

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**SINGULARIDADE E DIVISÃO DO SUJEITO:
UM PERCURSO NA TEORIA DE FREUD E LACAN**

POR

LÊDA LESSA ANDRADE FILHA

Brasília - DF - Brasil, 1999

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**SINGULARIDADE E DIVISÃO DO SUJEITO:
UM PERCURSO NA TEORIA DE FREUD E LACAN**

POR

LÊDA LESSA ANDRADE FILHA

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de Brasília,
como requisito parcial à obtenção do título
de Mestre em Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes

Brasília - DF - Brasil, 1999

Este trabalho foi realizado no Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes.

Aprovado por:

Prof. Dr. Luiz Augusto Monnerat Celes - Orientador

Profa. Dra. Terezinha de Camargo Viana

Profa. Dra. Tania Cristina Rivera

Dedico este trabalho a Carlinhos,
que irrompeu tão de repente,
tão pra sempre na minha vida,
fazendo a festa dos meus dias.

Agradecimentos

Ao Prof. Luiz Celes, verdadeiro orientador que, sabendo ouvir e indicar caminhos, permitiu-me crescer enquanto andei com minhas próprias pernas. Seu apoio, sua leitura e suas lúcidas observações foram fundamentais neste percurso;

Aos meus pais, irmãs, avó, cunhados e familiares, pelo apoio incondicional, pela confiança e pela “torcida”, o meu muito obrigada;

A Valéria Lessa, cuja dedicação aos estudos sempre me serviu de estímulo. Agradeço em especial as “Quatro estações” e o “bom conselho”;

Aos colegas Cibelle Antunes, Estela Versiani, Marcos Abel, Maria Fátima Santos, Roberto Menezes, Tania Inessa, que acompanhando minha trajetória neste mestrado, tiveram a paciência de escutar minhas dúvidas e minhas idéias dispersas, ajudando com as suas sugestões. Em particular, o meu muito obrigada a Fátima, que com a sua atenção, seus telefonemas, trouxe um pouco de alento nestes últimos e difíceis dias de escrita;

Aos amigos, vários, pelo incentivo e cuidado, que a mim foram tão caros;

Aos professores do Departamento de Psicologia com os quais convivi, pelo que com eles pude aprender;

À Capes, pela importante ajuda na forma de Bolsa de Estudos;

A Maria Auxiliadora Lopes, em cujo nome encontro o sentido do meu agradecimento: com suas mãos hábeis, garantiu o alimento de cada dia, permitindo que eu dedicasse o máximo de tempo ao trabalho;

E, finalmente, a Paulo Gabrielli e Regina Aragão, os quais e nesta ordem, foram me permitindo conhecer os caminhos da minha singularidade.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo buscar, na teoria de Freud e Lacan, elementos para se postular a noção de *sujeito* na psicanálise, demarcando a sua especificidade em relação ao sujeito da modernidade, fundado no pensamento cartesiano.

Através dos atributos da *singularidade* e da *divisão*, este trabalho procura mostrar como, à diferença do *cogito*, o sujeito na psicanálise não está assimilado à consciência, mas é no campo do inconsciente que encontra a possibilidade de sua articulação.

É realizado um estudo do pensamento de Descartes, procurando identificar os elementos constitutivos do que a modernidade chamou de *sujeito*.

No âmbito da psicanálise, a dissertação apresenta um estudo da obra de Freud, mostrando como a *singularidade* está presente desde as suas origens. Procura explicitar o caráter singular do método psicanalítico frente aos métodos das ciências empíricas, e, fundamentalmente, mostrar como o espaço analítico propriamente dito produz as condições para a constituição do sujeito.

Quanto à obra de Lacan, esta dissertação procura nela identificar os termos por meio dos quais ele concebe o sujeito na psicanálise. A abordagem trata de esclarecer conceitos como desejo, inconsciente, castração, conforme desenvolvidas por este autor, para então apresentar a sua idéia de sujeito como efeito do significante.

A conclusão indica que a expressão *sujeito do inconsciente* mostra-se apropriada para falar do sujeito na psicanálise, a despeito das diferenças de orientação entre os dois principais autores psicanalíticos utilizados.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to point out elements in the theory of Freud and Lacan which help to postulate the notion of *subject* in psychoanalysis, defining its particularity in relation to the concept of *subject* in cartesian thought.

By means of the characteristics of *singularity* and *division*, this work tries to demonstrate how, differently from the *cogito*, the notion of *subject* in psychoanalysis is not assimilated to conscience, but finds a possibility of its articulation in the domain of the unconscious.

A study of the ideas of Descartes is carried out, as an attempt to identify the elements which constitute what modernity has called *subject*.

In the sphere of psychoanalysis, the dissertation introduces a study of Freud's work, showing how *singularity* is present since its origins. It also seeks to point out the singular character of the psychoanalytic method when compared to methods used by empirical sciences and, fundamentally, to demonstrate in what way the analytic setting per se provides conditions for the constitution of a subject.

As for Lacan's work, this dissertation aims to identify the terms by which he conceives the notion of *subject* in psychoanalysis. The approach seeks to clarify concepts such as *desire*, *unconscious*, *castration*, as developed by Lacan, and then to present his idea of subject as an effect of the signifier.

The conclusion indicates that *subject of the unconscious* is an appropriate phrase to approach the subject in psychoanalysis, in spite of the differences of orientation between the two main psychoanalytic authors studied here.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
-------------------------	---

Capítulo 1:

ASPECTOS DA CONCEPÇÃO DE HOMEM NO PENSAMENTO CLÁSSICO E CRISTÃO-MEDIEVAL	3
1.1. A concepção clássica	4
1.2. A concepção cristã-medieval	9

Capítulo 2:

O SUJEITO CARTESIANO	13
2.1 Sob um tempo de incertezas: o século XVI	13
2.2. O Renascimento na França: a figura de Montaigne	14
2.3. A chegada de Descartes	15
2.4. Os procedimentos cartesianos na busca da verdade: a centralidade da razão	21

Capítulo 3:

O SUJEITO SINGULAR NO PENSAMENTO FREUDIANO	25
3.1. A singularidade nos procedimentos originários da psicanálise	26
3.2. O sujeito e a diferença epistemológica	30
3.3. A irreduzibilidade da análise: a escuta singular	37

3.4. O sujeito e a verdade: a escuta do singular	45
Capítulo 4:	
O SUJEITO DO INCONSCIENTE	56
4.1. Sujeito cartesiano e sujeito freudiano: aproximações	56
4.2. Desejo e linguagem: o modelo do sonho	60
4.3. O sujeito como efeito do significante	77
CONCLUSÃO	86
BIBLIOGRAFIA	92

INTRODUÇÃO

Sujeito não é uma categoria propriamente freudiana, vale dizer, não é um termo que se encontre em uso corrente no discurso metapsicológico do criador da psicanálise, e nem nos seus escritos mais pontualmente clínicos. A despeito disso, a idéia de um *sujeito* em psicanálise tornou-se assimilada por grande parte dos teóricos que seguiram Freud em gerações posteriores, notadamente aqueles surgidos na esteira da influência do pensamento de Jacques Lacan. Face a isto, duas questões abrem-se à nossa reflexão: Como é possível articular a noção de *sujeito* na psicanálise? Que elementos podem ser buscados para delinear e circunscrever a sua presença, já que Freud não deu ao termo um *locus* específico na sua teoria?

Agrega-se a isso o fato de que a noção de sujeito advém do campo da filosofia, e assume um papel emblemático na modernidade através do *cogito* de Descartes. Aí, *sujeito* é utilizado para designar aquele que, postado em seu pensamento, torna-se fundamento autofundante do mundo, procurando libertar-se do erro e alcançar as idéias claras e distintas sobre as coisas. Como, então, importar para o campo psicanalítico esse termo, subvertendo-o ao ponto de fazê-lo um significante ímpar para abordar o que é da dimensão do inconsciente, como propõe Lacan?

O objetivo deste trabalho, resumidamente expresso em seu título – “Singularidade e divisão do sujeito: um percurso na teoria de Freud e Lacan” – é buscar, na teoria de Freud e Lacan, elementos para se postular a noção de *sujeito* na psicanálise, demarcando a sua especificidade face ao *cogito* cartesiano. Privilegia-se, para falar do sujeito, os atributos de *singularidade* e de *divisão*.

O trabalho é organizado em quatro capítulos. O primeiro deles, intitulado *Aspectos da concepção de homem segundo o pensamento clássico e cristão-medieval*, procura apreciar, a passos muito largos, alguns dos movimentos filosóficos que precederam o cartesianismo, dando relevo às concepções de homem que os mesmos expressam. O objetivo maior deste capítulo é fornecer meios para que melhor se compreenda o que lhe vem a seguir, qual seja, a inflexão operada pelo pensamento de Descartes no âmbito da

filosofia.

O segundo capítulo, *O sujeito cartesiano*, procura identificar, na obra de Descartes, os principais aspectos que dão consistência à noção de *sujeito* na modernidade.

A seguir, adentra-se no campo psicanalítico, com o capítulo intitulado *O sujeito singular no pensamento freudiano*. Este capítulo, atravessado pela idéia de *singularidade*, tenta mostrar como o sujeito, apesar de não estar formulado explicitamente em Freud, pode ser encontrado já desde os procedimentos originários da psicanálise. A singularidade é buscada também no domínio epistemológico, no qual a psicanálise surge como uma novidade frente aos métodos conhecidos da ciência. Ainda sobre o mesmo eixo, é efetuada uma articulação para delinear a concepção de *sujeito* na teoria freudiana, concedendo à escuta o privilégio para se referir ao espaço analítico.

O último e quarto capítulo, *O sujeito do inconsciente*, trata da noção de *sujeito* nos termos enunciados por Lacan. São abordados conceitos como falta, desejo, inconsciente, castração, conforme foram por ele desenvolvidos, para que melhor se compreenda a sua proposta de pensar o sujeito como efeito do significante.

Por fim, a dissertação traz uma conclusão, na qual são discutidas as principais idéias e articulações que o trabalho inspirou, apontando questões para desenvolvimentos futuros.

Quanto ao procedimento, em função do tema, do objeto e dos objetivos do trabalho, a pesquisa bibliográfico-analítica foi considerada a mais apropriada.

CAPÍTULO 1
ASPECTOS DA CONCEPÇÃO DE HOMEM NO PENSAMENTO
CLÁSSICO E CRISTÃO-MEDIEVAL

Quelle que soit l'époque où ils vivent,
quelle que soit la contrée où les hasards
de leur naissance les ont fait naître,
les hommes existent, aiment, souffrent et meurent;
sous des scénarios différents leurs pensées
et leurs actes se trouvent toujours confrontés
à ces éternelles expériences.
Jean Brun

Tematizar a questão do *sujeito* remete-nos, logo de princípio, à sua fundamentação, que podendo ser buscada, enquanto origem, na metafísica da modernidade, dispersa-se em usos e entendimentos diversos.

Diante da diversidade de fundamentos e significados atribuídos à idéia de sujeito, procuraremos localizar o surgimento do conceito no campo da filosofia; mais especificamente, trata-se de compreender um pouco o papel emblemático pelo qual responde Descartes frente ao nascimento da modernidade, onde a *cogitatio* assegura a fundamentação para pensar o mundo. Todavia, a aproximação do pensamento cartesiano abre um campo de outras questões, relativas aos termos em que se dava a compreensão de homem anteriormente ao século XVI. É na expectativa de situar historicamente a questão cartesiana, que faz buscar no homem o fundamento de si, constituindo assim um sujeito que se define por ser fundamento autofundante do mundo, que se justifica a apreciação que fazemos, a passos muito largos, de alguns movimentos filosóficos precedentes ao cartesianismo. Mais ou menos como uma via de mão dupla: se conseguimos perceber, ainda que de modo breve e modesto, as formulações anteriores a Descartes, talvez possamos, em contrapartida, melhor assimilar a inflexão operada por este no campo dos saberes.

Cabe explicitar que, ao buscamos meditações sobre o *homem*, não estamos equivalendo *homem* a *sujeito*, vez que um sistema de pensamento só pode responder às demandas que lhe são colocadas a seu tempo, a partir de circunstâncias determinadas. Ou seja, nem sempre o homem foi pensado como *sujeito*, e se a concepção de *sujeito* como referida aqui, só se instaura enquanto tal na modernidade, ficamos desautorizados de

utilizá-la para referir às concepções anteriores de *homem*. No entanto, tendo como eixo a idéia de *homem*, torna-se possível perceber determinadas articulações erigidas para tratar de questões tão caras à reflexão filosófica – como Deus, a natureza, a origem, o ser, entre outras –, e isso possibilita divisar certos parâmetros de confronto e comparação.

A breve digressão filosófica que ora empreendemos é feita de modo essencialmente expositivo, quer dizer, não nos deteremos em cada passo, em cada período histórico-filosófico para realizar articulações entre as principais idéias que ele comporta e o tema principal do nosso trabalho, qual seja, a concepção de sujeito na psicanálise. Seu propósito é tão-somente o de servir de parâmetro comparativo com o que lhe vem a seguir, a filosofia de Descartes. Esse é o seu principal sentido, e por isso dizemos tratar-se de uma “digressão”, i.e., um desvio de rumo, uma certa torção na perspectiva. Esta opção pode, por um lado, causar alguma estranheza frente ao conjunto da dissertação; por outro, acaba por enriquecê-la, pois permite uma espécie de entrada no campo filosófico, preparando-nos para compreender o caráter revolucionário do pensamento cartesiano. Por acreditar no peso maior dessa segunda alternativa, decidimos apresentar o texto na forma que se segue.

Para empreender a discussão ora iniciada, basear-nos-emos primordialmente no trabalho de Henrique C. de Lima Vaz (1991), *Antropologia Filosófica I*, acrescido de outras contribuições, apontadas no decurso do texto.

1.1. A concepção clássica

A concepção clássica do homem floresce na cultura grega arcaica, e vem compor a cultura clássica greco-romana. O homem é tido como um animal que fala e discorre, bem como um animal político.

Os séculos VIII e VII a.C. assistem à formação de uma imagem de homem dominada por algumas linhas principais: a teológica ou religiosa, que opõe o mundo dos deuses e o dos mortais; a cosmológica, que valoriza a contemplação do mundo ordenado, admirando-o; a antropológica, que refletindo a condição humana, pensa-a a partir da comparação com a divina.

No século VI a.C., surge a tentativa de conceber o homem segundo a ordem da

natureza. Já ao longo do século V a.C., o problema antropológico sobrepõe-se ao cosmológico, em função das transformações da sociedade grega decorrentes das guerras pérsicas e da democracia em Atenas. Essa inflexão, proporcionada pelos sofistas, estabelece algumas diretrizes da concepção do homem no Ocidente, entre as quais gostaríamos de destacar o entendimento de que ele é um ser de necessidade e carência, suprindo com a cultura o que lhe é negado pela natureza; e a idéia fundamental de ser ele dotado de *logos*, i.e., da palavra e do discurso, capazes estes de demonstrar e persuadir.

Nessa primeira etapa da filosofia, a *natureza* permanece como o grande tema, sendo ela a propiciadora de tudo que emerge na realidade concreta. O mundo grego é o mundo do inteligível, cuja compreensão consiste em *ver* ou *contemplar* essa realidade, dizendo o que ela é (Marías, 1959: 31-2). O contato do homem com a natureza era quase direto, tingido pelo espetáculo que o fogo, o ar, a água e a terra lhe inspiravam, elementos que compunham a matéria dos seus medos, ou conduziam-no ao esforço para compreender suas causas (Brun, 1991: 18).

Sócrates (469-399 a.C.) preocupava-se sobremaneira com o ser das coisas, e procurava defini-las, alcançar a sua essência. Sua influência foi decisiva na concepção antropológica do homem: era meditando sobre a importância da alma que ele buscava delimitar o que seria o propriamente humano. A alma é a sede da excelência e da virtude (*areté*), é onde reside a grandeza do homem. Valorizava a ética do indivíduo (“Conhece-te a ti mesmo”¹), e conferia primazia ao intelecto (homem como portador de *logos*) (Vaz, 1991: 34-5).

Foi Platão (427-347a.C.), todavia, quem exerceu a mais grandiosa influência sobre a concepção clássica de homem, produzindo uma reflexão em torno de temas como o *logos* verdadeiro, a imortalidade, o desejo amoroso, a ligação do homem com o divino, etc.. Seu pensamento é uma síntese dinâmica, onde encontramos a tradição pré-socrática da relação homem-cosmos; a tradição sofística do homem como ser de cultura; e a influência do pensamento socrático nas idéias de homem interior e de alma. Para ele, a realidade tem caráter transcendente, e a ela o homem se ordena segundo o movimento maior e mais essencial do seu ser, que é a realidade das Idéias. Na busca do ser das coisas, descobre que ele não está nelas completamente: o ser verdadeiro está nas Idéias; é só nelas que podem ser encontradas as predicções rigorosas das coisas. É um realismo do inteligível, o de Platão,

¹O “conhece-te a ti mesmo” era um preceito délfico ao qual Sócrates dedicou interpretações.

o qual vê na Idéia uma realidade, e não apenas um modo de expressão do pensamento. Sob uma outra face, trata-se também de um idealismo gnoseológico, pois que as coisas sensíveis não são tomadas por realidades, mas por aparências incapazes de portar o ser (Brun, 1991: 44). Esse caráter metafísico das Idéias reflete o mundo cindido de Platão: de um lado, as coisas sensíveis; de outro, as idéias, continentes do ser verdadeiro e perfeito. O homem, cuja origem é explicada pelo mito do *Fedro*, resulta da encarnação de uma alma que caiu, porém que foi capaz de vislumbrar o mundo das idéias – por esta razão, ele pode participar da verdade (cf. Marías, 1959: 61-71).

Aristóteles (384- 322 a.C.), tido como um dos fundadores da antropologia enquanto ciência, inquietava-se com a construção de uma ‘filosofia das coisas humanas’. Seu esforço consistia em fundir as idéias transcendentais de Platão com as coisas reais da experiência sensível. O ponto de partida era que as coisas do mundo, em sua heterogeneidade, não constituíam o verdadeiro ser: são, sim, seres postos em interrogação, problemas que pedem explicações (Morente, 1980: 97). E se deixam conhecer porque foram feitas inteligentemente, são obras de um Deus inteligente.

A metafísica era, para Aristóteles, a ciência que tem por objeto tratar da totalidade, estudar os entes enquanto tais, sem fragmentá-los em partes (Marías, 1959: 80). Suas reflexões acerca da existência das coisas cotidianas procuravam mostrar a qualidade de contingência inerente às mesmas, ou seja, elas não são imprescindíveis, de maneira que o seu fundamento deve ser buscado em uma outra coisa, que vem a ser Deus. De outro modo: Deus é a base primária de todas as coisas, é o absoluto no mundo, a existência não contingente, diante do qual as demais existências revelam a sua qualidade de não necessárias, de contingentes, e cuja existência implica na existência de Deus (idem: 101-3).

Um dos grandes problemas de que se ocupou Aristóteles foi explicar a estrutura do ser em geral, esforço que o levou a propor as oito categorias (substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, ação, paixão) que o compõem. Elas apresentam, assim, tanto um sentido lógico, quanto um outro, ontológico.

Desde uma perspectiva antropológica, o homem é, para Aristóteles, portador de uma estrutura biopsíquica, postulação que o levou a desenvolver uma teoria da *psyché*, conceito abrangente, “...princípio vital que é o ato ou a perfeição (*enérgeia*) de todo ser vivo e ao qual compete (...) a capacidade de mover-se a si mesmo (*autokinêton*)”. O homem é

composto de *psyché* e *soma* (Vaz, 1991: 39). Também é próprio do homem ser um animal racional, qualidade que o distingue de outros seres, e lhe dá a possibilidade de transcender a natureza. Esse predicado da racionalidade é considerado tanto no âmbito da *psyché*; quanto na perspectiva do finalismo, em que a razão é contemplação (*theoría*), é ação (*praxis*), e é fabricação (*poíesis*); e ainda sob o ponto de vista dos processos formais do conhecimento, numa retomada da tradição lógica (Vaz, 1991: 39-43).

Dos séculos III a I a.C., época do helenismo, a filosofia caracteriza-se, no que toca à concepção de homem, pela centralidade do indivíduo na reflexão. Foi um período em que a metafísica enquanto tal, conforme a entendiam Aristóteles e Platão, cedeu lugar à especulação moral. A filosofia, por esses concebida como uma ciência voltada para a verdade, um saber que trata de interrogar sobre o ser das coisas, passa a ser vista como uma atividade que visa uma vida feliz, um meio de fornecer diretrizes para guiá-la. O pensamento filosófico desse período estende a sua influência até o apogeu do Império Romano, em fins do século II d.C. e mesmo um pouco mais adiante.

O individualismo helenístico, no entanto, não pode ser entendido à luz do individualismo moderno. Os seus fundamentos devem ser buscados no advento da crise do mundo antigo, em decorrência da qual a *polis* já não mais se oferecia como o lugar em que os habitantes encontravam a satisfação das suas necessidades e aspirações (idem: 43). No eixo da reflexão sobre o indivíduo, encontrava-se o tema da *eudamonia*, compreendida como a satisfação plena das carências humanas, a supressão das necessidades – a condição para tal era buscada na razão, na submissão ao *logos*. As duas maiores escolas do período, o Estoicismo e o Epicurismo, tratam dessa problemática propondo diferentes soluções. O naturalismo era uma outra doutrina comum a ambas, a qual advoga que a vida deve transcorrer de acordo com a natureza, sendo o alcance do equilíbrio e da harmonia sua finalidade.

O estoicismo teve uma difusão maior que o epicurismo, e a sua ética foi assimilada pelo pensamento cristão. Para o estoicismo, viver conforme a natureza implica submissão ao curso dos eventos que exprimem os desígnios da Providência. Lógica, física e moral agregam-se nessa corrente filosófica: a primeira permite tratar das complexidades inerentes às causas; a segunda, possibilita o desenvolvimento da consciência da harmonia que reina no mundo; e a terceira, conduz ao aprendizado de que a paz e a ataraxia surgem da

aceitação, pela alma, daquilo ordenado segundo a Razão suprema. Expressa-se uma naturalização de Deus, ou, de outro modo, uma divinização da natureza, novidade diante do platonismo, em que Idéia eterna e mundo sensível eram separados. O estoicismo sugere a identificação de Deus e da natureza (cf. Brun, 1991: 61-2), e a vida segundo o *logos* é uma vida segundo a natureza. A Ética estóica é uma ética das virtudes, as quais encontram nas paixões um obstáculo (cf. Vaz, 1991: 45-7).

Epícuro (341-270 a.C.) opõe-se ao intelectualismo platônico-aristotélico, e busca inspiração no materialismo atomista de Demócrito: tudo é formado pela agregação de átomos, inclusive o universo, convertido em puro mecanismo, e concebido sem finalidade ou intervenção dos deuses – que, por sua parte, são também feitos de átomos, embora mais finos e resplandecentes (cf. Marías, op. cit.: 110). As representações são resultado “...do eflúvio de “imagens” (*eídola*) que procedem dos átomos e se associam para formar as opiniões” (Vaz, 1991: 44). Toda a doutrina epicurista é dirigida para o ideal do sábio, na busca das condições fundamentais para a fruição do bem verdadeiro na forma de prazer. Este, porém, deve ser puro, duradouro, sem dor, estável, exigindo para sua consecução serenidade de ânimo, temperança, ausência de temor (Marías, op. cit.: 110). Para Epicuro, verdade e realidade são sinônimas, vez que é nas percepções que repousam os critérios do verdadeiro; aos sentidos compete perceber as coisas tais quais são, e encontra-se aí o preceito do viver conforme a natureza, apontado acima (Brun, 1991: 65).

O período que vai do século III ao VI d.C. é marcado pelo neoplatonismo, e tem em Plotino (205-270) sua maior expressão. De grande importância para a filosofia, recoloca o problema metafísico nos moldes do pensamento grego, porém já com influências do cristianismo e de outras religiões orientais que começam a povoar o mundo greco-romano. De acordo com Plotino, o mundo surge como *emanação* de Deus, ou mais apropriadamente, do Uno, que é, ao mesmo tempo, Deus, o bem e o ser. A emanação produz, em primeiro lugar, o *noûs*, mundo do espírito e das idéias. Em segundo, a alma, que é reflexo do *noûs*, e situa-se intermediariamente entre o *noûs* e os corpos. Viria, então, a matéria, grau ínfimo do ser, quase não-ser, matéria que é continente da alma. O êxtase, algumas vezes experimentado por Plotino, franqueia a possibilidade de fusão com a divindade: a alma liberta-se da matéria e converte-se no próprio Uno (cf. Marías, op. cit.: 113-6), abolindo a separação entre divino e humano.

1.2. A concepção cristã-medieval

A concepção cristã-medieval prevalece na cultura ocidental dos séculos VI ao XV, vindo a ter influência decisiva nas concepções moderna e contemporânea que lhe sucedem. O *pensamento cristão* apresenta um matiz teológico, bíblico, em seus fundamentos, mas é a filosofia grega que provê os principais instrumentos conceituais da sua elaboração. No domínio da Antropologia, é justamente esta tensão entre as tradições bíblica e filosófica que oferece um fio condutor para acompanhar a sua evolução. Ambas compartilham temas como o homem e o divino, o homem e o destino, o homem e o universo, o homem e a comunidade humana, a unidade do homem, entre outros. No entanto, o que diferencia a concepção bíblica, dando-lhe seus contornos específicos, é o fato de ser ela fundada na linguagem religiosa da *revelação*, apontando para a origem transcendente da natureza humana. O ser do homem é pensado segundo uma unidade radical, relação constitutiva que o ordena a ouvir a palavra de Deus. Um outro aspecto importante é que ser e destino manifestam-se progressivamente por meio da história da salvação.

Parte deste pensamento cristão foi constituído pela antropologia patrística (i.e., que tem por objeto a doutrina dos Santos Padres), e Santo Agostinho (354-430) é o maior representante da vertente latina. Aponta Vaz (1991) ser ele “o primeiro pensador (...) no qual o pensamento do ser é inseparável da descoberta do Eu”, este último concebido em sua “ordenação existencial a Deus” (p. 65). O Eu é o critério último de certeza, é fonte de evidência íntima – no entanto, na sua interioridade, encontrando-se a si mesmo, o homem encontra Deus. É uma forma próxima do *cogito* cartesiano, porém ancorada em pressupostos distintos (Marías, op. cit.: 128-33). Santo Agostinho inaugura o início da etapa medieval da Europa.

A *concepção medieval* encontra em São Tomás de Aquino (1225-1274) sua mais alta expressão e síntese, fazendo confluir o agostinismo e o aristotelismo, porém sem se igualar a um ou a outro sistema. Se o grande problema de Aristóteles foi o da explicação sobre o ser e seus modos, no que elaborou a sua teoria da substância, em relação com o ente enquanto tal ^{que se relaciona} com Deus, São Tomás ocupou-se: com a demonstração, até onde possível, da

existência de Deus e da explicação da sua essência; com a interpretação racional dos dogmas; com a doutrina da alma humana, na sua condição de espiritual e imortal; com uma ética voltada para o sobrenatural; entre outros temas, como nos mostra Mariás (1959: 175).

Para São Tomás, filosofia e teologia são dois tipos diferentes de saber, sendo que o primeiro está fundamentado na razão humana, e o último, na Revelação divina. Ambas tratam da verdade, de modo que não pode haver conflito entre elas, por ser inadmissível conflito no seio da própria verdade. Sendo assim, as idéias estão nas coisas e também na mente de Deus. Na origem da filosofia está o afã de conhecer, mas como Deus é a causa primeira, só o conhecimento d'Ele pode bastar à mente humana (id.: 175-6).

Pudemos ver, numa abordagem muito panorâmica, alguns dos caminhos percorridos pela filosofia até o século XVI. No seu ocaso, este século já aponta para algo novo, para novas tendências no movimento filosófico, onde a resposta à pergunta metafísica se dará de maneira radicalmente diferente, consagrando o entendimento moderno de homem.

Com tantas eras de reflexão filosófica, restaria impossível, quando não leviano, encontrar um estatuto comum a todas essas correntes de pensamento. Mas talvez seja possível divisar certas diretrizes que permearam o conhecimento até fins do século XVI, e identificar algo semelhante a um fio condutor.

No início, as criaturas eram tomadas pelo assombro diante da natureza, desse conjunto ordenado que era a referência a partir da qual tudo o mais podia ser concebido, inclusive o homem. A inteligibilidade consistia em contemplá-la. A dualidade de dois mundos, um divino e outro dos mortais, estava na raiz de toda a compreensão.

Em Sócrates, bem como em Platão e Aristóteles, encontra-se intensa preocupação com o ser dos entes, e conhecê-los e explicá-los era a grande tarefa à qual dedicavam as suas vidas. Alma e corpo, mundo das idéias e mundo das coisas, contingência e permanência, divino e humano, são elementos da reflexão dual que permanece no decorrer da era clássica.

Durante a Idade Helênica, desenvolve-se o preceito naturalista com os movimentos do estoicismo e do epicurismo, o qual indica dever-se viver de acordo com a Natureza, que é sinônima de Deus. A filosofia tem a função primordial de ensinar o bem-viver, de indicar os caminhos para a imperturbabilidade do espírito, de definir o ideal do sábio. O

sensualismo, sustentando a veracidade das percepções, adquire relevância no epicurismo; na doutrina estóica, a sabedoria consiste em aceitar o curso dos eventos, em abster-se e suportar o que está inscrito no plano do Destino.

No pensamento cristão, a linguagem da revelação torna-se preponderante para tratar do caráter transcendente da natureza humana. Na época medieval, a existência de Deus é abordada por meio da interpretação racional dos dogmas. O *Logos*, a razão de si mesmo do homem clássico, não se institui de outro modo que através da mediação transcendental, intelecto e inteligível encontram identidade absoluta na Inteligência primeira, no supremo inteligível (cf. Vaz, 1991: 208-9 e 260). Trata-se, por conseguinte, de uma formulação que não comporta a noção de sujeito que a modernidade veio conhecer, um sujeito que é “...*fundamento autofundante de um mundo convertido em puro objeto de conhecimento e controle*” (Figueiredo, 1995: 26).

Nas palavras de Touraine, (1995: 216), o pensamento moderno não se encontra mais encerrado nos limites do “já vivido”, aquilo que é “participação mística ou poética no mundo do sagrado” – ele se torna científico e técnico, passando a assentar suas interrogações sobre o *como* muito mais do que sobre o *por quê*. Divindade e racionalidade, antes unidas para criar (ou animar) e conferir inteligibilidade ao mundo, vêem-se cindidas na modernidade:

“A modernidade desencanta o mundo, dizia Weber, mas ele sabia também que esse desencantamento não se pode reduzir ao triunfo da razão; ele é, antes, a explosão desta correspondência entre um sujeito divino e uma ordem natural, e portanto a separação entre a ordem do conhecimento objetivo e a ordem do sujeito.” (id.: 217)

Sob o estatuto de uma descontinuidade, pode-se ver também como o pensamento moderno rompe com as operações de semelhança típicas dos saberes anteriores: no lugar em que as similitudes entre as coisas garantiam um conhecimento do mundo, instala-se a urgência de proceder análises em termos de comparações, de identidades e diferenças, de medidas e de ordens². É o que faz o sujeito cartesiano ao eleger os procedimentos

²Essa descontinuidade na forma do saber, e instauração de uma nova *epistémé* por Descartes é tratada em FOUCAULT, M. (1992). *As palavras e as coisas: uma arqueologia da ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes. Aqui faz-se útil, sobremaneira, o capítulo III.

metódicos como meio privilegiado para alcançar um conhecimento claro e distinto das coisas. Aquele que pensa reclama para si próprio o espaço privilegiado no qual se erigem os parâmetros da inteligibilidade do mundo, tornando universal o critério da razão.

O paradigma clássico é dissolvido, portanto, por René Descartes, para quem é a própria inteligência humana que instaura uma nova ordem de compreensão. Com isso, ele rompe de modo radical a concepção de homem inerente à atitude metafísica, ao tempo que recentra o sujeito em si mesmo, promovendo uma rearticulação na estrutura ontológica do ser humano.

CAPÍTULO 2

O SUJEITO CARTESIANO

Dando seguimento ao tema da nossa pesquisa, tentaremos identificar, no pensamento cartesiano, elementos que vêm circunscrever a noção de *sujeito*, palavra que a modernidade consagrou para se referir ao *cogito*.

Dedicaremos atenção ao contexto histórico que presenciou o nascimento de Descartes, acreditando que, com isso, talvez se possa investir de um pouco mais de clareza as condições de possibilidade nas quais o pensamento desse autor está inscrito.

2.1. Sob um tempo de incertezas: o século XVI

O ocaso do século XVI dá testemunho de uma época em que, na Europa, certezas políticas, filosóficas, eclesiais, encontram-se envoltas em turbulências:

“Tudo é sacudido ou destruído: a unidade política, religiosa e espiritual da Europa; as afirmações da ciência e da filosofia medievais, calcadas principalmente em Aristóteles; a autoridade da Bíblia, posta em confronto com os dados das novas descobertas científicas; e o prestígio da Igreja e do Estado, abalado pelo movimento da Reforma e pelas guerras motivadas por dissidências políticas ou religiosas.” (Col. *Os Pensadores*, Descartes I, 1987: VIII)

O continente assimila as mudanças trazidas pela Renascença, período de grande florescimento cultural, artístico, intelectual, iniciado na Itália no século XIV e que vivenciou seu apogeu no século XVI. Os ensinamentos, que na Idade Média ficavam a cargo exclusivo do clero, agora encontram-se também sob a responsabilidade de mestres leigos, os quais entregam-se a reflexões não mais unicamente centradas em Aristóteles e nas Escrituras. A teologia medieval cede lugar aos humanismos, assinalando uma nova sensibilidade em face do homem, cuja ênfase recai menos naquilo que o limita, o seu caráter de pecador e errante, mas fundamentalmente nos seus atributos de ser portador de

riqueza, complexidade, grandeza (Brun, 1991: 139). Promove-se releituras dos antigos Gregos e Romanos, exaltando e renovando os seus escritos. Os valores da Idade Média, por sua vez, debilitam-se, já não se ajustam às novas formas de arte e literatura, às novas idéias religiosas e políticas, às recentes descobertas científicas. Na Idade Média, a Natureza fora a língua escolhida por Deus para nos falar, o empirismo fora quase sempre a primeira palavra de uma espécie de teologia do contato do homem com o real; na Modernidade, tornam-se paradigmáticas as afirmações de Galileu, para quem a filosofia encontra-se no vasto livro que se põe diante de nossos olhos: o universo, e a sua língua privilegiada é a matemática (idem: 166).

2.2. O Renascimento na França: a figura de Montaigne

O Renascimento na França adquirira um tom marcadamente cético. Um de seus maiores expoentes foi o pensador e ensaísta Michel de Montaigne (1533-1592), para quem o homem - e não o mundo - responderia por ser o centro de toda a problemática do conhecimento. Tomando a si próprio como tema da reflexão, interroga-se quanto ao que sabe, e afirma perceber-se como monstro e milagre do mundo (Brun, 1991: 161). O acento de Montaigne sobre o homem como fonte e alvo da reflexão filosófica, acompanhado da constatação da insuficiência das leis naturais para governá-lo, vem dar consistência ao seu ceticismo:

“Mas como é possível, indaga Montaigne, derivar as leis reguladoras do universo a partir desse pequeno fragmento que é o homem? Nessa interrogação reside toda a originalidade do ceticismo de Montaigne, que soube fazer um giro na questão, invertendo os termos do problema e tomando raiz de dúvida aquilo que a fantasia estética do panteísmo renascentista considerava como solução.” (*Os Pensadores*, “Montaigne I”, 1897: XV).

Se o pensamento e estilo de Montaigne tanto influenciaram a filosofia da Modernidade, como assinalam autores diversos³, o seu ceticismo foi, certamente, inspirador

³Em DURANT, W.(1961). *A História da Civilização-vol. VII: Começa a Idade da Razão*, Rio de Janeiro: Record, encontramos: “Bacon sentiu sua influência, e provavelmente Descartes tenha encontrado em seus

da dúvida cartesiana.

2.3. A chegada de Descartes

E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida.
R. Descartes

Tendo estudado em uma das mais renomadas escolas da Europa, o colégio jesuíta La Flèche, e posteriormente em Poitiers, onde se dedicou ao Direito, Descartes encontra-se bastante desencantado com as “humanidades”. Como revela no *Discurso do Método*, ele esperava que as Letras (i.e., Gramática, História, Poesia, Retórica) pudessem fornecer-lhe um conhecimento claro e seguro de tudo aquilo que é útil à vida, mas não conseguia ver-se às voltas com outra coisa senão dúvidas e erros, a sensação de ter descoberto ainda mais a sua ignorância. Por outro lado, compraz-se com a Matemática, dadas a “certeza e evidência de suas razões”, em sintonia com o seu confesso imenso desejo de distinguir o verdadeiro do falso, de conceber as coisas clara e distintamente.

Descartes demonstra desprezo pelo conhecimento transmitido pelos mestres, pela erudição livresca, e advoga que, se nos fosse possível fazer da nossa própria razão, desde pequeninos, nosso guia maior, provavelmente poderíamos construir juízos “puros e sólidos” sobre as coisas.

A dúvida

A negativa que Descartes dirige à herança intelectual obtida dos seus mestres tem não apenas uma função suspensiva acerca da veracidade desse conhecimento, como

Ensaíos o estímulo para suas primeiras dúvidas universais (...). De Montaigne, como de poucos autores anteriores ao século XVIII, pode-se ainda dizer que é lido hoje como se tivesse escrito ontem.” (p. 374); VAZ (op. cit.) expõe sobre a herança recebida pela idade cartesiana do moralismo de Montaigne; BRUN (op. cit.) comenta ter sido Descartes, junto a Pascal, um dos maiores leitores de Montaigne, fornecendo de modo próprio sua resposta à pergunta “Que sei?”, formulada por este último.

sublinha o lugar absolutamente privilegiado da dúvida no campo das suas próprias elaborações mentais. Não se trata, apenas, de interrogar se as coisas são falsas ou verdadeiras, mas de fazer da dúvida o instrumento fundamental, a bússola capaz de orientar o caminho mais adequado a se trilhar na vida. Sim, porque se a dúvida não é capaz, ela própria, de tornar-se uma resposta, é, por sua vez, garantidora da condição indispensável e básica a partir da qual o interrogante parte em busca do conhecimento verdadeiro. Torna-se, a dúvida, instrumento para fazer aparecer o que é universal.

Com as Letras, Descartes encontrou-se decepcionado ao fim dos seus estudos, concluindo que a reafirmação da sua ignorância foi seu maior proveito. A Filosofia, esta soava-lhe por demais falsa, pois carregava opiniões muito diversas, sobre as quais não havia consenso. A Teologia era merecedora de reverência, mas para o seu estudo, era necessária a assistência divina, bem como ser “mais do que homem” (*Os Pensadores*, Descartes I, 1987: 32). Os sentidos, por sua vez, são enganadores, conduzem a erros e ilusões. Exceção se faria às matemáticas, que “...exibiam uma construção sólida e clara, que a todos se impunha com a força de demonstrações incontestáveis e que atravessara incólume as crises de pensamento instauradas pelos novos ventos da Renascença.” (“Vida e Obra”, em *Os Pensadores*, Descartes I, 1987: XII). Mas mesmo elas, era preciso que não fossem aceitas indistintamente.

Portanto, diz Descartes na Primeira das suas *Meditações*, era mister desfazer-se de todas as opiniões às quais dera crédito até então, único modo de encontrar algo de firme e constante nas ciências. A dúvida torna-se hiperbólica, sistemática, engendrada por uma decisão. Nesta perspectiva, a hipótese do *malin génie* vem dar-lhe consistência:

“Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade.” (*Os Pensadores*, Descartes II, 1987: 20)

Deliberadamente ampliada, a dúvida impõe-se a Descartes como um desafio; para atravessá-la, é indispensável esgotá-la em suas dimensões, combatê-la com armas próprias.

Descartes encontra Montaigne: “o decisivo campo de batalha entre a certeza e a incerteza é o próprio eu.” (*Os Pensadores*, Descartes I, 1987: XIV).

O Método

No intuito de encontrar o fundamento da certeza, de erigir algo guiado essencialmente pelas próprias razões, a dúvida torna-se metódica. E o seu exercício solicita um empreendimento de natureza individual. Quer dizer, não se trata de buscar coletivamente a verdade, pois que as melhores soluções daquilo que se indaga são encontradas na solidão e na imperturbabilidade do ser pensante. “...Não há tanta perfeição nas obras compostas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou”, diz Descartes em seu *Discurso*. Sob essa quietude reflexiva, concebe os preceitos do seu método (*Os Pensadores*, Descartes I, 1987: 37-8):

- (1) “...o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal” - as coisas devem apresentar-se claras e distintas ao espírito, o qual as acolherá com isenção, sem precipitação nem preconceitos. É o princípio metodológico básico da *evidência*;
- (2) “...o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” - é o preceito da *análise*.
- (3) “...o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros” - preceito da *síntese*;
- (4) “...o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir” - princípio da *enumeração*,

O encadeamento sugerido por Descartes não disfarça a semelhança com os procedimentos dos matemáticos, únicos que, anteriormente a ele, foram capazes de demonstrar a evidência e certeza de determinadas questões. O método desenvolvido, por sua vez, era-lhe a garantia de que usaria a razão na formulação de todas as respostas que porventura viesse a encontrar.

O Cogito

O mundo das sensações e dos juízos prévios revela-se tão enganador a Descartes que não se lhe faz possível encontrar, na realidade, correspondência às idéias. A certeza não pode se realizar externamente, e o recurso passa a ser buscá-la na interioridade do sujeito.

Se o método vinha ao encontro das tantas dúvidas que assolavam o espírito de Descartes, havia pelo menos um fato que por elas não era atravessado: o de que ele pensava. De outra maneira não haveria de ser, pois essa era a condição primordial para o estabelecimento da própria dúvida. *Se pensava, logo existia*: estava assinalada a mais firme e certa das convicções, o princípio da sua filosofia.

Não podendo, portanto, duvidar de que existe, Descartes compreende-se como uma “substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material.” (*Os Pensadores*, Descartes I, 1987: 47). Essa essência é denominada *alma*, cuja natureza é de caráter intelectual.

O ponto de partida de toda a demonstração cartesiana é, portanto, a realidade do eu, instância que se afirma na contemporaneidade do ato de pensar⁴. A partir de Descartes, o homem chama para si mesmo aquilo que é da ordem do fundamento.

⁴Um desdobramento da questão da instantaneidade entre ser e pensar encontra-se em Winograd, 1998, pp. 25-7.

A dualidade

Estabelecida a certeza primeira com o emprego do *cogito*, resta, então, dar conta da existência das coisas materiais, provando também a realidade do corpo. Na *Sexta Meditação*, Descartes desenvolve uma complexa argumentação em favor desses objetivos.

Para considerar essas coisas materiais, privilegia a faculdade de *imaginar*, faculdade esta que aponta para uma provável existência das coisas. A imaginação faz conhecer ao corpo o que lhe é intimamente presente, afirma Descartes. Imaginar é aplicar o espírito ao considerar qualquer objeto; fazendo-o com relação ao corpo, vê que há algo nele que é conforme à idéia preexistente ou comunicada pelos sentidos. É uma tarefa diferente do *conceber*, pois nesta o espírito se volta não para o que é corpóreo, mas para a consideração de algumas idéias que tem em si.

Porém, como provar que é verdadeira a explicação da existência dos corpos que a imaginação faz ver? Descartes passa a enumerar e considerar várias coisas que lhe chegaram pelos sentidos (dureza, calor, dor, fome, movimento, luz, cores...), as quais eram experimentadas com vividez, e que pareciam não proceder do espírito. A solução cartesiana é que tais coisas foram causadas nele por algo de outra ordem, que virá a ser Deus. Mas Deus não envia as idéias por si mesmo nem por meio de outra criatura, e sim através do corpo.

Mas se os produtos dos sentidos não devem ser aceitos indistintamente, também não cabe submetê-los todos à dúvida. E se a possibilidade do engano e da obscuridade presentifica-se, ela não deve sua origem a Deus, que não é enganador - Ele, ainda que não tenha me isentado de cometer erros, deu-me a faculdade de corrigir as minhas opiniões, de conhecê-las com certeza. Esta última é atribuição do espírito.

A razão, para Descartes, é um preceito da alma, e esta alma racional, por sua vez, não pode ser extraída do poder da matéria. Ela é criada por Deus e juntada ao corpo, ainda que permaneça independente dele; guarda, também, as características da imortalidade e da indivisibilidade. Alma é substância pensante, e é ela quem informa o corpo, segundo o exercício da *imaginação*, referido acima. Só a ela compete conhecer a verdade.

Deus

Temos, portanto, que Deus figura, na filosofia cartesiana, como aquele cuja existência (*res infinita*) é condição de possibilidade da correspondência entre o pensamento (*res cogitans*) e o mundo sensível (*res extensa*)⁵. Sob os auspícios de Deus, a dualidade *de direito* fica corrigida pela mistura *de fato* entre alma e corpo (cf. *Os Pensadores*, Descartes II, 1987: n. 175). Senão vejamos:

“...por natureza considerada em geral, não entendo outra coisa agora senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas

(...)

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.” (*Os Pensadores*, Descartes II, 1987: 68)

A certeza de Deus é validada da mesma maneira que a das verdades matemáticas, segundo o princípio da apresentação no espírito (cf. *Quinta Meditação*). Trata-se da intitulada *prova ontológica*, que se ancora no valor objetivo das idéias claras e distintas: a idéia de Deus que trago em mim implica a sua existência. Uma outra maneira de demonstrar a existência da Divindade argumenta que a idéia de Deus que encontro em meu espírito – de um ser infinito, onipotente, perfeito – não pode proceder do nada, nem tampouco de mim, ser finito, imperfeito, errante, pois isto faria com que eu, enquanto efeito, fosse superior à causa. Daí decorre que essa idéia só poderia ter sido colocada em mim pelo próprio Deus, e isso por si dá provas da sua existência.

Como aponta Vaz (1991), Descartes promove uma inversão da ordem tradicional do saber filosófico, que operava numa seqüência que ia da Física à Metafísica:

“A inversão cartesiana começa com o privilégio atribuído ao *método* como ponto

⁵ Cf. GLLG International Inc. (1996-1998), “Enciclopédia Digital”, verbete “Descartes”, em que esta idéia de correspondência recebe atenção.

de partida e, portanto, com a construção do objeto do saber segundo as regras do método ou no âmbito do *ens ut cogitatum*. Nesse âmbito, o método aplica-se primeiro ao problema do fundamento último da certeza, o que conduz ao domínio da Metafísica do qual procederá dedutivamente a Física.” (p. 82)

Com Descartes, toda a operação do conhecimento suporta-se, portanto, nestes dois pilares básicos: o eu cogitante, condição de compreensão de todas as coisas, inclusive da Divindade, e Deus, ente supremo e condição do ser do *cogito* (cf. Winograd, 1998: 28).

2.4. Os procedimentos cartesianos na busca da verdade: a centralidade da razão

A empresa cartesiana foi, sem dúvida, grandiosa. Descartes fez *tabula rasa* do conhecimento precedente, e se propôs reconstruir o sistema verdadeiro das ciências, firmando novas bases epistemológicas no edifício do conhecimento. Koyré (1992: 33) vê na proposta um caráter revolucionário: “Revolução intelectual, ou melhor, revolução *espiritual* que subtende e que suporta a revolução científica e que, com um radicalismo e uma audácia inauditos, proclama o valor, a força, a autocracia absoluta da razão.” A razão cartesiana, tendo fornecido o substrato para a formação da ciência moderna tal qual a conhecemos, assegura que a consciência permaneça no primeiro plano, pois que esta é identificada como o espaço privilegiado da razão.

A leitura do trabalho de Descartes leva a perceber como se encontram, fundidas, as figuras do filósofo metafísico, preocupado com o problema do ser e da garantia divina para as coisas existentes, e do filósofo natural, ocupado em desenvolver um método que o conduzisse ao entendimento claro e distinto de tudo que há. Estas duas figuras estão intimamente relacionadas⁶, e é dessa relação que surge uma espécie de campo

⁶ A Árvore da Sabedoria ilustra bem esta relação: “Nos *Princípios da Filosofia* Descartes compara a sabedoria a uma árvore que estaria presa ao domínio do ser, à realidade, por meio de suas raízes metafísicas. O tronco da árvore seria a física, ou seja, o conjunto dos conhecimentos sobre o mundo sensível, redutíveis, porém, à sua estrutura matemática. Os ramos representariam as principais artes que aplicam conhecimentos científicos: a mecânica, a medicina, a psicologia, a moral. Uma única seiva circularia por todo esse complexo organismo, garantindo-lhe a vitalidade.” (*Os Pensadores*, Descartes, vol. 1, 1987: XIII). Cf. também Nudler (1998), a cuja autoria está creditada a idéia dos “dois filósofos”, o metafísico e o natural.

epistemológico novo, o qual tentou responder, no século XVII, aos desafios do conhecimento que a reflexão filosófica antiga e medieval já não era capaz de dar conta.

Para alcançar o conhecimento, Descartes dispunha do método, e tinha na certeza primeira do *cogito* aquilo que poderia assegurar a sua realização. Na medida em que afirma que aquele que filosofa pode duvidar de todas as coisas, exceto que, enquanto filosofa, *é*, existe como sujeito pensante, ele garante a ligação entre dúvida e certeza, fato que virá a ter destaque nesse novo campo epistemológico. É justamente o que mostra Nudler (1998): “Antes de tudo, ao escolher como verdade fundamental sua própria existência como substância pensante, e não a existência de qualquer objeto externo ou tema, nem mesmo Deus, Descartes subverteu completamente a relação tradicional sujeito/objeto...” (p. 177). O sujeito torna-se evidência à reflexão, parte de um mundo outro que o mundo dos objetos. Na ciência clássica, o sujeito é fonte de vieses, de erros; em Descartes, ele se converte no fundamento de toda a verdade possível.

A aplicação do método dá-se também no campo da matéria, agora desencantada e destituída de essência espiritual: a matéria é para ser compreendida, tornada objeto da matemática; os corpos são conhecidos não porque são vistos ou sentidos, mas porque são entendidos (Nudler: 1998). Para erigir o saber, para conhecer os pensamentos clara e distintamente, os antigos esquemas classificatórios dos objetos têm que ceder lugar à utilização do método, ao rigor da análise científica. Quer dizer, perdidas as qualidades essenciais inerentes aos objetos, adquire predominância a aplicação do espírito, ao qual cabe estabelecer relações inteligíveis entre as coisas. O começo do conhecimento dá-se, portanto, pelas idéias do espírito, e não pela percepção. O ponto de partida não é o das coisas encontradas em um universo dado, como em Aristóteles, mas o objeto simples, presente na meditação intelectual (cf. Koyré, 1992: 55), os “raciocínios simples que um homem de bom senso pode efetuar naturalmente, e que se encontram próximos da verdade”, idéias de extensão e de movimento, por exemplo. É uma perspectiva radicalmente diferente da que precedeu Descartes no que diz respeito a quais coisas concernem à ciência investigar, bem como aos seus modos operatórios. Descartes chama para o ser pensante a origem, o fundamento, a instância capaz de assegurar a compreensibilidade do mundo. “As sementes das ciências estão em nós”, diz Koyré (id.: 42) expressando Descartes, “(...) temos *em nós mesmos* material para fazer a ciência,

trazemos em nós os princípios do saber, e o nosso pensamento, remergulhado em si mesmo e restituído a si próprio, poderá então, seguro de si, desenvolver, sem sair dele próprio, essas longas cadeias de razões de que nos fala o *Discurso*". Portanto, a ordem das razões antecede à das matérias na via do conhecimento.

Ainda que pouco reste da metafísica de Descartes, ainda que as suas provas da existência de Deus a muito custo se sustentem, o espírito cartesiano permanece vívido na ciência moderna. Koyré (1992) vai além em sua avaliação do cartesianismo hoje:

“É de resto por uma operação cartesiana, por um virar-se para si mesma, por uma análise crítica dos seus próprios princípios, submetidos de novo à prova da dúvida, que a ciência pôde sair de um impasse. A nossa física já não é a de Descartes – é mais *cartesiana* que a sua, é mais cartesiana que nunca.

(...)

Pela minha parte, julgo que a injunção cartesiana, que a mensagem cartesiana nunca foram tão actuais como hoje. Hoje, quer dizer, numa época em que o pensamento humano, renegando o seu valor e a sua dignidade, se proclama simples manifestação do social, ou ainda, simples função da vida; numa época em que, num mundo que de novo se tornou incerto, vemos o homem procurar a todo o preço uma nova *certeza*, pagando-a alegremente com a sua liberdade, e com a da sua própria razão; numa época de mito renascente e de autoridade infalíveis, precisamos mais do que nunca de obedecer ao preceito cartesiano que nos impede de *admitir como verdadeiro outra coisa que não seja o que com toda a evidência vemos sê-lo*; e permanecer fiéis à mensagem cartesiana que, proclamando o valor supremo da razão, e da verdade, nos impede que nos submetamos a uma autoridade qualquer, que não seja a razão e a verdade.” (pp. 64-5)

Alcançar a verdade: essa a meta maior do trabalho de Descartes, a razão de ser do seu método e da sua criação em geral, o *leitmotif* da sua obra. Verdade auto-referenciada, auto-desvelada, que não depende de Deus ou de um Logos transcendente, e apoia-se sobretudo numa espécie de “clareza natural” (Brun, 1991: 18). Essa adequação entre certeza do pensamento e verdade das coisas arrefece no enquadre do trabalho de Freud, em

função das premissas singulares às quais a psicanálise se filia e que lhe conferem seu atributo de novidade na esfera dos saberes, e em cujo centro está o conceito de inconsciente, necessário para se postular o problema da verdade.

CAPÍTULO 3

O SUJEITO SINGULAR NO PENSAMENTO FREUDIANO

Como já apontado anteriormente, a acepção de *sujeito* tem sua origem na filosofia. Quando a traz para o seu campo, a psicanálise destina-lhe contornos diferentes dos que até então lhe eram peculiares, deslocando do seu cerne o atributo da razão.

Passaremos a tratar, agora, da questão do sujeito na psicanálise. A perspectiva escolhida é a de indicar o modo pelo qual a compreensão psicanalítica de sujeito implica a noção de inconsciente, torcendo o uso que a tradição filosófico-científica fez de termos como verdade, saber, realidade, entre outros. Buscaremos elucidar alguns termos por meio dos quais faz-se possível conceber um sujeito psicanalítico, promovendo a sua articulação.

Antes de prosseguir, queremos explicitar o que estamos entendendo por essa noção, *sujeito*. A aproximação mais adequada que encontramos para falar de um sujeito na psicanálise é pela via do inconsciente, o que permite formulá-lo enquanto sujeito de desejo. Tomado o inconsciente como constituído no campo pulsional, e considerando a relevância da linguagem no domínio psicanalítico, compreendemos que o termo presta-se a expressar o que, no discurso do analisando, vem falar da disrupção, da falha, do que se passa no âmbito da descontinuidade.

O sujeito psicanalítico não é subsumido na noção de ser humano, nem tampouco se confunde com noções como pessoa, indivíduo, homem etc.. Diferencia-se, ainda, da acepção moderna de sujeito, cujo *status* é garantido por qualidades como autonomia, liberdade de ação, exercício da vontade, entre outras. Na própria psicanálise, sujeito não é igual a *eu*, e nem está aderido ao campo da consciência. A dimensão que acatamos aqui, portanto, para nos referir ao sujeito, é uma dimensão diversa da do saber e da certeza garantidos pela razão – é a dimensão do inconsciente.

Ressaltemos que, no segundo item deste capítulo, *O sujeito e a diferença epistemológica*, destacamos aspectos de ordem epistemológica para que possamos desenvolver a idéia da psicanálise como “novidade epistemológica” (Celes, 1984). Não temos, porém, a intenção de desenvolver a temática da epistemologia da psicanálise, cuja repercussão e exigência transporiam por demais o escopo deste trabalho.

3.1. A singularidade nos procedimentos originários da psicanálise

Na origem do propósito cartesiano, encontramos a figura do método e a presença dos pensamentos, estes assemelhados às idéias simples sobre as coisas, das quais era preciso partir para realizar a operação do conhecimento. Na origem do trabalho freudiano, também encontramos a atenção primordial ao que é da ordem do pensamento ou da idéia, o *Vorstellungsrepräsentanz*, representantes ideativos que expressam o que é constitutivo do inconsciente⁷. A diferença é fundamental, no entanto: enquanto em Descartes há o privilégio da consciência, lugar por excelência da razão, em Freud esses pensamentos são correlatos dos desejos, atualizados na formação dos sonhos⁸. A consciência mostra-se suficientemente pálida para responder pelo sujeito, tornando-se incapaz por si mesma de expressar o que é do signo do psíquico. Tratemos, então, de ver como a psicanálise demarca a sua especificidade, recuando brevemente até as suas origens.

No período que costuma ser considerado a pré-história da psicanálise, Freud passou por várias experiências no âmbito da medicina. Dentre essas experiências, uma teve caráter impactante sobre o jovem cientista: os estudos na companhia de Charcot, na segunda metade da década de 80 (século XIX), médico que abordava de modo inovador o problema da histeria. Adotando um modelo fisiológico, Charcot apoiava-se no pressuposto de que a histeria não era uma simulação, como então se concebia, mas uma doença funcional, com sintomas típicos. Sob a direção de Charcot, Freud passou a investigar um grande número de pacientes nervosos crônicos, com a preocupação maior de evidenciar o mecanismo psicogênico dos distúrbios. Três anos antes, ele havia tomado conhecimento do tratamento da paciente Anna O. (cujo nome verdadeiro era Bertha Pappenheim), que estivera sob os cuidados de Joseph Breuer, importante fisiologista em Viena. Breuer a tratara através do método catártico, obtendo significativo sucesso na remoção dos sintomas histéricos.

⁷ Acompanhamos, aqui, o entendimento de Garcia-Roza (1997), ao apontar ser o desejo uma idéia (*Vorstellung*) ou pensamento, distinto do que é da ordem da necessidade ou da exigência, o qual pertence ao inconsciente e constitui o material de onde nascem os sonhos.

⁸ Ver Freud (1900a), "A interpretação dos sonhos", cap. VII.

Durante a estadia na clínica Salpêtrière, em Paris, Freud contou a Charcot a experiência de Breuer, mas dele obteve pouco interesse⁹.

Durante a convivência com Charcot, dá-se o já célebre episódio ocorrido em uma das recepções promovidas pelo neuropatologista, em que Freud escuta a conversa entre ele e Brouardel, um médico parisiense. Este comenta com Charcot sobre determinado casal, em que a mulher padecia de doença neurótica, enquanto o homem era impotente. Charcot, na sua familiaridade com a histeria, estimula Brouardel a prosseguir no tratamento, e diz: “*Mais, dans des cas pareils, c'est toujours la chose génitale, toujours... toujours... toujours*” (Freud, 1914: 23-4). Freud ficou tomado de surpresa, e perguntou-se por que Charcot, sabendo disto, não o revelava. Mas deixou temporariamente de pensar no episódio, e seguiu seus estudos.

O método catártico consistia, em linhas gerais, em levar o paciente, sob sugestão hipnótica, a evocar as lembranças que estavam na origem do trauma, juntamente com as emoções a elas associadas, traduzindo-as em palavras. Apesar da pouca atenção de Charcot ao evento, a experiência de Breuer produziu efeitos concretos em Freud. De volta a Viena, em 1886, estabeleceu-se como médico, e no ano seguinte, passou a usar a hipnose no cuidado aos seus pacientes, conforme o fazia Breuer. Ao invés de emitir ordens, como era corriqueiro utilizar-se da técnica, Freud colocava para o paciente perguntas acerca da origem dos seus sintomas, perguntas estas cujas respostas eram sempre imperfeita ou incompletamente dadas no estado de vigília, e muitas vezes mesmo não respondidas. No curso do trabalho, Freud vê-se às voltas com a sua dificuldade para hipnotizar, e constata que os pacientes reagem diferentemente diante da técnica. Decide, então, lançar mão de outros meios para evocar as lembranças patogênicas, atitude que lhe permite observar certos mecanismos psíquicos em funcionamento, os quais deram origem às noções de *defesa e resistência*, para citar duas que vieram a desempenhar um papel fundamental na elaboração da teoria psicanalítica.

A resistência era a força psíquica que se opunha a que as idéias patogênicas acessem à consciência, mecanismo este evidenciado na esfera da interpretação. Como o material patogênico não podia ser extirpado do ego – até porque esse material não era

⁹ Além de “A Psicoterapia da Histeria” (1895d), em Breuer, J. & Freud, S., *Estudos sobre a Histeria* (1893-95), cf. também “A História do Movimento Psicanalítico” (Freud, 1914d) e “Um Estudo Autobiográfico” (Freud, 1925d).

propriamente um corpo estranho, mas uma espécie de “infiltrado” (Breuer & Freud, 1895d [1893-1895]: 348) –, era função do tratamento dissolver a resistência, permitindo que se chegasse, pela palavra, até onde estivessem certos “pontos de partida das ligações de pensamento” (id.: 350), cuja origem se devia a “*motivos inconscientes ocultos*” (p. 351). Quanto à defesa, era algo da ordem de um mecanismo psíquico, concebida como uma força de repulsão por parte do ego cujo objetivo era afastar dele a idéia incompatível. Quando a defesa é bem sucedida, a idéia incompatível é afastada da consciência e da memória; no entanto, deixa seu vestígio psíquico, do qual Freud tentava fazer o paciente lembrar-se. É a esse respeito que uma importante revelação lhe ocorre: “O ‘não saber’ do paciente histérico era de fato um ‘não querer saber’ – um não querer que podia, em maior ou menor medida, ser consciente” (ib.: 326). Todavia, isso não implicava que este saber estivesse, aprioristicamente, disponível para o analista.

Interrogando-se sobre o teor daquelas idéias geradoras de resistência, Freud percebe serem todas de natureza aflitiva, com o poder de despertar sentimentos de vergonha, autocensura e dor psíquica.

Mas ainda com relação a Breuer e sua paciente, Anna O., houve fatos que foram omitidos no trabalho conjunto com Freud, os *Estudos sobre a Histeria*. Aqui, Breuer revelou ter havido um desfecho bem-sucedido do tratamento, no qual se teria verificado a libertação dos sintomas e uma restauração completa do estado de saúde quando do seu afastamento do caso. É conhecida a omissão de Breuer tanto no que toca a essa ‘cura completa’, quanto ao que se passou no seu último encontro com a paciente, antes de ele dar por encerrado o caso: ao chegar à casa de Bertha – vamos chamá-la por seu nome –, encontrou-a em contrações, revelando estar chegando ‘o filho do Dr. B.’.

Houve, ainda, um terceiro episódio marcante neste período do trabalho de Freud. Um médico vienense, Chrobak, pediu-lhe certa ocasião para encarregar-se dos cuidados de uma paciente à qual ele não estava podendo dedicar-se. Ela sofria de acessos de ansiedade, e só se acalmava quando era informada do local em que o seu médico se encontrava a cada hora do dia. Sobre a mesma, Chrobak confidenciou a Freud ser difícil curá-la, pois apesar dos seus dezoito anos de casamento, era ainda virgem, dada a absoluta impotência do marido. Neste caso, a receita seria “*Penis normalis dosim repetatur*” (Freud, 1914: 24).

O comentário de Charcot acerca da ‘coisa sexual’, a ‘receita’ de Chrobak, os sintomas de Bertha, acrescidos à experiência clínica, fizeram Freud dar-se conta da existência da sexualidade na etiologia das neuroses.

Mas as descobertas de Freud neste período não pararam aí: ele percebeu que, no caso Bertha, a sexualidade aí presente implicava diretamente a figura de Breuer. Foi no âmbito da relação Breuer-Bertha que aconteceu a pseudociese, essa gravidez considerada pela medicina como de origem nervosa. Essa relação, peculiar porém não exclusiva da análise, em que o paciente direciona para a figura do médico os sentimentos inamistosos vivenciados, Freud chamou-a *transferência*¹⁰.

Temos, portanto, fruto deste período, e reveladas nos *Estudos sobre a Histeria*, descobertas que não só foram constitutivas da psicanálise, como também assimiladas ao que de mais orgânico encontramos em seu espírito teórico-clínico. Questões como a resistência e a repressão, a transferência, o saber estando do lado do paciente, o estatuto do só-depois, a ‘presença’ do inconsciente nos sintomas, etc.. Não nos detivemos em mais delas porque foge do nosso propósito aqui fazer um registro extenso dessas descobertas e das suas respectivas conceituações – queremos tão-somente demonstrar a singularidade de Freud na geração do seu ‘rebento’, e explicitar a idéia de sujeito implicada nestes procedimentos.

Uma das coisas que se mostram como absolutamente peculiares nos procedimentos da psicanálise, aí mesmo nos seus primórdios, é cuidado pelo paciente. Cuidado que se revela no modo peculiar como Freud realiza os seus atendimentos, ocupando-se não da doença como algo invasivo, algo exterior e estranho ao paciente: a doença fazia parte do paciente, ela dizia dele, tinha a ver com o seu psiquismo. Fazendo assim, Freud distancia-se da atitude médica típica, a qual reedita a postura científica na medida em que presume ser a doença o objeto a ser apreendido, compreendido, combatido. Freud oferece-se à transferência, como outrora, inadvertidamente, houvera feito Breuer com Bertha. Oferece-se como objeto a ser tomado pelo paciente, a ser inserido na cadeia dos seus desejos, de

¹⁰ O termo, de importância capital para a psicanálise, recebeu do próprio Freud uma extensão de significados além deste que aqui destacamos. Por exemplo, em *A Interpretação dos Sonhos* (1900a: 599), ele é utilizado para falar da mudança de intensidade de catexias entre idéias ao passarem de um sistema a outro. Em 1912, com *A Dinâmica da Transferência*, ele menciona a influência das imagens infantis, referendando o mecanismo pelo qual o paciente insere o médico em “séries psíquicas” (cf. Laplanche, J.; Pontalis, J.-B., *Vocabulário da Psicanálise*, 1986).

maneira que a análise possa deslindar. Há uma inversão da ordem tradicional na relação sujeito-objeto, mas que também não é igual ao que faz Descartes ao tomar-se como fundamento autofundante das coisas do mundo. O analista oferece-se como objeto, mas não decai completamente do lugar de sujeito enquanto houver análise, pois que permanece como um sujeito cujo saber é suposto, condição atribuída e sustentada pelo paciente. Em outras palavras, o paciente supõe que o analista sabe sobre aquilo que ele, paciente, desconhece – precisamente, que o analista sabe do seu inconsciente, sabe do seu desejo. Portanto, trata-se de um interjogo, digamos, dialético, esse da análise, em que sujeito e objeto são posições intercambiáveis, uma referindo e sustentando a outra, constituindo o cenário que procura presentificar o inconsciente.

Mas mais do que serem procedimentos singulares, eles implicam um indivíduo singular. Quer dizer, o analista que ali, na escuta da histórica, se apresenta, é alguém que, olhando desde um lugar diferente do que até então se olhava, vê que o sintoma tem função de signo, que ele representa algo da vida pulsional do paciente, que ele está a dizer de uma outra coisa cuja apreensão é sempre parcial. O sintoma, os tropeços do adoecer, a incoerência das lembranças desordenadas que emergem na análise, apontam para a divisão na qual se mostra o sujeito. Sujeito que é não-todo, e que procura, incessantemente, costurar-se na trama das palavras que dirige àquele que o escuta.

3.2. O sujeito e a diferença epistemológica

As feições que o método psicanalítico viria a consolidar como próprias já estavam, portanto, sublinhadas ali em 1895, com *A psicoterapia da histeria*. Nos anos seguintes, o estabelecimento dos sonhos, lapsos, chistes, esquecimentos, como fenômenos a serem interpretados, confeririam à psicanálise o campo próprio das suas investigações, e assinalariam o caráter de “novidade epistemológica” (Celes, 1984). Sobre esta questão, assinala Birman (1991a): “Invertendo completamente as *démarches* epistemológica e metodológica, reestruturando absolutamente o campo de fenômenos a serem valorizados e interpretados no seu espaço de investigação, a psicanálise constitui um campo original de saber...” (p. 72).

A inscrição da psicanálise sob o rótulo de disciplina científica transgride o modo de pensar tradicional, e porta no seu seio as marcas de uma ruptura e de uma incompletude que não deixaram de acompanhá-la até os dias presentes. Antes de ser isto uma preocupação, contudo, percebemos ser parte da natureza daquilo de que se trata, que é ao mesmo tempo o paradoxo que lhe dá suporte, e o efeito dos seus próprios procedimentos: o sujeito psicanalítico. Apontado por Celes & Bucher (1984) como a “realidade da psicanálise”¹¹, o sujeito é também seu limite epistemológico (id.), é o que provoca a torção das categorias familiares às ciências naturais para que se possa configurar algo de uma formalização do saber freudiano.

O momento da constituição do saber psicanalítico presenciou o que levou por nome *Methodenstreit*, a querela dos métodos, que girou em torno de duas grandes propostas epistêmicas: as *Naturwissenschaften*, ciências empíricas da natureza, e as *Geisteswissenschaften*, disciplinas hermenêuticas e interpretativas, ciências do homem ou do espírito (v. Assoun, 1983: cap. I).

Essa separação funda-se numa divisão histórica. Em meio àqueles que compreendem a ciência a partir do modelo clássico galileano, acredita-se que a regularidade é a medida fundamental para se abordar os fenômenos da natureza, e toda ciência deve ser submetida aos métodos das ciências físicas. O particular é subsumido ao universal. A palavra-chave poderia ser *explicar*.

Adotando posição diferente, encontram-se aqueles que se dedicam a tratar os problemas da história e da cultura, propugnando uma metodologia de contornos outros, onde o conhecer torna-se *compreender*, torna-se hermenêutica. É a “*démarche* culturalista, que apreende o objeto em sua idiosincrasia individual, enquanto singularidade imersa na história e no devir.” (Assoun, 1983: 47)

Em uma ou outra dessas alternativas epistemológicas procura-se situar o *status* do saber psicanalítico, os hermeneutas afirmando a sua pertinência às *Geistwissenschaften*, e os defensores das “hard sciences”¹² fazendo por demonstrar os problemas decorrentes de defini-la como “ciência da natureza” – ato que, por si mesmo, evidencia o esforço em

¹¹ Além do sujeito como realidade da psicanálise, os autores indicam ser o inconsciente o seu campo, o objeto faltante (objeto *a*) o seu objeto, e o real o limite da sua prática.

¹² Como representantes desses últimos, Ahumada (1994) destaca os nomes de Nagel (1959), Popper (1963, 1983) e Grünbaum (1984, 1993).

pensá-la como estando aderida a um extremo, qual seja, ao campo das ciências da natureza. “Both challenges miss the point”, coloca Ahumada (1994: 508), observando dois lados da questão: em um deles, estaria o fato de não ser o estudo da mente um tema com perfil adequado para caber no tipo de redução requerida pela ciência galileana, pautada nas regularidades apresentadas pela natureza inanimada. Por outro lado, as “abordagens culturais”, concebendo uma ciência humana pura, perdem a possibilidade de tratar de modo mais abrangente, menos segmentado, o humano. Depondo a favor da predominância da natureza empírica da psicanálise, o autor apresenta certos requisitos a serem considerados para que se postule uma epistemologia própria à mesma¹³, a seu ver ainda a ser construída.

Assoun (1983), em *Introdução á epistemologia freudiana*, promove uma reflexão sobre psicanálise e conhecimento, enfocando-os desde uma perspectiva histórica. Baseado na afirmação de Freud de que a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*, ele radicaliza o pressuposto: rigorosamente falando, não haveria outra ciência que não a da natureza, ou seja, “...a ambição de cientificidade remete, de modo exclusivo e pleonástico, a uma norma que emana da ciência da natureza.” (p. 50) Freud ter-se-ia situado junto a Haeckel, defensor de um monismo que se recusa a separar duas substâncias distintas, alma e corpo: o que se chama ‘ciência do espírito’ é uma parte da ciência da natureza. É assim que, para Freud, *Naturwissenschaften* e *Wissenschaften* são sinônimos (cf. id.: 51). J. Sédat, em *Dicionário enciclopédico de psicanálise* (1996), coloca que a afirmação de Freud de que a psicanálise não é uma *Geisteswissenschaft* é surpreendente, “mas significa sobretudo para Freud que a psicanálise não é um sistema fechado de representações, como o pode ser um sistema filosófico, e sim, essencialmente, um método com destinação prática, o tratamento analítico” (433).

Freud não tomou parte desse enorme debate epistemológico no sentido de colocar-se no centro do cataclisma e argumentar por que a psicanálise estaria aderida a uma posição e não a outra, quais as justificativas de tal ou qual escolha. Sua preocupação maior era a de defender a psicanálise dos “ataques especulativos”, demonstrando ser ela digna de figurar como ciência no universo dos saberes. Os instrumentos da *Weltanschauung* científica seriam os que a psicanálise utilizaria, na recusa de compreendê-la como uma

¹³ Os requisitos procedem ao desenvolvimento da temática pelo autor, expressando uma espécie de apanhado dos principais pontos levantados no decorrer do texto. Como restaria pouco pertinente e demais longa uma exposição mais detalhada aqui, remeto novamente o leitor ao texto de Ahumada.

Weltanschauung própria (Freud, 1933). É muito interessante notar como, todavia, esse movimento é permeado de restrições: mesmo que a posse de uma *Weltanschauung* científica pudesse constar “entre os desejos ideais dos seres humanos” (id.: 193), a própria ciência não deveria postular-se possuidora de algo tão grandiloqüente, pois ela não é capaz de tudo abranger, de construir sistemas completos e sem falhas; da mesma forma, não é a essa completude que a psicanálise almeja. Aliás, a incidência do problema é ainda maior: no caso de estar em questão tal *Weltanschauung*, a ela a psicanálise não poderia se ajustar,

“a *Weltanschauung* da ciência (...) já diverge muito de nossa definição, [pois] marcam-na características negativas, como o fato de se limitar àquilo que no momento presente é cognoscível e rejeitar completamente determinados elementos que lhe são estranhos. Afirma que não há outras fontes de conhecimento do universo além da elaboração intelectual de observações cuidadosamente escolhidas – em outras palavras, o que podemos chamar de pesquisa – e, a par disso, que não existe nenhuma forma de conhecimento derivada da revelação, da intuição ou da adivinhação.” (Freud, 1933: 194)

Essas formas de conhecimento, entretanto, que são tidas na conta das ilusões, revelam a presença dos “impulsos cheios de desejos” (id.: 195), cujo valor não deve ser subestimado.

Pois bem: é disso que, fundamentalmente, se trata, de “impulsos cheios de desejos”, esse estranho ‘material’ constitutivo do inconsciente, no qual a psicanálise encontra a sua razão de ser. É nesse sentido que não há que se proceder a revisionismos epistemológicos, provocando uma anulação da diferença freudiana:

“Uma epistemologia que permita designar a psicanálise ciência será uma epistemologia diferencial – em oposição a uma epistemologia geral que determinaria os fundamentos comuns de toda ciência – e terá de produzir uma torção nos conceitos de ciência e de conhecimento, torção implicada por sua prática e pelo domínio sobre o qual esta se exerce.” (Celes & Bucher, 1984: 79)

No âmbito da metapsicologia é que vamos encontrar uma espécie de “identidade epistemológica freudiana”, como sugere Assoun (1983). A série de ensaios que Freud

designou por “metapsicologia” pretende ser uma abordagem dos processos psicológicos que os considera sob os pontos de vista dinâmico, topográfico e econômico, e, invariavelmente, uma tentativa de dar uma dimensão mais especificamente teórica às descobertas da psicanálise¹⁴. A empresa metapsicológica não se realiza, contudo, sem uma certa dificuldade, expressa por Freud (1937) na época mais tardia da sua produção –, *Análise terminável e interminável* – pela figura da “bruxa metapsicológica”: “Podemos apenas dizer: ‘So muss denn doch die Hexe dran’¹⁵ – a Metapsicologia da Feiticeira. Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse ‘fantasiar’ [*Phantasieren*] –, não daremos outro passo à frente.” (p. 257)

Sob os auspícios da bruxa, Freud procura imprimir uma determinada racionalidade ao campo analítico. A especulação metapsicológica encontra, em sua extremidade, o processo do fantasiar, denunciando o trabalho do inconsciente no engendramento da própria construção teórica (cf. Assoun, 1983).

No texto sobre as pulsões vamos identificar, condensadas, um certo número de proposições que Assoun (id.) chamou de “capital metodológico freudiano” (p. 85). “Os instintos e suas vicissitudes” (Freud, 1915c) inaugura a série de ensaios metapsicológicos, efetivando a intenção de Freud de apresentar uma psicologia que se estendesse além da consciência (como revelara a Fliess, muito antes, em carta de 10/03/1998 – v. Masson, 1986), demarcando ao mesmo tempo sua especificidade frente ao “vazio devaneio filosófico, a metafísica” (Gay, 1988/1989: 335). Acerca do enlaçamento destas questões, novamente nos traz Assoun (1983):

“É verdade que, olhando as coisas de mais perto, o trabalho de produção de um conceito metapsicológico, que Freud descreve no início de *Pulsões e destinos das pulsões*, no texto que acaba de ser analisado¹⁶, refere-se ao esquema geral do trabalho do inconsciente, ou seja, a um conjunto de operações que transformam materiais num produto, por um conjunto de procedimentos que culminam num efeito de “deformação”. O tratamento teórico se alimentaria, pois, de uma lógica do

¹⁴ Ver, a esse respeito, o verbete correspondente em Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1986), e também Carmo (1997), Cap. 3.

¹⁵ ‘Temos de chamar a Feiticeira em nosso auxílio, afinal de contas!’ É uma referência à cena do Primeiro Fausto, (Goethe), em que, na cozinha da bruxa, ele bebe uma poção mágica e rejuvenesce.

¹⁶ [I.e., *Análise terminável e interminável*].

inconsciente homóloga, cuja raiz comum seria o *Phantasieren*. Todavia, a questão da racionalidade psicanalítica seria resolvida de modo bastante econômico, dissolvendo-se na multiplicidade das expressões fantasmáticas. Tudo se passa como se Freud tivesse se precavido contra o perigo do racionalismo autonomizando a *ratio* e contra o irracionalismo dissipando a teoria em ficção fantasmática, indicando para a atividade teórica uma modalidade original de *Phantasieren*.” (pp. 103-4)

Passemos, agora, a ver como o próprio Freud expressa sua compreensão da psicanálise como método. Traremos algumas passagens em que ele procura definir aquilo que faz:

“A psicanálise constitui uma combinação notável, pois abrange não apenas um método de pesquisas das neuroses, mas também um método de tratamento baseado na etiologia assim descoberta. Posso começar dizendo que a psicanálise não é fruto da especulação, mas sim o resultado da experiência; e, por essa razão, como todo novo produto da ciência, acha-se incompleta.” (Freud, 1913m [1911]: 265)

Em 1917, em um artigo intitulado *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, escreve:

“A partir de um grande número de observações e impressões individuais, algo com a natureza de uma teoria tomou forma, afinal, na psicanálise, algo que é conhecido pelo nome de ‘teoria da libido’. Como é sabido, a psicanálise preocupa-se com o esclarecimento e a eliminação dos denominados distúrbios nervosos. Como houvesse que encontrar um ponto de partida, do qual se pudesse abordar esse problema, decidiu-se procurá-lo na vida instintual [pulsional] da mente.” (p. 171)

No mesmo texto, ao final, após ter creditado a Schopenhauer a relevância de ter sido o mais destacado entre os pensadores a reconhecer o valor dos processos mentais inconscientes para a vida e a ciência, além de ter advertido a humanidade da importância da “ânsia sexual”, Freud diz:

“A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo – a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental – sobre uma base *abstrata*, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas.” (id.: 179)

Em 1922, quando ajustava as linhas do texto considerado o grande representante da Segunda Teoria do Aparelho Psíquico – i.e., *O Ego e o Id* –, escreve no primeiro dos *Dois Verbetes de Enciclopédia*:

“Psicanálise é o nome de (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica.” (Freud, 1923a: 287)

Quatro anos mais tarde, em um verbete escrito para a *Encyclopaedia Britannica*, Freud assim se refere à sua invenção:

“...(1) um método específico de tratar as perturbações nervosas e (2) a ciência dos processos mentais inconscientes, que também é apropriadamente descrita como ‘psicologia profunda’”. (Freud, 1926f: 302)

Parece que Freud, a seu modo, tentou responder a uma certa exigência de formalidade que se demandou à psicanálise – várias das passagens apresentadas foram escritas para enciclopédias, a pedido de terceiros. Mas o que Freud está chamando de “método”, tem mais as feições de uma “técnica”, quer dizer, um conjunto de procedimentos de prática. Se para Freud os processos mentais são “quase inacessíveis por qualquer outro modo” (1923a: 287), e o método é concebido *para* o tratamento desses processos, encontramos-nos diante de uma exclusividade em que pesquisa e tratamento estão confundidos no ato próprio de psicanalisar (Assoun, 1996: 24). *Método*, por conseguinte,

não é o que surge na frente como um conjunto fechado de procedimentos que conduzirão ao saber. Vejamos o comentário de Celes (1997) sobre esta questão:

“As expressões “método de psicanálise” ou “método analítico de psicoterapia” mostram bem que a psicanálise não é um método, mas, literalmente, o qualificativo de um método. “Psicanálise” na expressão “método de psicanálise” designa o modo do método, é analítico, trata-se de *psico-análise*, de análise psíquica, para lembrar uma outra denominação desse método. “Psicanálise” designa portanto a ação desse método, o trabalho, de tal modo que se pode escrever a expressão “método de psicanálise” como “método de trabalho”. Assim, psicanálise não designa o método mas o trabalho que o informa, um trabalho específico, de análise, que escrevemos *trabalho psicanálise*.” (p. 10)

O sentido propriamente epistemológico da psicanálise reside, portanto, e sobremaneira, no fato de ser ela uma “experiência do particular” (Celes, 1984: 72), preocupada em postular a importância da sexualidade e do inconsciente na vida mental não sobre uma base abstrata, como afirma Freud (v. supra), mas no âmbito da própria análise. É a natureza da coisa que trata que vai determinar a construção do trabalho em Freud, o significado prático e teórico deste.

3.3. A irreduzibilidade da análise: a escuta singular

Pudemos acompanhar, até o presente, a tentativa de utilizar a *singularidade* como uma via para abordar o sujeito no campo psicanalítico. Vimos como essa singularidade está expressa desde os procedimentos originários de Freud, seja através do modo como tomou o sintoma do paciente, enxergando nele um sentido de ordem subjetiva; seja pela posição desde a qual esse sintoma foi escutado, do lado do ‘médico’; seja pelo sentido epistemológico depreendido destes procedimentos, marcando uma diferença de lugar frente aos modelos tradicionalmente representativos do saber científico.

A singularidade, na prática analítica, fala da possibilidade de se autenticar uma *escuta* singular da história de cada analisando (Herzog, 1992). Não se trata, aqui, de

promover uma simples oposição ‘geral *versus* particular’, aproximando a acepção de *singularidade* a este último termo. Trata-se da singularidade de cada discurso, de cada sujeito que empreende um falar em análise, cujo sentido se perfila justamente na medida em que há um outro a dedicar a sua escuta, numa posição de abstinência e atenção livremente flutuante. Divisa-se um processo de mão dupla, onde o que é particular a cada sujeito permite entrever elementos para se pensar determinadas leis que regem o funcionamento do psiquismo, por um lado. Por outro lado, o que se tem como princípios norteadores para empreender uma compreensão da psique não é suficiente para falar de cada pessoa em particular, sendo necessária a presença do *setting* analítico.

É precisamente este aspecto que toma a nossa atenção, agora. Vemos que não se apresenta, no campo analítico, um sujeito concebido aprioristicamente, enunciado nas linhas discursivas de uma metapsicologia. Melhor dizendo, é possível trazer à baila esse sujeito – e talvez não seja algo diferente que fazemos quando nos referimos a ‘sujeito do inconsciente’, ‘sujeito suposto saber’, ‘sujeito fendido’, etc., em tentativas diversas de enunciá-lo; todavia, qual seria o sentido de tal escolha, senão o de provocar uma remissão, de construir com o termo um referente para falar de outra coisa, aquém e além do puro conceito teórico?. Quando dizemos ‘sujeito’, apontamos justamente para aquele – ousamos dizer ‘aquilo’ – que fala em análise, que certamente não é designativo do lugar na frase que antecede ao predicado. Quem fala na fala em análise é a própria fala, adverte Celes (1997), a fala do analisando que se destina ao ouvir do analista, criando a condição para a interpretação, para a realização do trabalho psicanálise.

Quando optamos, no título acima, por invocar a escuta para representar o espaço analítico, fizemo-lo com o intuito de apontar a pregnância do ato de ouvir por parte do analista, vez que o trabalho analítico implica em um certo menosprezo da visão, atitude que encontra na figura do divã o seu emblema. Com o divã,

“...o trabalho psicanálise de fazer falar ...e fazer ouvir se realiza (...). “Divã” não é representação; é o “berço”, o “leito” da psicanálise. O divã é o lugar onde não se dá a “ver”, foi instituído para propriamente “não ver” nada. É o lugar do falar e ouvir; mas como leito, é o lugar do “sonho”: deixar-se levar por aquilo que ocorre, pelos pensamentos, palavras ou imagens que vêm ao espírito e que devem ser ditas. Mesmo quando são imagens o que ocorre, não se trata de um convite a observá-las,

mas de descrevê-las, em todos os seus detalhes, isto é, trata-se de falar.” (Celes, 1997: 46).

Como leito, é o “leito de fazer amor de transferência” (Quinet, 1993: 52).

São condições, essas – uma fala em associação livre da parte do analisando, atenção flutuante por parte do analista, certos regulamentos existentes em função do contrato efetuado, e uma escuta propriamente analítica – as que balizam a construção do espaço analítico, permitindo que a análise deslinde, e o sujeito possa advir.

Em que consiste, mais propriamente, esta escuta analítica? Vamos tentar responder a tal pergunta dentro do enquadre em que Ogden (1996) propõe pensar o sujeito psicanalítico. Em princípio, destaca-se o fato de que, na escuta, estão implicados analista e analisante, em ordem dissimétrica: aquele dá ouvidos à fala deste a fim de apontar, por meio de suas intervenções, a incidência do inconsciente; e o analisante, escutando a si próprio através da escuta do analista, experimenta a possibilidade de apropriar-se do que sempre fora seu e não pudera, ou como disse Freud, não quisera perceber.

Ogden (1996) propõe o nome de “terceiro analítico” para o espaço criado a partir da colisão entre as subjetividades do analista e do analisando, espaço que é, outrossim, constituinte dos lugares de analista e analisando. Nesta experiência de vivenciar o terceiro analítico,

“...[o] analista precisa estar preparado para destruir e ser destruído pela alteridade da subjetividade do analisando, e para vir a escutar um som que emerge dessa colisão de subjetividades, que é familiar, embora seja diferente de qualquer coisa escutada antes. Essa escuta deve ocorrer “sem memória ou desejo” (Bion, 1963), mas ao mesmo tempo o ouvinte tem de estar enraizado na história que o criou, ²⁰¹¹ (falou) para que possa discernir o som de que estou falando¹⁷. A destruição do analista pelo analisando e do analisando pelo analista (na condição de sujeitos separados) na colisão de subjetividades não deve ser completa, pois, nesse caso, o par cairia no abismo da psicose ou do autismo. Pelo contrário, o analista deve escutar o (por meio do) ruído da destruição desde a sua borda, mesmo não tendo

¹⁷ Um pouco antes da presente passagem, o autor toma como paradigma da experiência de reconhecimento da *subjetividade o confronto que se dá na interação leitor-livro*, em que o leitor “destrói” o livro, num processo do qual surge um “som” que não será reconhecido de imediato.

certeza da localização dessa borda.” (p. 3)

É assim que a natureza do terceiro analítico vai determinar a natureza da experiência analítica. Nas palavras de Ogden, o terceiro analítico é

“uma forma de vivenciar a eu-dade [*I-ness*] (uma forma de subjetividade), na qual (por meio da qual) analista e analisando se tornam outros do que foram até aquele momento. O analista dá voz e participa da criação da experiência que é o passado vivo do analisando, e, dessa maneira, não só escuta sobre a experiência do analisando, mas *vivencia sua própria criação desta*. O analista não vivencia o passado do analisando; ele vivencia sua própria criação do passado do analisando gerada na sua vivência do terceiro analítico.” (p. 5)

A escuta analítica promove a centralidade dos pensamentos inconscientes, forjando uma situação única por meio da qual o analisante vê-se às voltas com uma espécie de presença daquilo que lhe é mais íntimo, e cujo reconhecimento não faz senão torná-lo diferente na medida mesma em que se processa. O sujeito, radicado na experiência psicanalítica, nunca é, mas está sempre se tornando, em um movimento de negação criativa de si (Ogden, op. cit.).

O *setting* analítico, no qual é gerado o “terceiro analítico”, tem como correlato intersubjetivo do espaço psíquico no qual o paciente vive a “matriz da transferência” (Ogden, op. cit.). a qual reflete a inter-relação entre os modos pelos quais o paciente cria e experimenta os conteúdos psíquicos¹⁸. Queremos, agora, destacar o caráter transferencial da experiência analítica como condição desta mesma experiência, inclusive para melhor compreender a especificidade da escuta singular que ora enfocamos.

Em 1912, Freud examina o fenômeno da transferência com base em um modelo que tem em conta a economia e a dinâmica das catexias da vida erótica do indivíduo. Os impulsos que não se dirigiram para a realidade – e, por conseguinte, não estão disponíveis à consciência – permanecem na fantasia, ou totalmente inconscientes. Tais catexias ligam-se

¹⁸Na obra citada, Ogden privilegia os conceitos introduzidos por Klein (posições depressiva e esquizo-paranóide) e um outro por ele próprio (posição autista-contígua) para compreender esses modos que conformam o singular das vivências do paciente. Não vamos, aqui, seguir com o desdobramento feito por este autor.

a imagos infantis e, disponíveis que estão, voltam-se para a figura do médico no contexto do tratamento, criando uma situação que tende a favorecer à resistência, já que se torna difícil revelar um desejo recalçado à própria pessoa para quem ele se dirige. Para fins do tratamento, Freud propugna a necessidade de se distinguir dois tipos de transferência, a negativa e a positiva, sendo que esta última divide-se em impulsos propriamente eróticos, inconscientes, e outros amistosos, admissíveis à consciência. Os dois primeiros tipos – os negativos e os eróticos – são os que mais propriamente favorecem à resistência, e demandam do médico um trabalho exaustivo para contorná-la, dada a dificuldade que traz ao andamento da análise. Contudo, é no campo transferencial, e somente nele, que o tratamento faz-se possível, pois se a transferência revela-se como resistência, é também ela que aponta para a proximidade do conflito inconsciente.

É essa compreensão que se tem reafirmada nas *Conferências introdutórias* (Freud, 1916-1917). A transferência está presente desde o começo do tratamento, e é um poderoso móvel do mesmo enquanto não se transforma em resistência. Na medida em que esta se faz presente, o analista age

“(…) mostrando ao paciente que seus sentimentos não se originam da situação atual e não se aplicam à pessoa do médico, mas sim que eles estão repetindo algo que lhe aconteceu anteriormente. Desse modo, obrigamo-lo a transformar a repetição em lembrança. Por esse meio, a transferência que, amorosa ou hostil, parecia de qualquer modo constituir a maior ameaça ao tratamento, torna-se seu melhor instrumento, com cujo auxílio os mais secretos compartimentos da vida mental podem ser abertos.” (p. 517)

As considerações de Freud acerca do fenômeno assim seguem: com o decorrer da análise, a neurose do paciente evolui, chegando a um ponto em que se concentra quase que totalmente na sua relação com o médico, quando então

“...já não mais nos ocupamos da doença anterior do paciente, e sim de uma neurose recentemente criada e transformada, que assumiu o lugar da anterior. Temos acompanhado essa nova edição do distúrbio antigo desde seu início, temos observado sua origem e seu crescimento e estamos especialmente aptos a nos situar

dentro dele, de vez que, por sermos seu objeto, estamos colocados em seu próprio centro. Todos os sintomas do paciente abandonam seu significado original e assumem um novo sentido que se refere à transferência;...” (id., p. 517)

A transferência propicia, assim, um espaço para atualização dos conflitos infantis, em que o sujeito surge por meio do singular dos seus desejos e fantasias inconscientes (Laplanche & Pontalis, 1967/1986). Segundo Meyer (1993), “Toda produção do paciente vai adquirir um sentido de transferência, criando um campo que “excede” as figuras do analista e do analisando, que o construíram e que nele estão inseridos” (p. 29).

Em 1915 [1914], Freud dedica um artigo ao amor de transferência, apontando certos elementos estruturais que servirão de esteio para a abordagem do tema por Lacan (Lebrun & cols., 1994; Strickman, 1994). Tomando como paradigma o enamoramento de uma paciente por seu terapeuta, coloca ser este enamoramento induzido pela situação analítica, e não devido aos encantos da pessoa do analista. A transferência, portanto, atualiza a realidade do inconsciente. Um outro aspecto, reiterado, é que o tratamento deve ser levado a cabo na abstinência, “a técnica analítica exige do médico que ele negue à paciente que anseia por amor a satisfação que ela exige” (Freud, 1915 [1914]: 214). O manejo da transferência requer do terapeuta que recuse a retribuição amorosa que o paciente espera, sem contudo repelir ou afastar o amor transferencial – é preciso, sim, que saiba extrair deste seu conteúdo analítico.

A transferência, assim assimilada a uma demanda de amor, evoca a Lacan o caráter eminentemente simbólico do engajamento do sujeito pela via da fala em análise: “Sem a palavra enquanto ela afirma o ser, há somente *Verliebtheit*, fascinação imaginária, mas não há amor” (Lacan, 1975/1986: 315). E ainda: “Há no paciente abertura para a transferência pelo simples fato de que ele se coloca na posição de se confessar na palavra, e procurar sua verdade no fim, no fim que está lá, no analista” (op. cit.: 316). A presença do psicanalista introduz, no contexto da análise, a dimensão do diálogo, em que a fala faz efeito, faz ato: “Cada vez que um homem fala a outro de maneira autêntica e plena, há, no sentido próprio, transferência, transferência simbólica – alguma coisa se passa que muda a natureza dos dois seres em presença” (id.: 130).

Os anos de 1960-1961 foram especialmente dedicados ao estudo da transferência por Lacan, sendo este o tema de um dos seus seminários. Parte dele foi consagrada à

apreciação do *Banquete*, de Platão – concentrando-se no trio formado por Sócrates, Alcibíades e Agatão, Lacan buscou pensar a relação amorosa no que ela comporta de não-sabido, de demanda a que o outro conceda ao amante mesmo aquilo que não possui. Sócrates estaria representando a posição do analista, na medida em que se recusa a entrar no jogo de sedução de Alcibíades, de ceder à sua demanda, desvelando para ele o sentido inconsciente de seus elogios¹⁹. Supostamente possuidor de um objeto precioso em seu interior, de um “agalma”, assim como Sócrates, o analista deve oferecer ao analisante um lugar vazio, permitindo que esse possa articular o seu desejo.

Como toda relação de amor, a relação analítica é da ordem do engodo, tem uma função de tapeação, em que o objeto amado confunde-se com o ideal do eu do sujeito. Nela, a palavra *demanda* é palavra-chave, reveste o pedido de escuta que deixa engatar o trabalho, fazendo desenhar-se a cadeia significante:

“O ser falante deve necessariamente dirigir-se a um outro; ele não pode se formar e existir como sujeito senão num discurso, quer dizer, numa dialética. O sujeito se situa então de saída numa alienação determinada pela presença da fala.” (Lebrun & cols., 1994: 291)

A presença do analista abre as portas à verbalização, possibilitando ao sujeito o acesso à dimensão do inconsciente, numa experiência que até então estivera-lhe interdita. Nessa medida, a análise franqueia a historicização do sujeito pela via da “assunção falada da sua história”²⁰, história que é ouvida e vivenciada, enquanto criação, pelo analista²¹, que ademais, tem como função fazer com que o próprio paciente a ouça. Quer dizer, a relação analítica, em sua dissimetria essencial, estabelece um campo de trabalho em que analista e analisando estão imiscuidos de maneira tal que este último, ao endereçar(-se) ao primeiro (pela via de) suas palavras, forja o retorno delas sobre si, numa operação de desvelamento, no sentido heideggeriano²², do desejo que o constitui enquanto sujeito.

¹⁹Cf. Lacan, 1994, *O seminário: livro 8*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; e também Lebrun e cols., 1994

²⁰Expressão utilizada por Lacan (1975/1986: 323)

²¹Cf. Ogden, *supra*.

²²V. Heidegger, M. (1995). *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.

No âmbito da transferência, a fala do analista²³ faz ver ao paciente que ele esteve a ouvi-lo (Meyer, 1993: 30), movimento de retorno um tanto oblíquo das palavras proferidas, cuja visada tem por pretensão introduzir o sujeito a significações novas, ao caráter polissêmico da linguagem pela qual (se) fala. A intervenção do analista, ao modo de interpretação, instaura uma ruptura nas representações de si às quais o paciente estivera aderido, e em face às inevitáveis resistências, convida-o a procurar as articulações entre o desejo e a linguagem.

Dirigida ao analista, a demanda do sujeito dá-se na forma de pergunta, de pedido para que o analista desvende-lhe a causa do que o faz sofrer:

“Essa presença, mais eu mesmo do que eu mesmo, e para mim mesmo desconhecida, que faz minha língua trocar palavras e meus atos saírem do caminho certo, que cativa minha conduta nas vias de repetição, que habita meus devaneios e precipita meu destino, o que é? É a pergunta mesma do analisando. Além dos sintomas dos quais quer se curar, ele procura o inquietante estranho, esse outro “extimo” que é ele mesmo. Que sou eu? É uma demanda de saber (...)” (Soler, 1989: 103)

Aquele a quem o sujeito endereça sua demanda encontra-se constituído num lugar designado pelo fato de que ele, supostamente, tem o saber sobre o inconsciente – a este lugar, Lacan chama “sujeito suposto saber”.

O analisando, entretanto, porta o saber sobre o seu sintoma, ainda que disso não tenha conhecimento, e é o desentranhamento desse saber que será operado na análise, por via da intervenção do analista. Lembremos que Freud ressaltava o não-querer-saber da histórica, como assinalamos anteriormente.

Não que com isso o analista venha a ocupar o lugar de mestre, pois sobre o inconsciente do outro nada sabe, a não ser que ele o diga, sob a injunção de deixar-se seguir pelos fios dos seus pensamentos, desprendendo-se das omissões e censuras. Mas certamente irá escutá-lo, e é desse ouvir do analista que o paciente ouvirá aquilo que não sabe, mas fala; é do analista que o paciente ouve seu inconsciente (Celes, 1997), tornando-

²³Não só a fala, mas também o silêncio, certamente, assume o seu valor de além da palavra (Lacan, 1986). Vindo do paciente, sob intensa transferência, pode expressar seu conteúdo de resistência (idem).

se possível o acesso às palavras que estiveram a reger sua existência. É precisamente isso que constitui o singular da escuta na análise. A *talking cure* de Bertha Pappenheim revela toda a potência e atualidade, a cunha disso que é psicanálise.

3.4. O sujeito e a verdade: a escuta do singular

A vida é real e de viés.
Caetano Veloso

“Não acredito mais em minha *neurótica*”, escreve Freud a Fliess em 21 de setembro de 1897 (Masson, 1986). Entre as razões da sua descrença, está a de que os pais, incluindo o seu próprio, teriam de ser acusados de perversão, fato que tornaria a incidência da perversão enorme, maior que a da histeria; e a de que “não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizadas pelo afeto.” (id., pp. 265-6)

Esta carta representa um importante marco na história da psicanálise, ao indicar as novas bases sobre as quais Freud iria compreender a etiologia das neuroses. As suas explicações acerca do que estaria em jogo na origem das formações históricas não mais dependeriam invariavelmente dos assim chamados ‘fatos da realidade’, não era precisamente de uma intervenção real e efetiva do pai na cena de sedução que se tratava:

“Se os pacientes histéricos remontam seus sintomas a traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na *fantasia*, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade prática.”

(Freud, 1914: 27)

A atividade do fantasiar, que bem mais tarde será evocada para indicar a relevância do inconsciente mesmo nas produções mais diretamente teóricas²⁴, encontra em 1897 toda a sua pregnância, provocando uma mudança de perspectiva na idéia de realidade. Não que a Freud deixasse de importar a realidade fática, material: esta continuava a contar, com todos os elementos que fornecia na geração de eventos que poderiam vir a tornar-se traumáticos.

No entanto, esses eventos só adquiririam relevância na medida da sua re-significação, na medida em que um segundo tempo viesse a debruçar-se sobre o primeiro, consistindo-o como significativo na produção dos sintomas. É uma questão demasiado complexa, esta, em Freud, que envolve articulações em torno do carácter originário da dita “cena primitiva”, da temporalização na psicanálise, do entrelaçamento entre ontogênese e filogênese, entre outros aspectos²⁵. Passando um pouco ao largo desses desenvolvimentos, sem no entanto desconsiderar a sua importância, gostaríamos de nos ater ao que parece ter sido a conclusão de Freud com o declínio da teoria da sedução: para a psicanálise, assume relevância aquilo que tem “valor de realidade”²⁶, independente de sua condição de origem ser material ou fantasmática.

Essa reviravolta promovida por Freud no conceito de realidade repercute no modo que o homem tem de conceber o mundo ao seu redor, bem como no modo de pensar e considerar as suas experiências “internas”.

Embora o recorte deste momento do trabalho privilegie justamente o singular, no sentido de focar o que se passa em cada análise e com cada sujeito, gostaríamos de nos deter um pouco nessa questão da realidade em termos mais abrangentes, para que possamos melhor fazer uma ligação com o tema da verdade na análise. Nas considerações a seguir, apoiar-nos-emos sobretudo no texto de Figueiredo (1996), *Pensar, escutar e ver na clínica psicanalítica – uma releitura de “Construções em análise”*.

Ao falar da tradição do *pensar* na filosofia ocidental, diz-nos o autor:

“...*pensar* (...) faz coincidir o exercício do pensamento com a elaboração e manejo de representações. Mediante representações o sujeito traz seus objetos para diante de si de forma a poder contemplá-los na distância certa em que possam ser reconhecidos, previstos, manipulados, etc.” (p. 82)

Nesta perspectiva, uma proposição é verdadeira quando porta uma adequação à ‘realidade das coisas’, articulada que é com outras proposições, na constituição de sistemas

²⁴ Ver supra, p. 34.

²⁵ A respeito da questão da fantasia na análise e sua articulação com a cena primária, remetemos a Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1993); e também a Versiani, E. R. (1995). Quanto ao problema da temporalização, cf. Celes, L. (1994)

²⁶ Essa idéia da importância do que tem “valor de realidade”, tomamo-la emprestada de Versiani (1995).

integrados e coerentes. Assim, cada fenômeno referido por uma proposição adquire a “consistência própria de um objeto” (Figueiredo, 1996: 82), é tornado verdadeiro, real, não sonhado, conquista *objetividade*. O sujeito que emerge deste processo é, em essência, um “sujeito epistêmico”, aquele que, apoiado em seus sistemas representacionais, dá fundamento às coisas que são, coisas tomadas como verdadeiramente sendo (*idem*). Em consequência, advém o movimento de *dar razões* ao fenômeno, um “modo intelectual de re-constituir o que experimentamos como realidade” (p. 83), através de proposições explicativas e/ou interpretativas. Esse procedimento caracteriza a maior parte das nossas atividades perceptivas cotidianas: tentamos reduzir o inesperado para nos assentarmos numa realidade “sólida e íntegra” (p. 83). É também do que se trata no *ver* e *escutar* do teórico, onde o Princípio da Razão rege um determinado modo de comportamento em que se procura tornar os fenômenos objetivos, buscando as suas articulações.

Mas o que implica estar fora da exigência de dar razões, com relação ao pensamento enquanto construção e manejo de representações? Responde Figueiredo que implica correr o risco de se deparar com o tecido da realidade quando esgarçado, quando ele não se apresenta homogêneo e estruturado. Quando as coisas não estão sólidas e bem ajustadas, o imponderável vem romper o previsível, assinalando que há um *sendo* antes mesmo da nossa capacidade de fornecer razões, “um sendo enigmático que irrompeu como corpo estranho no tecido homogêneo da realidade, criando neste tecido algo que é buraco e excrescência, criando, enfim, o *espaço do heterogêneo*” (*id.*, p. 85). Para acatar esse *sendo*, o pensamento representacional mostra-se insuficiente, o próprio pensar tem que se liberar da regência do Princípio da Razão para que possa *ver* e *escutar* “... o que ainda não é – o que ainda não se con-figurou – (...) escutar e ver o ser na sua condição de possibilitador para que algo seja.” (*id.*: p. 85).

A despeito de certo compromisso das teorias psicanalíticas com o Princípio da Razão, Figueiredo procura mostrar que, no trabalho analítico, estas teorias revelam-se *dispositivos desrealizantes*. Ilustrando, é o que se dá com as construções na análise, as quais consistem no trabalho do analista de coligir pedaços esquecidos de sonhos, fragmentos deixados pelo analisando ao longo do percurso, e a ele devolvê-los, para que possam fazer efeito (cf. Freud, 1937d). Ainda que se trate de *construções*, não há engano no sentido de que elas serviriam à realização de uma história de vida, à integração de uma

trama de razões: as construções devem servir, sim, para tocar o inconsciente do paciente (Figueiredo, op. cit.: 88), e têm como efeitos as denegações, os lapsos, as associações direta e indiretamente confirmadoras que, movendo-se no campo dos afetos, vêm falar da emergência pulsional, constituindo experiências originárias na história do analisando.

O trabalho de construção, formulado enquanto tal por Freud já bem ao final de sua obra, parece ter vindo prestar-se a uma necessidade de resposta do analista à situação da análise em que algo do sujeito não cede à interpretação, algo que se mostra irreduzível a uma formulação de tipo interpretativa, algo que insiste (cf. Birman, 1991b). Apesar disto, o sentido dado por Freud a este trabalho pode parecer, a uma primeira apreciação, por demais restrito, técnico, como assinalam Laplanche & Pontalis (1967/1986).

A definição de Freud é a seguinte: “Trata-se de uma ‘construção’ (...) quando se põe perante o sujeito da análise um fragmento de sua história primitiva, que ele esqueceu...” (Freud, 1937d). É uma tarefa que se assemelha à do arqueólogo, porém com a diferença básica e importante de ser um trabalho preliminar, e não o objetivo final dos esforços, como o é para este. Na construção, o analista procura completar, num esforço que soa pictórico, “um quadro dos anos esquecidos do paciente” (id.: 292), recolhendo fragmentos de traços que ficaram para trás, de lembranças esquecidas que o trabalho de rememoração por si só não consegue recuperar.

Feita essa breve digressão, retornemos ao problema da realidade em Freud, sem que tenhamos de fato saído dele. Senão vejamos: com o trabalho de construção – que no texto em evidência, *Construções em análise*, vem ao lado do trabalho interpretativo como um outro modo do fazer analítico –, o analista não está preocupado em estabelecer correspondências entre o construído e a realidade material, não está em questão se a construção responde por uma fiel reprodução de fatos ocorridos na vida do paciente. Se o material recolhido pelo analista tem potencialidade analítica, quer dizer, se ele tem a capacidade de provocar o inconsciente, fazendo com que associações surjam e o trabalho deslanche, se ele “age sobre o paciente”, como quer Freud (1937d: 295), a intervenção atingiu seu propósito. Nesse processo, o que é conjectura (do analista) pode transformar-se em convicção (do paciente) (id.: 300), e às vezes provocar recordações tão vívidas que se assemelham a alucinações.

É certo que o aspecto ‘realidade material’ não é deixado de lado, não é desprezado:

quando Freud estabelece analogias entre o que pode ocorrer na análise como efeito de uma construção e os mecanismos das alucinações, supõe que nestas deve estar em jogo algo que, visto ou ouvido pelo paciente na infância e tornado esquecido, no presente tenta forçar o acesso à consciência. Em outros termos, parece ser a recorrência a um evento no passado remoto – infância, pré-história, filogênese – algo de que Freud não abriu mão para pensar a constituição do trauma na vida do sujeito. Aqui como antes, em “Uma criança é espancada” (1919e), ou em “O homem dos lobos” (1918b [1914]), ou em “Totem e tabu” (1913 [1912-1913]), ou ainda mais atrás, em “O caso Dora” (1905e [1901]), a realidade²⁷, com os seus sobressaltos e idiossincrasias, é contemplada como condição para o desencadeamento da neurose (cf. Birman, 1991b; e Celes, 1994). Não obstante, e aqui retomamos o argumento, esses eventos de outrora passam a importar na medida em que são atualizados na análise, a experiência originária tornando-se traumática *a posteriori* (Birman, 1991b). O que se verifica, então, com isso, é a instauração de uma modalidade de realidade que se apoia na atividade do fantasiar e no tempo mítico, pressupondo a sua articulação na dimensão simbólica: a *realidade psíquica*.

O campo da realidade psíquica mostra-se, portanto, como aquele de onde as intervenções retiram a confirmação do seu sentido e da sua força. A psicanálise, ao obter dessa realidade a essência da sua inspiração, e ao habitar essa realidade nela criando as condições do seu fazer, torna-se um modo bastante singular de tratamento e de disciplina científica. Mas isso é apenas parte do que se pode buscar para discriminar o seu sentido: os procedimentos psicanalíticos causam uma modalidade singular de sujeito, que se define por ser *sujeito do inconsciente e de desejo*.

A realidade psíquica é a realidade do desejo inconsciente e da sua “expressão mais verdadeira”: a fantasia (Laplanche & Pontalis, 1985/1993: 22). Na análise, a fantasia mostra freqüentemente sua conexão íntima com a vida infantil do paciente, na qual têm lugar privilegiado determinados eventos cuja origem pode ou não remontar à realidade fática, questão que assume um valor secundário, como nos traz Freud. A estes eventos Freud chamou de *fantasias originárias (Urphantasien)*, e sua apreciação permite-nos compreender um pouco mais sobre a articulação dessas questões em torno da realidade

²⁷ ‘Realidade’ ainda que mítica, como em “Totem e tabu”, ou mesmo como fornecedora de indícios (coito animal, ruídos...), como em “O homem dos lobos”.

(material e psíquica) e da verdade do sujeito:

“As fantasias possuem realidade *psíquica*, em contraste com a realidade *material*, e gradualmente aprendemos a entender que, *no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva*.

Entre as ocorrências que aparecem repetidamente na história dos anos iniciais da vida dos neuróticos – recordações que raramente estão ausentes – existem algumas de especial importância, as quais, por esta razão, penso, merecem maior relevo que o restante. Como exemplos dessa categoria, enumero as seguintes: observação do coito dos pais, sedução por um adulto e ameaça de ser castrado

(...)

Se [esses eventos] ocorreram na realidade, não há o que acrescentar; mas, se não encontram apoio na realidade, são agregados a partir de determinados indícios e suplementados pela fantasia. O resultado é o mesmo, e, até o presente, não conseguimos assinalar, por qualquer diferença nas conseqüências, se foi a fantasia ou a realidade aquela que teve a participação maior nesses eventos da infância.”
(Freud, 1916-1917 [1915-1917]: 430-433)

Ocorre que no ‘primeiro tempo’, o da cena primitiva (i.e., o coito dos pais), o infante encontrava-se na ausência de possibilidade de elaboração subjetiva ou de simbolização, fato que desfavoreceria a hipótese de um evento realmente vivido (Laplanche & Pontalis, 1985/1993.). Sendo assim, isso, esse “...‘corpo estranho’, que vai tornar-se excluído no interior, é o mais geralmente proporcionado ao sujeito, não pela percepção de uma cena, mas pelo desejo parental e a fantasia que o sustenta” (Laplanche & Pontalis, id.: 48). Esse primeiro tempo traria consigo algo da ordem de um “simbólico pré-simbólico” (ib., p. 49), que só depois viria a ser, propriamente, simbolizado. Mas Laplanche & Pontalis levam adiante, em direção própria, o seu pensamento:

“Se indagamos o que significam *para nós* essas fantasias das origens, colocamo-nos num outro nível de interpretação. Vemos, então, como se pode dizer delas não só que são interpretadas no simbólico, mas também que traduzem, por mediação de

um roteiro imaginário que pretende reavê-la, a inserção do simbólico o mais radicalmente instituinte no real do corpo. O que representa para nós a cena primitiva? A conjunção entre o fato biológico da concepção (e do nascimento) e o fato simbólico da filiação, entre o “ato selvagem” do coito e a existência de uma tríade mãe-filho-pai. Nas fantasias de castração, a conjunção real-simbólico é ainda mais evidente. Acrescente-se, quanto à sedução, que não é apenas, como acreditamos ter mostrado, porque tinha se deparado com numerosos fatos reais de sedução que Freud pôde fazer de uma fantasia uma teoria científica, descobrindo finalmente por esse desvio a própria função da fantasia; é, sobretudo, porque procurava explicar, em termos de origem, o modo como a sexualidade ocorre no ser humano.” (pp. 62-63)

A suposição freudiana remete para um aquém, cujo suporte vai ser buscado, por Freud, na filogênese. Propondo um afastamento dessa hipótese de feitiço mais biológico, Birman (1991b) oferece uma outra apreensão desse tempo anterior, pautada sobretudo na dimensão mítica: “...com estes pressupostos, Freud fundamentava a constituição do sujeito no Outro, em esquemas pré-subjetivos” (p. 161). O discurso do Outro tem o poder de fundar o sujeito enquanto tal, numa época ainda anterior àquela em que a criança tenha se tornado capaz de falar em primeira pessoa.

Com o estabelecimento do campo da realidade psíquica como objeto autônomo de investigação, continua Birman, a psicanálise teve de desdobrar seus crivos próprios de apreensão, ancorados em outros critérios de verdade que não os válidos para as ciências da natureza, fundados estes na oposição verdade/erro e empreendidos pelo ‘sujeito epistêmico’²⁸ do qual falamos anteriormente. A alternativa encontrada por Freud foi aquela em que

“a interpretação pressupõe a metapsicologia e vice-versa. Freud supunha o sujeito fundado na interpretação e fadado ao destino da interpretação, exatamente porque as pulsões não se inscrevem totalmente no registro da representação e insistem como “restos” que demandam uma interpretação interminável” (ib.: 165).

Birman (1991b) chama esse sujeito de “sujeito-interpretação”, e coloca que a sua verdade institui-se num espaço intersubjetivo, e transcende as instâncias da consciência e do ego. Tal sujeito afirma-se por meio de um mais além que o funda, e é marcado pela divisão (*Spaltung*) que o constitui. Diante dessa verdade, que Birman qualifica de “imperativa” e “fragmentária” (ib.: 166), “...existe somente a possibilidade de fazê-la eclodir inteiramente na cena psíquica e na relação com o Outro propiciados pela transferência” (ib.: 166-167). A partir de Freud, essa verdade é falada e ouvida enquanto tal, ainda que soe absurda, sem sentido, inconforme aos critérios da razão. A loucura, em decorrência, passa a ter um espaço, passa a ser escutada como algo que diz do sujeito, distante do estatuto da desrazão ao qual estivera confinada desde Descartes.

Se a verdade assim se revela, não é por outra razão que o fato mesmo de estar ela atrelada à palavra. Pela palavra é-se capaz de mentir, e isso faz ver que se está diante de um sujeito. Ou seja, se o diálogo entre dois interlocutores fosse regido só pela verdade propriamente dita, estar-se-ia no plano da objetividade plena, e não no de uma relação intersubjetiva (Garcia-Roza, 1990: 111). Baseado na idéia agostiniana de que a verdade é situada no interior de cada um, Lacan, segundo Garcia-Roza (id.), afirma não implicar isto em que a palavra se instaure fora da dimensão da verdade: dá-se, sim, que na presença das palavras, nunca se sabe completamente se elas são verdadeiras ou não, já que elas estão, inevitavelmente, situadas no registro do erro, da equivocação, da mentira.

O enigma agostiniano se colocara a partir da questão de saber como é possível que a verdade seja dita, já que os signos remetem a outros signos, e não a objetos. Lacan vai adiante com a questão no *Seminário I* (1975/1986), afirmando que o erro e a tapeação são manifestações da verdade – “Nossos atos falhados são atos bem sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam” (id.: 302). O discurso, continua mais adiante, “abre o sujeito a essa equivocação fecunda por onde a palavra verídica encontra o discurso do erro” (p. 322). Ocorre também de a palavra escapar da revelação e da equivocação, quando então torna-se possível ver pontos que, na história do sujeito, foram recalcados. Será a análise o que permitirá a esse sujeito desenvolver sua integração, sua verdade, sua história.

²⁸O termo ‘sujeito epistêmico’ não é tributário do texto de Birman, mas optamos por evocá-lo por já termos, anteriormente, assinalado a sua identidade, que é coincidente com o sentido que este autor apresenta.

A convenção “Outro”, com o maiúsculo, que temos mencionado com certa frequência, é utilizada por Lacan para se referir a um tipo de relação que se encontra além do campo das identificações imaginárias e especulares nas quais o eu se constitui. Com essa escritura, ele procura assinalar que o sujeito é presa de uma ordem anterior e exterior a ele, da qual depende mesmo quando quer controlá-la (*Dictionnaire de la psychanalyse*, 1993). O Outro, para Lacan, designa o lugar do significante, pertence à ordem da linguagem na qual o sujeito faz a sua entrada pela via da palavra²⁹.

A alteridade que está em jogo nessa relação é regulada sobretudo pela presença do desejo: é do desejo do Outro que se trata quando o desejo do sujeito é o que está em questão. O que isso quer dizer? De modo breve, quer dizer que vêm do campo do Outro os significantes primordiais pelos quais o sujeito é falado, e muito antes que qualquer operação de separação possa se dar, muito antes que a criança seja capaz de apropriar-se da palavra para falar em primeira pessoa, houve um Outro que lhe deu nome, que o inscreveu com a marca indelével advinda do seu desejo.

É do campo do Outro, portanto, que o sujeito é intimado a falar, sendo assim criada uma dimensão que é trazida para a análise e tornada correlativa ao seu domínio. Quando Freud tão radicalmente introduz a dimensão da palavra como a única possível para fazer falar o que é da ordem do inconsciente, proposição expressa plenamente na regra básica da psicanálise, a *associação livre*, ele está convocando o sujeito a falar; falar daquilo que ignora, mas que ecoa em seu interior e o faz cativo do seu sintoma, que compõe o seu sonho e o surpreende por estar na origem dos seus esquecimentos, falhas e erros cotidianos.

Feito esse percurso, tentemos agora reaver os enlaces das questões trazidas para abordar a escuta analítica como a escuta do singular, que faz revelar-se a verdade do sujeito. Quando Figueiredo (1996) ressalta o caráter desrealizante que assume a psicanálise no âmbito do espaço analítico, ele procura mostrar que o pensamento regido segundo a ordem da razão é impróprio e insuficiente para dar conta do que se passa com o sujeito na medida em que ele se depara com o caráter fragmentário da sua experiência de vida, as

²⁹As explicações que aqui tentamos dar ao uso do termo *Outro* são muito gerais, e de modo algum dão conta das variações que Lacan imprimiu ao longo do tempo, situando-o com algumas diferenças em seus esquemas diversos. Neste texto, aproximamos o sentido de *Outro* conforme o utilizado por Lacan em 1960, no texto

coisas da existência abatendo-se sobre ele de forma não homogênea, não linear, revelando a fragilidade da consciência em manter-se controlando os fatos psíquicos. Na atenção ao que ocorre quando o “tecido da realidade está esgarçado”, segundo sua própria expressão, a psicanálise erige-se como um meio de tratamento (e pesquisa) da neurose à diferença dos procedimentos médico-científicos tradicionais: o sintoma não é exterior, algo a ser expulso como um forasteiro malquisto, mas ele fala do sujeito e da sua condição desejante, como também o falam os sonhos e outras formações do inconsciente. A interpretação e a construção são modos desse fazer analítico – na construção, considerada por Freud um trabalho preliminar, é deixada de lado a preocupação de uma correspondência entre o construído e a realidade material. Com base nesses achados, Freud destaca ser fundamental para o campo psicanalítico operar a partir de uma concepção de realidade divergente da realidade material, a *realidade psíquica*. Nesta, estão incluídos os fatos e as fantasias, a verdade e o erro, o tempo atual e o mítico, como dimensões que têm igual importância para a compreensão do que se passa em nível do sujeito. É a realidade do desejo inconsciente.

Esse sujeito, fundado enquanto tal pelo acesso ao simbólico, intimado pelo Outro a funcionar, encontra na análise uma situação correlata, em que o analista pede que diga de si o que à sua mente ocorre, abolindo as censuras. Em contrapartida, o analista oferece a sua escuta, que na qualidade de flutuante, procura não selecionar nem se reger pelos princípios da consciência e do eu. Esta escuta tem como pressuposto que a história do paciente é a história singular do desejo e de suas claudicações, das falhas e faltas por onde o inconsciente deixa-se ver. Esta história é percorrida em busca das diversas determinações de sentido que estiveram a reger o sujeito, desvelando uma verdade cuja garantia não está no exterior, mas é (re)construída em cada análise, na transferência, com o analista sabendo que está a representar algo que o ultrapassa, mas que é condição de um reconhecimento que, para o analisando, seria inacessível de um outro modo. O analista dispõe-se a fazer aparecer a verdade da mensagem do sujeito, percorrendo com ele o caminho das equivocações da palavra pela qual se enuncia e se constitui.

O percurso aqui realizado tentou mostrar, finalmente, que “verdade” na psicanálise está descolada da noção usual que a contrapõe a erro, estando fundada em

outros termos, que envolvem o fantasiar como atividade própria do inconsciente e, por conseguinte, do sujeito, que atualiza na análise, sob transferência, a realidade dos seus desejos infantis, percebendo-se em suas temporalidades distintas. Esses aspectos permitem entrever o desejo como *desejo do Outro*, e a especificidade do *sujeito* como *sujeito do inconsciente*, que é o que trataremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 4

O SUJEITO DO INCONSCIENTE

Dando início ao presente capítulo, retomaremos brevemente o *cogito* cartesiano, para fins de pontuar as diferenças que a psicanálise se lhe opõe, bem como para destacar as aproximações que eventualmente se possam dar entre as perspectivas freudiana e cartesiana.

Alguns dos itens aqui apresentados prestam-se, sobretudo, a desenvolver certos conceitos psicanalíticos em conformidade com as designações que Lacan lhes deu. Isto faz com que, às vezes, o tom do capítulo fique um pouco instrumental; contudo, consideramos necessário determo-nos nestes desenvolvimentos, pois só após um certo domínio de noções como *falta*, *desejo como desejo do desejo do outro*, *significante* e outras é que podemos compreender a proposta lacaniana de pensar o sujeito como efeito do significante.

4.1 Sujeito cartesiano e sujeito freudiano: aproximações

Antes de qualquer outra coisa, faça-se um destaque: vimos afirmando, no corpo do trabalho, que o inconsciente adquire posição privilegiada para falar do sujeito. Poder-se-ia indagar, no entanto, sobre esse privilégio, e mesmo perguntar se a essência desta informação não estaria a revelar uma tendência a conferir ao inconsciente uma autonomia na vida psíquica. De pronto queremos afastar esta última colocação, esclarecendo que, quando falamos ‘inconsciente’, não estamos a nos referir a uma espécie de zona do psíquico que adquiriu independência e pode seguir bastando-se em seus termos. Como sistema ou instância, Freud reservou-lhe um lugar que é sempre definido em relação com a consciência e/ou com outros lugares nos seus esquemas topológicos, de modo que, ao falarmos ‘inconsciente’, fazê-mo-lo com respeito a este sentido original que Freud lhe destinou. O inconsciente não pode responder pela totalidade do sujeito: consciente e inconsciente, cada um, define, nega e preserva o outro (cf. Ogden, 1994/1996:15).

Para abordar a noção *sujeito* no campo da psicanálise, temos que traçar a sua diferença fundamental relativa ao domínio da racionalidade cartesiana. Todavia, ainda que se tenha como certo que a elaboração freudiana vem inscrever-se em um outro plano, responder a questões de natureza diversa, é no *cogito* cartesiano que vamos encontrar os elementos constitutivos de uma concepção de sujeito que alicerça bases para se postular o sujeito psicanalítico, e por isso nos movemos entre e sobre coordenadas que ora se destacam por suas interseções, ora por seus distanciamentos.

O sujeito cartesiano caracteriza-se por uma imanência, um movimento que faz encontrar-se no si mesmo de cada homem o fundamento de tudo que pode ser arrazoado e investido de certeza. Descartes inaugura uma nova ordem de razão, que reconhece no *cogito* a dignidade ontológica primordial (Vaz, 1991: 88). É também um novo paradigma metafísico, que encontra no *Eu penso* o centro do qual extrairá suas “normas de inteligibilidade” (id.: 269). Trata-se da coisa pensante reivindicando uma identidade a si.

Vimos no capítulo anterior como o pensamento, de acordo com essa perspectiva, torna-se o meio privilegiado de trazer os objetos do mundo para o ente pensante, a fim de que possa reconhecê-los, manipulá-los, pô-los à prova, no intuito de verificar se há correspondência entre imagem e coisa. A verdade é entendida, fundamentalmente, enquanto adequação, e as coisas adquirem objetividade na medida em que se integram a um sistema representacional. O sujeito que resulta desse processo é, por Figueiredo (1996) apropriadamente denominado, “sujeito epistêmico”.

O trabalho de Freud brota em meio à escuta da histérica, onde algo do sexual, sob efeito do recalque, retorna no modo de conversão somática. Na atenção aos lapsos, à formação dos sonhos, às indagações infantis sobre a coisa sexual, aos sintomas obsessivos, ele constitui a trajetória das suas investigações, fazendo ver que o inconsciente tem primazia na vida psíquica. Em seu modo próprio de funcionamento – ausência de contradição, prevalência do processo primário, atemporalidade, substituição da realidade externa pela psíquica (Freud, 1915e) – o inconsciente evoca o campo das pulsões em que é constituído, delineando assim sua exclusividade e diferença frente ao *cogito*. Ricoeur (1965/1977) vem nos falar propriamente dessa questão:

“O Cogito não figura, e não pode figurar, numa teoria tópica e econômica dos

“sistemas” ou das “instituições”; ele poderia ser objetivado em uma localidade psíquica ou em um papel; ele designa algo de inteiramente diferente do que poderia ser nomeado numa teoria das pulsões e de seus destinos; eis a razão por que ele é aquilo mesmo que se furta à conceptualização analítica. Nós o procuramos na consciência? A consciência se anuncia como representante do mundo exterior, como função superficial, como uma simples sigla na fórmula desenvolvida Cs-Pcpç. Procuramos o ego? É o id que se anuncia. Recorremos do id à instância dominadora? É o superego que se apresenta. Buscamos o ego em sua função de afirmação, de defesa e de expansão? É o narcisismo que se descobre, supremo anteparo entre si e si mesmo. O círculo tornou a se fechar e o *ego do cogito sum* escapou a cada vez.” (p. 344)

As diferenças recortam, portanto, o campo próprio a partir do qual é possível distinguir-se um sujeito psicanalítico, apoiado sobremaneira nas noções de inconsciente e pulsão. Considerando o recalque a operação que funda o inconsciente, põe-se em jogo a questão essencial da divisão desse sujeito. No momento em que se dá um acontecimento de tal ordem, já não se faz possível supor um ser definido através do recurso a uma integridade absoluta do eu. A unidade orquestrada pelo *cogito* cartesiano – *eu penso, eu sou* – já não dá conta daquilo que emerge na sombra da consciência, e revela-se então uma outra instância não mais tão silenciosa no indivíduo. O *eu penso* perde a autoridade para responder pelo *eu sou*, o esquema de correspondência implicado na representação arrefece, pensar deixa de equivaler a ser. Ainda que a psicanálise não se pretenda um discurso de caráter ontológico, talvez não fosse impróprio afirmar que, com Freud, *sou*, fundamentalmente, *onde não penso*.

Mas como dissemos, é bem mais do que de diferenças que se trata. Os princípios da filosofia cartesiana como que aplainaram um terreno a partir do qual noções fundamentais da psicanálise puderam ser desenvolvidas, inclusive a de inconsciente. É o que parece dizer Lacan (1973/1990), ao apontar que é mesmo ele, o sujeito cartesiano, o sujeito da certeza, o ponto do qual parte e para onde se dirige Freud ao se colocar a questão da dúvida surgida quando da evocação dos pensamentos oníricos. Freud (1900a), ao trazer o sonho do “Pai, não vê que estou queimando?” para falar do esquecimento do sonho, abrindo o capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, coloca que a resistência à penetração dos pensamentos

oníricos na consciência não foi exaurida pelos mecanismos de condensação, deslocamento, figuração etc.: ela permanece sob a forma de dúvida, agregada ao material do sonho. (Ou seja, há uma dúvida, que não é de natureza intelectual, e que vem servir aos propósitos da resistência.

Freud sugere, então, que sejam postas de lado as estimativas de certeza para dar lugar à certeza ela mesma, frente a qualquer possibilidade, por mais frágil que seja, referente ao que ocorreu no sonho. Ele diz:

“É por isso que, ao analisar um sonho, insisto em que toda a escala de estimativas de certeza seja abandonada e que a mais débil possibilidade de que algo desta ou daquela sorte possa ter ocorrido no sonho seja tratada como uma certeza completa.” (Freud, 1900a: 551)

É nesse sentido – em direção à certeza, e não à verdade – que se dá o encaminhamento freudiano: “Trata-se daquilo de que se pode estar certo” (Lacan, id.: 38).

A dúvida, portanto, tem uma função importante na análise, “a dúvida é o apoio de sua certeza”, diz Lacan (ib.: 38) em relação a Freud, frase que talvez pudéssemos completar: “...de que há inconsciente”. Ela sustenta a certeza de que os pensamentos inconscientes estão lá, ainda que se revelando na ausência. É assim que se abria a articulação: Descartes parte da dúvida – *Duvido, logo penso* – em direção à certeza – *Por pensar, sou*; analogamente, Freud afirma: *Duvido* (em meio aos sonhos e às associações), e por duvidar, encontro a certeza de que há pensamentos inconscientes. A dúvida, assim, é a vestimenta da resistência do consciente – e é justo essa dúvida que pode assegurar que o inconsciente se manifesta.

Em 1957, Lacan desenvolve outras articulações referentes ao *cogito* (v. *Escritos*, 1966/1998). Ressalta a sua atualidade, afirmando que seu princípio está na base da miragem que o homem moderno tem estar seguro de ser ele próprio apesar de, ou em meio a, suas incertezas³⁰.

³⁰ No contexto da exposição realizada por Lacan nessa época, ele tratou de elucidar suas posições em torno da estrutura significante como aquela que fornece o modelo para se pensar a constituição do inconsciente. Movendo-se dentro desse entendimento, tem-se as figuras da metáfora e da metonímia como duas que são aproximadas às idéias freudianas de condensação e deslocamento, e que vão ser apropriadas para fecundar o entendimento proposto em torno do *cogito* e sua articulação com as elaborações freudianas, que é o que, no

A consequência radical do enunciado do *cogito* é que só posso estar no meu ser na medida em que suponho que sou em meu pensamento. Ocorre que, em meio à evidência de que sou, evidência fornecida pelo empírico, é possível efetuar-se uma subversão, mostrando que “eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (id.: 521). Lacan entende que esta teria sido a inflexão realizada por Freud. Rompe-se a totalidade pretendida pelo cartesianismo, em que eu e sujeito encontram-se aderidos e identificados ao domínio da consciência e da razão, lugares do conhecimento e da verdade. A descoberta freudiana golpeia o narcisismo, abre passagem à evidência de que o eu é, ele próprio, constituído a partir de uma divisão, não podendo responder pela verdade. Quanto ao sujeito, é em um outro domínio que ele vai ser fundado, lá no campo do inconsciente e do desejo. Ou novamente: com Freud, *sou onde não penso; penso onde não sou*.

4.2 Desejo e linguagem: o modelo do sonho

“O sexto livro da *Eneida* segue uma tradição da *Odisséia* e declara que são duas as portas divinas através das quais nos chegam os sonhos: a de marfim, que é a dos sonhos enganadores, e a de chifre, que é a dos sonhos proféticos. (...) dir-se-ia que o poeta sentiu de uma forma obscura que os sonhos que se antecipam ao futuro são menos preciosos do que os enganadores, os quais são uma invenção espontânea do homem que dorme.” (Borges, 1996: 5-6)

“Não se deve assemelhar os sonhos aos sons desregulados que saem de um instrumento musical atingido pelo golpe de alguma força externa em vez de sê-lo pela mão de quem sabe tocar (...) [Os sonhos] são fenômenos psíquicos de inteira validade – realizações de desejos.” (Freud, 1900a: 131)

Parece que nas trilhas do passeio imaginário mencionado por Freud em carta a Fliess (v. Freud, 1900a, p. 131), o analista encontraria, finalmente, o poeta. A valiosa porta

momento, interessa-nos destacar. Não vamos, portanto, nos deter – ainda – nas elaborações lacanianas sobre o significante e o inconsciente, mas só delas fazer um recorte.

de marfim, que aos olhos de alguns talvez devesse ser evitada pela sua condição de luxúria, cujo caminho levaria certamente ao engano, foi a porta escolhida pelo poeta. Por ela também decidiu passar o psicanalista, deixando do lado de fora o acesso seguro, já conhecido de tantos e há tantos anos, que conduziria ao universo das interpretações simbólicas dos sonhos, as quais servem às profecias tão freqüentemente ansiadas.

Encontro de conseqüências devastadoras, que viria abalar para sempre o modo como o homem concebera e considerara as aventuras que são familiares à sua mente enquanto dorme. Se ao poeta os sonhos são fontes que inspiram os seus belos arranjos de palavras, ao psicanalista eles indicam, por sua vez, a presença disfarçada dos conteúdos recalçados do inconsciente, revelados nas tramas dos desejos.

O poeta recusou a porta que levava aos sonhos proféticos, atitude que encontrou em Freud ressonância. O método de interpretação *simbólica*, que “considera o conteúdo do sonho como um todo e procura substituí-lo por outro conteúdo que é inteligível e, sob certos aspectos, análogo ao original” (Freud, 1900a: 104), bem como o método da *decifração*, que toma os sonhos “como uma espécie de criptografia, na qual cada sinal pode ser traduzido em outro sinal que possua um significado conhecido, de conformidade com uma chave fixa” (id.: 105), não serviriam àquilo a que Freud se propunha, pois tanto a ‘chave fixa’ quanto o significado das mensagens dependiam completamente do intérprete, sem implicar o sonhador na tarefa da interpretação. Convencido de que sonhos têm significado, e que é possível interpretá-los dentro de uma perspectiva de matiz mais científico, o interesse de Freud surge ao longo da mesma linha que o levava a investigar os processos patológicos: “um sonho pode ser inserido na cadeia psíquica que tem de ser remontada na lembrança oriunda de uma idéia patológica” (id.: 108).

Na instrução aos seus pacientes, o fazer de Freud novamente remete ao do poeta, desta vez representado por Schiller, que escrevera a um amigo: “Parece uma coisa má e prejudicial ao trabalho criativo da mente se a Razão proceder a um exame muito íntimo das idéias à medida que elas chegam a fluir – na própria comporta, por assim dizer.” (Schiller, apud Freud, op. cit., p. 110). Com o paciente no divã, Freud orienta-o a relaxar sua faculdade crítica, de modo que possa relatar, sem interferências, todo e qualquer pensamento que lhe venha à cabeça, por mais absurdo que pareça.

Mas não nos detenhamos em levantar mais pontos comuns entre psicanálise e

poesia. *A interpretação dos sonhos* foi, como destaca Celes (1997),

“...a obra freudiana talhada para introduzir o público nos procedimentos da psicanálise. Nela Freud parte do sonho e de sua interpretação para apresentar de modo detalhado não somente os fundamentos de sua compreensão da neurose, mas também do que chama “aparelho psíquico” de modo geral, como um aparelho regulado por determinadas forças do desejo e as oposições que se lhe faz.” (p. 24)

Freud estabelece, com a interpretação do sonho, o modelo da interpretação em psicanálise, e se o faz, “se, com efeito, a interpretação do sonho pode servir de paradigma a toda interpretação, é porque o próprio sonho é o paradigma de todas as astúcias do desejo” (Ricoeur, 1965/1977: 139).

O que vem a ser *desejo*? No capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, Freud recorre ao modelo de aparelho psíquico então concebido para explicá-lo. *Desejo* remonta às primeiras experiências de satisfação do bebê, cujo objetivo primordial é saciar os estímulos internos. Essas experiências têm como componente o que Freud chama de “percepção particular”, a qual vem acompanhada de uma imagem mnemônica. Essa imagem associa-se, daí por diante, ao traço de memória daquela excitação oriunda da necessidade – desse elo, instaura-se uma situação em que, toda vez que a necessidade ocorre, de pronto surge um “impulso psíquico” que irá recatexizar a imagem mnemônica da percepção, deste modo evocando novamente a própria percepção, a fim de restabelecer a experiência original de satisfação. É este impulso que Freud chama *desejo* (Freud, 1900a: 602-603).

Explicando melhor: nessa experiência da satisfação alimentar, tomada como modelo, a pulsão surge na criança devido a um estado de tensão decorrente da fome, estado que reclama satisfação – até aí, podemos supor estar-se basicamente em um registro orgânico, o objeto que é proposto à criança não lhe é sequer conhecido, não há dele uma representação psíquica. Esta experiência, porém, deixa uma marca mnêmica no aparelho psíquico, de modo que a satisfação ficará ligada à imagem/percepção do objeto que aplacou a tensão e trouxe satisfação – esse traço mnêmico se tornará a *representação* do processo pulsional (v. Dor, 1985/1991). Posteriormente, diante de um outro estado de tensão, já não se tratará de pura necessidade, pois que a circunstância de tensão pulsional provocará um reinvestimento da representação psíquica, e a necessidade estará ligada à marca mnêmica

da satisfação. Isso permite que, inclusive, surja um processo alucinatório, em que o objeto real da satisfação e o objeto representado estão indistintos. A imagem mnêmica irá funcionar como uma representação antecipada da satisfação, e estará ligada ao dinamismo pulsional³¹. Apresentando-se novamente o estado de tensão, um impulso psíquico investe a imagem e a representação da satisfação, fazendo reaparecer a percepção, e esse impulso é, propriamente, o desejo.

Com esse entendimento, Freud desata o desejo da necessidade. Quer dizer, se na origem esteve presente uma necessidade, satisfeita por um outro, já não é mais dela que se trata quando a criança, contando com a imagem mnemônica representativa do processo pulsional, tenta restabelecer a experiência de satisfação – trata-se agora de desejo. Se a necessidade pede satisfação, ao desejo, insatisfeito por natureza, resta o recurso de ver-se ‘realizado’ em formações alucinatórias, em sintomas, em sonhos. Afastado da biologia, desnaturalizado, esse desejo é

“...lançado na ordem simbólica. (...) [o desejo] só pode ser pensado na sua relação com o desejo do outro e aquilo para o qual ele aponta não é o objeto empiricamente considerado, mas uma falta. De objeto em objeto, o desejo desliza como que numa série interminável, numa satisfação sempre adiada e nunca atingida.” (Garcia-Roza, 1984/1997: 139)

Diversos desdobramentos e formulações são efetuados por Lacan a partir dessa concepção freudiana do desejo, os quais estão, de certo modo, apontados nesta breve passagem tomada de empréstimo a Garcia-Roza, e que procuraremos agora compreender.

Antes de prosseguirmos nesta direção, é preciso tratar do célebre preceito de Lacan que diz ser *o inconsciente estruturado como uma linguagem*, sem o que se torna difícil acompanhar o desenrolar das suas proposições. Neste enunciado encontra-se algo do mais notório da originalidade do projeto lacaniano – a partir de contribuições da antropologia e da lingüística estruturais, ele vai propor a noção de *significante* como necessária à articulação do fenômeno analítico.

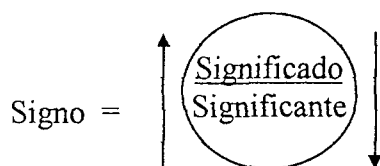
³¹Essa dinâmica aqui apresentada encontra-se desenvolvida em detalhes em Dor (1985/1991, pp. 139-141).

Do inconsciente estruturado como linguagem

Lacan toma como ponto de partida as formulações de Saussure em seu *Curso de lingüística geral*, em particular o conceito de *signo lingüístico*, uma “entidade psíquica de duas faces” (Saussure: 80), que pode ser representada pela figura:



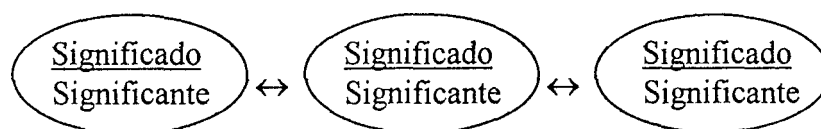
São dois elementos ligados e interdependentes; no entanto, no uso corrente, é freqüente que se designe ‘signo’ somente a imagem acústica – o exemplo dado por Saussure é o da palavra *arbor* (i.e., a imagem acústica, a impressão psíquica do som), de origem latina, que remete à “figura” da árvore conforme tradicionalmente nos vem à mente, quer dizer, ao conceito de árvore. No entanto, a mesma imagem é invocada se temos *tree*, ou *arbre*, ou *albero*, de modo que ele propõe substituírmos *conceito* e *imagem acústica* por, respectivamente, *significado* e *significante*, donde teremos:



Uma das características primordiais do signo lingüístico, segundo Saussure, é o caráter de arbitrariedade que ele traz consigo: se dizemos *mar*, não há nada de intrínseco aos sons *m-a-r* que lhe sirva de significante, a sua escolha é livre frente à idéia que representa; entretanto, uma vez convencionado pela comunidade lingüística, o indivíduo não é soberano para modificar o signo, restando-lhe o assujeitamento. O segundo princípio é o que ele chama de “caráter linear do significante”: o significante, representando uma extensão, tem a linha como dimensão de mensurabilidade – trata-se da seqüência orientada em que se desdobra a língua, à qual Lacan vai chamar *cadeia significante*.

A prova da arbitrariedade do signo, Saussure a encontra na idéia de *valor*: a língua é

um sistema de valores puros, e as determinações desse sistema não podem se dar fora de seus termos. Ou seja, uma imagem acústica só pode designar algo em relação e por oposição a outra³², o valor de uma palavra designa-se por meio da relação dela com as demais palavras da frase, como no esquema:



Essa noção de valor indica o caráter estrutural do sistema saussuriano. Há, contudo, diferenças marcantes que Lacan irá introduzir no uso que faz do trabalho de Saussure. Uma primeira diz respeito à inversão que propõe no algoritmo: ao invés do significado ficar sobre a barra, a ordem é invertida, e passa-se a ter $\frac{\text{Significante}}{\text{significado}}$, ou somente $\frac{S}{s}$.

Um outro aspecto diz respeito à unidade dos dois termos da barra, que Saussure procura preservar para definir o signo. Na proposta lacaniana, a barra indica justamente a possibilidade de se ter uma autonomia do significante com relação ao significado. Ao dissociar as partes componentes do signo, Lacan trabalha com a noção de *cadeia significante*, que já mencionamos acima. No deslizamento da cadeia significante, o sentido insiste, e a significação será apreendida pelo que ele chama de *ponto de estofo*:

“ A função diacrônica desse estofo deve encontrar-se (*point de capiton*) na frase, na medida em que ela não cinge sua significação senão com seu último termo, cada termo estando antecipado na construção dos outros, e inversamente selando seu sentido por seu efeito retroativo.” (Lacan, 1966/1992: 288)

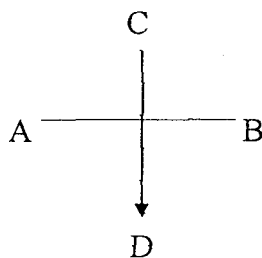
A significação só surge, portanto, das correlações entre os significantes, mas ela não reina irrestritamente: o significante antecipa-se ao sentido, desdobrando adiante dele sua dimensão. É na cadeia significante que o sentido insiste, mas nenhum dos elementos isolados da cadeia consiste na significação. Evocando a horizontalidade de que fala

³²V., a esse respeito, Lemaire (1977/1989.), cuja exposição faz-se acompanhar de esclarecimentos quanto às divergências entre lingüistas relativas à idéia de *valor*.

Saussure como emblema do deslizamento incessante do significado sob o significante, Lacan traz a sua diferença colocando ser preciso haver pontos de basta na cadeia, uma dominância da letra³³, incidindo no eixo vertical, para que a significação se faça:

“O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar *algo completamente diferente* do que ela diz. Função mais digna de ser enfatizada na fala que a de disfarçar o pensamento (quase sempre indefinível) do sujeito: a saber, a de indicar o lugar desse sujeito na busca da verdade.” (Lacan, 1966/1998: 508).

A noção de valor em Saussure remete às equivalências entre os termos, dado o que ele propõe trabalhar-se com a idéia de dois eixos para assinalá-las: o *eixo das simultaneidades* (AB), que concerne às relações entre coisas coexistentes, com exclusão da intervenção de tempo, e o *eixo das sucessões* (CD), onde cada coisa é considerada de uma vez, mas onde estão situadas todas as coisas do primeiro eixo com suas transformações respectivas:



Esse duplo corte no sistema da linguagem, Lacan o segue a partir do enfoque de Jakobson³⁴. O eixo AB, *eixo sintagmático*, é o eixo da metonímia e da fala. O eixo CD, por seu lado, é o *eixo paradigmático*, eixo da metáfora e da linguagem (Tais figuras, metáfora e metonímia, Lacan as aproxima aos mecanismos de condensação e deslocamento, encontrados nos sonhos e em outras formações inconscientes – na primeira, os significantes se sobrepõem, as relações são de similaridade e de substituição; na segunda, imperam relações de contigüidade e combinação, um objeto é designado por um termo diferente do

³³ A letra é a estrutura localizada do significante (Lacan, 1966/1998: 506).

³⁴ Cf. Dor (1985/1991), capítulos 4 e 5.

que lhe é usualmente aderido.

Esses mecanismos regem o funcionamento do inconsciente em geral, fornecendo o modelo a partir do qual Lacan propõe seja ele pensado, quer dizer, como uma linguagem. Isto implica dizer, portanto, que estes elementos da lingüística estrutural (significado, significante, signo...), a articulação segundo eixos (sintagmático, paradigmático), as figuras essenciais da metáfora (uma palavra no lugar da outra) e da metonímia (conexão entre palavras) etc. permitem criar efeitos de significação e elisão que são os mesmos encontrados no inconsciente (atos falhos, trocas, deslizamentos, substituições...).

O sintoma é aproximado ao funcionamento da metáfora, enquanto que o desejo estaria mais do lado da metonímia³⁵, o que o levaria a fixar-se nas reticências da cadeia significante³⁶. Assim concebe Lacan a indestrutibilidade do desejo inconsciente, sendo a verdade desse desejo aquilo que o sujeito expressa através do seu sintoma.

Desejo, demanda, necessidade

Como vimos mais acima, Freud separa a necessidade do desejo. A necessidade, originada de um estado de tensão no corpo, solicita um objeto para a sua satisfação; a eliminação da necessidade é alcançada por uma alteração apropriada da fonte (interna ao organismo) de onde provém o estímulo (v. Freud, 1915c). O desejo, por seu lado, remonta aos traços mnêmicos, e sua realização está ligada à reprodução das percepções relacionadas àquela satisfação – sua peculiaridade reside, sobretudo, em não se esgotar com a satisfação, bem como em não se reduzir à demanda. É da identidade do desejo ser insatisfeito, ele está sempre a apontar outros objetos além daqueles que servem ao aplacamento da necessidade. Não existe satisfação do desejo na realidade.

O desejo é apresentado na demanda, mas também não se encontra assimilado a ela. No exemplo da criança com fome, os movimentos corporais que realiza são um endereçamento ao Outro, visando a satisfação. Esses movimentos, com o passar do tempo –

³⁵Para Lemaire, tais assimilações estariam a designar, mais propriamente, uma “orientação geral dos laços associativos num ou noutro sentido” (Lemaire, 1979: 250, *apud* Garcia-Roza, 1996: 188).

³⁶V., por exemplo, *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, ou ainda *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (Lacan, *Escritos*, 1966/1998).

ou, mais precisamente, a partir da segunda experiência de satisfação – tornam-se mais intencionais, assumindo a forma de *signo* para este Outro, transformando-se em demanda da satisfação esperada (cf. Dor, 1985/1991: 145). Há uma implicação, portanto, de ordem simbólica, ultrapassando a pura satisfação ligada à necessidade. A demanda torna-se demanda de amor, “...a criança deseja ser o único objeto do desejo do Outro que satisfaz suas necessidades” (id.: 145). Há a expectativa da satisfação originária, mas como essa satisfação não é, nem será, jamais alcançada, pois que a experiência primeira não é replicável, a criança é confrontada com a perda, aprendendo a diferença entre aquilo que outrora lhe fora dado imediatamente, antes do registro psíquico, e o que agora lhe é dado mediadamente, precisando ser demandado. A demanda torna-se o meio pelo qual o desejo se fará ouvir. A demanda, pelo simples fato de ser articulada, transpõe a necessidade, fazendo aparecer o desejo como um mais-além, como resultado da diferença entre a exigência da necessidade e essa demanda articulada, que no fundo, como ressaltamos, é demanda de amor (Lacan, 1958b). Na relação ao Outro, a demanda caracteriza-se por a ele se referir, evocando a sua presença ou lidando com a sua ausência; quanto ao desejo, essa relação assume um feitio mais radical, traz consigo algo de irredutível, voltando-se para a falta no Outro.

Para Lacan, o desejo é “a marca do ferro do significante no ombro do sujeito que fala” (*Escritos*, 1966/1998: 636), é ação do significante. Ele deixa-se transparecer na demanda, mas está para-além dela, vez que é sempre desejo de outra coisa.

Do desejo como ‘desejo do desejo do outro’

No contexto do desejo considerado em sua alienação ao significante, Lacan destaca o fato de só poder ser ele pensado como desejo do outro. Essa era já uma tese hegeliana, expressa na *Fenomenologia do espírito*, e trabalhada por Kojève (1947), a qual será utilizada por Lacan para ilustrar a sua compreensão. Mas se é possível depreender o caráter de dependência ao outro expresso no desejo, a inovação freudiana diz respeito à presença do inconsciente, ao desejo revelado como desejo inconsciente (v. Lacan, 1958b). Vejamos, então, o que se quer dizer com a idéia de ‘desejo como desejo do outro’, conforme a traz a

leitura de Kojève³⁷.

A fenomenologia hegeliana é uma descrição que tem por objeto o homem, entendido como fenômeno existencial. É o percurso da historicidade do homem, ou em outros termos, de como se dá a passagem da consciência para a auto-consciência. Nesse caminho, há três registros:

1. *Consciência*: o homem é em-si, ingênuo, sensualista. A certeza é a que se dá no aqui e agora. 'Consciência', neste sentido, é consciência do mundo exterior, cuja certeza é a certeza sensível. A relação com o objeto é imediata, eu e objeto garantindo-se mutuamente;
2. *Autoconsciência*: mais do que se opor ao mundo, o homem é consciente dessa oposição, e portanto, de si mesmo. Sendo consciente de si, é ao mesmo tempo consciente do outro como um para-si. A certeza sensível não se encontra nem no objeto, nem no eu, mas vem da relação. (Em meio a esta, o desejo se constitui como propriamente humano, não-natural);
3. *Razão*: o homem é em-si e para-si. Inicialmente Razão observadora, torna-se depois Arte, Religião, Estado.

A passagem da *Consciência* para a *Autoconsciência* dá-se por intermédio do Desejo. Como Consciência de si, o homem é consciente de sua realidade e dignidade humanas, diferindo essencialmente do animal (este não passa de Sentimento de si). A consciência de si dá-se quando o homem pode dizer, propriamente, *Eu*. O Eu humano é, essencialmente, o Eu do Desejo. É do Desejo que nasce a ação, o Desejo põe o homem para agir. Ocorre que a ação só pode satisfazer o Desejo por meio da negação, destruição ou, ao menos, transformação do objeto desejado. Por exemplo: para satisfazer a fome, o homem tem que destruir, ou transformar, o alimento. É nessa medida que toda ação surgida do Desejo é uma ação "negatriz" (*négatrice*, em francês), destrói e transforma.

Mas a ação oriunda do Desejo não é puramente destrutiva, pois cria, em seu próprio ato, uma realidade subjetiva: por meio da interiorização do objeto, essa 'realidade exterior' torna-se realidade própria. Em outras palavras, o sujeito surge a partir da assimilação do objeto.

O Eu do Desejo não tem, por conseguinte, conteúdo positivo real, ele é um vazio. Se o Eu decorrente de sua satisfação é definido em função do objeto, ele só consegue seu

³⁷Basear-nos-emos em Kojève (1947), Garcia-Roza (1984/1997) e Winograd (1998).

conteúdo positivo por intermédio da ação “negatriz” que o satisfaz. O conteúdo positivo do Eu, constituído pela negação, é decorrente da assimilação do conteúdo positivo do não-Eu negado. É por isso que, se o Desejo dirige-se a um objeto natural, a um não-Eu natural, ele persistirá na condição de Sentimento de si (i.e., como o objeto natural), não podendo se definir enquanto Consciência de si.

Para que o Desejo ascenda à condição de Consciência de si, adquirindo um caráter antropógeno, é necessário que ele se dirija a um objeto não natural, algo que ultrapasse a realidade dada. Acontece que a única coisa que ultrapassa esse real dado é o próprio Desejo. Pois o Desejo, tomado ele mesmo antes da satisfação, não passa de uma ausência, um nada, um vazio, impossível de ser confundido com o objeto natural, dado, idêntico a si. O Desejo, portanto, para que se torne humano, deve ter por objeto um outro Desejo.

O Desejo humano anseia por reconhecimento: quer ser desejado, amado, reconhecido em seu valor humano. Nesta busca, ele pode até mesmo voltar-se para um objeto natural, mas este objeto deve estar mediatizado pelo Desejo de um outro que se volta para o mesmo objeto; quer dizer, o Desejo aparece como humano na medida em que deseja aquilo que é desejado por outros, e porque eles o desejam. Um objeto qualquer, inútil do ponto de vista biológico, a bandeira de um inimigo, por exemplo, pode ser desejado por ser objeto de desejo de outros.

O Desejo, ao tornar-se humano, não perde a sua ação “negatriz”. Ele também quer transformar e assimilar o Desejo do outro, em sua busca de reconhecimento. Desejar o Desejo de um outro é desejar que o valor que sou ou represento seja o valor desejado por aquele outro: quero que ele reconheça o meu valor como seu, que me reconheça como um valor autônomo. Se, entretanto, na busca de impor o meu Desejo, tento negar o Desejo do outro, ele também intenta fazer o mesmo comigo, situação que instala uma luta de morte.

Essa luta, todavia, não pode ser levada adiante nestes termos: é necessário que ambos os adversários permaneçam vivos, pois caso contrário, inviabiliza-se a possibilidade de reconhecimento. No decorrer da própria luta, um dos dois, temendo o outro, acaba por ceder, passando a reconhecer aquele como vencedor, permitindo que ele se constitua no lugar de Senhor; por sua vez, o perdedor aceita a posição de Escravo. O que se torna Senhor engajou-se na luta tendo como lema vencer ou morrer, e esse risco credenciara-o em sua superioridade. Dominação e servidão são, nesse sentido, condições do

engendramento da sociedade humana. Falar de Consciência de si é falar da autonomia e da dependência da Consciência de si, da dominação e da servidão.

Esse movimento, contendo uma oposição tese-antítese, vai adquirir sentido pleno no interior da conciliação pela síntese, que se encarregará de conduzir a supressão dialética. Deixaremos de lado os desdobramentos advindos daí, que implicam a demonstração de como, no final das contas, o Escravo é quem experimenta verdadeiramente a Consciência de si, por transformar o mundo com seu trabalho, e nos deteremos nessa questão principal para nós, que é a do reconhecimento, um sujeito só pode ser pensado como sujeito em função do reconhecimento por um outro. E ainda, que é no desejo do outro, na ‘coisa’ marcada pelo outro com o seu desejo, que o sujeito se funda, ele próprio, enquanto desejante.

Há um sonho pinçado por Lacan de *A interpretação dos sonhos* muito interessante para ilustrar esse movimento do desejo. Trata-se do sonho do “salmão defumado”, levado a Freud por uma de suas pacientes como uma mostra de que os sonhos, às vezes, contrariam a tese de serem realizações de desejo.

Essa paciente, mulher de um açougueiro, sonha que queria dar um jantar para alguns amigos, mas só tinha em casa um pedaço de salmão defumado. Resolve telefonar para um fornecedor de alimentos, mas então lembra que é domingo à tarde, de modo que não teria êxito. Desiste, assim, de oferecer a ceia. Ela leva o sonho para Freud acompanhado da pergunta de como se veria aí realização de desejos, já que não conseguiu realizar a ceia que queria.

Freud segue buscando as associações da paciente, e ouve dela que, no dia anterior, seu marido comentara achar-se gordo, de modo que estaria disposto a seguir uma dieta, e, inclusive, de recusar convites para cear. Comenta também a paciente que ele encontrara, durante o almoço, um pintor que se oferecera para pintar um retrato, dada a expressividade do seu rosto, ao que o açougueiro retrucou ter certeza que ao artista interessaria mais um pequena parte do traseiro de uma garota bonita do que a sua cara. A paciente, que estava apaixonada pelo marido, acrescenta que pedira a ele que não mais lhe desse caviar.

Esse comentário, aparentemente deslocado, veio fazer sentido com o decorrer da interpretação: ela quisera, por muito tempo, comer sanduíche de caviar todas as manhãs, mas evitara pedir ao marido porque não queria dar-lhe tal despesa, ainda que soubesse que

ele satisfaria a sua vontade. Ao invés disso, costumava pedir-lhe que não lhe desse caviar.

No dia anterior, a paciente tinha visitado uma amiga, magra e ossuda, de quem tinha ciúmes porque seu marido costumava elogiá-la. Conversando com essa amiga, ouvira dela a respeito da vontade de engordar, e que apreciava os jantares na casa da paciente; a propósito, perguntou quando seria oferecido outro. Acontece que essa amiga gostava de salmão defumado – na verdade, seu prato favorito.

Freud faz ver à paciente um primeiro significado do sonho: é como se dissesse a si própria que não teria a mínima graça convidar a amiga para um jantar, pois isso a faria engordar e tornar-se mais desejada aos olhos do marido da paciente, que admirava corpos carnudos. Uma outra leitura de Freud é que a paciente colocara-se no lugar da amiga, deixando de ter, como esta, um desejo satisfeito – no caso, o de engordar.

Esse sonho ilustra bem a dupla relação singular entre o desejo de ter um desejo insatisfeito e o caráter metonímico do desejo (v. Vallejo & Magalhães, 1991). O desejo do salmão defumado substitui, como um significante, outro desejo, o de comer caviar – aqui, a figura da metáfora cabe bem na compreensão, o desejo do caviar ficou substituído pelo do salmão defumado, que era o de sua amiga. Mas é condição do desejo histórico portar esse paradoxo, o de ser desejo de um desejo insatisfeito, e no sonho isso é mostrado, inclusive, pelo deslizamento, revelando a estrutura metonímica: o desejo de comer caviar não podia ser satisfeito; ele transcorre para um outro lugar, lá onde há o desejo da amiga de comer salmão, que também não será satisfeito, e que a paciente toma como seu (quer dizer, não oferecerá o jantar). Em suma, no sonho referido “...encontra-se que o desejo do outro está nomeando indiretamente o desejo próprio: o desejo da paciente está articulado como o desejo de outro, e aqui há uma relação metafórica, substitutiva, enquanto a relação metonímica seria o desejo do desejo insatisfeito” (id.: 22-3). Lacan (1958a) hipotetiza, ainda, uma interpretação a mais: a paciente estaria a se perguntar como poderia ela estar sendo amada pelo marido, se a ele ela não bastava, ele, o homem do “naco de traseiro”? Nesta questão, a mulher se identifica com o homem, e o salmão defumado surge no lugar do Outro (na situação, o lugar ocupado pela outra mulher).

No campo psicanalítico, não é só do desejo como desejo do Outro que se trata: esse desejo é, fundamentalmente, desejo inconsciente, cuja relação dá-se não com um objeto

real, mas com uma fantasia. Distanciado da necessidade por não requerer uma ação específica voltada para um objeto da realidade, diferenciado da demanda por não se esgotar nas relações de presença-ausência do Outro nela implicadas, o desejo evoca a questão do significante, ou mais propriamente, do falo como esse significante, o qual é, em si, vazio.

Desejo e objeto do desejo: a falta

Com Kojève, alcançamos a idéia de que o desejo é o que há de mais propriamente humano, no sentido de que é em tudo distante do objeto concreto da realidade, do objeto dado, igual a si mesmo. Segundo a interpretação de Kojève, o desejo hegeliano é, antes da satisfação, ausência, nada, vazio. Na psicanálise, como temos assinalado, não se supõe que ele possa ser satisfeito, pois não há, efetivamente, objeto que o preencha: "...o objeto do desejo humano é o objeto de desejo do outro, e o desejo, sempre desejo de outra coisa (do que falta ao objeto primordialmente perdido)." (Lacan, 1958b: 68, [tradução livre])

Atado ao significante, dependendo sempre da demanda para ser veiculado, o desejo se mostra como desejo da falta, que no outro designa outro desejo. Por ter no uso da cadeia significante o meio de fazer-se ver, o desejo nunca é completamente articulável, ainda que possa ser articulado na demanda (id.).

Tais formulações conduzem a um (ao menos aparente) paradoxo: como posso eu desejar não o que o outro tem, mas justamente o que lhe falta? À procura de resposta, deparamo-nos com a marca do próprio significante, que se caracteriza por ser substituído não por um objeto que satisfaça às necessidades do sujeito, mas por si mesmo, quer dizer, por um outro significante, numa concatenação constitutiva da cadeia na qual se ordena. Ademais, com tudo que caracteriza o desejo, a sua suposta satisfação por um objeto decretaria a sua morte – e, por conseguinte, a morte do sujeito, na medida em que, algo lhe bastando, estaria perdida a motivação própria do seu ser, o moto perpétuo da sua existência no mundo.

Fundado na dimensão da palavra, destinado a deparar-se com a parcialidade de sua verdade, o sujeito é forçado a despedir-se da ilusão de se tornar inteiro, completo, integral. Sua marca fundamental será mesmo a marca da falta que o constitui, advinda da relação com o significante. Disso trata Lacan numa conferência que fez em Munique (1958c),

afirmando ser o falo “o significante privilegiado dessa marca” (p. 699).

O termo *falo* não é freqüentemente utilizado por Freud. Encontramos, mais amiúde, referências à “fase fálica”, momento do desenvolvimento sexual infantil que irá desembocar no complexo de castração (v. Nasio, 1988/1993). É só em 1923 que veio formular a noção de “primado do falo”, com *A organização genital infantil*, texto que, segundo ele, estaria a reparar uma falha constante em *Os três ensaios*. O próprio título do artigo assinala uma mudança significativa dos seus pontos de vista em relação ao trabalho de 1905: afirma agora não somente que a sexualidade infantil constitui-se referida aos genitais, como também que essa etapa supõe uma organização. E, sobretudo, traz à tona o pressuposto de que a vida sexual da criança aproxima-se muito mais à do adulto do que o que ele havia pensado, sendo o interesse pelos genitais quase igual ao da puberdade. Na infância, contudo, só o genital masculino é conhecido. Dessa constatação Freud deriva a afirmação de que “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*” (p. 180). Partindo dessa premissa, expõe o desenvolvimento da sexualidade infantil tendo como eixo a problemática da castração.

Como é sabido, o conceito de “castração” em psicanálise não designa uma perda efetiva do órgão sexual masculino, mas é utilizado para se referir à experiência inconsciente, cuja essência consiste, como ressalta Nasio (op. cit.),

“no fato de que, pela primeira vez, a criança reconhece, ao preço da angústia, a diferença anatômica entre os sexos. Até ali, ela vivia na ilusão da onipotência; dali por diante, com a experiência da castração, terá de aceitar que o universo seja composto de homens e mulheres e que o corpo tenha limites, ou seja, aceitar que seu pênis de menino jamais lhe permitirá concretizar seus intensos desejos sexuais em relação à mãe.” (p.13)

É uma experiência que não se limita a um momento cronológico, mas é renovada ao longo da existência, obrigando cada um a “admitir com dor que os limites do corpo são mais estritos do que os limites do desejo.” (id.: p. 13). A dimensão da castração está, por conseguinte, no centro da problemática edípica, a qual gira em torno da dialética pênis-falo-falta. A noção de “primazia do falo” vem na esteira de toda essa dinâmica, sendo

acompanhada de uma importante nuance, apontada por André³⁸: “(...) se o falo tem uma relação íntima com o órgão masculino, é na medida em que designa o pênis enquanto faltoso ou suscetível de vir a faltar”.

Essa perspectiva norteia o enfoque conceitual que Lacan (1958c) dá ao termo *falo*:

“Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza (...). Pois o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intra-subjetiva da análise, levanta, quem sabe, o véu daquela que ele mantinha envolta em mistérios. Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado.

(...)

...ele só pode desempenhar seu papel enquanto velado, isto é, como signo, ele mesmo, da latência com que é cunhado tudo o que é significável, a partir do momento em que é alçado (*aufgehoben*) à função de significante. (...) O falo é o significante dessa própria *Aufhebung* [suspensão], que ele inaugura (inicia) por seu desaparecimento.” (697-699)

No projeto lacaniano, o falo servirá para assinalar as funções da subjetividade (cf. Vallejo & Magalhães, 1991), sendo “presença de uma ausência”, o significante do desejo. Quando a criança endereça ao Outro os seus significantes articulados na demanda, não sabe como essa demanda será acatada, vez que desconhece desse Outro o seu desejo. No seio de tal relação, Lacan designa esse sujeito pelo \$, indicando a sua subordinação ao Outro como lugar da palavra; esse Outro, por sua vez, terá sofrido o efeito da barra por também estar subordinado ao significante, sendo nomeado \mathcal{A} ³⁹. Essa dinâmica instaura a condição para que o sujeito aceda à posição de desejante.

Em termos mais precisos, perseguimos nessa compreensão lacaniana a sua

³⁸ André, S. (1987). *O que quer uma mulher?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 172.

contribuição fundamental para a postulação do sujeito psicanalítico. Revendo o seu desenvolvimento, temos então: a criança, depois da primeira experiência de satisfação, verse-á obrigada a demandar a fim de que seu desejo seja ouvido, tentando desse modo significá-lo. Há, no entanto, uma inadequação entre o que é significado e o desejo que jaz sob a demanda, inadequação que “dá a medida do impossível re-encontro do gozo primeiro com o Outro” (Dor, 1985/1991: 146). O que a criança busca é, no final das contas, algo inominável, alienado ao significante, faltante em sua natureza, de maneira que o desejo reencontra a si, vendo-se sustentado pela própria falta. Este vazio, Lacan o aborda sob duas faces: é tanto o que o desejo visa, quanto aquilo que causa o desejo; a ele dará o nome de “objeto *a*”: “O objeto *a*, por ser testemunha de uma perda, é, pois, em si mesmo, *objeto produtor de falta*, na medida em que essa perda é impossível de ser preenchida”, assinala Dor (id.: 147). Em sua busca, a criança pressente que o desejo do Outro também está sob a insígnia da falta, e é por essa via que ela procura alojar-se ali, no lugar dessa falta; tentativa vã, contudo, pois que, pelo mesmo motivo da sua, a falta no Outro também não é preenchível.

No curso de tal dialética edípiana, restará à criança o reconhecimento dessa falta fundamental e a impossibilidade do seu preenchimento, ato que a conduzirá a abandonar a posição de objeto do desejo do Outro em função da própria posição de sujeito desejante. A partir daí, irá em busca de seus objetos, os quais tentarão, por sua vez, sob função metonímica, encobrir a ausência do objeto perdido. O sujeito que emerge aí é efeito de uma divisão fundamental, “...justamente aquilo de que a psicanálise nos dá a experiência cotidiana. Tenho a angústia da castração ao mesmo tempo que a considero impossível. Este é o exemplo cru com o qual Freud ilustra esta divisão, reproduzida em todos os níveis da estrutura subjetiva.” (Lacan, 1975: 47).

Essa é a vereda aberta por Lacan, por meio da qual ele firma no campo analítico a noção de *sujeito*, num momento em que grande parte dos pós-estruturalistas esforçava-se por negá-lo e desconstruí-lo⁴⁰. Mas se o faz, não o faz sem subvertê-la, inserindo-a no contexto do seu projeto de “retorno a Freud”. Cabe-nos agora, feito esse percurso algo

³⁹“A” de *Autre* (Outro, em fr.).

⁴⁰V., por exemplo, Fink (1995/1998), e Pacheco (1996), que comentam a chamada “crise do sujeito”.

longo e ainda assim introdutório, no qual procuramos destacar certos operadores, recuperar o seu encadeamento e apresentar as linhas finais que, acreditamos, podem dar uma visão de conjunto a essa etapa de nossa trajetória.

4.3. O sujeito como efeito do significante

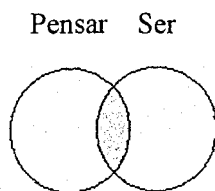
Todo momento de “falta de sentido”
é exatamente a assustadora certeza
de que ali há o sentido,
e que não somente eu não alcanço,
como não quero
porque não tenho garantias.
Clarice Lispector

No *cogito* cartesiano, o enunciado “Penso, portanto sou” apresenta uma conjunção tal que só se sustenta na fração de tempo em que há coincidência entre ser e consciência: enquanto estou pensando, sou. Há, como já destacamos bem antes, uma contemporaneidade no ato de ser e pensar, sem a qual o próprio enunciado perde seu apoio. Na perspectiva cartesiana, esse momento coincidente entre ser e consciência é exaustivo do sujeito; contudo, é mesmo nesse lugar que, de acordo com Lacan, a psicanálise faz sua entrada, pois que esse sujeito revela o “ser de uma queda” (Lacan, 1975: 46). Destacando o “portanto” do enunciado, afirma que ele adquire a função de um traço de causa, engendrando uma divisão em que, de um lado, está o “eu penso”, e de outro, o “eu sou”; de um lado, o “eu sou” do sentido, e de outro, o “eu sou” da existência.

Onde no sujeito clássico opera-se uma divisão, Lacan vê a equivalência ao corte no discurso, lugar da barra que separa significante e significado, podendo o sujeito psicanalítico passar aos efeitos de *fading*, de desaparecimento, os quais dão a ele a sua especificidade. (Lacan, 1966/1992: 283)

A título de ilustrar essa inversão realizada no *cogito*, vejamos alguns dos diagramas do tipo Euler-Venn apresentados por Fink (1995/1998: 64-66) para abordar o sujeito. Na proposta de Descartes, haveria um ponto – aqui indicado pela área escurecida – no qual pensamento e existência se confundem, em sobreposição. Nesse lugar, o pensamento liga-

se ao sujeito falante “Eu”:

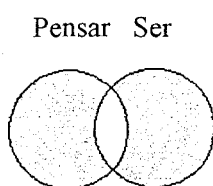


Continuando, Fink (op. cit.) coloca que, para Lacan, essa hipótese sustentar-se-ia em uma ilusão:

“O sujeito, da maneira como compreende o termo, não pode se abrigar em um momento idílico onde pensar e ser coincidem. (...) em lugar disso, é forçado a escolher um ou o outro. Ele pode “ter” pensamentos ou ser, mas nunca ambos ao mesmo tempo.” (65).

O “eu penso” cartesiano, que surge a partir do “eu duvido” e constitui o “eu sou” da existência, encontraria da parte de Freud um encaminhamento inicial semelhante: pela dúvida, Freud está seguro de que os pensamentos estão lá, e que por serem inconscientes, revelam-se na ausência⁴¹. Todavia, no desdobramento da questão apresenta-se a sua dissimetria com o *cogito*, já que, por ser inconsciente, esse pensamento vai restar “completamente sozinho de todo o seu *eu sou*” (Lacan, 1973/1990), não vai estar assimilado à consciência.

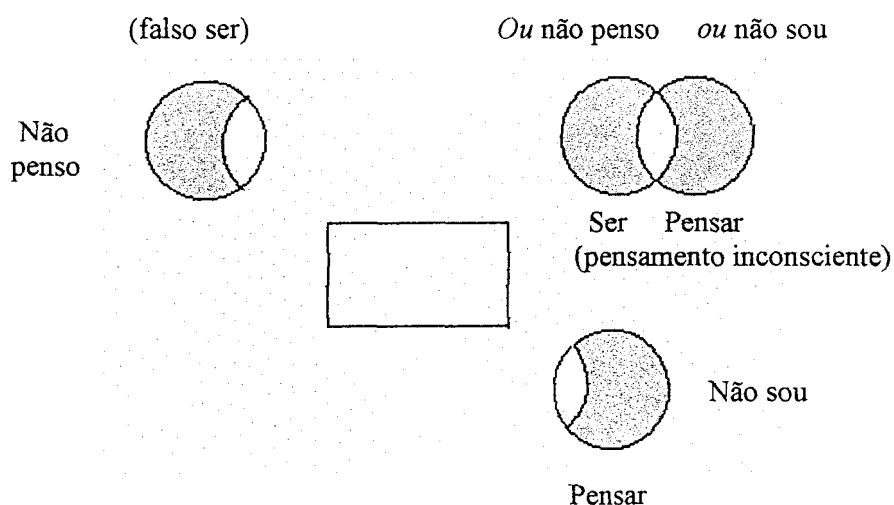
Fink (1995/1998) traz que o sujeito lacaniano poderia, assim, ser expresso diversamente, conforme o seguinte diagrama:



O sujeito revelado no pensamento cartesiano, que encontra correspondência em

⁴¹ Abordamos essa questão mais detalhadamente em item anterior, no início do Capítulo 4.

nível do eu, mostra-se um “falso ser”: como o inconsciente é aí rejeitado, torna-se “mera racionalização consciente” (Fink, id.: 65). Todavia, a psicanálise não vem opor a esse ser um outro, que se mostraria, no final das contas, verdadeiro, oferecendo substância ao sujeito⁴². Se o inconsciente é reconhecido como tendo uma estrutura de linguagem, o eu resta sendo um *shifter*⁴³, indicando que, no enunciado, o sujeito é aquele que, no momento, fala (v. Lacan, 1992 [1960]). Quer dizer, o eu designa o sujeito falante, o sujeito da enunciação, mas não o significa; é um termo que indica o lugar desde o qual se pensa o sujeito a partir da mensagem, sem no entanto dizer o que ele é. Observemos mais um dos diagramas trazidos por Fink (ib.: 66):



A gravura posicionada no canto superior direito ilustra a primeira das duas operações fundamentais em que se funda o sujeito: a *alienação*. Ela ilustra o movimento da

⁴² Como estamos tomando a estrutura do *cogito* para colocar, face a ela, o desdobramento do tema do sujeito, inevitavelmente vem à tona a questão do *ser*. Não vamos aqui, entretanto, nela nos deter, e menos ainda nas acepções que Lacan destinou a esse termo, já que semelhante tarefa exigiria um desvio desnecessário do nosso percurso. É suficiente assinalar suas diferenças frente ao sujeito – coisa que tentamos, em nosso texto, fazer –, e que Lacan abordou-a (i.e., a noção de *ser*) em momentos distintos da sua obra, com relação à falta (*falta-a-ser*), ao objeto (*ser* o falo vs. *ter* o falo), à fala, ao inconsciente (este não seria ser nem não-ser) etc., promovendo articulações diversas em torno da questão. Além da obra deste autor, remetemos ao trabalho de Fink (1995/1998), sobretudo aos capítulos 4 e 5, e ao de Dor (1985/1991).

⁴³ *Shifters*, na teoria de Jakobson, são palavras do código cujo sentido só pode ser determinado em função dos interlocutores, no contexto da mensagem. Os pronomes pessoais na frase (“eu”, “você” etc.), por exemplo, só têm o seu sentido definido em relação às mensagens nas quais são mencionados (v. Fink, op. cit., pp. 58-9).

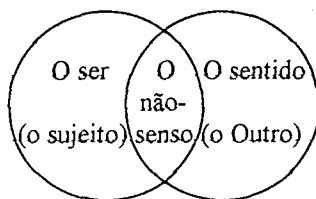
constituição do sujeito no campo do Outro segundo a ordem significante. Representado por um significante, o sujeito é convocado a funcionar como sujeito, sendo que, nesse mesmo significante, ele queda petrificado; ou seja, o sujeito é representado no campo do Outro por um significante, mas aí mesmo, nesse campo, ele se vê desaparecer enquanto desejo (Celes & Bucher, 1984: 82). Tal operação assenta-se no que Lacan chamou de *vel*⁴⁴, o qual serve para indicar a escolha forçada que se impõe ao sujeito:

“A alienação consiste nesse *ou (vel)* que condena o sujeito a só aparecer nesta divisão: se ele aparece, de um lado, como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como desaparecimento (afânise é o termo usado aqui por Lacan).” (Celes & Bucher, 1984: 82)

O *vel* da alienação, portanto, é definido por uma escolha, cujas propriedades dependem do fato de que

“...há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*. A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso.” (Lacan, 1973/1990: 200)

Assim, novamente recorrendo à ilustração, encontramos em Lacan (id., ib.):



Se escolhermos o ser, teremos um sujeito que cai no não-senso, que desaparece, é §⁴⁵. Se escolhermos o sentido, ele só nos vem tendo perdido a parte de não-senso (que na constituição do sujeito, designa o inconsciente). Lacan remete à dialética do senhor e do escravo de Hegel, desta vez para fazê-la exemplo dessa operação de alienação. O que ele

⁴⁴ *Vel* é uma palavra tomada do latim, que designa o *ou/ou*, a escolha exclusiva entre duas partes (cf. Fink, 1995/1998, pp. 73-75).

destaca é que, assim como na opção *A bolsa ou a vida!*, que o suposto assaltante nos coloca, e diante da qual, se escolhemos a bolsa, perdemos a ambas, ou se escolhemos a vida, ficamos privados da bolsa, sentença semelhante cabe para o escravo: *A liberdade ou a vida!*. Se ele escolhe a liberdade, perde ela e a vida; se escolhe a vida, tem-na privada da liberdade. Deste modo, não importa o que se eleja, perde-se alguma coisa.

Destaque-se, portanto, o fato da impossibilidade, para o sujeito, de ser definido como uma totalidade, de abrigar-se numa estrutura que garanta a sua unidade. Impõe-se uma direção diversa da assumida por Descartes: na psicanálise não posso apreender-me no que sou e assegurar-me no meu ser, "...pois o que a experiência me revela é que, na minha busca desse ser, abraço apenas uma quimera, isto é, uma identificação imaginária cuja inconsistência e inanidade logo percebo." (*Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*, 1993/1996: 21).

A outra operação sobre a qual se funda o sujeito é a *separação*, a qual permite-lhe encontrar a via de retorno do *vel* da alienação. Se a alienação está fundada numa subestrutura de reunião entre os conjuntos, na separação a subestrutura é a da interseção, em que duas faltas se recobrem. Nesta operação está em jogo novamente o confronto do sujeito alienado com o Outro, tendo como eixo o desejo. Para compreendê-la, seguiremos, sobretudo, as explicações de Lacan apresentadas no *Seminário II* (1973/1990) e no artigo *Posição do inconsciente* (1966/1998 [1960]).

O Outro, portador dos significantes, intima o sujeito a funcionar por meio do seu discurso. No seio dessa intimação, o sujeito passa por uma experiência de falta, encontrada nos intervalos desse discurso, de onde vem, então, a pergunta, formulada pela criança: "Ele me diz isso, mas o que é que ele quer?" (Lacan, op. cit.: 203).

O que há, nesses intervalos, é a função metonímica, indicando a presença do desejo. O desejo do Outro é apreendido pela criança ali no lugar das faltas do discurso, onde algo não cola, fica fora, escapa. Os "Por quê?" incessantes que encontramos na boca das crianças indicam, no universo do adulto, o enigma do desejo mesmo do adulto, que a criança só faz ativar enquanto realiza as suas sondagens.

Ocorre que, como vimos, o sujeito traz consigo a marca da sua própria falta, a falta antecedente resultante da condição de desaparecimento, de perda de si que a alienação ao

⁴⁵ Isto é, *sujeito barrado pelo efeito do significante*.

campo do Outro impõe. Essa falta, o sujeito vem situá-la no ponto de falta do Outro, e o primeiro objeto que o sujeito põe em jogo é a sua própria perda. É como se a criança perguntasse, em face do adulto: *Pode ele me perder?*, numa dialética em que coloca “sua própria falta, sob a forma da falta que produziria no Outro por seu próprio desaparecimento” (Lacan, 1966/1998 [1960]: 858). É nesse sentido que Lacan diz que uma falta recobre a outra.

O desejo do sujeito encontra-se na junção com o desejo do Outro, e não há uma resposta àquelas perguntas que possa ser dada diretamente. O desejo do Outro – ou da mãe, sendo o seu primeiro representante – está além ou aquém do que ela diz, do que em seu discurso aparece como sentido. Seu desejo é desconhecido, e nesse ponto de falha o desejo do sujeito se constitui.

No seio da sua condição de faltante, o sujeito exhibe a marca indelével da palavra – ou mais precisamente, do significante do qual é efeito. E justamente por isto, por estar assujeitado ao campo do Outro, por nascer com o significante, ele nasce dividido.

Como se sabe, a linguagem porta uma propriedade particular, a de “representar a presença de um real às custas da ausência desse real como tal” (Dor, 1985/1991: 106); ou seja, a palavra é uma “presença feita de ausência” (Lacan, *apud* Dor, *idem*), é uma tentativa de nomear essa ausência, de dar conta da falta da coisa. Temos daí a consequência de o sujeito não poder figurar em seu próprio discurso senão ao preço de uma cisão: “ele desaparece como sujeito, para ali encontrar-se representado unicamente na forma de um símbolo” (Dor, *id.*, *ib.*). É nesse sentido que dissemos acima que o Eu contido numa mensagem, o Eu do enunciado, apenas indica que ali o sujeito pode ser encontrado, mas esse Eu não é capaz de significá-lo. O sujeito deve ser buscado no nível da enunciação, isto é, no ato da articulação significante⁴⁶. Aqui, há um ponto de reencontro com o *cogito* cartesiano, ainda que de teor provisório: também o “Penso, logo sou” só se sustenta na fração de tempo em que se enuncia. Isso diz respeito ao caráter de instantaneidade, que está

⁴⁶ A título de clarear as noções *sujeito do enunciado* e *sujeito da enunciação*, importadas por Lacan da lingüística para o campo psicanalítico, vejamos, de modo breve, o que nos trazem Vallejo & Magalhães (1991): “O sujeito da enunciação é o sujeito que não é significado ou expressado no enunciado, mas apenas simbolizado através de um emissor. O sujeito do enunciado é o que atualmente faz uso da instância do discurso e, por conseguinte, está numa relação de exterioridade com respeito ao sujeito da enunciação. O sujeito do enunciado é um sujeito social de identidade designada pelo exterior, é o lugar do código, das regras e das leis comunitárias; o sujeito da enunciação, ausente no enunciado, é recalcado e permanece no inconsciente.” (pp. 41-2). V., ainda, Cottet (1987/1989) e Dor (1985/1991)

tanto na necessária enunciação da cadeia significante, lugar do sujeito, quanto na suspensão lógica do *cogito*.

Essa passagem do sujeito envolvido na operação de alienação ao sujeito desejante que emerge da separação é, efetivamente, um momento estrutural, e não exatamente um momento histórico. Sua configuração definitiva se dará no Édipo, como nos mostram Celes & Bucher (1984):

““Antes” do Édipo o binômio ausência-presença que estrutura a relação mãe-filho e sobre o qual os sujeitos colocam em jogo suas faltas, é encoberto (por assim dizer) pelo caráter imaginário desta relação dual, onde o ego se forja numa unidade passada, melhor, avalizada pela mãe, por sua presença. É uma relação especular onde o sujeito vê-se produzido em imagem a cobrir a falta da mãe. Imagem na qual o sujeito vê-se representado, *falo* que, sendo imagem, não o é. (...) Noutras palavras, o Édipo vem resgatar o *sujeito da falta* que, de fato, nunca deixou de sê-lo, mas que se encobria em miragens. O Édipo interdita a relação dual, exigindo (e permitindo) a simbolização do imaginário: estrutura-o como estrutura simbólica, e dá ao desejo – constituído como desejo do Outro – sua lei.” (p.84)

Ao terceiro termo que, no Édipo, vem se interpor na relação mãe-filho Lacan chama *Nome-do-Pai*, e a operação que ele designa, *metáfora paterna*. Por intermédio desta, o Desejo da mãe é substituído por um nome, o Nome-do-Pai, o qual assume função significante, simbolizando o desejo do Outro materno. É um momento que pode ser associado à resolução do complexo de Édipo em Freud, em que o pai representa, para a criança, a ameaça de castração. Como resultado, o sujeito advém como tal, “não mais uma potencialidade, um mero marcador de lugar no simbólico, esperando ser preenchido, mas um sujeito desejante.” (Fink, 1995/1998: 81).

Isso nos levaria a supor uma certa suficiência no lugar do sujeito? Certamente que não, já que o desejo suporta-se sobre uma estrutura de falta, como pudemos ver anteriormente (Cap. 4). Ademais, não é em relação à realidade que o sujeito se institui, não há objeto nela que venha acalentar definitivamente o seu desejo: precisamente, o sujeito institui-se em relação ao significante. A afirmação cabal de Lacan nesta direção é a seguinte: “Um significante é o que representa o sujeito para um outro significante”

(1966/1992 [1960]: 302). É assim que sujeito e inconsciente, tudo se passa no mesmo lugar (Lacan, 1973/1990), no lugar da linguagem e da fala. O inconsciente, em uma de suas designações, “é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante.” (Lacan, 1973/1990: 122)

Dizer que o sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante implica dizer que o sujeito não é o significante, nem é igual ao significante. Todavia, a afirmativa comporta algo de problemático, que resta por esclarecer. Na cadeia significante ($S_1, S_2, S_3...S_n$), não há elemento isolado, e a sua unidade é definida por um mínimo de dois ($S_1 - S_2$). Estes dois significantes não são equivalentes nem recíprocos, de modo que não ocupam o mesmo lugar na cadeia, definindo-se sempre um em relação ao outro. Mas teria que haver um primeiro, aquele significante para o qual todos os outros representam sujeitos. E qual seria ele? Talvez o S_1 ? A resposta de Lacan é que, diante da bateria completa de significantes, aquele significante só poderia ser “um traço que se traça de seu círculo sem poder aí contar” (Lacan, 1966/1992 [1960]: 302), ou seja, um traço que advém no círculo, porém mantém-se exterior a ele, como algo expulso desde dentro. O número que poderia representá-lo é o (-1). No artigo citado, traz a seguinte fórmula:

$$\frac{S \text{ (significante)}}{s \text{ (significado)}} = s \text{ (o enunciado), com } S = (-1), \text{ donde: } s = \sqrt{-1}$$

O resultado da raiz quadrada de (-1) é um número inexistente⁴⁷, de modo que o que Lacan parece nos mostrar é que, no enunciado, o sujeito pode ser procurado, mas não será achado enquanto tal, nada de consistente será oferecido àquele que busca. Em 1959, ele diria: “Não há outro signo do sujeito senão o signo de sua abolição de sujeito.” (Lacan, *apud Dicionário Enciclopédico de Psicanálise*, 1993/1996: 503)

O sujeito, portanto, é nada, no sentido de que não há substância, não há elemento qualquer que assegure a sua existência na realidade dos objetos, não há atributos intrínsecos pelos quais possa ser definido. Ele não é ser do conhecimento, não é calcado na vontade nem na decisão conscientes, não é *logos* encarnado. O sujeito aparece na dúvida, no

⁴⁷ O (-1) faz parte do conjunto dos números imaginários.

momento em que ela se reconhece como certeza, indicando que ali há inconsciente, e que, portanto, o sujeito pode sentir-se em casa. Sendo causado pela linguagem, ele funciona às expensas de uma ordem que lhe é anterior, a qual não controla nem determina. Pela dificuldade de dizê-lo diretamente, ele é aproximado às idéias de *corte, divisão, traço, barra, tropeço, falta*, denunciando a dimensão inconsciente na qual se constitui. Isso é o que de mais próprio encontramos na constituição do sujeito, uma espécie de nada, de hiância que se impõe como falta, intimando o falante a desejar, a produzir, a viver.

CONCLUSÃO

Feito este percurso, resta-nos agora a difícil tarefa de concluir, destacando as principais idéias que a nossa pesquisa inspirou e as articulações que pudemos, por meio delas, realizar. Antes de efetuar alguma discussão, retomemos o fio condutor do nosso trabalho.

Iniciamos a dissertação com uma apreciação muito breve de alguns dos principais movimentos filosóficos que marcaram a história do pensamento até Descartes. Tratou-se de uma rápida digressão, cuja intenção foi apreciar um pouco das idéias que assediaram a mente dos homens até a chegada do século XVII, de maneira que pudéssemos perceber com mais clareza a profunda inflexão que se realizou no âmbito das ciências e das concepções do homem sobre si a partir do *cogito* cartesiano.

Este capítulo inicial, apesar do seu feitio panorâmico, permitiu-nos perceber algumas das diferenças essenciais na concepção de homem que foram se produzindo ao longo dos séculos de reflexão. Mostrou-nos como o pensamento filosófico, inicialmente voltado para a natureza como fonte a partir da qual tudo o mais obtinha seu sentido, foi passando por estágios diversos, até encontrar em Sócrates um pensador que trouxe o homem ao primeiro plano da reflexão. Vimos como suas idéias influenciaram os pontos de vista de Platão, o qual enunciou a problemática do idealismo em termos que, por sua vez, influenciariam enormemente o pensamento ocidental. Aristóteles cuidou de fundir o transcendentalismo de Platão com o que era da ordem da experiência sensível. Seguiram-se, então, os estóicos e os epicuristas, preocupados com o bem-viver como uma meta para a filosofia. E por fim, o pensamento cristão, que via na linguagem da revelação o meio privilegiado para tratar da transcendência da natureza humana.

A apreciação dessas diversas correntes do pensamento filosófico encontrou seu sentido maior no capítulo seguinte da nossa dissertação, qual seja, *O sujeito cartesiano*. Com o que foi visto no capítulo 1, pudemos compreender a profundidade da ruptura operada por Descartes no âmbito da filosofia: os antigos esquemas classificatórios perdem a sua força, e o ponto de partida do conhecimento não é o das coisas encontradas no universo

dado; o início de todo conhecimento deve dar-se pelas idéias do espírito, de modo que a ordem das razões acaba por anteceder à das matérias. Tido como o iniciador da filosofia moderna, Descartes fundou um campo epistemológico novo, e o seu *cogito* tornou-se o paradigma do que a modernidade chamou de *sujeito*.

Procuramos expor algumas das idéias apresentadas por Descartes em suas *Meditações* e no *Discurso do Método*, obedecendo a um recorte que privilegiou aquilo que vem dar consistência à idéia de *sujeito*. Vimos, assim, como a consciência, aderida ao *penso do cogito*, é o lugar do conhecimento e da certeza da existência.

Passamos, posteriormente, a tratar mais diretamente da psicanálise, procurando demarcar um campo específico a partir do qual fosse possível conceber um sujeito psicanalítico. Com este intuito, recuamos até os primórdios da descoberta freudiana, assinalando como os procedimentos psicanalíticos revelaram-se, já ali, procedimentos singulares no tratamento de pacientes neuróticos. Efetuamos, então, um recorte epistemológico, a fim de explicitar o caráter singular da psicanálise no âmbito das ciências, na medida em que ela se define como sendo uma “experiência do particular”, sem se ajustar bem nem às medidas da ciência clássica, nem tampouco às das ditas “ciências da cultura”.

Adotando a singularidade como um eixo para falar do sujeito, destacamos a escuta psicanalítica como uma “escuta singular”, por se dar dentro de condições bastante especiais, excepcionais; depois, ainda partindo da escuta, chamamo-la de “escuta do singular”, por permitir fazer falar a verdade do sujeito – estas ambas faces, tanto a escuta singular quanto a escuta do singular, remetem à identidade específica da psicanálise como uma experiência que faz emergir o sujeito por meio da fala endereçada ao analista, no contexto da transferência, e tendo como fundo do/no qual se projeta a realidade psíquica, que é a realidade do inconsciente.

Chegamos, então, ao quarto e último capítulo da nossa dissertação, *O sujeito do inconsciente*, que teve como início um breve resgate do *cogito* de Descartes para, agora de modo mais pontual, acentuar as diferenças que a psicanálise lhe opõe, bem como para ressaltar aquilo que, a partir dele, abriu um campo para que o próprio sujeito psicanalítico pudesse ser pensado. No curso do capítulo, buscamos compreender alguns conceitos psicanalíticos nos moldes em que Lacan os formula, conceitos considerados instrumentais

para entender a descrição lacaniana do sujeito como “aquilo que um significante representa para outro significante”.

Tratemos, agora, de discutir as articulações que o nosso trabalho propiciou, indo ao encontro daquilo que nos propúnhamos quando o iniciamos.

Sabíamos, desde o princípio, que *sujeito* não é um termo que tenha merecido da parte de Freud qualquer estatuto conceitual. A despeito disto, é adotado com frequência na psicanálise, em particular pelos analistas e teóricos identificados ao assim chamado ‘campo lacaniano’. Sabíamos, também, ser uma noção advinda da filosofia, utilizada sobretudo para se referir ao *cogito* de Descartes, domínio soberano da razão e da consciência.

Intrigados por estas constatações, demos partida à nossa investigação. Trazíamos como premissa a utilidade do termo *sujeito* para falar daquilo que, na psicanálise, concerne ao inconsciente.

Quando encerramos o segundo capítulo da nossa dissertação, tínhamos em perspectiva um certo número de idéias e concepções de Descartes que o nosso trabalho deixava ver. Entre elas estava a de que a verdade era a meta maior da sua obra, razão de ser do seu método e da sua criação. A garantia da verdade, no entanto, era algo que só poderia ser dada por Deus, ainda que o *cogito*, partindo da dúvida e alcançando a certeza da existência, apontasse naquela direção. De qualquer modo, a verdade portava algo de um auto-desvelamento, cabendo aos pensamentos claros e distintos ser delas continente. Os pensamentos de que se trata, em Descartes, são os pensamentos conscientes, situados inteiramente na esfera da razão.

A adequação cartesiana entre certeza do pensamento e verdade das coisas não encontrava uma correspondência em Freud. Ao contrário: a hipótese do inconsciente fazia com que ele se colocasse muito atento aos casos que acompanhava e àqueles que lhe chegavam ao conhecimento. O que tinha a aparência de *nonsense* aos olhos da consciência, aqueles estranhos sintomas histéricos, estavam a revelar algo mais, algo que ainda esperava para ser “descoberto”. O desdobramento do trabalho de Freud veio dar conta de que ali havia, sim, uma verdade, só que deveria ser buscada em um outro nível, no nível do inconsciente e do desejo. Freud distanciou-se da atitude médica típica, e pôde escutar o

sintoma como dizendo do sujeito. A psicanálise começava a tomar forma. E nossa idéia de “sujeito psicanalítico”, também.

Nesta altura da nossa reflexão, e como um desdobramento da mesma, impôs-se pensar o problema do método psicanalítico e seu lugar nas ciências. Havíamos visto como o método em Descartes tinha uma ascendência, ele era o meio de alcançar os pensamentos claros e distintos. Sem dúvida, o propósito de Freud era outro, tratar a neurose – ocorre que, no curso mesmo do tratamento, desenvolvia-se o método. Freud mesmo chamava “método psicanalítico” o que fazia. Pesquisamos algumas das suas definições da psicanálise, e o nosso questionamento teve como resposta que aquilo que estava sendo chamado de “método” não se ajustava muito bem à idéia comum de método como procedimento de conhecimento e pesquisa: tratava-se de algo mais próximo à idéia de “técnica”, de conjunto de procedimentos de prática. Além disso, ficou-nos uma certa constatação de que definir um estatuto epistemológico não era uma preocupação de Freud. Para nós, que por ele perguntamos, o sentido epistemológico da psicanálise mostrou-se estar no fato de ser ela uma “experiência do particular”, voltada para postular a importância da sexualidade e do inconsciente na vida mental a partir do próprio trabalho de análise. Quanto ao sujeito, pareceu-nos fazer parte de toda essa dificuldade, apresentando-se como um “limite epistemológico” da psicanálise, conforme apontado por Celes & Bucher (1984).

Com os dois últimos itens do capítulo terceiro, encontramos uma possibilidade de abordar de modo mais direto a noção de sujeito psicanalítico, encontramos a *nossa* maneira de articulá-lo, de formulá-lo. Escolhemos a vertente da singularidade, ao tempo que tomamos a escuta como um meio de falar da análise. O exercício na elaboração das idéias desenvolvidas, e os resultados em função dele, levam-nos a concluir que, a partir da teoria freudiana, é possível postular um sujeito na psicanálise. Tivemos o cuidado de não propor, aí, qualquer *definição* de *sujeito*, coisa que implica dizer que não o consideramos exatamente um *conceito*; todavia, indicamos uma certa “identidade” para o termo na psicanálise, basculando da concepção cartesiana de sujeito.

Esta identidade é pensada a partir da realidade psíquica, que é a realidade do desejo inconsciente. É nela que a análise se desenvolve, instituindo uma situação em que o sujeito aparece na fala endereçada ao analista, aparece nas faltas e tropeços desta fala, vias pelas

quais o inconsciente deixa-se ver. O sujeito, se pode ser algo, é *sujeito do inconsciente*, sendo também *sujeito de desejo*.

Diante do propósito inicial, restava apresentar de modo mais pontual o *sujeito* nos termos em que Lacan o enuncia. Daí surgiu o último capítulo da dissertação. A construção deste capítulo, arrematado pelo item *O sujeito como efeito do significante*, trouxe-nos algumas constatações, que são, de certa forma, também conclusões deste trabalho:

- Em Lacan, o sujeito adquire um certo “estatuto conceitual”, suportado pela definição de que ele é “aquilo que um significante representa para um outro significante”;
- Esta definição de sujeito proposta por Lacan é indissociável do seu entendimento de ser o inconsciente “estruturado como uma linguagem”. Em outras palavras, se desatamos a noção de sujeito como efeito do significante da outra noção que postula ser o modelo (estruturalista) da linguagem aquele sobre o qual o inconsciente se organiza, tal conceito de sujeito perde o seu esteio, perde a sua base de sustentação;
- O sujeito lacaniano guarda uma certa excentricidade, que torna difícil acompanhar o desenvolvimento da noção sem lançar mão das expressões e dos estratagemas que Lacan utiliza para enunciá-la;
- Há modulações na compreensão do sujeito ao longo da obra de Lacan. Certamente que só lemos dela alguma coisa, mas no que lemos, é possível constatar que ele foi destinando ao termo lugares diferentes, ainda que não invalidasse a sua definição. A certa altura do seu ensino, a topologia adquiriu relevância para tratar das coisas concernentes ao sujeito;
- A identificação do sujeito ao corte, à divisão causada pelo efeito do significante, provoca uma proliferação de termos para se referir ao sujeito: *sujeito barrado*, *sujeito fendido*, *divisão do sujeito*, “*Spaltung*” do sujeito, entre outros. Talvez isso ocorra em função da própria idéia de *falta*, inerente a essas acepções, como se restasse sempre um outro termo a ser buscado para expressar com mais precisão o que se quer dizer. No entanto, tais desdobramentos deixam uma certa margem para que qualificativos outros venham a se agregar, dificultando a identificação de limites para o uso do termo na teoria psicanalítica.

Com relação às elaborações de Lacan relativas ao *cogito*, mostraram-se-nos, na maioria das vezes, interessantes, ricas, fazendo ver como, aí, não se trata de apenas opor à decantada racionalidade cartesiana o inconsciente de Freud, como se esse fosse o negativo daquela. Lacan explora as possibilidades de articulação entre os dois pensamentos, o psicanalítico e o cartesiano, extraindo desse ato a força pela qual justifica a utilização do termo *sujeito* na psicanálise para falar do que concerne ao inconsciente.

Reconhecemos nisto um ganho. Mas ocorre pensarmos que talvez nos sirva de metáfora aquela ação do desejo à qual Kojève deu o nome de *nègatrice*: ao tempo que Lacan se dirige ao texto freudiano e o assimila, algo desse texto se perde, algo fica condenado a desaparecer. Não saberíamos agora contextualizar, ou mesmo nomear essa perda. Trata-se, no entanto, de uma impressão que o nosso trabalho nos deixou, e que pode vir a se tornar o primeiro momento de reflexões a serem desenvolvidas posteriormente, em um outro tempo e momento.

BIBLIOGRAFIA

Na apresentação das obras de Sigmund Freud, utilizamos a cronologia estabelecida por James Strachey.

AHUMADA, J. (1994). "Toward an epistemology of clinical psychoanalysis". *Japa*, ago./1994.

ASSOUN, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.

BIRMAN, J. (1991a) *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

BIRMAN, J. (1991b) "Fantasma, verdade e realidade". Em BIRMAN, J. & DAMIÃO, M. M. (Coords.) *Psicanálise, ofício impossível?* Rio de Janeiro: Campus, pp. 157-178.

BORGES, J. L. (1996). *O livro dos sonhos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BREUER, J.; FREUD, S. (1895d [1893-95]). "Estudos sobre a histeria". *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. II.

BRUN, J. (1991). *L'Europe philosophe – 25 siècles de pensée occidentale*. França: Éditions Stock.

CARMO, C. M. F. (1997) *A constituição da noção de eu na psicanálise freudiana e suas funções de sujeito*. Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia. Brasília, Universidade de Brasília (UnB), 1997.

- 7 CELES, L. A. M. & BUCHER, R. (1984) “O sujeito: limite epistemológico da psicanálise”. Em: *Epistemologia, Pesquisa e Diagnóstico em Psicologia*. Arquivos Brasileiros de Psicologia. Rio de Janeiro, 36(4): 76-89, out./dez. 1984.
- 8 CELES, L. A. M. (1984) *A novidade da concepção de sujeito na psicanálise e sua oposição ao sujeito na psicologia*. Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção de Grau de Mestre em Ciências (Psicologia). Universidade de Brasília, 1984.
- 9 CELES, L. A. M. (1987) “Relações entre subjetividade e linguagem nos procedimentos da psicanálise”. Em *Psicologia: teoria e pesquisa* (Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília). Brasília, DF, v. 3, nº 3, pp. 282-295.
- 10 CELES, L. A. M. (1994) “A história e o estranho”. Em *Cadernos de Subjetividade/Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC – SP – v. 2, nos. 1 e 2 (1994) – São Paulo*.
- 11 CELES, L. A. M. (1997) “Trabalho e conhecimento – uma aproximação ao sentido da psicanálise”. *Seminário em Psicologia I – UnB/PCL, 1997, 1º semestre*. Apostilas.
- 12 COTTET, S. (1989). “Penso onde não sou, sou onde não penso”. Em MILLER, G. (org.) *Lacan*. (L. Forbes, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1987).
- 13 DESCARTES, R. (1987). “Discurso do método”. Em *Os pensadores – Descartes, vol. I*. (J. Guinsburg e B. P. Júnior, Trad.; J. A. M. Pessanha, Cons.). São Paulo: Nova Cultural.
- 14 DESCARTES, R. (1987). “Meditações”. Em *Os pensadores – Descartes, vol. II*. (J. Guinsburg e B. P. Júnior, Trad.). São Paulo: Nova Cultural.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DE PSICANÁLISE: O LEGADO DE FREUD E LACAN (1996). (P. Kaufmann, Ed.; V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.. (Trabalho original publicado em 1993).

8 Dictionnaire de la psychanalyse (1993). (R. Chemama, Dir.). Paris: Larousse.

4 DOR, J. (1991). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. (C. E. Reis, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas, 1991. (Trabalho original publicado em 1985).

FIGUEIREDO, L. C. (1995). *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*. São Paulo: Editora Escuta.

FIGUEIREDO, L. C. (1996) “Pensar, escutar e ver na clínica psicanalítica – uma releitura de ‘Construções em análise’”. Em *Percurso – revista de psicanálise* (Instituto Sedes Sapientiae), São Paulo, vol. VIII, nº 16, 1/1996.

FINK, B. (1998). “O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo”. (M. de L. S. Câmara, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1995).

FOUCAULT, M. (1995). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. (S. T. Muchail, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1966).

FREUD, S. (1900a) “A interpretação dos sonhos”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vols. IV e V.

FREUD, S. (1908a) “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol. IX.

FREUD, S. (1912b). “A dinâmica da transferência”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XII.

FREUD, S. (1987 [1912e]). “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XII.

FREUD, S. (1913m) [1911]). “Sobre a psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XII.

FREUD, S. (1914d) “A história do movimento psicanalítico”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XIV.

FREUD, S. (1915a [1914]) “Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III)”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XII.

FREUD, S. (1915c). “Os instintos e suas vicissitudes”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XIV.

FREUD, S. (1915e) “O inconsciente”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XIV.

FREUD, S. (1915f) “Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XIV.

- FREUD, S. (1916-1917 [1915-1917]). “Conferências introdutórias sobre psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vols. XV e XVI.
- FREUD, S. (1917a). “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XVII.
- FREUD, S. (1923a [1922]). “Dois verbetes de enciclopédia – (A) Psicanálise (B) A teoria da libido”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XVIII.
- FREUD, S. (1923e) “A organização genital infantil”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XIX.
- FREUD, S. (1925e [1924]). “As resistências à psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XIX.
- FREUD, S. (1925d [1924]) “Um estudo autobiográfico”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XX.
- FREUD, S. (1926f [1925]). “Psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XX.
- FREUD, S. (1933) “A questão de uma *Weltanschauung*”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XXII.

- FREUD, S. (1937c) “Análise terminável e interminável”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XXIII.
- FREUD, S. (1937d) “Construções em análise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XXIII.
- GARCÍA MORENTE, M. (1980). *Fundamentos de filosofia 1: lições preliminares*. (G. de C. Coronado, Trad.). São Paulo: Mestre Jou.
- GARCIA-ROZA, L. A. (1990) *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GARCIA-ROZA, L. A. (1997) *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1984).
- GAY, P. (1989). *Freud: uma vida para nosso tempo*. (D. Bottmann, Trad.). (Trabalho original publicado em 1988).
- GLLG International Inc. (1996-1998), Enciclopédia Digital, verbete “Descartes”.
- GRANGER, G.-G. (1987). “Introdução”, em *Os pensadores – Descartes, vol. I*. São Paulo: Nova Cultural.
- HERZOG, R. (1992). *A noção de singularidade do sujeito a partir da teoria freudiana*. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Psicologia da PUC/RJ, para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica (PUC), março de 1992.
- KOJÈVE, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

- KOYRÉ, A. (1992). *Considerações sobre Descartes*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- ↳ LACAN, J. (1986). *O seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. (B. Milan, Versão) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1975).
- ↳ LACAN, J. (1998 [1951]). “Intervenção sobre a transferência”. (V. Ribeiro, Trad.). Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1966).
- ↳ LACAN, J. (1998 [1957]). “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”. Em *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1966).
- ↳ LACAN, J. (1998 [1958a]) “A direção do tratamento e os princípios do seu poder”. Em *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1966).
- ↳ LACAN, J. (1998 [1958b]). “Las formaciones del inconsciente”. (J. Sazbán, Trad.). Original em francês: “Les formations de l’inconscient”. Em *Bulletin de Psychologie*, XII/23, Groupe d’Études de Psychologie de l’Université de Paris.
- ↳ LACAN, J. (1998 [1958c]). “A significação do falo”. Em *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1966).
- ↳ LACAN, J. (1998 [1960]). “Posição do inconsciente”. Em *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1966).
- ↳ LACAN, J. (1975). “Resposta aos estudantes de filosofia sobre o objeto da psicanálise”. Em ESCOBAR, C. H. de (com.). *Psicanálise: ciência e prática*. Rio de Janeiro: Ed. Rio (G. R. da Silva, Trad.), pp. 45-55.

- LACAN, J. (1990). *O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964*. (M. D. Magno, Versão). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1973)
- LACAN, J. (1992 [1960]). "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano". Em *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., pp. 275-311. (Trabalho original publicado em 1966).
- LAPLANCHE, M. & PONTALIS, J.-B. (1993) *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. (A. Cabral, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1985).
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. (1986) *Vocabulário da psicanálise*. (P. Tamen., Trad.) São Paulo, SP: Livraria Martins Fontes Editora Ltda. (Trabalho original publicado em 1967).
- LEBRUN, T.; STRICKMAN, N.; BRUGGEN, B. V. der; VANDEVYER, C. (1994) "O Conceito de transferência". Em *Dicionário de psicanálise: Freud & Lacan*, 1. Salvador, BA: Ágalma
- LEMAIRE, A. (1989). *Jacques Lacan: uma introdução*. (D. Cecchinato, Trad.). Rio de Janeiro: Campus. (Trabalho original publicado em 1977).
- MARÍAS, J. [s/d]. *História da filosofia*. Portugal, Porto: Edições Sousa & Almeida, Ltda.
- MASSON, J. M. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- MEYER, L. (1993). "O método psicanalítico". Em SILVA, M. E. L. da (coord.) *Investigação e psicanálise*. Campinas, SP: Papyrus.

- MONTAIGNE, M. de (1987). "Vida e obra". Em *Os pensadores*. (M. de S. Chauí, Cons.). São Paulo: Nova Cultural.
- NASIO, J. D. (1993). *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1988).
- NUDLER, O. (1998). "Descartes e o campo epistemológico moderno". Em FUCKS, S. (org.). *Descartes: Um legado científico e filosófico*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: COPPE, pp. 171-182.
- OGDEN, T. H. (1996) *Os sujeitos da psicanálise*. (C. Berliner, Trad.). São Paulo: Casa do Psicólogo (Trabalho original publicado em 1994).
- PACHECO, O. M. C. de A. (1996). *Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..
- RICOEUR, P. (1977). *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. (H. Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1965) .
- SAUSSURE, F. [s/d]. *Curso de lingüística geral*. (A. Chelini, J. P. Paes & I. Blikstein, Trad.). São Paulo: Cultrix.
- SOLER, C. (1989) "Uma terapêutica como não há outra". Em MILLER, G.. *Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.
- STRICKMAN, N. (1994) "Historicidade do conceito de transferência". Em *Dicionário de psicanálise: Freud & Lacan*, 1. Salvador, BA: Ágalma
- TOURAINÉ, A. (1995). *Crítica da modernidade*. (E. F. Edel, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.

- ✧ VALLEJO, A. e MAGALHÃES, L. C. (1991). *Lacan: operadores da leitura*. São Paulo: Perspectiva.
- ✧ VAZ, H. C. de L. (1991) *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola.
- ✧ VERSIANI, E. R. (1995). “Fantasia na análise”. Em *Boletim de Novidades Pulsional – A questão da realidade na psicanálise*. Ano VIII, nº 73, maio de 1995.
- WINOGRAD, M. (1998) *Genealogia do Sujeito Freudiano*. Porto Alegre: ArtMed.