


MIRAGENS DO NEGATIVO - A EXPERIÊNCIA HUMANA EM DESCARTES E NA PSICANÁLISE

Abel dos Santos Beserra¹

Universidade de São Paulo (USP)

 <https://orcid.org/0000-0003-4323-3982>

E-mail: abelbeserra@gmail.com

RESUMO:

O presente artigo procura investigar como a partir da modernidade, com base na filosofia de Descartes, a compreensão da experiência humana, do sujeito moderno, passou a se valer de alguma noção de *negativo*. A fim de verificar de que modo isso chega à contemporaneidade, é também realizado o estudo de como a psicanálise, em sua vertente freudiana e lacaniana, descreve a experiência do sujeito também a partir de uma ideia de *negativo*. A hipótese que defendemos é a de que uma certa noção de *negativo* surge como indispensável para a adequada discussão da experiência humana desse sujeito que surge na modernidade: em primeiro lugar, por parte da filosofia cartesiana ao propor o conceito de *paixões da alma*; e, em segundo lugar, por parte da psicanálise ao formular a ideia de *pulsão*. Por fim, cabe indicar que tomamos principalmente o *Tratado das paixões* de Descartes e os textos sobre *metapsicologia*, teóricos, da psicanálise como pontos de partida.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; Psicanálise; Negativo; Paixões da alma; Pulsão.

MIRAGES OF THE NEGATIVE - THE HUMAN EXPERIENCE IN DESCARTES AND PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT:

The present article seeks to investigate how, from modernity onward, based on Descartes' philosophy, the understanding of human experience and the modern subject began to rely on some notion of the *negative*. In order to examine how this extends into contemporaneity, the study also explores how psychoanalysis, in its Freudian and Lacanian forms, also describes the the subject's experience based on an idea of the *negative*. The hypothesis we put forth is that a certain idea of the *negative* emerges as indispensable for an adequate discussion of the human experience of this subject that arises in modernity: firstly, on the part of Cartesian philosophy when it proposes the concept of the *passions of the soul*; and secondly, on the part of psychoanalysis when it formulates the idea of the *drive*. Finally, it is worth noting that we primarily consider Descartes' *Treatise on the Passions* and psychoanalysis' theoretical texts, on metapsychology, as our starting points.

KEYWORDS: Descartes; Psychoanalysis; Negative; Passions of the soul; Drive.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil. Artigo foi desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de doutorado, processo n° 2023/18138-0.

Introdução

Por que ler Descartes séculos depois de suas publicações? Ou por que ler Freud após mais de cem anos de seus primeiros textos? Como, ainda, seria pertinente ler ambos lado a lado? Tais indagações assumem determinados objetivos e pressupostos, logo, não são triviais. Consideramos que uma primeira resposta surge do fato das duas abordagens terem procurado compreender a *experiência humana* de um sujeito, que nos marcos abertos pelo pensamento da modernidade, se descobre vulnerável diante de suas próprias *emoções*. Apenas uma análise cuidadosa pode estabelecer as rupturas e as possíveis relações entre a psicanálise, como a de cunho freudiano e lacaniano, e a filosofia cartesiana. Entretanto, não temos a pretensão de reduzir um pensamento ao outro, muito menos planejamos artificialmente os reunir em um falso consenso. A meta de uma investigação comparativa como a proposta por este artigo, por outro lado, é a de encontrar elementos que permitam descrever com maior precisão aquilo que caracteriza a *experiência* do sujeito que nasce na modernidade, no caso, de sermos uma alma unida a um corpo, nas palavras de Descartes na *Meditação VI* (Descartes, 1973, p. 70), de apresentarmos um *eu* que é antes de mais nada corporal, como propõe Freud em *O eu e o id* (Freud, 2011, p. 32). Em outros termos, é possível voltar aos textos não só para repeti-los, para os consultar como um referencial fechado e estático, mas também para lhes dirigir perguntas que exigem um exame renovado de seus conceitos e argumentos. Desse modo, tais obras podem tanto apontar outros caminhos quanto engendrar novas dúvidas. Além disso, é preciso indicar que o nosso problema é em grande medida tributário da leitura de Merleau-Ponty, em *Partout et nulle part*, sobre a filosofia cartesiana em comparação à contemporânea:

Descartes vislumbrou, em um lampejo, a possibilidade de um pensamento negativo. Descreveu o espírito como um ser que não é *nem* uma matéria sutil, *nem* um sopro, *nem* alguma coisa existente e que permanece o mesmo na ausência de qualquer certeza positiva. Mediu com os olhos este poder de fazer e não fazer, que, dizia, não possui graus, que é então infinito no ser humano assim como em Deus e infinito de negação, posto que, em uma liberdade que consiste tanto em não fazer quanto em fazer, a posição nunca poderá ser senão negação negada. Por isso que Descartes é mais moderno do que os cartesianos, que ele antecipa as filosofias da subjetividade e do negativo (Merleau-Ponty, 1960, p. 242).

Com base nessa interpretação questionamos se uma ideia de *negativo* se insinuaria, desde o início da filosofia moderna, no sistema cartesiano e, posteriormente, também na psicanálise, como uma categoria imprescindível para se pensar a *experiência* do sujeito que surge a partir da modernidade. Para explorar essa hipótese, a seguir, nos voltaremos ao estatuto dos conceitos de *paixões da alma*, cartesiano, e de *pulsão*, psicanalítico. Visto que, em nossa leitura, estas duas categorias destacam uma noção de *negativo* que é consequência da *finitude humana* enquanto elemento incontornável, a partir da modernidade, para a discussão da *experiência* do sujeito.

As paixões da alma

A discussão do estatuto das *paixões da alma* em Descartes exige que verifiquemos como este conceito se articula ao seu sistema e tenciona descrever a *experiência humana* do sujeito moderno. Dessa maneira, antes de tudo, compete enfatizar que o dualismo de sua filosofia é sumariamente apresentado por ele no artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*, como segue: “a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal [do corpo], e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa [da alma].” (Descartes, 1997, p. 46). Nesse quadro, as características da alma, *res cogitans*, e do corpo, *res extensa*, são distintas

e independentes entre si. Mas Descartes igualmente considera que ambos, pensamento e extensão, se combinam na união da alma e do corpo, na experiência concreta do sujeito, conforme a *Meditação VI* (Descartes, 1973, p. 144). União que parece ser paradoxal quando atentamos para a proposta cartesiana de que a vontade da *alma* é inteiramente livre, de acordo com a *Meditação IV* (Descartes, 1973, p. 126), ao passo que o corpo humano é descrito tal qual uma máquina que é fisicamente determinada, nos termos do *Tratado do homem* (Descartes, 2009, p. 297).

Nesse sentido, diversos comentadores ressaltam o quanto a *união do corpo e da alma* desperta estranheza. Por exemplo, contemporaneamente, Marion, em *Sur la pensée passive de Descartes*, chama a repercussão dessa ideia de um verdadeiro *escândalo*, tanto para os pares de Descartes quanto para a posteridade (Marion, 2013, p. 46). E Laporte, em *Le rationalisme de Descartes*, ainda indaga: “Como esse movimento [a interação da alma e do corpo], por sua vez, acontece? É apenas uma questão de direção? A alma simplesmente ‘determina’ um movimento já existente? Descartes não diz nada sobre isso.” (Laporte, 1988, p. 247). Isto é, ambos assinalam que a proposta de um composto alma-corpo interroga os próprios limites da filosofia cartesiana.

Um outro exemplo de tais questionamentos, ainda no século XVII, ocorre quando a princesa Elisabeth da Boêmia interpela Descartes acerca do que ela alega ser uma flagrante ineficácia da filosofia cartesiana para orientar as pessoas no caminho de uma vida feliz. O diálogo epistolar que se segue o impele a retornar ao tema da moral, como em carta a Elisabeth de 21 de julho de 1645 (Descartes, 2001, p. 68 – 69), antes tematizado mais explicitamente nas indicações da *moral provisória* do *Discurso do método* (Descartes, 1973, p. 49). Este contato entre os dois é considerado decisivo por muitos comentadores, como frisa Sales, em *Descartes - das paixões à moral*: “Mais tarde, pressionado pela princesa Elisabeth, Descartes vê-se obrigado a definir as paixões, pois nem em *L’homme*, nem em *Princípios da filosofia*, seja no texto em latim, seja na versão em francês, ele o havia feito.” (Sales, 2013, p. 77). Por seu turno, Rodis-Lewis, em *La morale de Descartes*, também salienta que: “A influência de Elisabeth, portanto, levou Descartes, não apenas a escrever um estudo das paixões, mas, sem dúvida, a levar em conta mais do que anteriormente a importância dos remédios propriamente morais” (Rodis-Lewis, 1998, p. 65). Em todo caso, vale mencionar que a retomada das questões morais por Descartes, referentes à melhor ação possível, já no fim de sua trajetória intelectual, é condizente com o lugar que ele confere ao assunto em seu sistema. Pois, como indicado em *Princípios da filosofia*, a moral seria um dos últimos ramos, resultados, da *árvore do saber* cujas raízes são a metafísica e o tronco a física (Descartes, 1997, p. 22).

Em outras palavras, para responder às questões de Elisabeth e desenvolver um dos últimos pontos de sua filosofia, Descartes precisou produzir novas categorias ou reformular as que já pensara, como é o caso do conceito de *paixões da alma*, tema de sua última obra publicada em vida, o *Tratado das paixões*. E dentre os diversos assuntos discutidos neste texto encontra-se um de importância capital para este artigo, para a descrição da experiência de um sujeito diante de sua vida passional: como uma alma pode não vir a se tornar *vassala* de suas paixões, condição que, no artigo 48 do tratado², Descartes afirma ser a mais deplorável possível (Descartes, 1973, p. 246). Contudo, ao que se referem, precisamente, as *paixões da alma* apresentadas neste tratado? E por qual razão elas podem até *escravizar a substância que pensa*?

Em primeiro lugar, compete sublinhar que a *vontade* humana, em Descartes, é *livre* e julga, escolhe, com base naquilo que o *entendimento*, a faculdade que conhece, lhe apresenta, como apresentado na *Meditação IV* (Descartes, 1973, p. 125). Deus nos proveu de recursos suficientes para que o entendimento não falhe, desde que sejam adotados *juízos claros e distintos*. O erro formal do pensamento, portanto, seria residual e fruto do mau uso da própria liberdade da *vontade*,

² Na sequência acompanharemos de perto a argumentação e os conceitos discutidos no *Tratado das paixões*, logo, os artigos citados dizem sempre respeito a esta obra.

quando esta chega a juízos baseados em *ideias obscuras e confusas*, como também é discutido na *Meditação IV* (Descartes, 1973, p. 128).

Em segundo lugar, Descartes apresenta a seguinte definição de *paixões da alma* no artigo 27 do *Tratado das paixões*: “parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos³.” (Descartes, 1973, p. 237). Pois, como destaca o artigo 25, para tais percepções a alma não encontra, em geral, uma causa que seja *imediate*, diretamente próxima, a exemplo do que ocorre na cólera ou na alegria, e por essa razão elas podem ser chamadas de *paixões da alma* (Descartes, 1973, p. 236). Dessa forma, também segundo o artigo 25, somente essas últimas paixões encontram-se diretamente ligadas a uma disposição da alma, pois reúnem as percepções “cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las.” (Descartes, 1973, p. 236). Logo, são essas últimas percepções que descrevem de que *modo* a alma é impactada pelo corpo, porque não dizem respeito nem a um *movimento aleatório dos espíritos animais*, nem às *sensações* em geral, quer internas, quer externas. Trata-se de uma *definição por exclusão*: sem ser viável atribuir o efeito a nenhuma outra causa, só resta considerar que seja uma *paixão da alma*, que revela como a alma foi ou é atingida pelo corpo. Vale ainda destacar que, segundo o artigo 31, a *glândula pineal* seria a partícula física, corpórea, responsável por essa interação entre a alma e o corpo (Descartes, 1973, p. 238 – 239).

Nos termos do dualismo cartesiano, é forçoso então indagar: como uma alma *livre*, cuja vontade goza de pleno *livre arbítrio*, poderia ser simultaneamente *determinada* a se inclinar a algo a partir de *paixões* que descrevem os movimentos mecânicos do corpo físico com o qual ela, esta alma, se encontra unida? Talvez isso ainda desvele algo mais: o *negativo*. Consoante Descartes, no artigo 46, as paixões são acompanhadas de uma *emoção* que mobiliza o coração, o sangue e o movimento dos espíritos animais de tal maneira que “enquanto essa emoção não cessar, elas continuam presentes em nosso pensamento” (Descartes, 1973, p. 244). Porém, esse fato não acarretaria a alma tornar-se totalmente impotente diante de suas *paixões*, porque ainda conforme o artigo 46:

O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante (Descartes, 1973, p. 245).

Em último caso a alma pode dizer *não* para aquelas ações que ela percebe terem sido incitadas pelas suas paixões. Isso lhe assegura pelo menos algum grau de liberdade, mesmo em situações extremas, em que ela é alvo de paixões intensas. Nossa hipótese é a de que, então, a alma assumiria uma posição *negativa* que lhe garantiria certa independência em relação às determinações corporais, que são regidas mecanicamente. Entretanto, isso não é tudo aquilo que a alma poderia fazer, por suas próprias forças, diante de suas paixões.

Ademais, Descartes ainda propõe, no artigo 50, o conceito de *hábito* como uma categoria que descreve como a alma pode reorganizar as disposições corpóreas (Descartes, 1973, p. 247). Uma vez que se o hábito produz uma disposição a agir, cabe a ele tornar factível, operacional e concreto, à alma reordenar suas *paixões* a partir do exercício da sua livre vontade, ao invés de só

³ Segundo o *Tratado do homem*, os *espíritos animais* podem ser descritos como partes físicas diminutas que movem o corpo enquanto uma máquina (Descartes, 2009, p. 269).

reagir a elas. Do contrário, restaria à alma apenas impedir a consecução das suas *paixões*, mas sem de fato as reorganizar em novos arranjos. Nas palavras de Descartes:

É útil também saber que, embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem, todavia, por hábito, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes e, mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática. Assim, quando encontramos inopinadamente uma coisa muito suja num alimento que comemos com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal forma a disposição do cérebro que, em seguida, não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer (Descartes, 1973, p. 247).

Compete observar que em carta a Arnauld, em 29 de julho de 1648, presente no quinto volume de *Œuvres de Descartes*, editadas por Adam e Tannery, Descartes propõe que a alma não nota todos os movimentos corporais nem pode engendrará-los sempre diretamente por meio do simples concurso da vontade (Descartes, 1901, p. 222), por conseguinte, a influência da vontade livre da alma sobre as paixões, desencadeadas pelos movimentos mecanicamente determinados do corpo, deve ser quase sempre indireta. Um exemplo disso é debatido por Descartes no artigo 45:

Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos a glória e a alegria de haveremos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido, e coisas semelhantes (Descartes, 1973, p. 244).

Ao nos voltarmos para as *razões*, os *objetos* ou ainda os *exemplos* daquilo que nos faz ter uma paixão distinta, mesmo diametralmente oposta, daquela que procuramos eliminar, podemos paulatinamente, com base no *hábito*, reconfigurar nossas paixões. Não se trata de um processo necessariamente imediato ou direto, mas sim que se vale da nossa astúcia, do nosso engenho, para chegar a um rearranjo das nossas paixões. Assim, o *hábito* emerge como um meio para que a vontade da alma se efetive perante as inclinações fornecidas pela *natureza* para o movimento dos espíritos animais, pois pode ensejar uma nova configuração passional a partir dos planos do *eu pensante* que se vê unido a um corpo, do sujeito, mesmo que por meios indiretos.

Nessa direção, diversos comentadores enfatizam a relevância do hábito para o manejo das paixões por parte do sujeito, como Alquié⁴ o qual, em *A filosofia de Descartes*, pondera que: “a ligação naturalmente estabelecida entre um movimento e um pensamento não é outra coisa senão uma ligação habitual e associativa. A natureza é homogênea com o hábito. O hábito pode, portanto, substituir-se a ela.” (Alquié, 1980, p. 131). Outrossim, estudos importantes do sistema cartesiano, como o *Ensaio sobre a moral em Descartes*, de Teixeira, apresentam conclusões parecidas: “É essa possibilidade de ligar *artificialmente* certos movimentos da glândula a certas ideias ou atos de vontade que constitui a base do comportamento racional, o comportamento⁵ melhor que é possível, em relação às paixões da alma.” (Teixeira, 1990, p. 176). Além disso, a

⁴ Outro exemplo dentre tais comentadores pode ser ainda encontrado em Cottingham, em *A filosofia de Descartes*: “O melhor que temos a fazer será indagar os fenômenos corpóreos que originam as nossas paixões e esperar que tal indagação nos permita desenvolver técnicas indiretas para as controlar.” (Cottingham, 1986, p. 212). A base para tais *técnicas*, em grande parte, é o hábito.

⁵ Vale enfatizar, contudo, que o termo *comportamento* não integra o léxico cartesiano.

fortuna crítica mais recente em grande parte corrobora essa leitura, a exemplo de Meschini⁶ o qual, em *Les Passions de l'âme, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta*, afirma que: “Aqui [no artigo 50 do *Tratado das paixões*] Descartes contrasta natureza e hábito (*habitus*) para demonstrar que o que foi instituído pela natureza pode ser mudado com o hábito” (Meschini, 2020, p. 114). E, por fim, indicamos ainda a interpretação de Spallanzani, em *Descartes - La règle de la raison*, a qual reforça ainda mais essa interpretação: “É o conhecimento da natureza das paixões que torna possível elaborar os meios de as controlar, meios que oferecem à alma uma técnica positiva [a exemplo do hábito] que autoriza o ser humano a regular os seus desejos por meio do uso de todos os seus afetos para o seu próprio bem.” (Spallanzani, 2015, p. 227).

Desse cenário extraímos mais um elemento que apoia a nossa hipótese de que a filosofia cartesiana admite a possibilidade de uma posição *negativa* por parte da alma diante daquilo dado pelo corpo. Visto que a alma pode *negar* as disposições corpóreas imediatas, seus movimentos, em nome do que for escolhido pelo *eu pensante* que constata sua união com o corpo, a exemplo do que pode vir a ser obtido por meio do manejo do hábito.

No entanto, por que deveríamos *negar* o curso natural das paixões? Convém, antes de procurar responder, ressaltar alguns pontos. Descartes assinala, no artigo 211, que as paixões são todas boas, uma vez que estabelecidas pela natureza, isto é, por Deus, “e que só devemos evitar o seu mau uso ou os seus excessos” (Descartes, 1973, p. 303). Ademais, ao longo do artigo 146, o filósofo destaca que ainda que a determinação divina alcance e ordene todas as coisas, a própria causalidade divina também deixou um espaço a salvo para a liberdade humana, no caso, com “coisas que este mesmo decreto [de Deus] quis pôr na dependência de nosso livre arbítrio.” (Descartes, 1973, p. 280). Desse modo, é preciso notar que a argumentação cartesiana remete a uma constante tensão conceitual entre o *determinado* e o *livre*. Em suma, como podemos fazer um *mau uso* das *paixões*? Se são todas boas, como elas podem *escravizar* e *prejudicar* a alma? Mais uma vez está em jogo a dificuldade em se conceber a relação entre um corpo mecanicamente determinado e uma alma livre.

Esse problema, por sua vez, pode se dissolver se lermos atentamente o artigo 52, em que Descartes defende “que os objetos que movem os nossos sentidos não provocam em nós diversas paixões devido a todas as diversidades que existem neles, mas somente devido às diversas formas pelas quais nos podem prejudicar ou beneficiar, ou então, em geral, ser importantes.” (Descartes, 1973, p. 251). O filósofo aponta, dessa forma, que não há uma correspondência biunívoca e estrita entre a causa e o efeito no que se refere ao *objeto* que desencadeia uma percepção da alma e tal *reação* em si mesma, isto é, entre o registro do *objeto* percebido que afeta a alma e a *emoção* que emerge desse contato com ele. Dado que é preciso antes verificar qual é a *relação* estabelecida entre o objeto e a paixão para entender como um *objeto* pode acarretar uma certa *paixão*.

Isso não implica, porém, que esta *relação* seja completamente contingente, em que pesem importantes consequências relativas a essa disjunção entre a causa e o efeito quanto aos objetos e às paixões. Posto que, rigorosamente, o uso e a operação de todas as paixões, ainda de acordo com o artigo 52, “consiste apenas no fato de disporem a alma a querer coisas que a natureza dita serem úteis a nós, e a persistir nessa vontade, assim como a mesma agitação dos espíritos que costuma causá-las dispõe o corpo aos movimentos que servem à execução dessas coisas” (Descartes, 1973, p. 251). Mas apesar dessa determinação, como vimos, o objeto não dispara automaticamente uma paixão sobre a alma, em vez disso é preciso compreender qual é a *relação* que temos com este objeto de uma paixão, se ele nos *beneficia* ou *prejudica*, se nos é *importante*.

⁶ Outro exemplo dentre os autores mais recentes pode ser encontrado em Shapiro, em *Descartes' Passions of the Soul and the union of mind and body*: “Descartes também sustenta que a regulação das paixões ocorre por meio de uma reforma daquelas associações existentes entre um estado fisiológico e uma percepção ou paixão.” (Shapiro, 2003a, p. 227 - 228). Tal processo remete ao hábito e depende dele para se efetivar.

O foco da argumentação cartesiana não é o *objeto* em si mesmo, quer exterior, quer interior, mas sim o *efeito* dele sobre nós. Assim, está em questão como causa principal das paixões o *modo* como somos afetados pelo *objeto de uma paixão*. Conforme comenta Kambouchner, em *L’homme des passions*: “permanece o fato essencial de que cada paixão é definida por uma certa relação que a *alma* mantém com (sua representação de) um objeto.” (Kambouchner, 1995, p. 218). Nessa perspectiva, por um lado, a filosofia cartesiana exige o reconhecimento do papel da determinação divina para a investigação das *paixões da alma*, visto que a *natureza*, criação de Deus, informa aquilo que é conveniente e bom para o nosso corpo por meio das *paixões da alma*. Contudo, por outro lado, Descartes também argumenta em favor do papel da liberdade e da singularidade humanas no que se refere às *paixões da alma* nos serem, na *prática*, *benéficas* ou *nocivas*, ainda que em si mesmas, em *abstrato*, sejam todas *boas*. Pois o *efeito* do objeto sobre nós é condicionado tanto pelas escolhas livres quanto pela história específica de cada pessoa, portanto, não sendo algo somente universal, abstrato e apartado da experiência concreta de cada sujeito, ou mesmo independente da livre vontade humana. Como enfatiza Kambouchner:

[...] é evidente que não se trata, com esta comodidade ou nocividade [das paixões da alma], de uma qualidade que poderia ser “realmente” atribuída, a título de modo ou maneira de ser, ao próprio objeto considerado como uma substância. Uma tal qualificação tem apenas significado subjetivo; ela exprime uma relação entre nós e o objeto; e se o objeto pode ser chamado de causa de nossa paixão, na medida em que sua presença ou sua representação excita em nós esta paixão, ele não pode determiná-la absolutamente por si mesmo. A qualidade [do objeto] em questão é tão irreal que pouco importa se foi verificada em uma experiência realizada ou repetida: para que exista paixão, bastará, do lado do objeto, que este objeto *nos pareça* (“nos seja representado como”) conveniente ou nocivo a nosso respeito, por mais falsa que essa aparência possa ser (Kambouchner, 1995, p. 258).

E ainda como indica Guenancia, em *L’intelligence du sensible*: “Pois é sobre o objeto da paixão e não sobre a própria paixão que a alma se ilude, por falta de conhecer o justo valor das coisas.” (Guenancia, 1998, p. 237). Ou seja, as paixões são *em si mesmas* todas boas, mas podemos nos enganar quanto ao *valor do objeto* para nós. Por isso a alma precisa refletir sobre o *valor* dos objetos, sobre a nossa *relação* com eles, para não se entregar inadvertida ou excessivamente às suas paixões, como Descartes propõe, no artigo 138: “devemos servir-nos da experiência e da razão para distinguir o bem do mal e conhecer seu justo valor [das paixões da alma], a fim de não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a nada com excesso.” (Descartes, 1973, p. 276). Por esse motivo, o filósofo também assinala, no artigo 144, ser necessário termos atenção ao ponto de vista da *ação humana*, da *experiência*, para que a alma não seja perturbada pelas suas *paixões* (Descartes, 1973, p. 279).

Assim, outra vez emerge no tratado uma posição *negativa* da alma frente às *paixões*, no preciso sentido de ser requerido dela que tome uma distância de suas próprias *emoções* para as avaliar, ao invés de imediata e simplesmente poder se entregar a elas, ao que a *natureza* ditaria como bom por meio delas. Vale sublinhar que a oposição entre o *livre* e o *necessário* atravessa todo o *Tratado das paixões* e é preciso questionar se Descartes por meio, por exemplo, da consideração dos *efeitos*, do *valor*, dos objetos sobre nós, a partir da nossa *relação* com eles, não desenhou uma possível saída para esse problema.

Em síntese, consideramos que se delinea ao longo do *Tratado das paixões* reflexões sobre a *experiência humana* de um sujeito, o qual se descobre um composto alma-corpo, que não se reduz ao funcionamento mecânico de seu corpo nem tampouco à liberdade de sua alma. Nesse sentido, a alma *não ser determinada* pelo corpo, nos marcos do dualismo cartesiano, implica que ela possa assumir uma posição *negativa* diante de suas *paixões*. Essa ideia de *negativo* surge de diversas

maneiras ao longo do tratado, como vimos sob a forma de três possibilidades: a) a simples *suspensão* da ação física encetada por uma paixão; b) uma *reconfiguração passional*, com novos encaminhamentos para as paixões, com base no hábito; c) e a adoção de algum *distanciamento* das próprias emoções com posterior *reflexão* sobre o *valor*, os *efeitos*, do objeto de paixão.

Assim, se a alma não pode evitar *perceber* o corpo com o qual está unida, vivenciar suas *paixões*, ao mesmo tempo pode, não obstante, engendrar uma ação livre. Nossa hipótese é, portanto, a de que há uma noção de *negativo* implícita em Descartes que é importante para a compreensão da *experiência humana* desse sujeito que nasce na modernidade, ao assegurar que a alma possa permanecer livre, apesar de sua união com um corpo mecanicamente determinado.

As pulsões

Abordaremos agora a psicanálise, de orientação freudiana e lacaniana, com um objetivo específico, a saber, discutir como ela se vale de uma noção de *negativo* para pensar a *experiência* do sujeito, por exemplo, ao elaborar o conceito metapsicológico de *pulsão*⁷. Mas antes de prosseguirmos, é preciso explicitar qual a avaliação que fazemos do intercâmbio entre os campos da filosofia e da psicanálise. Conforme Assoun, em *Freud, la philosophie et les philosophes*, a psicanálise é levada a uma reflexão de cunho teórico sobre aquilo que é constatado na clínica para responder acerca da relação “entre a sua parte empírica (baseada na observação) e seus princípios diretivos.” (Assoun, 2005, p. 111). Compete salientar também, consoante Laplanche, em *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, que é preciso considerar que desde Freud há uma psicanálise *para além dos muros da clínica*, que remete a outras áreas de saber, como o próprio âmbito filosófico ou metapsicológico (Laplanche, 1990, p. 14 – 16). E, ainda sobre esse tema, Soria, em *Há uma relação entre filosofia e psicanálise?*, nos adverte que:

Se há algo de filosófico no procedimento analítico e na construção conceitual de Freud, sem o que jamais seria possível propor conceitos fundamentais para o tratamento psíquico, tais como inconsciente, pulsão, processo primário, fantasia, censura etc., não podemos, por outro lado, desconsiderar que esses conceitos inundaram a filosofia e se tornaram tópicos de sua investigação.

[...] o leitor poderia, por fim, indagar-nos se quando Freud atua na clínica já não estaria, ao mesmo tempo, formulando esses esclarecimentos [conceitos, ideias] na forma de uma metapsicologia. Nós não poderíamos discordar dele. Seria então inconsequente arriscar que primeiro o autor faz clínica, para depois teorizar sobre ela (Soria, 2016, p. 166 – 167).

Todos esses comentadores enfatizam que a psicanálise pode remeter ao âmbito da filosofia, a despeito da primeira não ter surgido como uma abordagem, ou uma investigação, propriamente filosófica. Pois a psicanálise dialoga com a filosofia, seja em sua teorização, seja ao fornecer questões e conceitos que serão investigados filosoficamente, quer dizer, com base em meios e métodos próprios a este campo. E, cumpre explicitar, é essa a leitura que defendemos neste artigo.

⁷ Duas observações preliminares são aqui necessárias, para os fins deste artigo será discutida a *primeira teoria das pulsões*, como apresentado por Freud, por exemplo, em *As pulsões e seus destinos*, de 1915. Nesse sentido, a *segunda teoria das pulsões* não será aqui abordada, uma vez que sua discussão excederia o escopo deste artigo, na medida em que demandaria maiores digressões para a reconstrução tanto de seus conceitos quanto de seus argumentos e recepção pela fortuna crítica de Freud. Além disso, é preciso ainda destacar que o termo *Trieb*, do texto freudiano em alemão, será vertido para o português para a palavra *pulsão*, ao invés de *instinto*. Pois consideramos que esta última opção pode se tornar problemática, embora seja possível, dado que pode levar à compreensão de *Trieb* como algo que surge estritamente da continuidade das categorias que descrevem a fisiologia humana ou animal, ao passo que o vocábulo *pulsão* confere maior especificidade à proposta de Freud com esse conceito, de *Trieb*. Assim, sempre que possível, também seguiremos tal entendimento e adotaremos o termo *pulsão*, salvo quando se tratarem de citações ou menções de autores que preferiram o uso do termo *instinto*.

Nesse quadro, para pensarmos a categoria de *pulsão* em psicanálise, em primeiro lugar, retomaremos a formulação de Freud, em *Os instintos e seus destinos*, segundo a qual a *pulsão* pode ser entendida como uma exigência de descarga da excitação interna do organismo que requer um trabalho específico. Nas palavras do psicanalista:

Nada nos impede de incluir o conceito de instinto naquele de estímulo: o instinto seria um estímulo para a psique. Mas logo somos advertidos para não equiparar instinto e estímulo psíquico. Evidentemente existem, para a psique, outros estímulos além dos instintuais, aqueles que se comportam de maneira bem mais semelhante a dos estímulos fisiológicos. Quando uma luz forte bate no olho, por exemplo, não se trata de um estímulo instintual; mas tal é o caso quando se nota um ressecamento da mucosa da faringe, ou uma irritação da mucosa do estômago (Freud, 2010, p. 53).

Desse modo, a origem da *pulsão* é interna, e não externa, ao corpo, posto que ela emergiria de uma pressão interior que engendraria um trabalho específico cujo objetivo último seria a sua própria erradicação, isto é, o fim do tensionamento que a ensejou. A atividade que surge desse processo, em outros termos, é distinta daquela que procura eliminar as excitações externas ao corpo, a exemplo das desencadeadas pelo mecanismo fisiológico do arco reflexo. Pois a estimulação interna se desenha como *constante*, enquanto a externa é *passageira*, dado que esta última apresenta uma demanda circunscrita local e temporalmente para a sua supressão. Por seu turno, a fonte da *pulsão*, cujo princípio é interno ao corpo, desempenha uma força ou pressão que é constante, algo que, sendo contínuo, impede que seja alcançável o seu derradeiro término, ainda que o sujeito aspire a isso incessantemente. Portanto, a exigência pulsional dirigida ao aparelho psíquico é infundável:

[...] vamos atribuir ao sistema nervoso, em termos bem gerais, a tarefa de dominar os estímulos. [...] Os estímulos externos colocam apenas a tarefa de subtrair-se a eles, o que acontece então por movimentos musculares, dos quais um alcança o fim e, sendo o mais apropriado, torna-se disposição hereditária. Os estímulos instintuais [*pulsionais*] que surgem no interior do organismo não podem ser liquidados por esse mecanismo. Portanto, colocam exigências bem mais elevadas ao aparelho nervoso, induzem-no a atividades complexas, interdependentes, as quais modificam tão amplamente o mundo exterior, que ele oferece satisfação à fonte interna de estímulo, e sobretudo obrigam o aparelho nervoso a renunciar à sua intenção ideal de manter a distância os estímulos, pois sustentam um inevitável, incessante afluxo de estímulos (Freud, 2010, p. 55 – 56).

O seguinte imperativo se delineia: a mente precisa, aos poucos, mediar, conter e encaminhar para algum fim ou destino tal *excitação* que é interior ao corpo. Essa pressão, que é constante, recebe em psicanálise o nome de *pulsão*, a qual surge como um conceito propriamente metapsicológico cujo escopo é conferir inteligibilidade ao funcionamento psíquico urdido por tal trabalho interminável, visto que a completa finalização desse processo apenas se dá com a morte do sujeito. A especificidade dessa *estimulação interna* ainda a diferencia das *excitações provenientes do exterior*, porque estas últimas requerem uma ação do organismo para que haja sua remoção, como ocorre no arco reflexo. Em contrapartida, a *pulsão*, a *estimulação interna* ao organismo, impõe um trabalho específico para a mente ao permanecer o tempo inteiro presente, ativa. Logo, as pulsões serem satisfeitas, de certa maneira aplacadas, é algo sempre transitório e parcial, necessariamente.

Cumpramos ressaltar que as vicissitudes da *pulsão* a convertem em uma ideia limítrofe, que se situa nos meandros da relação entre o âmbito da fisicalidade e do mental, nas palavras de Freud, ela “nos aparece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma [mente], como uma

medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo.” (Freud, 2010, p. 57). De acordo com Ferraz, em *Pulsão e libido*, a pulsão em Freud emerge justamente como uma mediação entre o corpo e a mente: “A pulsão não pertence ao registro corporal, onde somente encontramos suas fontes; da mesma forma, não pertence ao registro psíquico, onde somente encontramos seus representantes, mediante um ‘trabalho’ de transposição para que as estimulações corporais sejam representadas.” (Ferraz, 2000, p. 24). Em outras palavras, a mente é continuamente instada a processar, conter e tentar eliminar essa *estimulação interna* e o faz a partir da sua inscrição em um assim chamado *campo representacional*. Ademais, de acordo com Joel Birman, em *Estilo e modernidade em psicanálise*, trata-se também de uma atividade que se alicerça em objetos aptos a prover experiências satisfatórias, esforço que, em último caso, acarreta a configuração de um *circuito pulsional*:

[...] a pulsão é uma força (*Drang*), antes de mais nada, que precisa ser submetida a um trabalho de ligação e de simbolização para que possa se inscrever no psiquismo propriamente dito. Esse processo foi denominado domínio da força pulsional, que se realizaria simultaneamente nos registros do objeto e da representação, de forma a se constituir o circuito pulsional (Birman, 1997, p. 63).

A atividade do aparelho psíquico busca, desse modo, construir *circuitos pulsionais*, como assinalado por Birman, na tentativa de encaminhar a pressão constante da *pulsão*, como indica Ferraz ao descrever a relação entre o *representante psíquico* da pulsão e a constante *estimulação* proveniente do interior do *corpo físico*. Todavia, por mais que esta tentativa seja bem sucedida, persiste um resto inassimilável ao conjunto representacional, ao qual Freud dá o nome de *das Ding, Coisa*, como em *Projeto para uma psicologia científica*:

No início da função judicativa, quando as percepções despertam interesse devido a sua possível conexão com o objeto desejado, e seus complexos são decompostos num componente não assimilável (a Coisa) e num componente conhecido do ego através de sua própria experiência (atributos, atividade) - o que chamamos de compreensão -, dois vínculos emergem [nesse ponto] em relação com o enunciado da fala (Freud, 1996, p. 421).

Freud, neste texto que remete ao início de sua trajetória intelectual, escrito em 1895 e publicado apenas postumamente, em 1950, sustenta que os caminhos neuronais percorridos por tais excitações gradativamente constroem o que se convencionou denominar de *campo mental, aparelho psíquico* ou mesmo *alma*. O *Projeto para uma psicologia científica* discute tópicos que retornam posteriormente na letra freudiana e, no que se refere ao foco do presente artigo, aponta a *Coisa, das Ding*, enquanto um elemento excluído do campo perceptivo do sujeito. Como ainda aponta Fernandes, em *Psicanálise e ciência*:

Ele [Freud] avança um modelo físico no qual elementos inertes, entes da natureza (neurônios, barreiras de contato, energia, etc.) estão arrumados de tal forma que, através deles, e das relações que mantêm, são pensados os fenômenos da subjetividade e da vida social, vale dizer, uma fenomenologia da alma humana é pensada através dessa organização de entidades físicas. Enfim, aquilo que em Descartes pertencia ao campo da inteligência [da alma] é precipitado no campo da extensão [do corpo] (Fernandes, 2005, p. 202.).

Em comparação a Descartes, o dualismo mente-corpo é pensado em outros termos por Freud. Mais precisamente, os *fenômenos mentais* descritos por Freud, em *Projeto para uma psicologia científica*, derivam dos próprios *fenômenos físicos*. Logo, ambos, a mente e o corpo, não são necessariamente opostos, mesmo que sejam vistos como distintos. Vale explicitar também que

há ainda outras diferenças relevantes entre a filosofia cartesiana e a psicanálise, como assinala Hoffmann, em *O antinaturalismo da pulsão freudiana*:

Como é sabido, Lacan fez do sujeito cartesiano o pressuposto do inconsciente. Ele encontrou seu principal ponto de apoio no cogito cartesiano. [...] Seria preciso que interrogássemos a ruptura de Lacan quanto a essa concepção do sujeito, a partir do momento em que ele iniciou sua problematização da identidade sexuada (Hoffmann, 2010, p. 70).

A compreensão da *experiência humana* por parte do sistema cartesiano e da psicanálise se articula a diferentes concepções de *sujeito*, aspecto que estabelece uma significativa distinção entre os dois referenciais. Apesar disso, ao mesmo tempo, está em pauta tanto em um caso quanto em outro uma reflexão sobre aquilo que caracteriza o *sujeito* que começa a ser pensado pela filosofia moderna. Daí a relação de ruptura e continuidade descrita por Hoffmann. Nesse cenário, por meio do aprofundamento dos conceitos de *paixões da alma* e de *pulsão*, é possível aprofundar como se dá, e com quais desdobramentos, essa relação entre as ideias da modernidade, como as cartesianas, e da contemporaneidade, como as psicanalíticas, que tentam pensar a *experiência humana* de um *sujeito* cujos traços começam a se desenhar na modernidade.

Além disso, Lacan, no *Seminário, livro 7*, reinterpreta a proposta freudiana acerca da *Coisa*. Em primeiro lugar, por meio da consideração da ideia de *Real-Ich*, o qual seria um tempo em que os campos *externo* e *interno* não teriam ainda sido distintos por parte do *eu*, que estaria, convém frisar, em uma fase primeva de constituição. Em outras palavras, não haveria nesse ponto a presença de maiores diferenças entre o *prazer* e o *desprazer*, questão que demandaria por parte desse *eu* a diferenciação entre as excitações passíveis de controle, *externas*, daquelas que precisam ser contidas e toleradas, *internas*. Nessa direção, Garcia-Roza, em *Introdução à metapsicologia freudiana*, 3, sublinha que:

Em três momentos do Projeto [*Projeto para uma psicologia científica*], Freud faz uma clara referência a uma divisão dos complexos perceptivos num componente não assimilável (Ding) e num componente conhecido do eu através de sua própria experiência [...]. Nesses textos iniciais, fica clara a ideia de que no nível das *Vorstellungen* [representações] algo permanece de não assimilável, de excluído da organização psíquica, ou, melhor ainda, de um “interior excluído”, em torno do qual a organização psíquica se faz. E Lacan pergunta sobre esse “interior” no momento em que o aparato psíquico está ainda se formando: “Interior de quê?” [...]. O que ele [Lacan] aponta como esse “interior” é “o Real-Ich, o real derradeiro da organização psíquica”. *Das Ding*, é o que é excluído desse real psíquico, e não parte integrante dele (Garcia-Roza, 1995, p. 146 – 147).

Vale enfatizar também que conforme Lacan: “O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer.” (Lacan, 2008, p. 68). Isto é, qualquer tentativa de reproduzir esse prazer original é frustrante pelo objeto ser sempre *die Sache*, alguma *coisa* inscrita em uma dada ordem manejável pelo sujeito, restando sempre alguma *Coisa, das Ding*, estranha e não assimilável (Lacan, 2008, p. 58). Dessa forma, essa *Coisa, das Ding*, sempre excede a realidade da *coisa* figurada e representada, *die Sache*. Segundo Garcia-Roza: “Algo no nível das *Vorstellungen* [representações] [...] sinaliza a coisa. Esse algo não é uma *coisa*, nem tampouco a própria *Coisa* disfarçada, travestida de objeto, mas um *vazio* que não pode ser preenchido adequadamente por objeto algum.” (Garcia-Roza, 1995, p. 153-154). Apesar da constituição de uma realidade objetivamente administrável, *die Sache*, persiste sempre um *resto*, um *excedente*, algo que *faz falta* e é um *vazio* ou um *negativo* presente na *experiência humana*, quer dizer, a *Coisa*, a *das Ding*.

Consequentemente, há no núcleo do sujeito, de seu aparato psíquico, um *vazio*, um *nada*, a *Coisa*, ou seja, um *negativo*, que surge em Freud a partir da ideia de *das Ding*.

Outrossim, essa ideia de *negativo* é amplamente debatida pela fortuna crítica psicanalítica, como dá exemplo os comentários tanto de Safatle, em *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, quanto de Dunker, em *Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia*. O primeiro argumenta que existiria a possibilidade de um grave mal entendido, segundo o qual a psicanálise levaria a “uma ética da ‘resignação infinita’, como gostava de falar Deleuze a respeito dos lacanianos.” (Safatle, 2006, p. 320 – 321). Por sua vez, Dunker reitera este mesmo problema, de que a noção de *negativo* psicanalítica corre o risco de ser mal interpretada e usada para justificar o que seria uma suposta posição “adaptacionista da psicanálise.” (Dunker, 2007, p. 228).

Brevemente, Safatle responde a esses comentários sobre o campo psicanalítico por meio da proposta de uma *ontologia negativa* cujo núcleo é a ideia mesma de *negativo*, do que ele chama de uma *dialética do negativo*, na medida em que a *negatividade* da psicanálise concerniria a novos modos de subjetivação, ao estabelecimento de outras *manifestações do ser*, plurais, que seriam construídas na relação entre o *eu* e o *outro*, o *sujeito* e o *objeto* (Safatle, 2006, p. 319). Consoante Safatle, esta posição sobre o *negativo* não chancelaria qualquer *conformismo* ao imediatamente dado, uma vez que estaria em jogo a produção de novas possibilidades de *ser*, em vez da aceitação daquilo já estabelecido ou normatizado (Safatle, 2006, p. 320). Essa mesma linha argumentativa é também reiterada e admitida por Dunker, nas palavras dele: “Trata-se de mostrar como os modos de subjetivação na clínica lacaniana são fundamentalmente estruturas de reconhecimento de uma negação ontológica que se manifesta de maneira privilegiada na confrontação entre sujeito e objeto.” (Dunker, 2007, p. 226).

Nesse quadro, o sujeito psicanalítico não pode esgotar a percepção da realidade em uma *representação totalizante* e a registra sempre de modo contingente e parcial. Pois a mente nota, por meio dos estertores da *representação*, que *algo* se perdeu, a *Coisa*, a qual nunca se submete completa e absolutamente à inscrição na *ordem simbólica*, exercida através de alguma modalidade de representação. O sujeito para a psicanálise então se depara com um *vazio*, um *negativo*, que marca a sua *experiência*, pois nem tudo é manejável, *die Sache*. Seríamos, portanto, levados a lidar com a *pressão* constante encetada por tal atividade representativa e para sempre inconclusa, no máximo momentânea, em sua tentativa de encaminhar e eliminar o que a funda, a *pulsão*. Isso se deve a *algo*, nomeadamente, por Freud, a *Coisa*, a todo instante ultrapassar as possibilidades do aparelho psíquico de conter e suprimir os *estímulos internos* ao organismo, visto que esta *pressão pulsional* é incessante e engendra continuamente um *resto* que impede uma *representação* completa da *experiência humana* por parte do sujeito.

O referencial psicanalítico, por conseguinte, descreve uma condição ambivalente, tensa e inescapável, em virtude da existência e efeito dessa *sobra exorbitante*, exercida pela *Coisa* em função da *pulsão*, cuja presença demanda: de um lado, seu contínuo registro e encaminhamento por parte do aparato psíquico; mas que é ao mesmo tempo, de outro lado, por princípio incomensurável com a atividade representativa. Questão essa, compete sublinhar, patentemente marcada pelo *negativo*, pela impossibilidade de que esse movimento psíquico tenha um fim, pelo menos durante nossas vidas.

Considerações finais

A posição psicanalítica parece ser, em uma primeira leitura ou se a tomarmos rapidamente, muito diferente da cartesiana. No entanto, os dois marcos conceituais adotam uma ideia de *negativo* como central para conferir inteligibilidade à *experiência* do sujeito: quer se esta vivência for tida como pautada pela possibilidade de *recusa* daquilo imediatamente dado pelas *disposições*

corpóreas, pelas *paixões da alma*, assegurando a *liberdade humana*, como em Descartes; quer se esta vivência for tida como ligada a um elemento somático do qual provém uma pressão constante, a *pulsão*, cuja eliminação definitiva é sempre adiada e sentida como algo que se perdeu, a *Coisa*, como um *vazio*.

Nas duas abordagens, então, se desenha um sujeito cuja experiência de *finitude* é atravessada, inapelavelmente, por uma noção de *negativo*: ora registrado sob a insígnia de *não* sermos necessariamente determinados pelo mundo físico, pelo corpo, no sistema cartesiano; ora pensado sob a égide de uma busca *sem fim* por satisfação devido, justamente, à ligação com um corpo, na metapsicologia psicanalítica. Logo, defendemos que os dois referenciais apresentam uma ideia de *negativo* como essencial para se entender de que modo e por quais meios um corpo liga-se a uma alma ou a um aparato psíquico ao longo das vivências de um certo sujeito que é concebido, pelo menos, desde a modernidade. Essa *negatividade*, insistimos, somente implícita na argumentação de Descartes e mais evidente na psicanálise, nos parece imprescindível para que os conceitos de *pulsão* e de *paixões da alma* alcancem sua plena significação. Pois é inviável descrever tais categorias em outra chave, sem que se assuma alguma noção de *negativo*, exceto com base em sinônimos, o que não muda o escopo daquilo em exame, o *negativo*, apenas a sua expressão.

Em suma, como mencionado por Merleau-Ponty (1960, p. 242), em *Partout et nulle part*, parece já surgir em Descartes um papel do *negativo* para a compreensão da *experiência humana*, desse sujeito que surge na modernidade e que também será pensado, contemporaneamente, pela psicanálise. Assim, para de fato entendermos as *paixões* e as *pulsões*, nos marcos cartesianos e psicanalíticos, é preciso investigar a hipótese de que uma ideia de *negativo* é condição necessária, mesmo que não suficiente, para a compreensão da *experiência* do sujeito, desde os fundamentos conceituais abertos pelo pensamento moderno, quer por parte da filosofia cartesiana, quer por parte da psicanálise. Em outros termos, consideramos necessário concluir que uma certa noção de *negativo* é mobilizada e ganha destaque para a devida compreensão da *experiência* do sujeito que surge com a modernidade e que ela perdura no pensamento contemporâneo, apesar das marcantes diferenças entre as tentativas modernas e mais recentes de refletir sobre esse tema.

Referências

- ALQUIÉ, F. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- ASSOUN, P.-L. *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: PUF/Quadrige, 2005.
- BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- COTTINGHAM, J. *A Filosofia de Descartes*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes - 12v*. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas, Objeções e respostas*. In: *Os Pensadores Vol XV*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DESCARTES, R. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- DESCARTES, R. *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- DUNKER, C. I. L. *Ontologia Negativa em Psicanálise: entre Ética e Epistemologia*. Revista Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP., v.36, p. 217 - 242, 2007.
- FERNANDES, F.L.F. *Psicanálise e ciência*. In: *10x Freud*. BERNARDES, A. C. (org.) Rio de Janeiro: Azougue Editorial; Niterói: RJ LAPSO, 2005, p. 199 - 226.
- FERRAZ, J. *Pulsão e libido: um estudo comparativo de teoria psicanalítica*, vol. I. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- FREUD, S. *Projeto para uma Psicologia Científica*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. *Os instintos e seus destinos*. In: FREUD, S. *Obras completas, volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. *O eu e o id*. In: FREUD, S. *Obras completas, volume 16*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*, 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible*. Paris: Gallimard, 1998.
- HOFFMANN, C. *O antinaturalismo da pulsão freudiana*. In: *Filosofia, psicanálise e sociedade*. OLIVEIRA, C. (org.). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010, p. 67 - 82.
- KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions : Commentaires sur Descartes - I Analytique*. Paris: Albin Michel, 1995.
- LACAN, J. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LAPLANCHE, J. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris: PUF, 1990.
- LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.
- MARION, J.-L. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Partout et nulle part*. In. *Signes*. Paris: Éditions Gallimard, 1960, p. 203 - 258.
- MESCHINI, F. *Les Passions de l'âme, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta*. In. *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. BELGIOIOSO, G.; CARRAUD, V. (eds). AGOSTINI, S. (col.). Turnhout: Brepols, 2020, p. 101 - 136.
- RODIS-LEWIS, G. *La morale de Descartes*. Paris: Quadrige/PUF, 1998.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- SALES, B. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo: Loyola; Recife: UNICAP, 2013.
- SHAPIRO, L. *Descartes' Passions of the soul and the union of mind and body*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin: v. 85, p. 211 - 248, 2003a

SORIA, A. C. S. *Há uma relação entre filosofia e psicanálise?* J. psicanal., São Paulo, v. 49, n. 91, p. 159 - 168, dez. 2016.

SPALLANZANI, M. *Descartes - La règle de la raison*. Paris. Vrin, 2015.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Abel dos Santos Beserra. abelbeserra@gmail.com