluem, portanto, um componente *psíquico* ou afetivo, e outro, *somático*. Por exemplo, na paixão da ira, o elemento psíquico ou formal é o desejo de vingança contra um agravo injusto, e o elemento somático ou material é um ardor especial do sangue em torno do coração³. As paixões condicionam muito a conduta dos homens, e especialmente sua vida cognitiva, afetiva e moral, mas o influxo das paixões não exclui absolutamente nossa liberdade. Tomás de Aquino explica que o amor é a raiz e o motor de todos os afetos humanos, e que, regulando nossos amores, poderemos regular todos nossos “atos humanos”. O conhecimento é uma condição necessária para o amor, mas este possui como objeto próprio o bem em si mesmo. O amor penetra nas coisas mais profundamente que o conhecimento, porque o sujeito amante se transforma de algum modo no objeto amado.

³ Em nossa língua coloquial, concebemos a cabeça como sede do pensamento, o *coração como sede do sentimento*, mas podem sempre coexistir expressões de significado quase idêntico, de tal modo que as distinções posteriores entre *órgão do sentimento e faculdade intelectual* nem sempre são possíveis nos textos de Homero (séculos X-VI a.C.), pelo menos como nós as fazemos nos textos filosóficos da época clássica, isto é, a partir do século IV a.C. com Platão e Aristóteles. Assim, dizemos normalmente: “tem o pensamento da sua amada no coração” no sentido de entender o coração como sede de pensamentos, embora esses se relacionem com o amor. Ou ainda “tem apenas raiva na sua cabeça”, “o seu coração ferve de cólera”, “a sua cabeça ferve de raiva”. Na realidade *toda emoção forte repercute sobre o corpo*, e também nos são familiares expressões como “salta-me o coração”, “aperta-me o coração”.

Chama-se “paixão”, portanto, um predicamento especial, oposto e complementar à ação (como o ser queimado em relação ao queimar). É uma qualidade segundo a qual se realiza o movimento de “alteração” (como a cor vermelha de quem se sente envergonhado). No plano psicológico as paixões são formas especiais do predicamento chamado “paixão” (que se opõe à ação): são as mutações psicossomáticas da afetividade sensitiva sob o influxo do conhecimento sensitivo de algum objeto. Por exemplo, o amor e desejo de uma fruta bem madura. E tais são as chamadas “paixões da alma” de nossa exposição. As paixões propriamente ditas são atos do apetite sensitivo, divididas entre o apetite concupiscível e o apetite irascível.



Atividades propostas

- O que é “apetite”?
- O que são faculdades “apetitivas” e “afetivas”?
- O que são “apetite natural” e “apetite animal”? Como ambos se distinguem?
- O que significam “apetite sensível” e “apetite intelectual”?
- O que são os “atos do apetite sensível”?
- Dê alguns exemplos.

Classificação das paixões

Para Tomás de Aquino, as paixões são fundamentalmente em número de onze, como o afirma expressamente na questão 23 do artigo 4 (resposta) da *Suma de Teologia* (I^a-II^{ae}): “Todas as paixões especificamente diferentes são, pois, onze, seis no concupiscível e cinco no irascível, e todas as paixões da alma estão compreendidas sob elas”. As paixões, portanto, apresentam-se na seguinte ordem: amor, ódio, desejo, aversão, deleite ou alegria, tristeza ou dor, esperança, desespero, medo, audácia, ira ou cólera. A classificação de Tomás de Aquino inventaria as paixões da alma em toda a sua diversidade específica, que se funda nas várias maneiras pelas quais o bem e o mal podem ser motores a respeito das diferentes potências do apetite sensível. Dizer que as paixões são “especificamente diferentes” significa que algumas precedem necessariamente as outras e são pressupostas pelas outras: as paixões que dizem respeito ao mal pressupõem as que concernem ao bem. “O bem precede naturalmente o mal, pelo fato de que o mal é a privação do bem; logo, todas as paixões cujo objeto é o bem são naturalmente primeiras em relação às paixões cujo objeto é o mal” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia* I^a-II^{ae}, q. 25, a.2, resp.).

Na classificação tomista há dois tipos de paixões: as que dizem respeito ao bem e ao mal absolutamente, as *paixões do concupiscível*. São as seis primeiras: amor, ódio, desejo, aversão, deleite e tristeza, enquanto as cinco últimas concernem ao bem e ao mal enquanto difícil, provindo do *irascível*. Vejamos brevemente cada uma das paixões.

O amor

A paixão primeira e mais radical é o amor, que se refere diretamente ao bem enquanto tal e, indiretamente, a tudo relacionado com ele. O amor se modula e se conjuga diversamente em múltiplas emoções segundo os diversos objetos e aspectos do bem ou do mal, e segundo os diversos movimentos da afetividade: o bem ou o mal, o presente ou o ausente, o simples ou árduo... Em sentido estrito, o amor é um ato de apetência, que se refere ao bem presente ou ausente simplesmente considerado. O *amor-paixão* é um ato do apetite sensitivo “concupiscível”, ao passo que o *amor-volição* é um ato do apetite intelectual ou da vontade. Esta é, pois, a definição real do amor (ser um ato do apetite sensitivo ou intelectual) e seu elemento específico (referir-se ao bem presente ou ausente simplesmente considerado). Esta definição real estrita aparece em muitos textos de Tomás de Aquino.

Em muitos escritos tomistas, repetem-se constantemente (como notas típicas do amor) as seguintes expressões: conveniência, conaturalidade, coaptação, informação ou confirmação, conversão ou transformação, união ou unidade, tendência, ponderação ou inclinação, complacência, repouso ou descanso no bem. Para entender essas expressões, devemos considerar as diversas etapas ou formas do amor. O *amor inicial* ou incompleto é movimento ou tendência para o bem não possuído, ao passo que o *amor consumado* implica descanso no bem possuído ou presente. Não devem surpreender-nos tampouco o fato de que algumas dessas notas típicas do amor convenham também a outras

paixões; porque o amor é a raiz de todas as emoções, e subjaz de algum modo a todas elas.

Tomás de Aquino insiste, antes de tudo, no fato de que o amor implica certa inclinação, aptidão, conaturalidade ou união com o objeto amado. O contrário sucede com o ódio, que é o afeto mais contrário ao amor. Além disso, o amor implica certa “complacência” do amante no objeto amado e, por isso, inclui também a tendência afetiva para a união real com dito objeto. Assim, pois, a complacência no bem produz uma “transformação” afetiva, fazendo com que o amante deseje unir-se ao amado e inclusive a identificar-se psiquicamente com ele. Em resumo, podemos dizer que o amor é a mesma união ou vinculação, pela qual o amante se transforma no amado e, de certo modo, se converte no mesmo.

Devemos distinguir entre amor de concupiscência e amor de benevolência. O objeto do amor é o bem. O *amor de concupiscência* é o menos perfeito: nele se ama uma coisa, não por si mesma, mas em vista de outra (como amamos o vinho, não em si mesmo, para nós bebermos). O *amor de benevolência* é o mais perfeito; ama-se um bem por si mesmo, sem preferi-lo a outras coisas. Assim, amamos o amigo comprazendo-nos nos bens que tem, e desejando-lhe aqueles que ele não possui. A benevolência (literalmente, o “querer bem”) é o princípio da amizade e, por isso, fala-se também de “amor de amizade” (embora esta seja um amor muito especial).

O ódio

O ódio é como um amor invertido: é a tendência afetiva contra o mal, tanto presente quanto ausente. Subjaz de algum modo a todas as paixões referentes ao mal. Analogamente ao amor, o ódio se divide em ódio de abominação e ódio de malevolência ou de inimizade: na primeira classe de ódio, odiamos propriamente as coisas; na segunda, as pessoas.

O desejo

O *desejo* é um movimento do apetite concupiscível para o bem ausente simplesmente considerado. Chama-se também “concupiscência”; mas este termo é menos claro do que “desejo”.

A aversão

A *aversão* corresponde ao desejo na linha do mal, pois se refere ao mal ausente simplesmente considerado (assim, dizemos que o homem tem aversão à enfermidade). Curiosamente Tomás de Aquino não oferece uma análise detalhada da aversão. Chama a atenção para o fato de que a aversão é a única paixão a não ser estudada, nem por si mesma, nem mesmo no seio da questão 30, que versa sobre a paixão oposta, o desejo. Tomás de Aquino reconhece ainda que a paixão que se opõe ao desejo ou à cobiça não recebeu nome, e que, como concerne ao mal ausente, do mesmo modo que o medo, tendemos a nomeá-la, confundindo-a com este.

O deleite

O *deleite* tem como objeto próprio o bem amado (por exemplo, a saúde) enquanto realmente presente. Implica certo repouso da afetividade e especialmente do amor (chamado então “amor consumado”) no bem já possuído. As diversas classes de deleite correspondem às diversas classes de bens amados: bens úteis, bens deleitáveis, bens virtuosos, bens viciosos, etc. Há deleites corporais e deleites espirituais, deleites naturais e deleites antinaturais, deleites estéticos, etc.

A dor

A *dor* é um afeto diametralmente contrário ao deleite. Refere-se ao mal presente e simplesmente considerado. É como um repouso forçado e não natural em um mal odiado. Falando propriamente sobre o “gozo”, trata-se de um deleite de ordem psíquica (não corporal), e a tristeza é uma dor da mesma ordem. Assim, dizemos que gozamos com as boas notícias e que nos entristecemos com as más.

A esperança

A *esperança* é o ato primeiro e mais importante do apetite irascível. É o movimento afetivo de acesso a um bem árduo e considerado como exequível. Pressupõe o amor e o desejo de um bem difícil (por exemplo, a vitória), e os “reforça” para triunfar e desfrutar do dito bem. A “esperança cristã” não é uma paixão, mas uma virtude teologal (de ordem sobrenatural), intermediária entre a fé e a caridade. Distingue-se realmente da esperança-paixão e também da esperança que é um afeto volitivo especial.

O desespero

À esperança se contrapõe o *desespero*. Este, como indica seu nome, é uma negação da esperança anterior (do mesmo sujeito), pois o sujeito desesperado abandona a luta e se afasta afetivamente do bem árduo ausente, considerado como inexecutável ou quase inexecutável.

O medo

O *medo* se refere ao mal árduo ausente e ameaçador (por exemplo, um grupo inimigo) que o sujeito julga superar e se diversifica seguindo a imprevisibilidade desse mal: o medo pode ser angústia, ou, segundo seu caráter insólito, estupor, etc., mas isso não muda a natureza da paixão.

A audácia

A *audácia* versa sobre o mesmo mal, mas nos incita a aproximar-nos dele para superá-lo.

A ira

Finalmente, a *ira* é uma paixão composta de outras duas: a tristeza pela grave injustiça sofrida e o desejo esperançoso de vingar ou reparar tal injustiça. É a única paixão à que propriamente não se opõe outra, porque o bem árduo ausente quando se faz presente se converte em um bem simples (e é objeto de gozo, como a vitória já obtida), e a renúncia à vergonha leva à “resignação” (que é uma tristeza tranquila) ou à “apatia” (indiferença ante os graves males que nos invadem).

O desejo ou a concupiscência

O desejo é a terceira paixão na ordem da aparição, depois do amor e do ódio. Estas duas paixões têm como objeto próprio o bem (amor) ou o mal (ódio) tanto presente como ausente. O objeto próprio do desejo é unicamente o bem ausente ou não possuído (e simplesmente considerado).

Definição de desejo

No léxico tomista, o desejo (*desiderium*) pode-se tomar em sentido amplo e em sentido estrito. Em sentido amplo, é a apetência de qualquer espécie de bem (possuído ou não possuído, fácil ou árduo). Em sentido estrito, é a apetência do bem não possuído e não árduo. O desejo denomina-se também “concupiscência”; mas este termo é menos claro por ter múltiplas acepções. *Concupiscência* vem do verbo latino *concupiscere* (= desejar ardentemente), e este provém de *cúpere* (= apetecer). De *cúpere* parecem provir os vocábulos *cupido* (amor ou desejo) e *cupíditas* (cobiça). No latim eclesiástico e escolástico, impôs-se paulatinamente como versão do termo grego *epithymía*, que implica o desejo intenso de alguma coisa, e especialmente dos bens corporais ou materiais (cf. 1 Jo 2,16).

Nos escritos do Aquinate, *concupiscentia* tem três acepções principais:

- a) *appetitus* ou desejo em sentido amplo;
- b) desejo de ordem sensível;

- c) desejo desordenado ou pecaminoso (sobretudo tratando-se dos deleites do tato).

Podemos considerar como sinônimos os seguintes termos, embora tenham matizes diversos:

- 1) *libido* é o desejo dos deleites venéreos;
- 2) *cupíditas* é o desejo das riquezas e dos demais bens externos;
- 3) *concupiscentia* é o desejo intenso dos prazeres do tato;
- 4) *desiderium* é a apetência dos bens ausentes tanto externos como internos. Tratando das paixões, Tomás de Aquino costuma falar indistintamente de *desiderium* e de *concupiscentia*.

O amor é a primeira de todas as paixões e tem como objeto próprio o bem simplesmente considerado. Ao amor se opõe o ódio, que versa sobre o mal presente ou ausente. O desejo se refere somente ao bem ausente e a ele se opõe a aversão (*horror, fuga*) que tem como objeto próprio o mal ausente. Em seguida, temos o deleite (sobre o bem presente) e a dor (sobre o mal presente). Esses são os seis atos típicos ou as seis “paixões” da faculdade apetitiva concupiscível, que se denomina “concupiscível” porque nela se manifesta maximamente a concupiscência ou o desejo. Notemos que às vezes chama-se concupiscência (ou desejo) qualquer classe de apetência sensível (concupiscível ou irascível), e inclusive a apetência volitiva. Acrescentando às citadas apetências a chamada “apetência natural”, podemos concluir que o desejo pode ser entendido segundo quatro acepções:

a) Segundo sua *acepção amplíssima*, o desejo é qualquer classe de apetência natural. E neste sentido convém a todos os seres, mas todos tendem de algum modo para o bom ou o conveniente para os mesmos;

b) Segundo sua *acepção ampla*, o desejo é qualquer classe de afeto ou de “apetência ilícita”, tanto de ordem sensitiva como de ordem intelectual. Desse modo o desejo convém a diversos sujeitos cognoscitivos: animais irracionais, homens, anjos;

c) *Em sentido restritivo e impróprio*, o desejo é toda classe de apetência sensível enquanto oposta à apetência volitiva;

d) *Em sentido estrito e próprio*, o desejo é uma apetência sensível especial: o ato do apetite que versa sobre o bem ausente simplesmente considerado.

O desejo estritamente considerado é uma paixão concupiscível especial. Prova-se esta assertiva mostrando que dito desejo se distingue especificamente das demais paixões concupiscíveis (que versam sobre o bem ou sobre o mal simplesmente considerados).

1) *Distingue-se do ódio, da aversão e da dor* porque essas três paixões versam essencialmente sobre o mal, e o desejo se refere necessariamente ao bem (ou ao que é considerado como bom).

2) *Distingue-se também do amor e do gozo* porque o primeiro versa sobre o bem tanto presente como ausente, e o segundo só se refere ao bem presente.

Consequentemente, o desejo é uma paixão intermediária: é um movimento afetivo que supõe a complacência amorosa no bem, e tende à posse gozosa do mesmo. Chegamos assim à definição essencial da paixão do desejo: é o ato do apetite concupiscível que tende ao bem ausente, de tal modo que o desejo é um uma paixão do apetite

concupiscível que tende para o bem ausente. O desejo é uma paixão essencialmente diversa da esperança, que pode ser descrita como um desejo reforçado ou lucrativo (pois se refere ao bem “árduo” ausente, e pertence ao apetite irascível).

Sujeitos e objetos do desejo

O *desejo natural* acontece em todos os seres, pois todos tendem naturalmente para a consecução do próprio bem ou da própria perfeição. O *desejo-paixão* convém a todos os animais, tanto irracionais como racionais. O *desejo-volição* só se dá nos homens e nos anjos. Falando estritamente, em Deus não se pode dar nenhuma classe de desejo, porque este implica sempre alguma carência ou imperfeição (pois só podem ser desejados os bens ausentes ou não possuídos), e Deus é um Ser Perfeitíssimo e para ele estão presentes todas as coisas. Em todos os entes sucede o “desejo natural” de conservar o próprio ser. Não conservariam este ser se passassem a possuir outra natureza. E, por isso, a nenhum ente pode apetecer converter-se em outra natureza superior (como ao asno não pode apetecer ser um cavalo). Realmente só pode desejar ter as perfeições ou vantagens do ser superior sem perder sua própria identidade.

Mas a imaginação pode enganar-nos nisto, fazendo-se confundir as perfeições acidentais, ou que não destroem nossa natureza, com nosso ser ou com nossa perfeição substancial. Nenhum desejo natural pode ser vão, porque a natureza nada faz inutilmente. Todos os homens desejam naturalmente a felicidade e a existência perpétua ou a imortalidade, não só enquanto a nosso ser específico, mas também enquanto a nosso ser individual. É claro que o corpo do homem

é naturalmente mortal. Mas a alma humana é naturalmente imortal. Porque o primeiro é composto e de ordem material, enquanto a segunda é simples e de ordem espiritual.

A alma humana sobrevive ao corpo em uma situação especial. Os desejos da alma separada do corpo se pacificam ou se cumprem por parte dos objetos apetecíveis para ela. Mas não se pacificam totalmente por parte do sujeito apeteedor, pois este não possui os bens apetecidos como desejaria possuí-los, ou seja, em união com o corpo. Assim, ao unir-se novamente a alma e o corpo (na “ressurreição final”), a felicidade humana crescerá extensivamente, mas não intensivamente.

Desejamos algumas coisas como *fines/fins* (por exemplo, a saúde), e outras como *médios/meios* (por exemplo, as medicinas). O desejo do fim é anterior ao desejo dos meios ordenados à consecução do fim, e este é a razão de ser o motivo dos méritos. Assim todos os bens particulares se ordenam ao “bem perfeito” ou à felicidade, que constitui o fim último do homem. Donde se segue que a felicidade é um bem amado e desejado por si mesmo, e que os demais bens só são amados e desejados em função dela. O homem deseja o bem enquanto tal, e só deseja o mal indiretamente ou por amor a algum bem. Deseja naturalmente seu fim último ou sua felicidade. Mas não deseja naturalmente as coisas ordenadas para este fim, excetuando o próprio ser, que é inseparável da felicidade.

Os meios ordenados para o fim, nós os desejamos com nossa vontade livre, aconselhando-nos e escolhendo, entre os mesmos. Todos os homens desejam naturalmente ser felizes, mas diferem em seus juízos e escolhas sobre o objeto em que se encontra ou se realiza sua felicidade. Nesses conselhos e escolhas só acertam aqueles que colocam sua felicidade em Deus, que é o supremo Bem real.

Os bens criados são sempre imperfeitos. Só podem saciar parcialmente nossos desejos, e logo nos cansamos deles, passando a desejar outras coisas. Somente Deus é um bem perfeito e inesgotável; é o único capaz de saciar todos os nossos desejos, e nunca podemos cansar-nos deamá-Lo e desejá-Lo. O mesmo Deus é desejado (explícita e implicitamente) em todos os bens que desejamos, porque nenhum objeto é desejável senão enquanto participa de algo da bondade divina. A experiência ensina que, na infância, costumamos concentrar-nos na fruição dos bens presentes. Na juventude predominam o desejo e a esperança dos bens futuros. Os anciãos costumam refugiar-se na lembrança da vida passada. Ordinariamente os jovens desejam muito as vaidades exteriores e os prazeres corporais. Os anciãos costumam ter desejos muito limitados (pela sua amarga experiência da vida), e quanto mais anciãos tanto mais desejam viver, apesar das moléstias próprias da idade deles. Por fim, notemos que só podemos desejar as “coisas impossíveis” se as consideramos possíveis de algum modo. Caso contrário, só podemos desejá-las condicionalmente: se não foram impossíveis.

Classes de desejos ou concupiscências

Só falo sobre desejos mais principais, e mais ou menos comuns entre os homens. Deixo de lado os desejos individualmente diversos, segundo os vários sujeitos e objetos, pois estes desejos são inumeráveis e variáveis. Em relação aos objetos desejados, podemos distinguir diversas classes de desejos: desejos de bens materiais ou de bens espirituais, desejos de bens criados ou do Bem incriado, etc. Segundo S. João (1Jo 2,16), o homem que não ama a Deus como fim último, age dominado

por algum dos três afetos básicos perversos, a saber: concupiscência da carne (luxúria), concupiscência dos olhos (avareza) e soberba da vida. O homem age bem, no plano moral, quando estabelece seu fim último em Deus (único bem perfeito); age moralmente mal quando coloca sua felicidade nos bens criados (que são sempre imperfeitos).

As paixões que nos inclinam para o pecado podem reduzir-se a três: a concupiscência da carne ou dos prazeres carnis (luxúria), a concupiscência dos olhos ou das riquezas materiais (avareza) e a soberba da vida, que implica o amor exagerado de si mesmo, porque às duas citadas “concupiscências” se reduzem as paixões do apetite concupiscível e todas as paixões da classe irascível são redutíveis à soberba. A “concupiscência” se divide, antes de tudo, em *sensitiva* ou animal, e em *intelectiva* ou racional. A primeira é comum aos homens e aos animais selvagens. A segunda é própria do homem, quem pode julgar e apetecer como boas algumas coisas que são de ordem suprasensível. No homem a concupiscência de ordem sensitiva e a de ordem intelectual podem ser classificadas em antecedente, concomitante, ou consequente, segundo precedam, acompanhem ou sigam à deliberação ou à atuação de nosso intelecto e de nossa vontade.

As causas do desejo

Deixamos de lado as causas do desejo natural ou impropriamente dito e que equivale à apetência natural (como é o “desejo” ou a tendência natural das árvores para a luz solar). Falo somente das causas do desejo propriamente dito ou consequente a algum conhecimento.

As causas do desejo propriamente dito são as mesmas que as indicadas antes como causas do amor concupiscente. Em poucas palavras,

podemos dizer que *as causas principais do desejo* são as seguintes: *causa formal* — bem simples enquanto ausente; *causa final* — deleite ou a posse do bem; *causa eficiente próxima* — apetite concupiscível que produz o ato desejante; *causa eficiente remota* — amor (e especialmente o amor de concupiscência).

Os desejos de ordem sensitiva têm sua origem na indigência ou na falta de coisas materiais, que sentimos como necessários ou convenientes (a saúde, os alimentos, etc.). Os desejos de ordem intelectual podem ter esta mesma origem, mas também podem provir de nossas idéias ou representações de coisas realmente desnecessárias ou inclusive inconvenientes para nossa vida. No homem se mesclam muitas classes de desejos e de causas, como atesta a experiência. Quando desejamos muito uma coisa (a saúde, riquezas, honras, etc.) nós a representamos como um grande bem, cuja posse nos fará felizes.

Efeitos e propriedades do desejo

Os efeitos do desejo são múltiplos e variam muito segundo as diversas classes e os diversos sujeitos dos mesmos. Alguns efeitos são comuns ao desejo e ao amor (como o “êxtase” ou a união afetiva); outros são próprios do desejo não satisfeito (como a inquietude e os suspiros, as lutas e a busca do bem desejado); outros, por fim, são típicos dos desejos satisfeitos (como o deleite, a paz e o repouso) no bem obtido. Quando são intensas, a concupiscência, a ira e as outras paixões produzem transmutações orgânicas bem manifestas no sujeito. Algumas vezes, inclusive, podem levar à loucura. As concupiscências carnis não diminuem dando-lhes satisfação direta; ao contrário, com dita

satisfação costumam aumentar em intensidade, como já explicava Aristóteles na *Ética a Nicômaco* 3,15,1119b.

O “repouso” se toma, algumas vezes, pelo cessar de todo movimento e, outras vezes, pela satisfação que produz o cumprimento do desejo. A “paz” implica certo repouso da afetividade, uma vez conseguido o objeto desejado. Além disso, o “amor” inclui certa transformação afetiva do amante no amado, de modo que a paz é um estado intermediário entre o desejo e o “amor consumado” (ou o amor que acompanha o gozo). Muitos homens pensam obter a verdadeira “paz interior” com a satisfação dos desejos supérfluos e desordenados que lhes agitam as diversas paixões. Porém este modo de agir não é pacificador, mas perturbador.

A experiência mostra que nunca podem ser satisfeitos inteiramente tais desejos. Aqueles que agem assim costumam promover muitas brigas e dissensões para satisfazer seus desejos imoderados. Agiriam mais sabiamente se reprimissem esses desejos e se concentrassem em satisfazer o desejo da verdadeira paz, que só se consegue com o domínio de si mesmo. É limitado o desejo humano das *riquezas naturais* (como são os alimentos) porque se ordenam para remediar necessidades naturalmente limitadas. Mas o desejo das *riquezas artificiais* (como o dinheiro) é limitado, porque estas riquezas se podem ordenar à satisfação de uma concupiscência desordenada e insaciável. E assim “necessidades artificiais” inventadas pelo homem não possuem limite algum, como se vê nos homens soberbos, avaros ou hedonistas.

Aqueles que colocam seu fim último ou sua felicidade nas riquezas, as amam sem limites. Aqueles a quem estas lhes apeteçam como meios para satisfazer as necessidades da vida, só as desejam moderadamente ou segundo essas necessidades. O desejo do fim último é ilimitado porque pode apeteecer por si mesmo. O desejo dos meios

ordenados a esse fim está limitado pelas próprias exigências. Tomás de Aquino observa com agudeza que podemos estar contentes, embora só obtenhamos uma parte dos bens desejados, sentindo deleite na posse das coisas apeteçadas. O desejo veemente de uma coisa faz com que esta apareça como grande e muito importante para o sujeito, e que este se esforce muito por consegui-la.

Assim agem os que têm muita fome ou muita sede (para eles, é muito importante o alimento ou a bebida) e, por isso, o desejo intenso é comparado à fome e à sede. Aumenta muito o desejo com a “imaginação” ou representação das coisas desejadas. Mas se consuma e termina com o deleite que produz a posse dessas mesmas coisas. Quanto maior for o desejo do amado, tanto maior será o deleite sentido ao conseguir o bem apetecido.

A proibição de algum bem desejado costuma fazer aumentar o desejo por ele. Com efeito, a experiência ensina que as coisas proibidas costumam atrair-nos mais, e as desejamos mais que as não afetadas por alguma proibição (porque esta parece indicar que se trata de coisas misteriosas e valiosas). Podem suceder-se desejos contrários segundo as diversas pessoas, e também segundo as distintas circunstâncias em que se encontre a mesma pessoa. Assim, variam os desejos entre pessoas de caráter diverso, e no mesmo indivíduo, quando tem fome ou quando está saciado, etc. Na mesma pessoa ainda é mais comum a “luta interior” entre desejos contrários e simultâneos; por exemplo, entre o desejo de observar a lei e o desejo de transgredi-la.

Relações entre desejo e outros afetos

O objeto próprio do *amor* (que é a primeira de todas as paixões) é o bem simplesmente considerado, tanto presente como ausente, ao passo que o desejo só tem como objeto próprio o bem simples enquanto ausente.

O movimento afetivo segue um processo circular: passa-se do amor ao fim (que é o princípio de apetência), ao desejo dos meios ordenados ao mesmo, e se tende ao descanso na posse gozosa e no amor consumado do fim apetecido. O desejo inclui, pois, um movimento afetivo especial em direção ao objeto amado ainda não possuído. Nesse sentido podemos dizer que a atividade afetiva se inicia no desejo, e termina no amor consumado. E no mesmo sentido costuma dizer-se que *o desejo é como um amor imperfeito* na mesma proporção da relação que tem o gozo para o amor perfeito.

Devemos recordar que o amor do fim é sempre o primeiro; mas o desejo do fim pode ser causa do amor aos meios (como o desejo de curar-se suscita o amor às medicinas). Tanto o amor, quanto o desejo possuem como objeto primário o fim, e como objetos secundários, os meios. O *ódio* é a primeira paixão só na linha do mal, pois constitui o primeiro movimento afetivo para evitar o mal ou o que é inconveniente. Na linha do bem, o desejo é o efeito primeiro do amor.

A “concupiscência” ou desejo se opõe, propriamente falando, à aversão (*fuga*), porque o desejo versa sobre o bem simples ausente, e a aversão sobre o mal simples também ausente. O mal só tem entidade enquanto privado do bem, e assim somente é objeto de aversão enquanto contrário ao bom (por exemplo, nos aborrecemos com a enfermidade como um mal que nos priva do bem da saúde). Daí que a aversão ao mal se reduza, como a causa próxima, ao desejo do bem.

O desejo pode ser causa de *deleite* ou causa de *dor*. É causa de deleite quando se obtém o bem desejado (deleite perfeito) ou se espera obtê-lo (deleite imperfeito). É causa de dor quando não se consegue tal bem, ou quando nos desesperamos por consegui-lo. Os *bens temporais*, antes de serem possuídos, costumam ser muito desejados; mas, uma vez obtidos, produzem prontamente cansaço e fastio (*fastidium*).

O contrário costuma acontecer quanto aos *bens espirituais*. A posse desses bens produz um deleite verdadeiro e faz aumentar o desejo pelos mesmos como plenamente satisfatórios (como se vê nas pessoas sábias e virtuosas). O *deleite perfeito* de um bem deve produzir um descanso total com a satisfação do desejo acerca do mesmo. Mas o mais comum é o *deleite imperfeito* ou misto, no qual se misturam o deleite (pelos bens já obtidos) e o desejo (pelos bens ainda não conseguidos). *A esperança e o desejo são afetos semelhantes*, pois ambos se referem aos bens ausentes. Mas constituem espécies distintas. O desejo se refere ao bem ausente simplesmente considerado e, por isso, pertence ao apetite concupiscível. A esperança versa sobre o bem ausente enquanto árduo ou de difícil obtenção, e daí que pertença ao apetite irascível.

Ademais, o desejo tem maior raio de ação. Pode referir-se a alguns bens realmente inexecutáveis para o sujeito. Mas a esperança só tende para bens considerados como executáveis para o que espera e implica sempre certa confiança e certo esforço para conseguir o esperado. Notemos que a esperança pressupõe o amor e o desejo do bem (por exemplo, da vitória) e “fortifica” ou reforça o ato desejante, estendendo o apetite para as coisas grandes e difíceis, de modo que a esperança é como um amor ou como um desejo reforçado e “exaltado”, que tende para o bem árduo ausente.

A *desesperação* implica a privação da esperança e inclui também alienação afetiva do bem amado e desejado, ao considerá-lo como inexecutável para o sujeito. Assim, pois, a desesperação supõe sempre algum desejo prévio e também o abandono da esperança anterior. O ato desejante precede a esperança e a desesperação; é um ato de apetite concupiscível, e não do irascível.

O *temor* é contrário ao desejo, pois se refere a algum mal árduo que ameaça o sujeito (o qual não convém de modo algum ao desejo). A “involuntariedade” da ação aumenta mais com o temor ao mal do que com a concupiscência do bem, porque o mal é contrário à vontade, e o bem lhe é conatural.

É manifesta a distinção entre o desejo e a *ira*. Esta é uma paixão complexa (do apetite irascível), que supõe uma grave tristeza pela injúria recebida e acrescenta o desejo de vingança. Ao contrário, o desejo é uma paixão simples, que se refere a um bem ausente e pertence ao apetite concupiscível.

Tomas de Aquino compara a “concupiscência carnal” com a ira: esta concupiscência é mais conatural ao homem por parte do objeto da mesma (o alimento e o sexo) e segundo nossa natureza animal. Mas a ira é mais conatural ao ser humano segundo sua natureza racional e também (em muitos indivíduos) segundo a complexão ou o temperamento. Em geral a ira é menos natural e menos difícil de vencer que a concupiscência e, por isso, os pecados desta última costumam ser mais dignos de perdão.

Por fim, observemos que o desejo não figura entre as chamadas “paixões principais”, que só são quatro: o gozo e a tristeza, a esperança e o temor. O desejo versa sobre o bem simples ausente e falta-lhe o ímpeto ou o esforço da esperança. Não se refere ao bem simples presente,

que é objeto próprio do gozo, o qual constitui o motivo ou o “fim intencionado” do desejar (pois desejamos alguns bens para deles gozar).

A moralidade do desejo

A moralidade do desejo depende dos objetos (bons ou maus moralmente) que desejamos, assim como do modo de nossos desejos (moderados ou imoderados), da condição do sujeito desejante e de outras várias circunstâncias. *É natural e bom o desejo da felicidade*. Mas pecamos quando buscamos a felicidade perfeita nas criaturas e não em Deus. Quem coloca em Deus sua felicidade última deve ordenar todos os seus desejos para este fim. E nunca devemos usar meios ilícitos sob o pretexto do fim bom (por exemplo, não devemos roubar para dar esmola). O homem tem “concupiscências” ou desejos carnis que são contrários aos seus desejos espirituais. Nossas concupiscências carnis dificultam os desejos de nosso espírito. E, por isso, *sucede em nós luta contínua* entre as tendências inferiores (próprias de nossa natureza animal) e as superiores (próprias de nossa natureza racional). Esta luta tem sua origem na “perversão” ou na desordem essencial causada pelo “pecado original”.

A *temperança* é uma virtude ordenada para moderar as paixões do apetite concupiscível. Tem como objeto adequado as paixões ordenadas aos bens concupiscíveis (amor, concupiscência e deleite) e seu objeto consequente ou secundário são as tristezas causadas pelas ausências dos prazeres sensíveis. À virtude da temperança pertencem diversas virtudes auxiliares, como a castidade, a abstinência e a sobriedade. A *castidade* modera os prazeres venéreos. A *abstinência* ajuda muito à saúde corporal e espiritual ao moderar o uso dos

alimentos. A *sobriedade*, em sentido estrito, se refere à moderação nas bebidas alcoólicas e, em sentido amplo, é a virtude reguladora de todos os nossos desejos.

A concupiscência e o prazer sexual não impedem totalmente o uso da razão (como o faz a embriaguez), a não ser que a atividade concupiscente seja tão intensa que torne o homem louco ou demente. De todos os modos a concupiscência carnal “antecedente” diminui a gravidade do pecado porque é menos grave pecar por debilidade ou por paixão, do que pecar por malícia ou por escolha. Para entender bem isso devemos distinguir entre a concupiscência sensitiva, volitiva e a mista (que é a mais comum no homem). Devemos também distinguir entre concupiscências antecedente e concupiscência consequente à intervenção do intelecto e da vontade. A concupiscência *antecedente* diminui a gravidade do pecado. A *consequente* aumenta a gravidade do mesmo, porque precisamente o movimento concupiscente costuma intensificar-se ao tender desenfreadamente à vontade para algum objeto. Para finalizar, vale a pena citar este texto de Tomás de Aquino, repleto de sabedoria: “Tratando-se das ações e das paixões humanas, tem muito valor a experiência, e movem mais os exemplos que as doutrinas” (*Suma de Teologia* I^a-II^{ae},34,1).



O papel das paixões na perfeição moral do homem

De acordo com Laurence Renault, em seu artigo “*Natureza humana e paixões segundo Tomás de Aquino e Descartes*”⁴, há dois aspectos essenciais para compreender o papel das paixões na perfeição moral do homem, segundo Tomás de Aquino:

- 1) Em primeiro lugar, as paixões não possuem nenhum papel possível no conhecimento da natureza da beatitude, nem sobrenatural, nem natural, uma vez que ambas se fundam em nossa natureza intelectual e não em nossa natureza sensível: o tratado das paixões é distinto do da beatitude, assim como a parte sensitiva da alma o é, já que o apetite sensível distingue-se de sua parte intelectual;
- 2) Em segundo lugar, as paixões têm uma relação com a perfeição a que o homem pode chegar naturalmente, que é a virtude, e que Tomás de Aquino identifica por vezes com a beatitude imperfeita acessível nesta vida.

Segundo Tomás de Aquino, as paixões, em sentido estrito, são movimentos do apetite sensível. O apetite sensível é o apetite consecutivo ao conhecimento sensível. É, pois, aquilo pelo que o homem tende em direção do que conhece na sensação. ‘O movimento sensível é um apetite consecutivo a uma apreensão sensível’ (*Suma de Teologia* I^a q.81, a.1). E o apetite sensível é a paixão. Correlativamente, a paixão, enquanto apetite sensível, põe em jogo o corpo: toda a paixão no

sentido próprio de apetite sensível é um movimento do apetite que se faz acompanhar de uma transmutação corporal que lhe é essencial, cujo princípio reside no coração.

Todo ser dotado de sensação experimenta tais movimentos em si mesmo, isto é, experimenta paixões. O fenômeno passional é, pois, comum ao homem e aos animais. Entretanto, do ponto de vista do homem, as paixões têm em particular o fato de que podem ser movimentos livres, isso na medida em que a vontade tem um poder sobre o apetite sensível, enquanto ‘nos outros animais o movimento segue imediatamente o apetite do concupiscível e do irascível: assim a ovelha que tem medo do logo foge logo. Pois não existe neles apetite superior que se oponha’ (*Suma de Teologia* I^a, q.81, a.3, resp.). E é unicamente na medida em que as paixões derivam da razão e da liberdade que elas são atos humanos e podem, pois, intervir na perfeição própria do homem, a perfeição moral. É, pois, na relação das paixões com a razão, que se dá sua contribuição para a perfeição ou a imperfeição moral do homem: ‘Essas paixões consideradas em si mesmas são comuns aos homens e aos outros animais, mas enquanto comandadas pela razão elas são próprias ao homem’ (*Suma de Teologia* I^a-II^{ae}, q.24, a.1, ad 1).

Duplamente a paixão pode “corromper” ou destruir o bem supremo da razão:

- a) antes de tudo quando a veemência passional nos convida a ultrapassar os limites ditados pela razão (assim sucede, por exemplo, quando buscamos exageradamente os prazeres corporais);

⁴ IN B. BESNIER; P.F. MOREAU & L. RENAULT, *As Paixões Antigas e Medievais. Teorias e críticas das paixões*. São Paulo: Loyola, 2008, 300-305.

b) inclinando-nos a evitar o esforço necessário para conseguir um bem ou superar um mal (como fazem os homens passivos e os tímidos).

Daí que o homem necessite de diversos “hábitos” virtuosos chamados “virtudes morais”, para refrear a atividade passional (no primeiro caso) ou para reforçá-la (no segundo).

Assim, por exemplo, a virtude da *prudência* nos move a realizar o bem segundo as diversas circunstâncias; a *temperança* refreia nossos desejos e concupiscências; a virtude da *fortaleza* nos mantém firmes contra o temor e outras paixões que nos inclinam a afastar-nos do bom caminho; a justiça regula nosso agir quanto às coisas exteriores. A razão (neste caso, o intelecto e a vontade) não possui domínio “despótico” ou total sobre as paixões; *seu domínio é somente “político”* ou resistível. Mas algumas vezes as paixões são tão violentas, que dificultam ou, inclusive, anulam as forças de nosso intelecto e de nossa vontade.

O *apetite sensitivo não opera totalmente submetido ao “império” da razão*, porque as disposições corporais do mesmo não estão sujeitas ao dito império e porque a afetividade sensitiva depende diretamente dos sentidos. A união do intelecto e da vontade constitui o poder mais forte do agir propriamente humano. Sinal disto é que a razão impera sobre as outras potências ou faculdades do homem e delas se serve para seus fins. Nossas paixões são de natureza irracional⁵ porque pertencem ao apetite sensitivo, mas devem ser consideradas como “humanas” precisamente

⁵ Evidentemente esta qualificação de “irracional” não é aceita no pensamento de quem admite a naturalidade das paixões humanas. Isto é perfeitamente correto. Em si mesmas, as paixões não são negativas ou imorais, pois são “impulsos” ou “inclinações” para algo, mas, segundo a visão tomista, elas podem conduzir ao mal (ou à imperfeição moral do homem) quando o indivíduo delibera e age volitivamente para um fim que prescinde da reta razão nas opções que se apresentam à vida humana.

por sua capacidade de obedecer à razão: “As paixões da alma enquanto estão fora da ordem da razão inclinam ao pecado; mas, enquanto reguladas por ela são atos virtuosos” (*Suma de Teologia* I^a-II^{ae}, q.24, a.2, ad3).



Atividades propostas

- O que significa “desejo” para Tomás de Aquino?
- Quais as relações entre o desejo e os outros afetos?
- Explique o que é a moralidade do desejo.
- Qual é o papel das paixões para a perfeição moral segundo Tomás de Aquino?

Leituras Recomendadas

BESNIER, B.; MOREAU, P.F. &RENAULT, L. **As Paixões Antigas e Medievais**. Teorias e críticas das paixões. São Paulo: Edições Loyola, 2008, 300-305.

GARDEIL, H.D. **Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino. Tomo III: Psicologia**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 9 vols. São Paulo: Edições Loyola, 2001SS.

Sites Recomendados

- Corpus Thomisticum: corpusthomisticum.org
- Grand Portal de Philosophie de Saint Thomas d’Aquin: thomas-d-aquin.com



Módulo 2

Referência a Tomás de Aquino na proposição do Passe

Professora Claudia Murta

No primeiro módulo abordamos o tema da paixão e do desejo segundo Tomás de Aquino. Para ele, as paixões são atos de apetite sensitivo acompanhados por transmutações ou mudanças corporais.

Na Antiguidade Clássica as palavras *“pathos”* ou *“passio”* estão mais ligadas às palavras “sentimento” ou “sensação” e seu campo semântico é organizado em torno da passividade e do padecimento, já na Modernidade as paixões são exaltadas em seu aspecto ativo como os grandes desejos humanos, heróicos, sublimes e admiráveis. Na nossa contemporaneidade, o termo paixão desaparece e dá lugar ao termo “emoção”, que se liga muito mais à idéia de uma energética cerebral. É claro que a marca central das paixões é o fato de serem ligadas ao corpo. Na medida em que estão ligadas no trajeto do corpo à alma, elas são religadas ao corpo e a tudo que, na alma, representa o corpo ou a parte que lhe seja ligada. Contudo, com o desaparecimento da idéia de alma a partir do século XVIII, o termo “paixão” deixou de fazer sentido e o termo “emoção” passa a substituí-lo.

Jacques Lacan, enquanto psicanalista atento à evolução do pensamento filosófico e científico, prefere retomar o termo antigo “paixão” para o uso em psicanálise e, dentre os pensadores antigos, medievais e modernos, cita as elaborações de Tomás de Aquino sobre o tema das paixões. Sendo assim, neste módulo trataremos da experiência mística experimentada no final da vida de Tomás de Aquino e das consequências que Lacan tira desse fato para a elaboração do psicanalista.

Paixões ou emoções?

Em seu opúsculo “Televisão”, de 1974, Jacques Lacan avança uma crítica sobre a noção dos afetos baseada exclusivamente na fenomenologia das manifestações corporais. Sua proposição é de que os afetos devem ser percebidos como pensamentos. Lacan chega a declarar no texto de “Televisão” que uma descarga de adrenalina é uma descarga de pensamento. Nesse sentido, 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. Assim, Lacan retoma o pensamento antigo sobre as paixões em sua relação entre corpo e alma, pois, para ele, um afeto não se reduz a uma descarga neuronal. 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, como Tomás nomeia de modo mais justo esses afetos” (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. Jacques-Alain Miller explicita essa orientação lacaniana ao propor que, em “Televisão”,

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. 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.

A paixão se instala no corpo e responde do corpo; como aponta 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, esclarece:

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 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. Freud diferencia idéia e afeto, ao formular que, entre os dois, “a diferença toda decorre do fato de que idéias 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 recalcado o pode. Ele ainda acrescenta no mesmo texto que “faz parte da natureza de uma emoção que estejamos cômicos 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 recalçados, 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 esse símbolo afetivo é um signo. Para Lacan os afetos são signos translinguísticos que indicam, via a manifestação corporal, um sentimento que se fortalece, justamente pelo fato de se inscrever no corpo. Esse fato permite a produção de um saber baseado na experiência que atrela significante e gozo pela via do signo.

Êxtase e Sinthoma

“*Sicut Palea*”

Considerando que não apenas a teoria das paixões de Tomás de Aquino, mas também a expressão “*sicut palea*” chamou a atenção de Jacques Lacan como sintoma de Tomás de Aquino, é preciso explicar brevemente o sentido da mesma no próprio contexto do último ano de vida de Tomás de Aquino para, em seguida, entender as referências de Lacan, presentes em textos consagrados a considerações institucionais, isto é, em textos da Escola.

1. O final da vida de Santo Tomás de Aquino e a expressão “*Sicut Palea*”

A expressão “*sicut palea*” se coloca no contexto do relato sucinto sobre a morte de Tomás de Aquino por parte de seu “*socius continuus*” Reginaldo (ou Reinaldo) de Piperno. Depois da participação do capítulo

de sua província, em Roma, aos 23 de setembro de 1273 — segundo Bartolomeu de Cápua, que recebeu esse relato de João de Giudice, que o soube por Reginaldo —, quando celebrava a missa na Capela de São Nicolau, Tomás de Aquino sofreu impressionante transformação (*fruit mira mutatione commotus*): “após essa missa, nunca mais escreveu ou ditou qualquer coisa, e até mesmo se livrou do seu material de escrever (*organa scriptionis*): encontrava-se na terceira parte da *Summa*, no tratado da penitência”. Ao seu companheiro Reginaldo, que não compreendia porque o mestre abandonara sua obra, Tomás de Aquino responde simplesmente: “não posso mais”. Depois de novo questionamento por parte de Reginaldo, Tomás responde a mesma coisa: “não posso mais. Tudo o que escrevi parece palha perto do que vi”.

A partir desta data — em torno de 06 de dezembro, na festa do bem-aventurado Nicolau —, Tomás parece profundamente mudado. Meses depois, após o agravamento de seu estado de saúde, Tomás de Aquino faleceu aos 07 de março de 1274. O que causou mais discussão entre os comentadores diz respeito ao que se passou exatamente em torno de 06 de dezembro de 1273. Para explicar a súbita interrupção da atividade literária de Tomás, pensou-se ora em uma experiência mística, ora um sério derrame cerebral. Seja como for, a explicação mais verossímil, aceita por Jean-Pierre Torrel, é “a da extrema fadiga física e nervosa, associada às experiências místicas que marcaram seu último ano” (TORREL, 1999). Quanto à expressão em si mesma, “Palha” é um termo que serve para distinguir, considerando os respectivos pesos, a essência da realidade do envoltório das palavras: as palavras não são a realidade, mas a designam e conduzem a ela. Se Tomás de Aquino atingiu a Realidade, por cujo amor estudou, realizou vigílias, sofreu, pregou, ensinou, por que permanecer ainda

atrelado às palavras? Isto não significa absolutamente que ele julgasse sua obra destituída de valor.

2. O êxtase místico

Tendo em vista a hipótese mais verossímil sobre a morte de Tomás de Aquino ser a fadiga associada às experiências místicas, devemos abordar o tema do êxtase místico para melhor situar a questão. Os êxtases místicos são cantados através de poemas que, segundo os próprios místicos, não traduzem de modo algum a experiência vivida. Os místicos proclamam a inefabilidade da experiência. Apresentam a impossibilidade de expressá-la adequadamente e, por outro lado, estão sempre cantando ou falando, mesmo para dizer que sua experiência é indizível. Os místicos afirmam a inefabilidade da experiência até mesmo depois de terem-na dito. No prólogo do poema, “Oh chama de amor viva!”, João da Cruz anuncia:

alguma repugnância tenho tido, mui nobre e devota senhora, em declarar estas quatro canções que vossa mercê me pediu, porque, são de coisas tão interiores e espirituais, para as quais falta linguagem — porque o espiritual excede ao sentido — , com dificuldade se diz algo da substância; porque também, se fala mal das entranhas do espírito, se não é com o entranhável espírito (DE LA CRUZ, 1993, p. 784).

A linguagem não é suficiente para expressar a 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 queixa dos místicos é que a poesia não traduz fielmente tal experiência. Pois, como anuncia João da Cruz, falta linguagem que sustente essa experiência espiritual. A experiência mística não entra no campo da linguagem e, a causa dessa enfermidade da linguagem situa-se no fato, como aponta João da Cruz, do espiritual exceder ao sentido. Ao fazer exceção ao sentido, a experiência mística escapa a qualquer referência, até mesmo corporal. Pois, na experiência mística, há uma desfalicização total que produz o arroubamento do corpo. Como a experiência de Tomás de Aquino pode ser considerada como um êxtase místico, depois da mesma só lhe restou o silêncio, já que as palavras não mais sustentavam a experiência.

Jacques Lacan em seu “Seminário: livro xx — Encore” elabora uma teoria do gozo e 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. O seu acesso passa a ser 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.

No texto do “Seminário xx”, Lacan indica a literatura dos místicos como fonte de acesso para o entendimento de sua proposição sobre o gozo feminino. O êxtase místico oferece, para Lacan, a mesma disposição do gozo feminino.

3. A alusão de Lacan ao “Sicut Palea”

Segundo François Regnault, em seu texto “O São Tomás de Aquino de Lacan”, é provável que Lacan tenha sido iniciado na filosofia de Santo Tomás de Aquino no colégio *Stanislas*, por seu professor Jean Baruzi. De todo modo, para ele, a filosofia de Tomás de Aquino representa um perfeito equilíbrio entre filosofia e teologia, entre mensagem e exegese, entre fé e razão, entre autoridade e comentário, apresentando-se como um sistema caracterizado por consistência e completude. A *Summa* faz exatamente a soma de todas as questões e nada resta de fora. Enfim, as soluções são supostas definitivas: graças a elas, nada muda. Por isso, segundo Regnault, Lacan enfatiza tanto o “*sicut palea*”, como um sintoma de Tomás de Aquino. Uma falha na perfeição de um sistema tão bem montado. Lacan traduz a palavra “*palea*” por “esterco”, “estrupe”, em referência à idéia de dejetos que vai para o lixo. Contudo, devemos lembrar que é essa experiência mística que garante a santidade a Tomás de Aquino pelo Concílio de Lyon convocado por Gregório X — “*sicut palea*”, o resto que o fez Santo. Na emergência de algo novo sempre tem um resto. Não é possível pensar nada de novo sem o resto do que passou.



A proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola

“A passagem do psicanalisando a psicanalista, tem uma porta cujo resto que faz sua divisão é a dobradiça, pois essa divisão é a do sujeito, cujo resto é a causa. (...) *Sicut palea*, como Tomás diz de sua obra ao fim de sua vida, — como o esterco” (LACAN, [1967] 2001, p. 254)

A referência ao “*sicut palea*” marca uma virada na obra de Tomás de Aquino, pois *palea* designa a obra inteira. Pois é toda a obra que se torna nada, ou se coloca no lugar de objeto de que é o objeto causa ou, nos termos de Lacan, a dobradiça que ninguém percebe, mas permite a passagem pela porta. Tudo, a obra toda, supõe o nada — *palea*. Lacan reserva essa alusão a Tomás de Aquino em textos consagrados às questões institucionais relativas à formação do psicanalista. Pois o fim da análise reenvia ao fim da vida de Tomás de Aquino. Lacan aborda o resto, a *palea* que, em homenagem a São Tomás, ele vai chamar de *sinthoma* decorrente da pronúncia francesa de São Tomás (*Saint Thomas*) associada à idéia de santo homem (*saint homme*). Assim, o *sinthoma*, é o resto singular de cada um que não comunica nada. O psicanalista surge a partir dos dejetos — do “*sicut palea*”. O analista é o produto de uma experiência de análise e, para prová-lo, Lacan propõe o dispositivo do passe.

FRANCÊS	PORTUGUÊS
Saint Thomas	Santo Tomás
Saint homme	Santo homem
Sinthome	Sinthoma

Tal *sinthoma* colncerne a um sujeito desabonado do inconsciente: ele não é mais uma formação do inconsciente. Nós temos, então, do lado do sentido, um saber que é apenas suposto e eminentemente variável, e do lado do gozo, um acontecimento de corpo. O que chamamos habitualmente “sintoma” é uma formação do inconsciente, de parte significante. 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. *Sicut palea!* Não há mais nada a dizer, nem a escrever.

Sintoma e fantasia

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 e fantasia são ligados em relação ao gozo. Eles constituem, para o sujeito

neurótico, dois modos de gozo. O sintoma é um modo de recuperar o gozo no sofrimento, na reclamação, por exemplo, e a fantasia permite gozar disso satisfatoriamente. Contudo, sintoma e fantasia se distinguem um do outro, pois o sintoma tem um envelope formal e a fantasia tem uma lógica.

1. O envelope formal do sintoma

O sintoma, modo de gozo para o sujeito, tem duas faces. Ele é ao mesmo tempo gozo e mensagem. Miller mostra que as duas faces do sintoma se articulam. Ele mostra também como podemos gozar de uma mensagem. Do lado mensagem, o sintoma é algo que tem sentido, é uma mensagem cifrada para o sujeito que lhe porta. Como se algo estivesse escrito em suas costas sem que ele pudesse ler. Uma mensagem cifrada pode ser decifrada. Mas, como em toda hermenêutica, não existe um único sentido possível. É sempre possível interpretar um enunciado de muitas maneiras e, desse modo, oferecer um sentido último ao sintoma é impossível. Do outro lado, existe o lado gozo do sintoma. Quando escutamos as pessoas reclamarem, podemos perceber que elas não procuram verdadeiramente encontrar uma saída, que a demanda não é autêntica, que se goza das próprias reclamações e é isso que gera o 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.

2. A lógica da fantasia

A entrada em análise se faz pelo sintoma, que se tornou tão insuportável para o sujeito a ponto de levá-lo à análise, mas o fim da análise se faz pela construção da fantasia cuja travessia é a proposta final.

Fala-se em travessia da fantasia, pois a fantasia, tal como é concebida pela psicanálise, é sempre inconsciente, ela tem a estrutura de uma frase gramatical. Lacan, em seu Seminário sobre **A lógica da fantasia**, propõe que a fantasia fundamental do sujeito é alguma coisa que se articula de maneira lógica, gramatical. No curso de uma experiência analítica trata-se de construir a fantasia que se fixa para o sujeito. A fantasia não é interpretável, pois ela é fixa. A fantasia está no registro do axioma e não se presta à interpretação, nem se demonstra. Tal como enuncia Freud, ela deve ser construída em análise, pois ela compõe o modo de satisfação do sujeito e lhe imprime seu estilo de vida, sua visão de mundo, sua realidade própria.

— Não se analisa,
— não se decompõe,
— não se rejeita,
— não se separa da fantasia,
— pois, não há desejo sem fantasia.

A travessia da fantasia

O atravessamento da fantasia não é fazê-la desaparecer, é simplesmente conhecer sua estrutura lógica e poder, a partir daí operar um ligeiro deslocamento, isto é, mudar de posição subjetiva. Depois da travessia da fantasia é o sujeito lidando com o seu resto de gozo.



A fantasia permite que, uma vez o desejo satisfeito, outro desejo apareça em seu lugar. Uma vez a fantasia constituída, ela não se modifica, pois sua estrutura é rígida e imutável. Uma vez que a fantasia foi atravessada, uma nova posição pode advir. Espera-se então, uma nova postura do “sujeito”, não mais aquela de um assujeitado, vítima e marionete do inconsciente, mas aquela de um sujeito distanciado. Uma vez que a fantasia foi atravessada, resta ao sujeito se “identificar ao seu *sinthoma*”.

PARA REFLETIR:

Por que e para que a prática da psicanálise?
Quando surge um sujeito?

Identificação ao *sinthoma*

O analista só surge a partir da experiência de sua própria análise. No momento da passagem do psicanalisando ao psicanalista acontece um ato. Tal ato, o ato analítico, implica uma redução da ordem do pensamento — um silêncio. O analista é a consequência do resto — *sicut palea*.



Leituras recomendadas

DE LA CRUZ, J. **Obras Completas**. 5. ed. Madrid: Espiritualidad, 1993.

FREUD, S. (1915). **O Inconsciente**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XIV 2006.

LACAN, J. **Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

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.

REGNAULT, F. “Le Saint Thomas d’Aquin de Lacan”. In: **Cahiers de l’Envers**. Paris: Seuil, 2004. 9 vols. São Paulo: Edições Loyola, 2001ss.

Módulo 3

Invenção pela crise: um psicanalista

Professor Alberto Murta



A escolha das palavras “Crise e Invenção” como perspectiva de trabalho aponta para uma questão que não podemos contornar — questão que diz respeito à comparação, pois entre essas duas palavras existe o “e”. “Crise e invenção” podem ser comparadas? Na hipótese de resolvermos comparar os termos, será que são homogêneos?

Na ação civilizatória que se desenha na atualidade, prevalece uma tendência a homogeneizar a crise e a invenção. “O que se oculta por trás de uma aparente mera mudança de sigla é toda uma política do discurso capitalista de anular o sujeito do desejo e substituí-lo pela figura do consumidor passivo” (RIBEIRO, 2003, p. 7). Há aí uma dimensão de conjuntura que aborda a crise em função de dados estatísticos, chegando mesmo a profetizar uma nova regulação da embreagem nos moldes das operações financeiras. Nesta modalidade de lidar com a crise, o que comparece, cada vez mais, é a cifra aos olhos do senso comum. “Ser, hoje, é ser cifrado, é ser contável e contado”. (MILLER, 2009, p. 6).

Como bem indicou Jacques-Alain Miller (2004), o utilitarismo e a rentabilidade aparecem como as “figuras dominantes da racionalidade contemporânea; e, como tais, acossam tanto o afã da máquina avaliadora, como o cálculo estatístico”. Porém, as amostras estatísticas que proliferam no mercado escondem quaisquer possibilidades de emergência do Real, na medida em que essas amostras estabeleceriam laços com os diferentes objetos de consumo.

Concomitante ao tamponamento do Real, patrocinado pela nova ordem científica (farmacológica) e tecnicista (manuais classificatórios),

surge um distanciamento, cada vez mais avassalador, em relação às produções de subjetividade. Indo ao cerne da questão, a dimensão da responsabilidade subjetiva encontra-se jogada no escanteio, quando o mercado desloca para uma questão objetiva o sofrimento psíquico. Reconhece-se, aí, o descaso em relação a nossa posição de sujeito, da qual “somos sempre responsáveis” (LACAN, 1965/1966, p. 858). Torna-se, assim, crucial convocar o que se passa com a proposta psicanalítica.

PARA REFLETIR:

Qual a consequência do avanço do discurso capitalista sobre a idéia de sujeito?

Por que a psicanálise?

Em debate recente sobre o avanço dos tratamentos ditos farmacológicos, nos quais estes pretenderiam atingir as “causas cerebrais das dilacerações da alma”, Elizabeth Roudinesco (2000), importante historiadora e psicanalista francesa, nos lembra que:

A morte, as paixões, a sexualidade, a loucura, o inconsciente e a relação com o outro moldam a subjetividade de cada um, e nenhuma ciência digna desse nome jamais conseguirá pôr termo a isso, felizmente. (p. 9)

Cem anos depois, vemos que Freud se insurge marcando uma posição face ao discurso quantitativo, pois “os sujeitos do inconsciente não se adicionam. Cada um permanece disjuncto de todos os outros.” (MILLER, 2009, p. 6). No mundo em que vivemos, o mercado prioriza o indivíduo em detrimento do sujeito, pois o torna contável isto é, cifrado estatisticamente. Esse mundo esconde qualquer possibilidade do surgimento de um conflito, no qual o sujeito portaria a marca original de seu encontro com a linguagem. Sob estas condições, podemos dizer que a Psicanálise— e principalmente a psicanálise de orientação lacaniana— nos referencia ao fato de que ela se expande com certa legitimidade, em sua denúncia de um mundo que prioriza a lógica cega da quantificação.

Em outras palavras, a concepção freudiana de um sujeito do inconsciente, consciente de sua liberdade, mas atormentado pelo seu sexo, pela morte e pela proibição, foi substituída pela concepção mais psicológica de um indivíduo depressivo, que foge de seu inconsciente e está preocupado em retirar de si a essência de todo o conflito. (ROUDINESCO, 2000, p. 19)

Pareceu-me oportuno escolher as palavras que se seguem como proposta de trabalho: “Invenção pela crise: um psicanalista”. Que relação existe entre a invenção, a crise e um psicanalista? Para balizar uma resposta, recorreremos ao que Lacan formulou ao criar o dispositivo do passe, cuja proposição aponta para questões decisivas.

CRISE

MEDICINA FARMACOLÓGICA

homogeneização

dados estatísticos

regulação

classificação (objetividade)

cérebro (processos físicos-químicos)

tamponamento do conflito

PSICANÁLISE

singularidade

caso único

solução do conflito

subjetividade

linguagem

invenção/aprendizado

Em direção a algo novo: passe e crise

O surgimento de algo novo, por exemplo, uma tirada espirituosa, um ato falho, o que se inscreve na ordem da fala, etc., passa pela crise, passa por um ratear que não pode ser considerado como um acidente. No fundo, o que falamos no dispositivo inventado por Freud, o dispositivo analítico? A emergência do inconsciente freudiano é pautado, ele mesmo, por um tropeço quando praticamos a fala. O que se fala na experiência de uma análise é do que rateia, do que se encontra em crise. Afinal, o que se rateia? A contribuição do ensino de Lacan evidencia que o que rateia toca a dimensão do sexual. Desde que tentamos falar de algo que diz respeito ao sexo, surge o tropeço. Nesse ponto, Lacan dá um salto dizendo que não há o ato sexual. Encontramos no impasse do ato sexual o testemunho dos nossos tropeços, porque não há significantes que escrevam a relação entre um homem e uma mulher.



“Não há relação sexual”: não há significantes que escrevam a relação sexual entre um homem e uma mulher

Dentre esses tropeços, dos encontros do falante com a questão sexual, pretendemos isolar na formação do psicanalista o dispositivo do passe, criado por Jacques Lacan para avaliar a questão do final de análise. Este dispositivo se coloca como uma maneira de acolher a dimensão ética presente no surgimento de um psicanalista. Desde já, podemos indicar que o psicanalista surge como resultado da experiência analítica.

Sobre o passe: um ensino

Procurando avançar nas questões que dizem respeito à formação do psicanalista e, especificamente, na problemática do final de análise, Lacan traz uma inovação na criação da sua Escola: o dispositivo do Passe. Esse dispositivo, introduzido na *Proposição de 9 de outubro de*

1967 sobre o psicanalista da Escola, foi concebido como um lugar de aprendizado sobre o que é o final de análise. “Essa sombra espessa que encobre a junção de que me ocupo aqui, aquela em que o psicanalista passa a psicanalista, é ela que nossa Escola pode empenhar-se em dissipar”. (LACAN, 2003[1967] p. 258).

Observe-se, desde já, o quanto Lacan prioriza o saber na formação que a Escola dispensa nessa junção (*raccord*) de analisante a analista. Ele localiza nesta passagem uma “sombra espessa”, desejável que seja diluída. Com isso, Lacan sustenta que se pode aprender com o que se encontra nesse ponto de passagem como um problema, como um impasse, uma crise. O seu projeto de institucionalizar o dispositivo do passe foi concebido como um testemunho da solução da questão do final de análise, evidenciado como uma passagem, um atravessamento onde se dava a separação do Outro — este Outro entendido como o lugar onde habita a linguagem, para onde o sujeito dirige sua demanda de análise.

Nesse contexto, o que Lacan traz de novidade no tocante ao final de análise proposto por Freud é a contribuição da Escola na formação do psicanalista, indissociável de um ensino. O segmento relativo ao ensino encontra-se em várias passagens da *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*. Recorro ao momento em que se encontra o que está em jogo na escolha decisiva dos Analistas da Escola: “Pode haver algo que está em jogo que vale para alguns a ponto de lhes ser essencial, e este é meu ensino” (LACAN, 2003[1967] p. 250).

A consideração do ensino no interior da Escola Freudiana de Paris é mais uma vez enfatizado por Lacan quando enuncia que “nenhum ensino fala do que é a psicanálise” (LACAN, 2003[1967], p. 250). Isto é, que o rateio/fracasso é inerente a esse ensino. Eis então um paradoxo:

a formação de um psicanalista na Escola passa por um ensino, que, por outro lado, fracassa, ao tentar dar conta do que seria a psicanálise. É justamente aí que Lacan lança mão da noção do passe. Desse modo, o não cessar de praticar o ensino repercute o necessário do não cessar de fazer o passe.

No entanto, uma vez alcançado o final da análise, esta pode ensinar ao analista analisado, possibilitando, assim, condições de praticar a psicanálise e também de transmiti-la e, com isso, fazê-la progredir. Desse modo, Lacan imputa aos Analistas da Escola os “que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise, especialmente na medida em que eles próprios estão investidos nessa tarefa ou, pelo menos, sempre em vias de resolvê-los” (LACAN, 2003[1967], p. 249).

O interesse do procedimento do passe era oferecer àqueles que o desejarem a possibilidade de avançar na questão da passagem de psicanalisando a psicanalista, a partir de suas experiências de analisando. Todo este interesse se alinhava em torno de um objetivo no qual Lacan destinava a criação do dispositivo do passe: o de possibilitar uma elaboração coletiva das *respostas singulares* à questão de saber em que consiste e de como ocorreu esta passagem à posição de analista.

De certo modo, isso não ocorria anteriormente nas sociedades da IPA (Associação Internacional de Psicanálise). Toda a problemática da formação do psicanalista nessas sociedades embute-se na qualificação do analista pela sua prática enquanto analista, e não enquanto um sujeito que atravessou a experiência de uma psicanálise. Assim, o mestre/psicanalista seria portador (guardião) do saber sobre a psicanálise, e todos os seus analisandos buscariam identificar-se a este saber. Lacan rompe com esta modalidade de recrutamento, quando no

momento de criação da sua Escola lança o passe como um dispositivo que verifique o final de análise.

FORMAÇÃO PSICANALISTA

	IPA	ESCOLA DE ORIENTAÇÃO LACANIANA
<i>Onde?</i>	Instituição	Escola
<i>Quem ensina?</i>	Mestre/Analista didata	Experiência de uma análise
<i>Como?</i>	Supervisão	Passe
<i>O que ensina?</i>	Teoria psicanalítica	Psicanálise
<i>Para quem?</i>	Discípulos	Todos

A construção de Lacan sobre o passe não se esgota na *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*. Ela segue caminhos outros em função não só da experiência que estava em curso na Escola Freudiana de Paris, mas também no avanço do seu ensino, ao querer construir referências sólidas para a reflexão sobre a passagem à psicanalista. Em 1973, quando da *Nota italiana*, ele aponta que a Escola em questão, na Itália, reformule o seu recrutamento:

O chamado analista da escola, AE, doravante recruta-se ali ao se submeter à chamada prova do passe, à qual, no entanto, nada o obriga, já que a Escola também delega a alguns que ao passe não se oferecem o título de analista membro da Escola, AME (LACAN, 2003[1973], p. 311).

Evitando que a Escola na Itália caísse numa auto-(rituali)zação, Lacan convida os analistas à experiência do passe e assim promove

um rompimento com a prática vigente nas Sociedades da época, as quais faziam da análise uma agregação. Ele procurava não só zelar pela Escola em construção, como apostava num dispositivo que permitisse o surgimento de um desejo inédito por parte do analista.

É oportuno recorrer ao texto, *Nota italiana*, e recuperar alguns termos como verdade, descoberta e invenção. De fato, nesse texto podemos encontrar uma distinção lacaniana entre a descoberta e a invenção. Parece-me que a diferença entre invenção e descoberta é crucial para que possamos esclarecer a relação da passagem do analisando a analista. Assim sendo, é indispensável recorrer a este texto para sublinhar a especificidade da psicanálise na maneira pela qual ela é transmitida.

Como dissemos, trata-se de um ensino. Mas o que a psicanálise de orientação lacaniana ensina? Que não há relação sexual, “relação aqui, diz Lacan, que possa pôr-se em escrita” (p. 314). Não existe um ensino que possa transmitir esse saber (não há relação sexual) tal qual é transmissível pela ciência: “o cientista produz o saber a partir do semblante de se fazer sujeito dele”. (LACAN, p. 312). Por não existir a relação sexual, Lacan demonstra que essa relação é impossível de escrever. Sugere então que esta verdade “cria o lugar onde se denuncia esse saber. Mas esse saber não é pouco. Pois o que se trata é de que acessando o real, ele o determina, tanto quanto o saber da ciência”. (LACAN, 2003[1973], p. 315).

Ora, quando se trata de um saber no Real, podemos falar de descoberta na medida em que a descoberta científica e, por conseguinte, o cientista, descobre o saber já alojado no real. Seria de alguma maneira levar a sério o dito de Galileu, no qual “o Livro da Natureza é escrito em caracteres matemáticos”, cabendo à ciência apenas a tarefa de colhê-los. Sendo assim, no processo de produção científica, ocorre uma descoberta da verdade.

Para a Ciência, o saber no Real já estaria lá. “Descoberta quer dizer que “há” previamente o saber e é porque Lacan diz há saber no real. É esse “há” que dá seu fundamento à descoberta” (MILLER, 1992).

O status do saber na psicanálise recebe outro tratamento quando o analista “aloja um outro saber, num outro lugar, mas que deve levar em conta o saber no real.” (LACAN, 2003[1973], p. 312). Notemos, portanto, que esse outro saber é de fato o que situa o Real no saber em jogo no discurso psicanalítico. Esse Real no saber permite uma abertura preciosa que evidencia no saber inerente à psicanálise a aplicação do verbo inventar. O que dá fundamento à invenção passa pelo rateio, pela crise em querer escrever o *Não há relação sexual*. Lacan, na *Nota italiana*, enuncia que o saber de que trata a psicanálise “*ainda nem foi para o forno. Porque é preciso inventá-lo.*” (LACAN, 2003[1973], p. 315). Trata-se, pois, de inventar um saber que não passa mais pela dimensão da descoberta da verdade.

A invenção de um psicanalista

Nesse sentido, a perspectiva que se abre é a de articular esta invenção com o que Lacan diz sobre o surgimento de um psicanalista. “Só existe analista se esse desejo [de saber] lhe advier, que já por isso ele seja rebotalho [rebut] da dita (humanidade)” (LACAN, 2003[1973], p. 313). A posição do analista vai junto com a posição de rebotalho, já que ele se distingue pelo rebotalho. Ele se distingue como semblante de objeto rebotalho. Portanto, o analista é selecionado a partir dos rebotalhos da humanidade, naquilo que seria um resto impossível de se quantificar dentro do discurso capitalista, da impossibilidade de escrever *um psicanalista* na série da quantificação estatística que habita o discurso

da ciência. Como efeito do passe, o “chamado” analista da escola, A.E., porta esta distinção como rebotalho. Trazendo esta distinção, o A.E. descompleta uma certa tendência em promover nas Sociedades o todo.

Será preciso, então, o começo de uma “grande desvalorização da verdade” (MILLER, 2001), que vai coroar na emergência da miragem da verdade. O encaminhamento de Miller visa chegar ao texto de 1976, *Prefácio à edição inglesa do Seminário II*, no qual Lacan define o final de análise não mais em termos de saber ou de verdade, mas em termos de satisfação.

A análise acolhe um sujeito que porta um sofrimento ligado à verdade. Ela parte do sintoma como portador de uma verdade a ser decifrada para conduzi-lo à face da sua satisfação pulsional. É o que conduz Lacan a falar de redução do sintoma. Se recorrermos à chicana na formação do sintoma no obsessivo, por exemplo, podemos isolar o segmento da satisfação intrusiva nas defesas do ego. É assim que numa interdição originalmente defensiva emerge o sentido de uma satisfação. Encontra-se aí, em jogo nesta satisfação articulada por Freud em *Inibição Sintoma e Angústia*, um certo “*pathos*”.

Trata-se numa análise de modificar nossa perspectiva sobre o sentido/satisfação. É assim que a Psicanálise propicia certas mudanças no sintoma, se servindo dele e, com isso, não ficando colada ao seu “*pathos*”. Trata-se de mudar a maneira pela qual nós apreendemos os efeitos de sentido, na medida em que o sofrimento seria um sentido em excesso, e não a “falta de sentido”, como nos quer fazer crer a sociedade atual. Isso quer dizer que a experiência de uma análise toca neste sofrimento/satisfação e, com isso, possibilita que o sintoma se transforme. Sabemos desde já que esta transformação não é exaustiva.

Interrogar o final de análise a partir de uma satisfação que convém é apreender que a operação analítica é uma operação de redução que deixa restos, *palea*; é afirmar que a experiência analítica visa a reduzir no sintoma a sua parte mais íntima e mais estrangeira, a saber, seu modo de gozo, para além de todo o deslocamento de produção de sentido imaginária. Pode-se sublinhar que, a partir do último ensino de Lacan, ocorre uma inadequação entre o sentido e o Real. Isto quer dizer que há uma distância entre o que se reduz como pouco de sentido e o que fica como inexprimível. Desta maneira, no intratável pelo deciframento, emerge um resto incurável, um dejetivo, uma *palea*.

Vicissitudes de um testemunho

Quando proponho como título “*Invenção pela crise: um psicanalista*”, pretendo abordá-lo a partir do que se espera da experiência de análise, isto é, a experiência psicanalítica tem como resultado um psicanalista. Uso aqui o “um” para indicar que o surgimento do analista enquanto analisado ocorre um a um. Como criar as condições por meio das quais um testemunho convença o cartel do passe? Para verificar esta ocorrência, vou procurar destacar o singular de um caso que é o testemunho de final de análise de Antoni Vicens. Como veremos, é uma análise que foi entrecortada por crises/rateios e que coroaram na solução inventada por ele. Dentre os semblantes e significantes que organizaram a singularidade do caso, sublinho o que se segue: “a vida me ama”. Passamos ao caso, citando-o:

Não tinha mais necessidade da destruição pelo pensamento para amar a vida. A vida porta nela mesma sua destruição; a vida ela

mesma. Eu deixei cair aí uma doce ambição, aquela de desconhecer a pulsão de morte. Eu reconhecia o impossível do negócio: alimentar a vida do que a destrói [...] (VICENS, 2008, p. 22).

O mais evidente ainda na primeira frase é de como ele sempre se servia do pensamento como um guia da sua vida, especificamente: “da destruição pelo pensamento para amar a vida”. Através desta estratégia de guiar a vida pelo pensamento, ele nutria o que, no obsessivo, faz sintoma: os pensamentos.

As estratégias de um obsessivo: “Melhor é Impossível”

Essa posição subjetiva permite dizer que o obsessivo goza, praticando seus pensamentos. Para Lacan (1993, p. 19), o “pensamento com o qual a alma fica embaraçada, não sabe o que fazer”, traduz o que é o sintoma obsessivo. No caso do obsessivo, evidencia-se a parceria que ele realiza com o pensamento. Dessa maneira, Lacan chega mesmo a dizer que o obsessivo se desliza numa linguagem “intra-subjetiva”; isso quer dizer que ele erotiza os seus pensamentos, num processo que os clássicos da psiquiatria chamavam de “ensimesmamento”.

Escolhemos, como exemplo da fenomenologia dos sintomas obsessivos, um personagem fictício, mas não menos instrutivo, do cinema. Trata-se do personagem Melvin Utell, interpretado por Jack Nicholson no filme “Melhor Impossível” (*As Good As It Gets*, 1997). Já no título o filme traz a ironia que se vislumbra em relação ao obsessivo e seu desejo: de uma maneira aproximada, o “melhor” seria a realização do desejo, justamente o que o obsessivo coloca como impossível.

Tomar a palavra, fazer uso dela, é algo sobre o qual o obsessivo hesita, e é por isso que emerge uma defesa: o isolamento. Melvin Utell, no filme, é um escritor de sucesso que mora sozinho em um grande apartamento em Nova York, onde passa boa parte do tempo escrevendo. Hábil com a linguagem em seus romances, o personagem é rude e desagradável com as poucas pessoas que encontra diariamente. Para a psicanálise, a posição de isolamento é uma defesa da qual o obsessivo se serve para evitar o contato com o Outro, com o desejo do Outro.

Destacamos ainda a célebre estratégia de um obsessivo, resumida por Freud como o tabu do toque, que também aparece no filme: em sua primeira cena, Melvin aparece com luvas e ao andar pelas ruas, faz todo um contorcionismo ziguezagueante para não tocar nos transeuntes. Exemplificamos essa estratégia com os seguintes comportamentos: sua evitação de abordar o parceiro(a) testemunhando seu amor, e, com isso, demonstrando uma radical dificuldade de ser tocado pelo seu próprio desejo.

Na clínica do obsessivo, diferente da clínica da histeria, a questão desloca-se para longe do que diz respeito ao desejo. Pelo contrário, sua questão emerge como uma questão existencial, que se formula da seguinte maneira: “estou vivo ou estou morto?” O progressivo congelamento do obsessivo pode ser explicitado na sua posição de ocupar o morto. No fundo, ele é um morto enjaulado, carregando em quaisquer deslocamentos, sua própria jaula. Em outras palavras, ele se põe como morto para justamente não querer saber nada de seu desejo.

A questão existencial: “eu estou vivo ou estou morto?”, é articulada no sujeito obsessivo aproximando-a de uma perspectiva religiosa. Freud mesmo abordou a relação entre o obsessivo e o religioso, quando articula que a obsessão é uma religião do particular e a religião,

uma obsessão do universal. Desdobra-se nessa formulação freudiana a dimensão da compulsão, do ritual, muito presente nos respectivos cerimoniais: o obsessivo e o religioso. No filme, Melvin abre e fecha as portas, acende e a apaga luzes, repetidamente, três vezes seguidas, murmurando entre os dentes um, dois, três... Além disso, não pisa nas linhas formadas pelos azulejos na calçada. Para o restaurante onde toma café da manhã, leva talheres descartáveis, e, ao chegar à casa, joga suas luvas no lixo, lava suas mãos sempre com um sabonete novo, descartando-o depois de usá-lo uma única vez.

Voltando à entidade clínica, desenha-se também, na posição subjetiva obsessiva, uma dúvida “patológica” face a uma tomada de posição. Em situações que envolvam escolhas, ele se recusa sistematicamente, ficando entre as duas posições, isto é, realizando uma escolha pela posição “x” e, logo a seguir, mudando essa posição para a posição “y”. Destaca-se também, nesta dúvida obsessiva, a infiltração de uma estratégia muito presente: a procrastinação ou adiamento. Ele adora enunciar o “deixa pra amanhã”. Ele adia sucessivamente o encontro com o final da atividade ora em curso. Assim, a descontinuidade porta a marca da confusão obsessiva, que pode ser resumida no seguinte: ele se perde no labirinto de sua fortaleza imaginária e de seus rituais. O herói do filme, em determinado momento, vai a um psiquiatra, que lhe questiona porque ele estava retornando somente depois de dois anos e qual o motivo de ele ter recusado o tratamento.

No entanto há no filme uma cena magistral, na qual se observa de maneira precisa a principal fonte de sofrimento de um obsessivo: seus pensamentos. Já dissemos que Melvin é um escritor renomado, e ficamos sabendo no filme que possui um talento notável para descrever suas personagens femininas. Em uma passagem, ao escrever

um diálogo, Melvin não o termina; ele escreve: “o amor é...” e continua pensando alto, o “amor é...” Nota-se: o personagem já escrevera cerca de 60 livros, porém esse diálogo ele deixa suspenso. Mas o diálogo fundamental do filme acontece quando Melvin encontra-se em um restaurante jantando com uma mulher. Em dado momento, Melvin endereça uma grosseria a sua companhia, seguindo-se o diálogo abaixo:

(Carol) *“Faça-me um elogio, Melvin. Eu preciso de um. Rápido! Você não faz idéia de como o que você disse machucou meus sentimentos.”*

(Melvin) *“Mal alguém percebe que precisamos delas, ameaçam ir embora.”*

(Carol) *“Um elogio é uma coisa agradável sobre outra pessoa. Agora ou nunca. E com sentimento.”*

Melvin passa o dedo na testa, esfrega as mãos e diz: *“Podemos pedir antes?”*

(Carol) *“Tudo bem.”*

Melvin, gritando: *“Duas doses de caranguejo, cerveja gelada...”* voltando-se para Carol *“Batata frita ou assada?”*

(Carol) *“Frita.”*

(Melvin) *“Uma frita e uma assada. Agora, eu tenho um grande elogio para você, e é verdade.”*

(Carol) *“Deve ser alguma coisa terrível.”*

(Melvin) *“Não seja pessimista, não é seu estilo. Muito bem, aqui vai. Claramente será um erro. Eu tenho uma... doença... meu médico, um psiquiatra a que eu ia, diz que de 50 a 60 por cento dos casos um comprimido ajuda. Eu odeio comprimidos, eles são muito perigosos. Eu odeio, e estou utilizando essa palavra, ODEIO comprimidos. O meu elogio é que, na noite em que me disse que nunca... bem, você sabe o que você disse. Bem, meu elogio a você é... na manhã seguinte eu comecei a tomar comprimidos.”*

(Carol) *“E como que isso é um elogio para mim?”*

(Melvin) *“Você me faz ter vontade de ser um homem melhor.”*

Nesse momento Carol sorri com sinceridade: *“Esse deve ser o melhor elogio da minha vida.”*

(Melvin) *“Talvez eu tenha exagerado um pouco para evitar que você fosse embora.”*

(Carol) *“Como você está com os comprimidos? Bem, espero.”*

(Melvin) *“Vai aos poucos, aos pouco. É cansativo falar dessa maneira. Cansativo.”*

Carol se levanta, senta-se ao lado de Melvin, aproxima o rosto e diz: *“Nunca foi levado a fazer uma idiotice num momento de romance?”*

(Melvin) *“Nunca.”*

(Carol) *“Esse é o problema de dizer nunca” E beija Melvin.*

(Melvin) *“Não me deve isso.”*

(Carol) *“Isto não era um pagamento. Quando eu te vi pela 1ª vez em um café da manhã eu o achei bonito. Depois, claro, você falou. E agora que o seu ponto fraco está exposto, diga-me porque me trouxe aqui?”*

(Melvin) *“Bom, eu... é uma pergunta pessoal.”*

(Carol) *“Diga-me, mesmo que me assuste”*

(Melvin) *“Assuste?”*

(Carol) *“Diga-me por que me queria aqui. Se me pedir eu digo que sim”*

(Melvin) *“Eu... há muitas razões... Se dormisse com o Simon”* (um amigo homossexual que ambos tinham em comum e que estava hospedado no hotel com eles)

(Carol) *“O quê?”*

(Melvin) *“Foi só uma idéia”*

(Carol) *“Foi por isso que me trouxe aqui? Como se eu fosse o quê...? E eu lhe devo o quê?”*

(Melvin) *“Não sei por que eu te trouxe. Foi só uma idéia. Ocorreu-me e pronto. Beije-o... a mim... vocês precisam se entender.”* Carol já se levantando. *“Espere, não queria dizer... esqueça o que eu disse do Simon.”*

(Carol) *“Nunca o esquecerei.”*

(Melvin) *“Isso foi um erro, um erro”.* Carol vai embora.

Percebemos claramente que o sujeito obsessivo, no caso Melvin, é convocado a comparecer no nível do desejo; e mais, ele é convocado a testemunhar algo da sua virilidade e, no entanto, furta-se a isso. Melvin, um grande escritor, ironicamente, não consegue se servir de palavras para testemunhar seu desejo diante do Outro. Na frente de uma tela em branco, ao compor seus romances, seus pensamentos deslizam em belas histórias, requintadamente distribuídas em paixões na boca de diversos personagens. Todo seu psiquismo é desdobrado imaginariamente pelo desfile de seus personagens. Mas Melvin, ao deixar em suspenso uma vez a frase na qual definiria o amor, em outras palavras, seu desejo, ele se congela. Diante do Outro, se esgota em seus pensamentos, dando voltas e mais voltas, mas sempre adiando chegar ao ponto. Em um breve momento, raro para esse sujeito, no qual a mulher corresponde a sua investida sexual, ele estraga tudo, anulando-se e insultando o seu objeto de desejo, e projetando no outro aquilo que ele não conseguiu sustentar.

Ainda gostaríamos de colocar alguns pequenos comentários sobre a neurose obsessiva, e que, de certa maneira, refletem muito bem as situações que descrevemos do filme. Já em 1958, Lacan colocava o sujeito obsessivo nesses termos: “A maneira como ele o faz [engajamento na vida,

ou seja, mostrar seu desejo], como vocês sabem, é muito complexa. Ao mesmo tempo ele o mostra e não mostra” (p. 428). Assim sendo, surge um questionamento: qual é o status da vida no obsessivo? “Ora, a ilusão, a fantasia mesma que está ao alcance do obsessivo é, afinal de contas, que o Outro como tal consinta em seu desejo”. (LACAN, 1999, p. 429).

Esse saber alojado ou alienado no desejo do Outro, para o sujeito obsessivo, é reduzido, rebaixado, à demanda ao outro imaginário, que, no entanto, é poupado, pois uma demanda incondicional, uma demanda de amor, por exemplo, não pode ser satisfeita. Assim, “poupar o outro, diz Lacan, é exatamente o que está no fundo de toda uma série de cerimoniais, de precauções, de desvios, em suma, de todas as manobras do obsessivo” (p. 429).

O obsessivo e a medicina

Não podemos deixar de mencionar que, a partir do final do séc. xx, o que para Freud era a neurose obsessiva, tornou-se, segundo os manuais de classificação (CID-10 e DSM-IV), Transtorno Obsessivo-Compulsivo (TOC). Pelo nome do transtorno, TOC, observa-se que o termo neurose desaparece. Queremos marcar com isso que a terapêutica contemporânea ocupa-se basicamente com o que aparece e, por conseguinte, é literalmente descritivo. Concomitante ao desaparecimento do termo neurose, surge uma proliferação incessante de medicamentos que visam domar os atos obsessivos.

A terapêutica medicamentosa ora em curso aborda as facetas fenomenológicas dos sintomas obsessivos, esquecendo, com isso, da abordagem da causalidade inerente ao processo de formação do sintoma obsessivo. Afinal, qual é a causa do surgimento do sintoma obsessivo?

Queremos enfatizar que é somente com a Psicanálise que podemos desvelar os mistérios que regem a formação do sintoma obsessivo. Para todo e qualquer sintoma obsessivo existe uma história da formação do mesmo. A psicanálise e sua orientação focam essa história, ela quer ler essa história. As condições de possibilidade da leitura dessa história da formação do sintoma implicam um tempo que faz parte da história de cada sujeito. A responsabilidade do sujeito ora em questão pode ser averiguada no momento em que ele se implica na história do seu próprio sintoma. É assim que o dispositivo psicanalítico se sustenta por um sujeito que fala, que endereça a sua fala, a sua palavra, a um outro, o psicanalista. Logo, o psicanalista oferece sua escuta a essa palavra endereçada pelo sujeito analisando.

A "palea" no final de análise e nos restos

Retomo novamente o testemunho de Antoni Vicens para, com ele, indicar a constituição de uma série de semblantes de objetos a: o objeto olhar, o objeto anal e, por último, o objeto voz. Recorro ao texto de um sonho de criança em torno do qual a análise se escora. Nele, evidencia-se um desfile de semblantes. Eis o relato do sonho:

Subo a escada atrás do meu irmão. Logo a seguir, sou eu que o precede. Faço deslizar sobre o corrimão meu manteau, que cai dos dois lados. Um pouco antes de chegar à altura da mansarda, meus olhos chegam à altura do patamar e estendo meu braço para bater a porta. A porta arromba-se, tragada por uma fenda no solo. Ocorre escuridão no interior e fixamente dois olhos me

olham. Caí no buraco da escada (em espanhol chama-se o olho) e desperto do pesadelo (VICENS, 2008, p. 23).

Um semblante que é bastante comentado no texto do sonho é o objeto olhar. Para ele a consistência do olhar guiou sua vida durante muito tempo. O olhar tinha uma face superegóica: “Eu devia ver tudo, inclusive a morte. Devia antecipá-la no meu pensamento, apontá-la com o olhar, o que era impossível” (VICENS, 2008, p. 24). Ora, eis o que diz Lacan quanto à estrutura do obsessivo, ainda em 1958:

O que chamamos efeito de supereu quer dizer o quê? Quer dizer que eles [os sujeitos obsessivos] se infligem toda sorte de tarefas particularmente árduas, desgastantes, nas quais, aliás, obtêm sucesso ainda mais facilmente por ser isso o que desejam fazer. (...) Por quê? Porque o que se tratava era de obter a permissão do Outro. (p. 430)

Apesar de certos resultados terapêuticos, tudo isso ainda não apontava para o fim da sua análise, onde um sentimento de um exílio ridículo ainda permanecia. Surge então outro pesadelo como resposta transferencial. Este sonho rompe com o olhar perdido e o silêncio de abandono do seu pai. Ele se perde aí neste “ponto insuportável” (VICENS, 2008, p. 25) quando seu analista aparece dizendo no pesadelo: “Você nasceu por um erro burocrático” (VICENS, 2008, p. 25). Tal frase se torna, para ele, oracular. No fundo, este sonho traz certa calma na sua angústia e ele encontra “um lugar onde viver”.

Demanda o passe neste momento da análise e surge a resposta negativa do cartel. Constatato aqui uma aporia que pode tocar o fim do tratamento no obsessivo. Parece-me que o esclarecimento desta

dificuldade surge no capítulo xxii: “Do anal ao ideal” do seminário *A Angústia*. Neste capítulo emerge uma modalidade de encobrimento do desejo do Outro, encabeçada pelo Ideal do Eu. Logo, é nesta balança pelo Ideal do Eu que o obsessivo atualiza seus desdobramentos imaginários. Nessas condições, o objeto anal projeta-se no campo do Ideal de Eu, favorecendo a circulação do mesmo para uma nova estação: o objeto escópico, o olhar. Ainda nesta miragem de potência, o seu desejo encontra-se degradado e, com isso, desvia-se para mais longe de sua causa.

Daí sermos levados a pensar sobre a circulação de dois objetos muito presentes na posição do obsessivo: o anal e o olhar. Ele se posiciona como se tivesse duas asas: de um lado o objeto anal, e do outro, o objeto olhar. Podemos observar que esta disposição encontra-se no sonho, onde o objeto olhar está semeado; numa outra associação, o sonhador traz uma equivalência entre a porta arrombada e o objeto anal enquanto evacuado. É bom observar que esta série de objetos: o anal, o olhar, e a voz, que serão desocultados depois, tornar-se-ão os restos, os dejetos, *palea*.

Depois da resposta negativa do cartel do passe, ele retoma “o bastão de Pelegrino”, continuando a análise com outro analista. Insistia ainda em procurar no semblante do olhar a fórmula do gozo. Sob estas condições transferenciais, o objeto voz continuava oculto pela aderência do obsessivo ao campo escópico. Lacan nos adverte “que é particularmente difícil arrancar o obsessivo dessa ascendência do olhar” (2005, p. 18).

Estava convencido que ainda tinha muita análise pela frente. Eis que uma voz que trovejou “atrás do olhar do sonho se apresentou como resultado de um cálculo e produto da elaboração lógica do exílio em questão” (VICENS, 2008, p. 25). Era uma voz áfona que dizia: “Vai embora”. O

descolamento do objeto voz permite isolar o seu agarramento ao desejo do Outro. “De um lado, ela significava expulsão, aquela que dá vida à criança; e do outro lado, sua repetição tornava seu sentido irreversível” (VICENS, 2008, p. 25). Seus pais também tinham escutado esta voz em “momentos cruciais das histórias dos destinos” (VICENS, 2008, p. 25). Isso fez sintoma. Precipitando-se neste momento da experiência de sua análise, a voz se modula para algo que ela escondia: um “Não vai embora”, mais letal que o “Vai embora”, e que lhe fazia crer que era o Outro que queria isso.

O sujeito só percebe o que foi a sua posição no Outro com a queda da verdadeira causa que foi seu objeto de angústia. Foi essa conjuntura que lhe permitiu o descolamento do objeto voz. Lacan consagra várias lições sobre a voz, procurando sempre situá-la em sua forma separável como um comando atormentador. Ele isola o objeto voz em uma das passagens, pelo “seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu” (LACAN, 2004, p. 290-291).

Neste contexto, seria oportuno indicar um ponto na análise de Antoni Vicens, que diz respeito ao processo de interpretação do sonho, feito quando ele tinha sete anos, e que atravessa todo seu percurso analítico. Esta interpretação esperada surge neste sonho que constitui o seu final de análise e que é destacamento do objeto voz.

Como vimos anteriormente, as interpretações gravitavam em torno dos objetos anal e olhar, com maior ênfase no objeto olhar. Eis que ele se lança na experiência de se esclarecer buscando a fonte do comando da voz. Até então era uma voz áfona que percorria sua vida e que teria sido a responsável pelo início da sua análise. Desta maneira, ele ainda não tinha tornado essa voz que se encontrava velada pelo objeto olhar. É como um objeto por trás de um objeto. O supereu no objeto olhar se

declinava agora para outro investimento libidinal do sujeito: a ferocidade do supereu na voz.

Antes do final da análise, a dúvida se instalava como parceira existencial, uma dúvida que se estendia nos laços que o ligava à vida e era nutrida pelas regras do seu pensamento. O seu sintoma correspondia ao pensamento destruidor da vida. Podemos resumir esta estratégia obsessiva com a questão: estou vivo ou estou morto? Com o advento do final de análise, ele constata que ocorreu certo esvaziamento do pensamento e liga-se “a esta vida pelo mais inesperado, o menos pensado, o menos calculado” (VICENS, 2008, p. 22). Nesse contexto, ele se apropria da citação de Lacan que se segue: “designar da vida o buraco do Real” (LACAN, 1974).

Sinalizo ainda que o encontro contingente que o sujeito realizou com “*la vie elle-même*” ocorreu num momento posterior ao descolamento do objeto voz. No encontro com “*la vie elle-même*” ocorreu a identidade de dois sons: um, a vida me ama, e o outro, a vida ela mesma. Neste *calembour*, servindo-se sobretudo das assonâncias da língua francesa, concebe-se homofonias que produzem efeitos de sentidos. Privilegio novamente este encontro para evidenciar a sua respectiva saída face ao impasse existencial que destruía sua vida pelo pensamento. Na frase “a vida me ama” como um semblante ele comenta: “Dizer que a vida me ama respondia à minha ignorância quanto ao fundamento do meu gozo. O duplo sentido que porta esta frase não é mais original” (VICENS, 2008, p. 23).

“*La vie elle-même*” é um sentido que não tem nem significado, nem lugar no código. Como sabemos, a vida não é um sujeito e, por conseguinte, ela não ama ninguém. Assim, “*la vie elle-même*” é absurda e testemunha não só que “o real é sem laços” (LACAN, 1975/2005, p. 123),

mas também, uma modalidade de descompletar o Outro da linguagem como pedaço de real. É assim que a linguagem passa a ser convocada, é claro, trazendo a batida tanto da vida esvaziada de sentido quanto da escavação do fundo do amor. A vida me ama como semblante é oferecido a ele como tratamento ao gozo.

Como vimos, a abertura clínica da orientação lacaniana possibilitou a passagem por várias formas de rateios na análise de Antoni Vicens. Constatamos também que a solução da análise se serve da invenção de um neologismo, “*la vie elle-même*”, para entrar no dispositivo do passe. O cartel do passe acusou a recepção e, como resultado desta experiência, surge a nomeação: Analista da Escola. A satisfação obtida pela nomeação passou a ser uma nova escolha: a invenção de um estilo de vida.



Indivíduo que chega a uma análise: encontro necessário com os semblantes de objeto “a” ($\$ \diamond a$). Satisfação na repetição do circuito pulsional.

Sujeito ao final de uma análise: *Encontro contingente com o Real.
Satisfação na invenção de um novo estilo de vida*



PARA REFLETIR?

Quais os elementos que podemos destacar que diferenciam uma “cura” pela psicanálise e uma cura via elementos farmacológicos?

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24 v.

GOROSTIZA, Leonardo. “**Medir o verdadeiro com o real**”. *Correio*, São Paulo, n.63, julho 2009, p. 41-45.

LACAN, Jacques. **Le Séminaire livre x — L’angoisse**. Paris: Seuil, 2004.

_____. **Le Séminaire livre XVI — D’un Autre à l’autre**. Paris: Seuil, 2006.

_____. **O Seminário livro 16 — de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. **Le Séminaire livre XXIII — Le sinthome**. Paris: Seuil, 2005.

_____. **O Seminário livro 23 — O Sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. (1974/1975) “**Leçon du 17 décembre 1974**”, In: *Le Séminaire livre XXII— R.S.I.*

LACAN, Jacques. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

_____. (1967) **Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola**.

_____. (1973) **Nota italiana**.

_____. (1976) **Joyce, o Sintoma**.

_____. (1976) **Prefácio à edição inglesa do Seminário II**.

LACAN, Jacques. **Televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

LACAN, Jacques. **La science et la vérité**, In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

MILLER, Jacques-Alain. **Semblants et sinthomes**. Présentation du thème du VIIe Congrès de l’AMP. *La Cause Freudienne*, Clamecy: Navarin editeur, n 69, 2008, p. 124-131.

_____. **La passe bis**. *La Cause Freudienne*, Clamecy: Navarin editeur, n.66, 2007, p. 209-213.

_____. (1991/1992). “**Leçon du 8 janvier 1992**”, In: *De la nature des semblants*.

_____. (2000/2001). “**Leçon du 23 mai 2001**”, In: *Le lieu et le lien*.

_____. (2008/2009). “**Leçon du 11 février 2009**”, In: *Choses de finesse en Psychanalyse*.

MILLER, Jacques-Alain. (2009). **Qual a política lacaniana para 2009?** *Opção Lacaniana*, São Paulo: Eólia, n. 53, p. 3-8.

_____. **(Las buenas noticias del progreso)** Em: Ornicar Digital no. 266 (12/11/2004)

NAVEAU, Pierre. **Le névrosé et le maître.** La Cause Freudienne. Clamecy: Navarin editeur, n.68, 2008, p. 201-209.

RIBEIRO, M. A. C. **Neurose obsessiva.** Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2003.

ROUDINESCO, E. **Por que a Psicanálise?** Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2000.

VICENS, Antoni. **D'un objet à un autre.** Lettre Mensuelle, Paris, n.271, septembre-octobre 2008, p. 22-25.

Subre os autores

Bento Silva Santos

Doutor (2001) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor Associado IV no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, Coordenador do programa de pós-graduação em Filosofia (Mestrado Acadêmico/2007) desde agosto de 2017 e membro permanente do Mestrado Profissional em Filosofia (2016). Publicou 34 artigos em periódicos, dos quais 02 em co-autoria; 15 capítulos de livros; 11 livros publicados, dos quais 04 em co-autoria; organizou 12 livros; traduziu 4 obras clássicas.

Geraldo Alberto Viana Murta

Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (1984), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1987) e doutor em Psicanálise e Campo Freudiano - Université de Paris VIII (1996). Realizou dois estágios em nível pós-doutoral: pela Universidade Federal Fluminense e pela Universidade Federal do Espírito Santo. Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Espírito Santo. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Intervenção Terapêutica, atuando principalmente nos seguintes temas: Psicanálise, Clínica e Psicanálise, Sintoma e Saúde Mental.

Claudia Murta

Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (1989), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1992), mestrado em Filosofia na Université de Paris VIII (1993), e doutorado em Filosofia Université de Paris VIII (1997); e como formação complementar, especialização em Educação a Distância UFES/UFMT (2001), além de pós-doutorado em Filosofia na UFS-Car (2011) e na École Normale Supérieure de Lyon (2012). Atualmente é Professora Titular do Departamento de Filosofia da UFES (Graduação e Mestrado). Coordenadora do Curso de Graduação em Filosofia (Licenciatura) na modalidade EAD oferecido FES. Coordenadora do Grupo de Pesquisa e Extensão PARTHOS financiado pelo CNPq/FAPES. Publicou os seguintes livros no campo da EAD: “Dimensões da Humanização: Filosofia, Psicanálise, Medicina” (2005); “Humanização, corpo, alma e paixões”, “Humanização, vida e morte”, “Filosofia da Ciência”(2009); “Gestação, Parto e Nascimento, Puerpério” (2010); “O Desejo nos pensamentos de Sartre e de Lacan”, “Angústia em Filosofia e Psicanálise” (2011); “Metafísica II” (2015).