

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

O SUJEITO NO PRIMEIRO ENSINO DE LACAN:
Lacan e o descentramento do cogito cartesiano

Claudio Rosa Bastos

Belo Horizonte
2006

Claudio Rosa Bastos

O SUJEITO NO PRIMEIRO ENSINO DE LACAN:
Lacan e o descentramento do cogito cartesiano.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Área de concentração: Processo de Subjetivação.
Orientador: Luis Flavio Silva Couto

Belo Horizonte
2006

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Bastos, Claudio Rosa.

B327s O sujeito no primeiro ensino de Lacan: Lacan e o
descentramento do cogito cartesiano / Claudio Rosa Bastos
. – Belo Horizonte, 2006.

125f.: il.

Orientador: Luís Flávio Silva Couto

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade
Católica de Minas

Gerais, Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
Bibliografia.

1. Sujeito (Filosofia). 2. Lacan, Jacques ,
1901-1981. 3. Psicanálise. I. Couto, Luís Flávio Silva. II.
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós- Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.964.2

Claudio Rosa Bastos

O sujeito no primeiro ensino de Lacan:

Lacan e o descentramento do cogito cartesiano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Área de concentração: Processos de Subjetivação. Belo Horizonte, 2006.

Luis Flavio Silva Couto (Orientador) – PUC Minas

Jacqueline de Oliveira Moreira – PUC Minas

Ana Maria Clark Peres - UFMG

Agradecimentos

*A minha família
Pelo carinho e por entender a distância que nos separa*

*Aos amigos da família salesiana
Pela força, empenho e por acreditar em meu trabalho*

*Aos amigos do Grupo de Teatro Raízes
Pelo grande incentivo*

*A Maria Helena e Denise
Por possibilitarem a construção de um trabalho juntos*

RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo teórico entre duas linhas de pensamentos: a filosofia e a psicanálise. A questão levantada e que se buscou trabalhar é a do sujeito. Primeiro, partindo do sujeito inaugurado com a filosofia de Descartes, o sujeito da razão, consciente, para em seguida, opondo-se a esse sujeito, embora seja ele o fundamento, chegar ao sujeito do inconsciente. Esse sujeito é apresentado por Lacan a partir da leitura que fez de Freud. A reinterpretação do inconsciente freudiano feita por Lacan, leva-o a fazer valer o sujeito como sendo dividido por seu próprio discurso. Lacan, ao definir o inconsciente por pensamentos e não por forças obscuras ou representações imperceptíveis acaba colocando no terreno da filosofia clássica a questão do sujeito desses pensamentos. Para evitar o círculo vicioso da dupla consciência, tem o cuidado de construir uma modalidade do sujeito fundado não sobre o subjetivo, mas sobre a certeza. Nessa dissertação, além de estar apresentando o *Discurso do Método* e as *Meditações* de Descartes, será apresentado também os *Seminários IX, a identificação* e o *XI, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de Lacan, onde este trabalha com mais precisão o cogito cartesiano. A concepção de sujeito desde Descartes veio cada vez mais ganhando um novo lugar, veio sendo descentralizado. Se com Freud, houve o que ele próprio chamou de uma terceira revolução, com Lacan, o lugar do sujeito foi sendo desmistificado e ganhando uma nova estrutura. Pode-se afirmar que ninguém mais do que Lacan procurou rejeitar uma visão que fosse simplista da psique, assimilada apenas à interioridade do sujeito em que a superfície externa seria o corpo. Com o surgimento do inconsciente, pela psicanálise, o sujeito pensante passa a ser desalojado. Ela passa a elaborar uma teoria demonstrando que “o eu não é senhor em sua própria casa”. Por fim, uma outra questão trabalhada entre estas duas linhas de pensamento é o diálogo entre o Deus operado por Descartes como garantia das idéias inatas e o Outro em Lacan como o lugar do desejo do sujeito. Para Lacan, tanto Deus quanto o Outro não garante para o sujeito nenhuma verdade, são apenas suposições de saberes.

Palavras-chave: Filosofia; Psicanálise; Cogito cartesiano; Sujeito do inconsciente

SUMMARY

This dissertation has done a theoretical study between two lines of thoughts: the philosophy and the psychoanalysis. The raised question and point of work is the subject. First, starting from the subject inaugurated with the philosophy of Descartes, the subject of the reason, conscientious, for after that, opposing to this subject, even so it is the principle, to arrive at the subject of the unconscious one. This subject is presented by Lacan from the reading that he made of Freud. The rendering of the unconscious of Freud made by Lacan takes him to make it to be valid the subject as being divided for its proper speech. Lacan, when defining unconscious for thoughts and not for obscure forces or imperceptible representations, finishes placing in the land of the classic philosophy the question of these thoughts subject. To prevent the vicious circle of the double conscience, the author has the care to construct a modality of the subject established not on the subjective one, but on the certainty. In this dissertation, he is also presenting *Seminaries IX, the identification* and the *XI, the four basic concepts of the psychoanalysis*, by Lacan, in which the author works with more precision the cartesian cogitates. The conception of subject since Descartes came more and more gaining a new place, came being decentralized. If with Freud it had what himself called the third revolution, with Lacan the place of the subject was being demystified and gained a new structure. Nobody more than Lacan tried to reject a simple vision of psique, assimilated only to the inner of the subject where the external surface would be its body. With the sprouting of the unconscious, coming from psychoanalysis, the sage subject passes to be dislodged. It starts to elaborate a theory demonstrating that “the *I* is not the Sir in his own house”. Finally, one another developed question between these two lines of thought is the dialogue between God operated for Descartes as a assurance of the innate ideas and the Other in Lacan as the place of the subject desire. For Lacan, as much God how much the Other does not guarantee for the subject any truth, they are only assumptions to know.

Key-words: Philosophy; Psychoanalysis; Cartesian cogitates; Subject of the unconscious

LISTA DE ABREVIATURAS

Coord. Coordenador

Dez. Dezembro

Dr. Doutor

Ed. Editor

ed. Edições

Org. Organizador

p. Página

prof. Professor

nov. Novembro

v. Volume

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 DESCARTES E O RACIONALISMO MODERNO	15
2.1 As Regras do Método	18
2.2 A Dúvida Metódica	20
2.3 O “Cogito ergo Sum”	24
2.4 A Existência de Deus	28
2.5 O Mundo e o homem	35
3 O DESCENTRAMENTO: DO COGITO CARTESIANO AO INCONSCIENTE DA PSICANÁLISE	41
3.1 O Sujeito do Inconsciente e a Rede dos Significantes	51
3.2 O Sujeito do Enunciado e o da Enunciação	63
3.3 O Sujeito da Transferência	70
3.4 O Sujeito da Pulsão	75
3.5 O Sujeito Constituído no Campo do Outro	85
3.6 O Sujeito da Alienação	90
3.7 O Sujeito da Separação	92
3.8 O Sujeito do Desejo	94
4 DEUS EM DECARSTES E O OUTRO EM LACAN	100
4.1 Deus e o Sujeito Suposto Saber	112
5 CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	123

1 INTRODUÇÃO

Desde o surgimento da psicanálise o seu vínculo com a filosofia nunca foi pacífico. Freud sempre quis manter uma relação de fronteiras estritas entre a sua descoberta, com tudo aquilo que a circundava. Com Lacan, o vínculo entre filosofia e psicanálise ganha um novo impulso e com isso novos desafios surgem. Ele transformou o que era tensão entre prática analítica e a elaboração filosófica, em elementos constitutivos do discurso sobre o sujeito, seus desejos, fantasias e angústias.

Com Descartes, a filosofia ganha um novo impulso: inicia-se o racionalismo. Ele assinalou o que se pode dizer de uma virada radical no pensamento filosófico e científico da tradição. Seu saber não se centra mais no ser ou em Deus, mas no próprio homem. Descartes busca fundamentar o saber pela razão. Pode-se buscar nos escritos deste filósofo, uma articulação possível entre o sujeito inaugurado por ele e o sujeito da psicanálise. Ao percorrer a obra de Freud, logo se percebe que não existe nenhuma referência direta a Descartes, a não ser uma evocação relatada por Baillet.

O interesse em pesquisar e escrever sobre esse tema, deu-se pela dificuldade que se tem em encontrar uma bibliografia mais completa do mesmo, ou seja, que venha tratar de uma maneira mais apurada, fazendo dialogar a filosofia de Descartes com a descoberta do inconsciente a partir de Freud. Este trabalho, ao mesmo tempo, que proporciona ao leitor conhecer as bases do sujeito da filosofia cartesiana, amplia, com Lacan, os conceitos sobre esse sujeito, mas a partir de uma outra vertente, na do sujeito do inconsciente.

O racionalismo cartesiano é apresentado na primeira parte deste trabalho, tomando por base o *Discurso do método* e as *Meditações*. Nessa apresentação podem-se acompanhar os passos dado pelo filósofo para a construção de seu pensamento. Descartes inaugura o

racionalismo moderno e, com ele, surge o sujeito da razão, o que será o fundamento do sujeito da psicanálise. O pensamento de Descartes que se apresenta não é o elaborado a partir da leitura de Lacan, mas sim a partir da leitura feita dos próprios textos do filósofo. Na segunda parte do texto, são trabalhados os pontos de aproximação e, ao mesmo tempo, os de dissimetria entre o pensamento cartesiano e o da psicanálise freudiana a partir da leitura de Lacan.

O século de Descartes provocou profundas transformações na visão de mundo do homem ocidental, marcado pela paixão das descobertas. Descartes não separa a filosofia da ciência, mas busca um fundamento que permita um novo tipo de conhecimento da totalidade do real. Em seu *Discurso do Método*, Descartes elabora as regras do método que irão constituir o modelo do saber. A clareza e a distinção estabelecem como garantia contra possíveis equívocos ou certas generalizações.

Descartes parte da dúvida chamada metódica, considerando-a como a via para se obter a certeza. Com isso, será possível observar que o encaminhamento de Freud, como é apontado por Lacan no *Seminário XI*, também é cartesiano, pois este parte do fundamento do sujeito da certeza. A dúvida é, também para Freud, o apoio de sua certeza. Em Descartes a dúvida faz intervir duas hipóteses: a de um Deus enganador que pode tudo e a de um Gênio Maligno que emprega toda a sua indústria para enganar. Para Descartes, quem não realizar a experiência da dúvida está impossibilitado de criar.

Após Descartes pôr tudo em dúvida e pensar que tudo era falso, supôs-se que o eu que pensava era alguma coisa. O sujeito do *cogito* é o mesmo do pensamento. Ele se assegura de si porque pensa, e sua certeza é afirmada pelo pensamento. O que, para a psicanálise, aponta para uma dissimetria entre o sujeito do inconsciente e o cartesiano. O *cogito* é o princípio da evidência, mas é preciso ultrapassar os limites da consciência subjetiva para que a validade da

verdade objetiva seja atingida. Logo, tem-se o problema das idéias inatas e de sua validade objetiva.

Na *Terceira meditação*, Descartes apresenta as provas da existência de Deus baseando-se em princípios de causalidade. A consciência de si implica a de Deus e o “eu penso” leva ao “eu penso Deus”. Descartes tem de Deus uma idéia, uma idéia inata, sem a qual seria impensável. A finalização da primeira parte do texto traz uma apresentação do pensamento de alguns filósofos que sucederam Descartes e que o opuseram, ou seja, discordaram da construção do racionalismo elaborado por ele. A filosofia cartesiana como fundamento do sujeito da psicanálise já sofrera em boa parte do período da Idade Moderna, sérias críticas.

Na segunda parte, tem-se o que Lacan trabalhou essencialmente no *Seminário XI*, isto é, abordou-se a idéia da subversão do sujeito cartesiano. O *Seminário XI* pode ser considerado como um dos momentos de virada não apenas na vida como no próprio ensino de Lacan. Ali ele rompe com a dependência dos artigos ou livros de Freud, que era o centro de cada um de seus seminários anteriores. A partir de 1964, Lacan se permite fazer uma leitura mais ampla dos conceitos da psicanálise. Neste período, ele rompe com a IPA (Associação psicanalítica Internacional) e funda a Escola Freudiana de Paris (EEP).

O sujeito do qual será trabalhado no texto é o do primeiro ensino de Lacan. Apesar de que, para Elisa Alvarenga (2000), não é possível separar os dois ensinamentos, um não substitui o outro, mas se enriquecem e se suplementam. O segundo ensino aborda os impasses do primeiro, aquilo que escapa às indicações iniciais da psicanálise. O primeiro ensino, dentre outros conceitos, é marcado pela linguagem, não querendo dizer com isso, que o segundo esteja para além dela, e nem que a pulsão esteja para além dessa linguagem. O segundo inclui os três registros: real, simbólico e imaginário. Só é possível saber algo do real da pulsão porque ela se inscreve no sujeito que fala por meio do significante.

Ninguém mais do que Lacan buscou rejeitar uma visão que fosse simplista da psique, que estaria assimilada a uma interioridade do sujeito, cuja superfície externa seria o corpo. É por isso que o caminho a ser percorrido neste trabalho é o de apresentar o descentramento do *cogito* cartesiano em Lacan. O descentramento do sujeito da consciência como pensante leva a um novo conceito, isto é, ao conceito do sujeito que surge com a psicanálise, o do inconsciente. A definição que se tem do sujeito cartesiano subvertido não foi inventada no *Seminário XI*, mas é nele que está resumida.

Com o conceito de sujeito, que não é um conceito inaugurado por Freud, mas que tem sua origem na filosofia, é que será trabalhada a relação entre Lacan e Descartes. Com a descoberta do inconsciente o eu pensante fica desalojado. Enquanto o *cogito* cartesiano vai apontar o eu como lugar da verdade, o cogito da psicanálise vai apontar o eu como o do ocultamento. Quanto mais Freud avança em sua obra, menor é a possibilidade de situar a consciência. Com ele tem-se uma irrupção ou mesmo uma nova perspectiva que revoluciona o estudo da subjetividade, o que não se permite que se continue a confundir o sujeito com o indivíduo.

No *Seminário XI*, Lacan tem a preocupação de fazer dialogar a psicanálise com o pensamento de Descartes. Fazendo com que a psicanálise passe o mais perto possível da metafísica cartesiana, que coloca o encaminhamento freudiano como metafísico. Tanto o encaminhamento cartesiano como o freudiano se convergem nesse ponto, ou seja, em ambos a certeza é apreendida pela dúvida. Mas enquanto a dúvida cartesiana leva ao *cogito*, a freudiana leva a um pensamento ausente inconsciente.

O sujeito do inconsciente, o mesmo do *cogito* cartesiano é fundado de uma outra forma em sua certeza, ou seja, na relação de um significante que o representa para um outro significante. O significante é um conceito da lingüística que Lacan trabalha em relação ao sujeito. Assim também outros termos vão estar presentes no texto em relação a esse sujeito,

tais como: o sujeito da transferência, o do enunciado e o da enunciação, o da pulsão, o constituído no campo do Outro, o da alienação, o da separação, o do desejo e etc. Para Lacan o desejo do homem é o desejo do Outro. A primeira fase do desejo é a alienação no significante. Essa fase se completa na segunda, que é a da separação em relação à cadeia significante, pois o sujeito encontra sua significação absoluta fora do significante, encontra no objeto “a”.

Ao mesmo tempo em que o *cogito* freudiano se aproxima do *cogito* cartesiano, dele vai se afastar de uma forma decisiva adentrando-se ao infinito do desejo, numa falta-a-ser do sujeito.

Essa separação entre o sujeito cartesiano e o da psicanálise não é tão simples assim. Na terceira e última parte deste texto, é apresentado o Deus em Descartes e o Outro em Lacan. É o momento em que se busca apresentar um outro viés para fazer dialogar o pensamento de Descartes com o operado por Lacan. É uma elaboração do que se pode considerar como sendo um ponto onde o pensamento de Lacan torna-se análogo ou mesmo próximo ao de Descartes.

É o momento de trabalhar a questão do Deus de Descartes, Este sem o qual o *cogito* nada seria, e que é análogo ao grande Outro em Lacan, sem o qual nem mesmo poderia se falar em sujeito. O sujeito pensante busca em Deus a garantia de seus pensamentos, ao mesmo tempo em que esse mesmo sujeito pressupõe que sua busca esteja garantida por Ele. É um círculo que pode ser aproximado da circularidade mostrada por Lacan numa relação fundamental entre dois significantes. Enquanto em Descartes essa circularidade é a da posição do sujeito enquanto vontade de saber, na busca de um desejo de certeza, em Lacan esta circularidade se ocupa pela questão da alienação na relação do sujeito com o grande Outro.

A operação do *cogito* cartesiano isola a forma pura e vazia de sujeito, pois é preenchida com um único significante S_1 , ou seja, o *cogito*. Essa unicidade garante para Descartes sua certeza do “eu sou”, que é a identidade que inaugura o sujeito puro. Mas esta garantia só pode ser sustentada ao ser apontada a existência de Deus, condição necessária em

que se encontra o outro significante S_2 . Portanto a questão que é trabalhada no final deste texto é a de localizar o Outro, operado por Lacan como o lugar do desejo do sujeito e o Deus operado por Descartes, como o lugar da garantia das idéias inatas. Essa concepção de Outro dialoga com a idéia de Deus, embora Lacan observe que, afinal de contas, elas não garantem para o sujeito nenhuma verdade. São apenas suposições de saber.

2 DESCARTES E O RACIONALISMO MODERNO

A referência que se encontra a respeito de Descartes em Freud é muito pequena e bastante marginal. Está em relação ao sonho relatado por Baillet (FREUD, 1929/1974). Parece que a reflexão da filosofia de Descartes era um tanto distante para Freud, que estava, naquele momento, buscando sistematizar seu pensamento pela práxis. Mas isto não quer dizer que, com a descoberta do inconsciente freudiano, já não havia ali uma oposição ao *cogito* cartesiano.

O desenvolvimento do pensamento do sujeito elaborado por Descartes, não é simplesmente uma antropologia empírica, mas é, sobretudo, uma fundamentação do saber pela razão. Por outro lado, o desenvolvimento do pensamento do sujeito freudiano, a partir da leitura feita por Lacan, não é a de um sujeito prévio, mas a de um sujeito suposto e assujeitado ao significante ao qual ele é um efeito. O sujeito, apontado por Lacan, não é uma substância, como é o cartesiano. Ele é o que ocorre ao longo da cadeia significante e o que surge por um lapso, por um esquecimento, pelo sonho ou por um chiste, é o sujeito do inconsciente.

Descartes, em sua pesquisa, nada propõe e nada sustenta. O que ele faz é pesquisar aquilo que pudesse ser determinado com toda a segurança e que pudesse adquirir a função de fundamento e de suporte. “*Sabemos que, na sua busca do saber e do fundamento do saber, o sujeito cartesiano vai descobrir-se e instituir-se, ele próprio, como este fundamento*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p.05). O pensamento cartesiano que será apresentado neste capítulo, não é o do Descartes lido por Lacan, como é o caso do freudiano, que é o apresentado por Lacan. O pensamento apresentado de Descartes é o do *Discurso do Método* e o das *Meditações*. É importante, a princípio, apresentar esse pensamento de Descartes a partir de suas teses para que, mais adiante, possa melhor compreender o porquê este sujeito operado por ele, como o da ciência moderna, torna-se o fundamento da psicanálise.

Lacan, em *A ciência e a verdade*, redigido em (1965/1998), um ano depois do *Seminário XI*, vai dizer que:

Eis por que era importante promover, antes de mais nada, e como um fato a ser distinguido da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu campo é científico), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência. (LACAN, 1º de dezembro de 1965/1998, p. 879).

O pensamento de Descartes que será apresentado, segue uma cronologia, isto é, começa pela elaboração das *Regras do Método*, passa pela dúvida hiperbólica, pela sistematização de sua certeza no *cogito*, pelo Deus como garantia das verdades inatas e, finalmente, pela dualidade da *res cogitans* e da *res extensa*. No final deste texto, será apresentado o pensamento de alguns filósofos que sucederam Descartes e que se opuseram a seu pensamento.

A reflexão filosófica dos séculos XVII e XVIII passa a desenvolver seus motivos fundamentais com o evoluir das ciências matemáticas e naturais e com a consolidação dos estados nacionais sobre o decadente império universal da Idade Média. A estrutura das relações científicas é construída pelo homem, tornando, assim, inteligível a realidade natural. Neste sentido, Sciacca (1968) lembra que a autonomia da ciência é também a do pensamento, e a do Estado é também a do indivíduo, pois este reivindica os seus direitos e a sua liberdade no próprio Estado. O espírito do pensamento europeu dos séculos XVII e XVIII é o de um caráter humano da filosofia, da ciência e da política, o que difere do da escolástica. É o humanismo se preparando para uma transformação laicizista da vida e da cultura.

René Descartes (1596-1650) é considerado o pai da filosofia moderna, pois inicia o racionalismo, formulando os problemas que desenvolverá e sistematizará o próprio racionalismo em seu longo diálogo crítico com o empirismo. Seu pensamento continua sendo objeto de estudo para os mais variados campos do conhecimento. Descartes assinalou o que se pode dizer de uma virada radical no pensamento filosófico e científico da tradição. Edificou

um tipo de saber que não é mais centrado no ser ou em Deus, mas no próprio homem e em sua racionalidade. Segundo Fuks e Legey (1999), o racionalismo cartesiano pode melhor ser entendido por meio de um contraponto com as visões que a ele se opõem: o ceticismo, que afirma a impossibilidade de se conhecer a verdade; o empirismo, que fundamenta o conhecimento mediante a experiência; e o misticismo, que assume a verdade como uma revelação. Na visão cartesiana, só a razão tem a capacidade de conhecer e estabelecer verdades sem intervenção de sentimentos, crenças ou emoções.

O século XVI foi uma época de profundas transformações na visão de mundo do homem ocidental. Uma era marcada pela paixão das descobertas. Enquanto se constitui uma nova imagem geográfica do mundo, a Antiguidade greco-romana nasce através de seus pensadores e artistas. Com as novas descobertas, surgem, no campo filosófico e científico, as incertezas. É necessário que se encontre um novo caminho, mas um caminho certo, o que se impõe a todos os outros, o único que seja capaz de escapar ao labirinto das incertezas e das estéreis construções verbais. É preciso conduzir a descobertas de verdades que sejam permanentes, irretorquíveis e fecundas. Era preciso um método para a ciência.

Duas grandes orientações metodológicas surgem então, abrindo as principais vertentes do pensamento moderno: de um lado, a perspectiva empirista proposta por Francis Bacon (1561-1626) ao preconizar uma ciência sustentada pela observação e pela experimentação[...]; por outro lado, inaugurando o racionalismo moderno, Descartes busca na razão o que as matemáticas encarnavam de maneira exemplar – os recursos para a recuperação da certeza científica. (PESSANHA, 1979, p.10)

Com Descartes, a matéria passa a ser considerada simples mecanismo em que se torna isenta de qualquer essência espiritual, sem finalidade e dinamismo próprios. A natureza passa a ser objeto exclusivo da matemática, sem interferências de dogmas religiosos, preconceitos sociais, censuras política ou dados fornecidos pelos sentidos. *“A liberação do jugo religioso permitiu a ciência cumprir as promessas de transformação da natureza, colocando-a a serviço da humanidade”*. (FUKS; LEGEY. 1999, p.53). Para ter uma garantia contra

possíveis erros ou generalizações, Descartes cria as *Regras do Método* que vai possibilitar a elaboração de um saber centrado na razão e na construção da ciência moderna.

2.1 As Regras do Método

Descartes não separa a filosofia da ciência. O que ele busca é um fundamento que permita um novo tipo de conhecimento da totalidade do real, pelo menos em suas linhas essenciais. Ele precisa de novos princípios para a edificação da nova casa. Seu método, com suas regras e justificações, pretende precisamente satisfazer suas exigências.

Nas *Regras para a direção do espírito* (Descartes 1628/1979), quis apresentar regras certas e fáceis, que, ao serem observadas, tornem impossíveis tomar o falso pelo verdadeiro. Elas deveriam compreender três partes de 12 regras cada: sendo a primeira sobre as proposições simples, a segunda sobre as questões perfeitamente compreendidas, e a última, questões imperfeitamente compreendidas. Mas, no *Discurso do Método* (DESCARTES, 1637/1979) reduz essas regras para quatro. A razão dessa simplificação é dada pelo próprio filósofo:

E, como a multidão de leis fornece amiúde escusas aos vícios, de modo que um Estado é bem melhor dirigido quando, tendo embora muito poucas, são estritamente cumpridas; assim em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam as quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma vez só de observá-los. (DESCARTES, 1637/1979, p.37)

A primeira regra do Discurso do Método é a da evidência: “*não acatar nunca como verdadeiro o que não se reconhece ser tal pela evidência*”. Evitar a precipitação e a prevenção, não incluindo nada no juízo que não se apresente tão clara e distintamente à inteligência a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida. Muito mais do que uma

regra, trata-se de um princípio normativo fundamental, pois tudo deve convergir para a clareza e a distinção.

A segunda regra é a da análise: *“dividir cada dificuldade em tantas parcelas quantas possíveis e necessárias para melhor resolvê-las”*. Chegar às grandes conquistas etapa após etapa, parte após parte: é este o caminho que permite escapar as presunçosas generalizações. *“É a defesa do método analítico, único que pode levar à evidência, porque, desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambigüidades”*. (REALE; ANTISERI, 1990, p.362).

A terceira regra é a da síntese: *“conduzir por ordens os pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de serem conhecidos e aos poucos, como que por degraus, chegar aos mais complexos”*. É preciso recompor os elementos em que foi decomposta uma realidade complexa. É restabelecer a ordem ou criar uma cadeia de raciocínios que se desenvolvam do simples ao composto, não deixando de ter uma correspondência na realidade. Se, por um lado, a evidência se faz necessária para a intuição, por outro, o processo do simples ao complexo se faz necessário ao ato dedutivo.

A quarta regra é a do desmembramento: *“Fazer, para cada caso, enumerações as mais exatas possíveis a ponto de estar certo de nada ter omitido”*. Ou seja, enumeração e revisão, a primeira verifica se a análise é completa, e a segunda verifica se a síntese é correta. Essa regra encontra-se também enunciada na *VII Regra para a direção do espírito*, da seguinte forma: *“Para completar a ciência, é preciso passar em revista uma a uma todas as coisas que se ligam a nosso fim, por um movimento de pensamento contínuo e sem a menor interrupção, e é preciso abarcá-los numa numeração suficiente e metódica”*. (DESCARTES, 1628/1987, p.40).

Essas regras constituem o modelo do saber, pois a clareza e a distinção garantem contra possíveis equívocos ou certas generalizações. *“O simples de Descartes não é o*

universal da filosofia tradicional, assim como a intuição não é a abstração. O universal e a abstração, dois momentos fundamentais da filosofia aristotélico-escolástica, são sumplataados pelas naturezas simples e pela intuição”. (REALE e ANTISERI, 1990, p.364). Os preceitos apresentados por Descartes representam a submissão à exigências estritamente racionais. O que ele prescreve para a construção da ciência e a sabedoria da vida é um seguimento aos imperativos da razão, operado por intuições e por análises. O conhecimento primeiro só pode ser conhecido pela via intuitiva, a dúvida é o que oferece à intuição uma forma de critério negativo de evidência. Quanto menos puder duvidar de um conhecimento mais evidente ele se tornará.

2.2 A Dúvida Metódica

Após ter estabelecidas as regras do método, é necessário agora justificá-las, isto é, dar uma explicação de sua universalidade e de sua fecundidade. Boa parte da obra de Descartes está consagrada às ciências, mas ele compreende que não basta pesquisar e resolver problemas científicos. Estes estão no domínio da Matemática e da Óptica e surgem num tempo de incertezas, o que torna impossível justificar a própria legitimidade dessas ciências. Segundo Sciacca (1968), a Matemática, para Descartes, é o modelo do conhecimento, visto que, para ele, a intuição e a dedução são os dois momentos inaugurais das ciências particulares.

Descartes aplica as suas regras ao saber tradicional com o intuito de perceber a existência ali de alguma verdade que seja clara e distinta e que se subtraia a qualquer razão de dúvida. Pois esta tem como finalidade de colocar o homem diante da evidência. Sendo esta a que resiste à dúvida. Para George Pascal (1990), uma idéia clara é a que diretamente está presente num pensamento atento, enquanto que a distinta é aquela suficientemente precisa,

não podendo ser confundida com nenhuma outra. Mas, por ter sido antes crianças, as idéias não são claras e distintas. A criança não se serve muito da razão. Neste sentido, Descartes diz na segunda parte do Discurso:

É assim ainda, pensei que, como todos nós fomos crianças antes de sermos homens, e como nos foi preciso por muito tempo sermos governados por nossos apetites e nossos preceptores, que eram amiúde contrários uns aos outros, e que, nem uns nem outros, nem sempre, talvez nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão sólidos como seriam, se tivéssemos sido guiados senão por ela. (DESCARTES, 1637/1979, p.35).

Descartes diz que desde os seus primeiros anos aceitou muitas opiniões falsas como verdadeiras e fomentou princípios tão inseguros que só poderiam ser duvidosos e incertos, sendo preciso desfazer-se de todas as opiniões que antes aceitara em sua crença. Era necessário começar tudo novamente, desde os fundamentos, para que ele pudesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Descartes parte da dúvida chamada metódica, pois a considera como a via para se obter a certeza. Opõe-se assim aos cépticos, como um fim em si mesma, considerando a dúvida sistemática. Neste sentido, pode-se adiantar que o encaminhamento freudiano, como aponta Lacan no *Seminário XI*, é cartesiano, quando parte do sujeito da certeza. A dúvida é, também para Freud o apoio de sua certeza.

Não há necessidade de examinar todas as opiniões para ver se elas resistem à dúvida, isto seria uma tarefa impossível, mas ver em quais fundamentos elas se assentam, e julgando, assim, a sua validade.

[...]por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, afim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar. (DESCARTES, 1637/1979, p.54).

O que se observa é que boa parte do saber tradicional tem a sua base na experiência sensível, logo não se pode considerar como certo e indubitável o que tem a sua origem nos

sentidos, visto que eles, por vezes se revelam enganadores. Para Reale e Antiseri (1990), boa parte do saber tradicional se baseia nos sentidos, uma parte não irrelevante do saber se funda na razão e no seu poder discursivo, o que não parece imune à obscuridade e às incertezas. Para Descartes, faz parte da prudência jamais confiar naqueles que enganaram uma vez. Usando um argumento muito genérico, Descartes considera a dificuldade de distinguir um pensamento do sono ou da vigília, não tendo nenhum meio de assegurar a realidade desses objetos percebidos pelos sentidos. Sejam eles em sonho ou não, devem ter alguma realidade, pois nenhum objeto pode ser representado a partir do nada.

As verdades matemáticas parecem escapar da dúvida porque seu saber é válido em todas as circunstâncias:

Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza. (DESCARTES, 1641/1979, p.95).

A dúvida em Descartes é estendida até estas verdades, porém fazendo intervirem duas hipóteses: a primeira é a relacionada a um Deus enganador, que pode tudo, pois nada garante que esse Deus não tenha querido produzir sistematicamente um engano: *“Pode ocorrer que tenha desejado que eu me engane todas às vezes em que faço adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado”*. (DESCARTES, 1641/1979, p.95). Neste caso, Descartes introduz a possibilidade de um Deus capaz de enganar o sujeito, o que, para Lacan (1964/1998) esse Outro, enquanto Deus, é suscetível de ser enganador, enquanto para a psicanálise o Outro, o analista, é suscetível de ser enganado pelo sujeito. A segunda é a de um Gênio Maligno, de uma hipótese extrema, destinada a contrabalançar a tendência de crer que as opiniões são verdadeiras, decidindo supô-las todas falsas: *“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 todas a sua indústria em enganar-me”.
(DESCARTES, 1641/1979, p.96).

Segundo Pascal (1990), as duas hipóteses tem o mesmo resultado, mesmo que a do Deus enganador seja a de uma ordem metafísica e a do Gênio Maligno a de ordem metodológica. A verdade é que cada uma das duas suposições permite pôr em dúvida as próprias verdades matemáticas. A dúvida se torna aqui hiperbólica, pois foi estendida a setores que estariam fora de qualquer suspeita.

Nada resiste à força corrosiva da dúvida. Ela quer levar à verdade, e por isso pode ser tomada como metódica. Enquanto os cétricos duvidam por duvidar, ficando sempre indecisos, o plano de Descartes é o seu oposto, pois visa a tornar o pesquisador (filósofo) seguro, pois remove a terra e a areia para encontrar a rocha e a argila.

Se por um lado, Descartes quer lançar à crise o dogmatismo dos filósofos tradicionais, ao mesmo tempo ele também quer combater a atitude ceticizante, que se comprazia a pôr tudo em dúvida sem nada oferecer em troca. E, nas páginas de Descartes, é evidente o anseio de certeza. A negação que remete à afirmação, a dúvida que leva a certeza. (REALE e ANTISERI, 1990, p.366).

Descartes quer, com a dúvida, sacudir as águas estagnadas da consciência tradicional, fazendo emergir algo mais autêntico e mais seguro. Para ele, aquele que não realiza essa experiência está impossibilitado de criar ou até mesmo de pensar, ficando limitado a repetir fórmulas vazias ou ruminar uma cultura já digerida por outros. Segundo Reale e Antiseri (1990), é impossível desfrutar das implicações da dúvida se, pela sua sombra não se perceber uma luz que custa a emergir, mas se faz necessário brilhar para que o homem volte a pensar em plena liberdade.

Para Lacan (1964/1998), é preciso partir do fundamento do sujeito cartesiano para poder compreender o termo sujeito do inconsciente. Pois o campo psicanalítico só seria possível um tempo depois do surgimento do sujeito de Descartes. É neste sentido que chamar

o sujeito de volta para casa no inconsciente dependeu desse passo decisivo dado por Descartes, que é o seu *cogito*.

2.3 O “*Cogito Ergo Sum*”

Na quarta parte do *Discurso do Método*, Descartes (1637/1979) expõe o desejo de se ocupar somente com a pesquisa da verdade, rejeitando como falso tudo que pudesse suscitar a menor dúvida. Após ter posto tudo em dúvida, ele relata:

Mas, logo em seguida, adverti que enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava. (DESCARTES, 1637/1979, p.46).

Surge então, após a dúvida, uma primeira certeza sobre um existente. Mesmo a hipótese do Gênio Maligno não pode abalar esta certeza. Segundo Pascal (1990), Descartes fala de uma inferência da existência a partir da dúvida, e se no *Discurso* o *cogito* está apresentado como uma espécie de raciocínio, ou seja, *penso, logo existo*, nas *Meditações*, a existência do sujeito é dada como uma evidência resultante muito mais de uma experiência do que de um raciocínio. A descoberta do *cogito* é a tomada de consciência do sujeito pensante. Para Collete Soler (1997), o sujeito da psicanálise é o cartesiano, o que condiciona a ciência. O sujeito do *cogito* é o do pensamento, ele se assegura de si mesmo porque pensa. Sua certeza é firmada pelo pensamento.

O sujeito da certeza é precisamente o sujeito do cogito. Mas qual é a sua certeza? Ele está certo somente quanto a sua própria existência, não está certo quanto a sua essência ou ser essencial. Sua certeza é a certeza da existência como presença, presença do sujeito. Ele está certo como presença real, e Lacan enfatiza que o cogito visa o real. (SOLER, 1997, p. 54).

Nesse primeiro momento, aparece toda a existência do eu dada como absolutamente dependente do pensamento. Para Descartes, com o termo pensamento, o eu abrange tudo aquilo que existe em si de tão factual, que o homem seja imediatamente consciente dele. Todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. É em relação a este que se pode apontar uma dissimetria entre o sujeito do inconsciente e o cartesiano, pois, para Freud, o pensamento está lá, mas inconsciente e que se revela como ausente.

Para Reale e Antiseri (1990), em relação ao pensamento cartesiano, fica-se diante de uma verdade sem qualquer mediação. O pensamento em ato escapa a qualquer dúvida, ou seja, a transparência do eu para si mesmo, o que indica o porquê da clareza ser a regra fundamental do conhecimento e o porquê da intuição ser o seu ato fundamental. A proposição “*penso, logo existo*”, não é um raciocínio, mas uma intuição pura, tratando-se de um ato intuitivo no qual a existência é percebida enquanto pensante, ou seja, “se deixasse de pensar, deixaria totalmente de existir”.

É sempre do pensamento, e não de seu objeto, que se pode inferir ou concluir a existência. Em outras palavras, esta existência é do próprio pensamento, e é por isso que só pode ser afirmada na medida em que (ou no tempo em que) o pensamento se exerce. (PASCAL, 1990, p.40-41).

Descartes sabe que o homem é uma realidade pensante e está consciente do fato fundamental representado pela clareza e pela distinção. A aplicação das Regras do Método levou a uma verdade que, retroagindo, confirma a validade das regras, fundamentadas e assumidas como norma de qualquer saber. Essas regras, que se fundamentam na certeza de que o “eu” ou a consciência de si mesmo é realidade pensante, são apresentadas com as características da clareza e da distinção. “*O espírito ou a alma, é, pois, a coisa pensante, res cogitans, que certamente não é fácil de imaginar, mas que se pode conceber claramente*”.(PASCAL, 1990, p.42)

Com a descoberta do *cogito*, há também a descoberta ou mesmo a confirmação de um critério da verdade, ou seja, a evidência.

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras. (DESCARTES, 1641/1979, p.99-100).

Essa evidência não era considerada como critério da verdade, mas sim, apenas o objetivo que um espírito apaixonado pela certeza buscava a atingir. A partir do *cogito*, Descartes consegue uma primeira certeza, e, ao refletir sobre ela, ele vai constatar a evidência como o único critério possível da verdade. Uma certeza que se torna vazia com o sujeito do inconsciente, pois ela não se encontra mais no sujeito do pensamento, mas sim no Outro, no analista. A experiência do *cogito*, para Descartes, permite confiar na evidência e torná-la como sinal infalível da verdade. Para Pascal (1990), a questão é distinguir as idéias que são claras e distintas daquelas que não o são. No início da *terceira meditação*, Descartes se dedica a isso, utilizando o critério de verdade que acabara de estabelecer. A evidência impõe-se e resiste mesmo a hipótese do Gênio Maligno.

Engana-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que eu existo; ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo. (DESCARTES, 1641/1979, p.100).

Ao aplicar as Regras do Método, Descartes defronta com a primeira certeza fundamental, a do *cogito*. Essa verdade alcançada fundamenta as regras, pois revela a consciência humana que, como *res cogitans*, é transparência de si para si mesma. Qualquer outra verdade só poderá ser acolhida à medida que se adequar ou aproximar desta evidência. Para Reale e Antiseri (1990), ao inspirar inicialmente na clareza e na evidência da

Matemática, Descartes destaca que as ciências matemáticas apresentam somente um setor do saber, e que, de agora em diante, qualquer saber deverá se inspirar no método, pois não se trata do que é fundado pela matemática, mas que funda a matemática, como toda outra ciência. É a razão humana aquilo ao qual esse método conduz e no qual se fundamenta, ou seja, é a reta razão, a faculdade de julgar bem e de distinguir o verdadeiro do falso. A unidade dos homens é representada pela razão bem guiada e desenvolvida.

A unidade das ciências remete à unidade da razão. E a unidade da razão remete à unidade do método. Se a razão é uma *res cogitans*, que emerge através da dúvida universal, a ponto de nenhum ser maligno poder sitiá-lo e nenhum engano dos sentidos obscurecê-los, então o saber deve basear-se nela e repetir sua clareza e distinção, que são os únicos postulados irrenunciáveis do nosso saber. (REALE; ANTISERI, 1990, p.370).

A dúvida inicial em que tudo está suspenso torna-se, em Descartes, o símbolo do racionalismo moderno, não tendo outra autoridade além da razão. Ele manifesta seu aspecto revolucionário em relação a outras formas greco-cristãs. Para Sciacca (1968), entre outras coisas, o procedimento de Descartes difere do de Agostinho e Campanela, pois tem em vista superar o cepticismo. Agostinho não diz, *cogito, ergo sum*, mas, *si fallor, sum*, (me engano, existo) sobre uma base de verdade transcendente da investigação. Enquanto o *cogito* de Agostinho revela Deus, o de Descartes revela o homem. O que Descartes faz é problematizar a verdade e a faz tornar-se dependente da investigação racional.

A filosofia deixa de ser a ciência do ser, metafísica, e passa a ser doutrina do pensar e do conhecer (gnosologia). Não é o ser quem vai condicionar o pensamento, ao contrário, é o pensamento quem vai condicionar o ser.

A certeza da existência enquanto *res cogitans* necessita somente da clareza e da distinção. Desta maneira, qualquer outra verdade não terá necessidade de outras garantias que estejam fora da clareza e da distinção imediata (intuição) ou mesmo da derivada (dedução). O sujeito humano é o banco de provas do novo saber, seja ele filosófico ou científico. Para Reale e Antiseri (1990), todo o tipo de pesquisa deverá se preocupar com o máximo da

clareza e da distinção. O homem só deve admitir verdades que reflitam essas exigências. Em todos os ramos do conhecimento, o homem deve proceder dessas verdades ou dos princípios auto-evidentes.

Para Pessanha (1979), a importância do *cogito* na construção do cartesianismo é de duplo sentido, pois, por um lado ele apresenta como um paradigma: tudo o que for aprofundado deverá ser afirmado com a evidência plena do tipo, “penso, existo”. Por outro lado, o *cogito* repercute no plano metafísico: significa o encontro, pelo pensamento de algo que subsiste de uma substância.

O desdobramento “natural” do “Penso, logo existo” é: existo “como coisa pensante”. Do pensamento ao ser que pensa – realiza-se, então, o salto sobre o abismo que separa a subjetividade da objetividade. Sem dúvida, trata-se de um domínio extremamente exíguo da objetividade que é assim conquistado: apenas a substância pensante (a *res cogitans*). Mas era um termo conhecido, a partir do qual, devido à confiança depositada na razão, Descartes podia alimentar a esperança de resolver definitivamente a grande equação do universo. (PESSANHA, 1979, p.19).

Praticamente a única certeza que se encontrava no *cogito* era a da existência do eu sendo um ser pensante. Portanto, Descartes poderia estar condenado filosoficamente à solidão se suas idéias não o levassem a uma prova com evidência, outra existência que não a do seu espírito, “essa coisa que pensa”. Mas antes de mostrar racionalmente a existência do mundo físico, Descartes busca provar a existência de Deus como fundamento absoluto da objetividade.

2.4 A Existência de Deus

A consciência de si mesmo como um ser pensante é a primeira certeza fundamental que fora alcançada através da aplicação das regras do método. O *cogito* é o princípio da evidência. Mas não basta a intuição imediata da consciência, pois ainda ela não é uma verdade objetiva, mas sim, o ponto de partida e de apoio em que se faz alavanca para construir o saber.

É preciso ultrapassar os limites da consciência subjetiva para que a validade da verdade objetiva seja atingida. Logo, o que se tem é o problema das idéias inatas e de sua validade objetiva.

Descartes divide as idéias em: inatas; adventícias e factícias. As inatas são aquelas que se encontram no próprio homem, isto é, as nascidas junto com sua consciência; as adventícias são aquelas que vem de fora e remetem a coisas diferentes e não tem nenhuma garantia da verdade objetiva e as factícias são aquelas construídas pelo próprio homem. Para Reale e Antiseri (1990), o problema se restringe à objetividade das idéias inatas e das adventícias. As três classes de idéias não são diferentes do ponto de vista de sua realidade subjetiva, não são atos mentais em que se tem a percepção imediata. Entretanto, em relação a seu conteúdo, elas são totalmente diversas.

Destas idéias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não obtenho em outra parte senão em minha própria natureza. (DESCARTES, 1641/1979, p. 101-102).

Para fundamentar o caráter objetivo das faculdades cognoscitivas, Descartes propõe e resolve o problema da existência e do papel de Deus. Na *Terceira Meditação*, ele apresenta provas da existência de Deus baseadas em princípios de causalidade. Para Pascal (1990), mesmo que a filosofia não compreenda a existência de Deus ela não está impedida de prová-la. Descartes propõe três provas: a primeira prova é pela existência da idéia do perfeito e a segunda é pela própria existência, à medida em que se tem a idéia do perfeito; e a terceira é pela essência da idéia do perfeito.

Esse argumento pretende provar a existência de Deus a partir exclusivamente da idéia de Deus, que, como ser perfeitíssimo, exigiria a afirmação de sua existência desde que se entenda a existência como perfeição que possa ser atribuída, necessariamente ou não, a uma essência. (PESSANHA, 1979, p. 20).

Com o objetivo de propor e resolver o problema da existência de Deus, Descartes se antepara com a idéia inata de Deus que é de uma substância infinita, eterna e imutável. Para Pessanha (1979), Descartes, estando atraído pelo arcabouço racional deste argumento, faz um esforço lógico para tornar explícito o significado de uma noção inata, inserindo, assim, tal argumento em sua metafísica.

Ao falar dessa idéia de Deus, Descartes se pergunta se ela deve ou não ser considerada ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. O problema da existência de Deus não é mais proposto a partir do mundo externo ao homem e sim a partir da consciência desse homem.

É coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: Pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? (DESCARTES, 1641/1979, p. 103-104).

As idéias são efeitos e não causas da realidade que se apresentam, e é assim que Descartes as concebe. A partir de tal princípio, torna-se evidente que o autor da idéia que está em mim não sou eu, ou seja, um ser que é imperfeito e finito, nem outro qualquer limitado. Essa idéia que está em mim, mas não é de mim, só pode ter a sua causa em um ser infinito, ou seja, no próprio Deus. Portanto, Ele existe.

E, por conseguinte, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 1641/1979, p. 107-108).

A idéia de Deus, contendo um máximo de realidade objetiva, envia a uma causa que conterà, no mínimo, o máximo absoluto de realidade formal. Como o próprio eu não é esta causa, é lógico concluir que Deus existe. Para Alexandre Koyré (1963), a idéia de Deus é inata, pertencente à própria natureza do homem e é somente seu atributo. Pois, para Descartes,

o homem poderia ser definido como um ser que possui uma idéia de Deus. Ao querer ter acesso ao saber, faz-se necessário afastar a hipótese do Deus enganador e do Gênio Maligno. É preciso assegurar da existência do Deus verdadeiro, enquanto causa das idéias inatas na alma do sujeito. Mais adiante, vai se ter a oportunidade de se deter nestas provas, principalmente em suas implicações no estatuto de Deus em relação ao grande Outro em Lacan.

A própria idéia inata de Deus, ou seja, a primeira prova da existência de Deus propicia uma segunda reflexão, provocando o resultado da primeira argumentação, ou seja, a forma cartesiana que é denominado: argumento cosmológico. Até aqui, no ponto em que se está nas meditações, Descartes está certo de que há uma existência. O próprio homem, enquanto espírito, ainda pode perguntar qual é a origem e a causa dela. Para Pascal (1990), não haveria dificuldade se nesse espírito não se encontrasse a idéia de perfeito, supondo que ele mesmo fosse a causa da sua existência. Mas um espírito que tem a idéia do perfeito não pode ter-se criado sem dar a si mesmo as perfeições de que tem a idéia.

Se eu fosse dependente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma idéia e assim seria Deus. (DESCARTES, 1641/1979, p.109).

O fato de haver tanta realidade na causa quanto em seu efeito implica uma proibição de invocar outra causa que seja menos perfeita que Deus, por exemplo, os pais. Pois essa causa levaria a remontar uma outra, depois mais outra, até chegar a uma que tivesse todas as perfeições das quais tem, em si, as idéias, ou seja, todas as que se concebe existirem em Deus.

A prova da existência de Deus, extraída da existência de um ser imperfeito que possui a idéia da perfeição, acha-se fortalecida de certo modo pela teoria cartesiana, tirada dos escolásticos, da criação contínua. De fato, é um tema constante em Descartes que, como cada instante da duração é independente do instante anterior. (PASCAL, 1990, p.66).

Para Descartes, um ser que pensa e duvida é um ser imperfeito e finito, é um ser que se sabe imperfeito e finito. A questão para Koyré (1963), em relação a Descartes é a seguinte: como poderia ele saber claramente a sua própria finitude essencial e a sua imperfeição, se antes não tivesse uma idéia de alguma coisa infinita e perfeita e como poderia compreender-se sem ter, ao mesmo tempo uma idéia de Deus? O mesmo autor vai dizer, ainda, que a lógica cartesiana ensina que a idéia concebida em si mesmo pelo espírito é de infinito, ao contrário de como julga a escolástica e o vulgo, tomando-a no campo do finito. O espírito não chega a noção de não finitude, negando a limitação do finito. A razão cartesiana concebe o perfeito antes do imperfeito, o infinito antes do finito, a extensão antes da figura. A idéia clara do finito engloba e implica a de infinitude.

Quanto a nós, que passamos pela ascese catártica da dúvida, sabemos que somos e também o que somos: um ser imperfeito e finito; um ser que pensa; e mesmo: um pensamento existente, um ser cuja natureza inteira é pensar; um ser que tem uma idéia clara de si próprio e de Deus. (KOYRÉ, 1963, p.87).

O real da prova da existência de Deus e o seu sentido profundo é simples como quer Descartes, pois a consciência de si implica a consciência de Deus. O “eu penso” leva ao “eu penso Deus”. Tem-se de Deus uma idéia, uma idéia inata, sem a qual se é impensável. Para Descartes, o homem é o ser que tem uma idéia de Deus. Ela é simples e clara de tal modo que envolve a própria existência de Deus. Essa, depreendida de sua noção, é mais certa do que a existência do próprio corpo e do mundo exterior. Conceber dessa maneira a idéia de Deus é, talvez para Descartes, o momento do assujeitamento do *cogito* no campo do Outro (Deus).

A terceira argumentação é conhecida como a prova ontológica, pois a existência é parte integrante da essência, de modo que não é possível ter a idéia da essência de Deus, sem admitir ao mesmo tempo a sua existência.

Considerando que os ateus contestam a existência de Deus mas não a de sua idéia, Santo Anselmo propunha uma definição de Deus que julgava aceitável por todos: ‘Alguma-coisa-tal-que-não-se-pode-pensar-nada-de-maior’. Ora, uma coisa assim não poderia existir somente na inteligência, pois então haveria alguma coisa maior

que ela, isto é, o que existiria ao mesmo tempo na inteligência e na realidade. (PASCAL, 1990, p. 67).

Descartes conhecia o raciocínio de Santo Anselmo, mas fez dele e desse contexto um argumento completamente diferente, pois não se trata mais de uma invocação à grandeza de Deus, como uma noção ambígua, mas a sua perfeição. A idéia de Deus é inata e ela se impõe com a sua imutável natureza. Descartes encontra em si a idéia de Deus, que é a de um ser perfeito, assim como encontra as idéias de figuras e de números. E se encontra na que tem de Deus alguma propriedade que se concebe como clara e distintamente, logo sabe que essa propriedade pertence verdadeiramente à sua essência. A existência é uma propriedade concebida como clara e distintamente, pertencente à idéia de um ser perfeito, sendo então, de sua essência.

Verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de uma vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, 1641/1979, p. 125).

A insistência ao problema da existência de Deus, em Descartes, busca evidenciar a riqueza da consciência, pois, ao analisá-la Descartes se depara com uma idéia que está em si, mas não é sua, mas em si ela permeia profundamente, como o selo do artífice sobre o seu manufaturado. A idéia de Deus em si, como a marca do artesão na sua obra, é utilizada para defender a positividade da realização humana. Do ponto de vista do poder cognoscitivo, é utilizada para a sua capacidade de conhecer o verdadeiro. É derrotada a idéia do Gênio Maligno ou de uma força corrosiva que pode enganar ou burlar o homem. Pois, estando sob a força protetora de Deus, as faculdades cognoscitivas não enganam o homem, uma vez que o Deus que é o seu criador seria o responsável pelo engano, e sendo Ele perfeito, não é

mentiroso. Deus é, para Descartes, o suposto saber. A dúvida também é derrotada, e o critério da evidência é justificado conclusivamente.

Para Pessanha (1979), a sustentação da hipótese do Gênio Maligno é impedida pela bondade de Deus e esta justifica o otimismo científico e a própria crença na razão. O *malin génie* é substituído pelo *bon Dieu*. A partir de então, Descartes pode afirmar, com toda a segurança, que a evidência é o critério da verdade.

O Deus cartesiano, assim, é a garantia da objetividade do conhecimento científico. Enquanto *bon Dieu*, torna-se a expressão do otimismo racionalista e pressupõe que, ao máximo de clareza subjetiva, corresponde o cerne da objetividade. Para Pessanha (1979), o *bon Dieu* é na verdade uma deusa: a Deusa-Razão, que Descartes cultua e que será exaltada pelo Iluminismo do século XVIII.

Descartes defende ainda o sentido da finitude da razão e o sentido de sua objetividade. Pois a razão do homem é humana, não divina, mas é garantida em sua atividade por Deus que a criou. O homem, em sua razão, erra, e esse erro não é provindo de Deus, mas sim ao próprio homem, pois, este nem sempre se demonstra fiel à clareza e à distinção. Para Reale e Antiseri (1990), cabe ao homem fazer bom uso de suas faculdades e não confundir como sendo claras e distintas as idéias que são aproximativas e confusas. O erro é dado pelo juízo. Pensar não é julgar, uma vez que o juízo intervêm tanto no intelecto quanto na vontade. Para Descartes, o intelecto não erra, o erro vem da pressão indevida da vontade sobre o intelecto.

O erro deriva, portanto, da minha operação e não do meu ser: eu sou o único responsável pelo erro e posso evita-lo. Pode-se ver como essa concepção está distante de uma natureza decaída ou de um pecado original. É agora, com ato presente, que eu me engano ou que eu peço. (ALQUIÉ apud REALE; ANTISERI, 1990, p. 375).

Para Koyré (1963), em Descartes, a confiança racional que se tem na própria razão se baseia de forma igualmente racional, na confiança que se tem em Deus. O sujeito, certo de Deus e de sua própria razão e apoiado na veracidade divina, reordena as idéias e encontra o

valor relativo, mesmo daquelas idéias que não são muito claras. As que são indistintas e confusas vindas do sensível, pode compreendê-las e colocá-las em seu devido lugar. O sujeito não é somente *res cogitans*, ele também é *res extensa*, e é esta distinção, ou mesmo este dualismo de Descartes que será trabalhado a seguir.

2.5 O Mundo e o Homem

A realidade do mundo natural se funda também a partir da existência de Deus. Pois se o que se percebe fosse uma ilusão seria forçoso admitir que Deus engana, e isso é contrário a uma idéia de Deus como verdade e bondade. A possibilidade da existência do mundo corpóreo se dá pelo fato de que ele é objeto das demonstrações geométricas baseadas na idéia de extensão. O intelecto tem como uma das capacidades a de imaginar e sentir. Ele é uma coisa pensante ou uma substância, e a sua essência ou a sua natureza é a de pensar. Assim, a faculdade de imaginar é uma representação de entidades materiais ou corpóreas, estando, então, ligadas intimamente ou dependentes do corpo. *“Desse modo, o intelecto pode considerar o mundo corpóreo valendo-se da imaginação e das faculdades sensóreas, que se revelam passivas ou receptivas de estímulos e sensações”*. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 375)

O mundo corpóreo, do qual os sentidos dão testemunho, existe. Toda a demonstração da existência dos corpos repousa na veracidade divina.

A faculdade de imaginar, que existe em mim e da qual vejo por experiência que me sirvo quando me aplico à consideração das coisas materiais, é capaz de me persuadir da existência delas: pois, quando considero atentamente o que é a imaginação, verifico que ela nada mais é que uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente e, portanto, que existe. (DESCARTES, 1641/1979, p. 129-130).

A existência dos corpos é possível já que se tem idéias claras e distintas também das coisas corpóreas, como extensas. A existência dessas coisas é provável na medida em que é

conciliada com a idéia que se tem da imaginação como pensamento voltado para o corpo. Para Pascal (1990), o objeto da imaginação não é somente um corpo extenso que é estudado pela geometria e sim suas várias qualidades e propriedades, que não é concebido clara e distintamente, mas que se acredita percebido pelos sentidos, como: odores, sabores, cores e etc...

Ao aplicar as regras da clareza e da distinção, Descartes conclui que só se pode atribuir como essencial ao mundo material a propriedade de extensão, pois essa é concebível de modo claro e completamente distinto das outras. O mundo espiritual é a *res cogitans*, enquanto o mundo material é a *res extensa*. “*A passagem da certeza a respeito da existência do pensamento (res cogitans) para a certeza sobre a existência do mundo físico (res extensa) pressupõe, assim, o apoio em Deus (res infinita)*”. (PESSANHA, 1979, p. XXII). Deus é intermediário entre duas certezas, ou seja, a de que “sou uma coisa que pensa” e a de que realmente tenho um corpo. As duas finitudes, a do pensamento humano e a do mundo físico são sustentadas e mediadas logicamente pela infinitude.

Ao tratar do homem, a concepção do corpo cria um problema particular, pois conceber a alma só como uma substância pensante e o corpo só como uma substância extensa põe Descartes diante de um dualismo radical.

[...]de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser e existir sem ele. (DESCARTES, 1641/1979, p. 134).

A psicanálise busca romper com esta questão do dualismo de corpo e de alma, eles são substituídos pelos conceitos de pulsão e de corpo erógeno, elaborado por Freud, tornando evidente a primazia da organização sexual na história psíquica do sujeito. Esse corpo está para além de ser somente uma coisa extensa. Ele está marcado pelo sintoma.

O fato de Descartes compreender seu próprio ser e a sua essência sem nada conhecer ainda do mundo da extensão demonstra que o eu ou a alma não depende deste mundo. O homem não é extenso em si mesmo. Ter um corpo não significa ser um corpo. O ser é algo muito mais perfeito que o espaço infinito que a razão penetra e compreende. “*Porque eu sou liberdade e espírito. Ora, o espírito nada tem de comum com a matéria, ou seja, com a extensão. Não há nada que o ligue a esta*”. (KOYRÉ, 1963, p. 90).

Somente a alma é que vai fazer uma distinção do homem e dos outros animais, pois somente o homem é *res extensa* e *res cogitans*, cuja união possibilita a ação de um sobre o outro. Para Pessanha (1979), a extensão e o pensamento coexistem no homem através da dualidade corpo/alma. E na tentativa de justificar as relações entre as duas substâncias opostas, Descartes desenvolve no *Tratado das Paixões*, engenhosas explicações. Mesmo a partir da vertente do racionalismo moderno, esse dualismo cartesiano será substituído por diversas explicações.

Uma das primeiras críticas ao racionalismo cartesiano já se encontra em Pascal (1670). Para ele, a razão tem como seu limite o homem, pois, não lhe cabe explicar o mundo humano, moral e religioso. Existe, portanto, uma forma de conhecimento não racional que conhece o que a razão não conhece, isto é, a razão do coração, provando, assim a fraqueza da razão humana e a necessidade a ela intrínseca de reconhecer que a verdade a ultrapassa. Para Pascal, a consciência dos limites e a consciência da insuficiência são o signo da nobreza do homem. Este não é só razão, não é redutível a uma idéia clara e distinta, mas é coração e sentimento:

O coração tem suas razões, que a razão não conhece: Percebe-se isso em mil coisas...Conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los. (PASCAL, 1670/1979, p. 107).

Uma outra crítica vem com Espinosa (1677) em sua modificação do dualismo cartesiano. Não são mais duas as substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa*, e sim dois

atributos de uma única Substância infinita. Sendo a mesma que se revela como pensamento e extensão. A unidade da Substância é o que vai garantir a correspondência entre a série causal do pensamento e a da extensão:

Da que resulta clarissimamente: 1 - Que Deus é único, isto é que na Natureza somente existe uma única substância, e que ela é absolutamente infinita...Resulta em segundo lugar: Que a coisa extensa e a coisa pensante são atributos de Deus, ou afecções dos atributos de Deus. Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido. (ESPINOZA, 1677/1973, p.96-97).

Entre os empiristas, pode-se trazer à luz o pensamento de John Locke (1690), com a sua crítica das idéias inatas. Para ele, estas não existem impressas na alma desde o nascimento, caso contrário, todos deveriam ter consciência delas. Portanto é incompreensível ter um conhecimento do qual não se tem consciência. O que há de inato é somente o poder do intelecto, pois, antes da experiência, ele é destituído de noção, é uma tábula rasa, onde nada está escrito. Todo conhecimento vem com e pela experiência:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. (LOCKE, 1690/1978, p. 159).

George Berkeley (1710), é um outro pensador que se opõe à concepção cartesiana do conhecimento e, para alcançar os objetivos de seu pensamento, teve como ponto de partida a filosofia de Locke. Berkeley não deixou de admitir o essencial da teoria do saber empirista, mas chegou a resultados completamente diferentes e até mesmo paradoxais. Existe uma concordância de Berkeley com as linhas gerais da teoria empirista de Locke, porém Berkeley não admite a passagem do conhecimento de dados que sejam fornecidos pelos sentidos para o conceito abstrato de substância material. Na verdade o que se pode conhecer do mundo exterior resume-se às qualidades reveladas num processo de percepção, ou seja, “ser é ser

percebido” (*esse est percipi*). Todo o mundo corpóreo seria sempre o sensorial, um conjunto de fatos existentes unicamente nos sujeitos que conhecem:

Todos concordarão que nem os pensamentos, nem as paixões, nem as idéias formadas pela imaginação existem sem o espírito; e não parece menos evidente que as várias sensações ou idéias impressas nos sentidos, ligadas ou combinadas de qualquer modo (isto é, sejam quais forem os objetos que compõem), só podem existir em um espírito que as perceba. Qualquer um pode ter disto conhecimento intuitivo se notar o sentido do termo “existir”, aplicado a coisas sensíveis...O que se tem dito da existência absoluta de coisas impensáveis sem alguma relação com seu ser-percebidas parece perfeitamente ininteligível. O seu *esse é percipi*; nem é possível terem existência fora dos espíritos ou coisas pensantes que os percebem. (BERKELEY, 1710/1980, p.13).

A crítica feita por G. B. Vico (1710), está em relação ao *cogito*, pois ter consciência da própria existência como um ser pensante não significa ter a ciência deste próprio ser, pois o eu não conhece a causa dele próprio. O *cogito*, por sua vez, tem um valor que é psicológico e não metafísico, ele é princípio de evidência de um fato particular e não um critério universal de verdade. Este, para Vico, é a identificação do processo do conhecimento com o processo produtivo da realidade conhecida. O sujeito cognoscente é o mesmo sujeito que cria o conhecimento:

O fundamento da crítica de Vico a esses princípios da filosofia de Descartes encontra-se em sua concepção de que a verdade e o fato ou o verdadeiro e o feito são a mesma coisa, e um pode ser convertido no outro (*Verum ipsum, factum, verum et factum convertuntur*). Em outros termos, só pode ser conhecido de maneira indubitável aquilo que o próprio sujeito cognoscente faz, cria ou produz. (BOSI, 1979, p. 13).

Kant (1787), em sua obra *Crítica da razão pura*, diz que a experiência é constituída por relações objetivas entre fenômenos, pois o “é” que une o predicado ao objeto é uma unidade objetiva. O fundamento desta se encontra no sujeito, no “eu penso”, que acompanha todas as representações. No entanto, pela identidade da própria consciência e na sucessão das representações é que se podem estabelecer relações entre elas e unificá-las num objeto. O “eu penso” é a unidade sintética originária da apercepção. No ato em que se unificam as

representações, elas são do homem, porém distintas desse homem. São representações de um homem, mas de alguma coisa.

A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento é denominada intuição. Daí que toda diversidade da intuição possui uma relação necessária ao “eu penso”, no mesmo sujeito em que essa diversidade se encontra. Todavia, esta representação é um ato de espontaneidade, quer dizer, não pode considerar-se pertencente a sensibilidade. Denomino-lhe apercepção pura, por ser aquela autoconsciência que, ao produzir a representação “eu penso”, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é uma e idêntica em toda consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra. (KANT, 1787/2003, p.123).

Para Sciacca (1968), acompanhando essa idéia, os diversos sujeitos individuais pressupõe uma unidade mais profunda, a que Kant chama de idéia de consciência em geral, aquela que todo o sujeito se exprime como unidade transcendental da autoconsciência manifestando como o “eu penso”.

O eu penso é o legislador da natureza, o construtor do mundo da experiência, o unificador do múltiplo em conceitos de objetos. Não se conhece porém em si, como ‘res cogitans’ ou alma substancial, mas como atividade transcendental, isto é, nos modos do seu ‘funcionamento’. (SCIACCA, 1968, p. 191)

A teoria do *cogito* cartesiano, apesar de ser o motivo e o centro da crítica de muitos filósofos que a sucederam, ela é o fundamento do sujeito da filosofia moderna, da ciência moderna e do sujeito do inconsciente. Para Cottet (1997), juntar esses dois termos, sujeito do inconsciente, parece um tanto ilegítimo quando se coloca em perspectiva a origem filosófica do conceito de sujeito, que é o sujeito da consciência, o lugar das representações e o fundamento da reflexão do idealismo filosófico, ou seja, é aquele pensante. Porém, a descoberta do inconsciente pela psicanálise desaloja esse sujeito de seu lugar no edifício filosófico e, a partir da leitura que Lacan faz de Freud, é que ele irá justificar o descentramento do *cogito* cartesiano.

3 O DESCENTRAMENTO: DO *COGITO* CARTESIANO AO INCONSCIENTE DA PSICANÁLISE

O caminho a ser percorrido a partir de agora é o de fazer uma articulação do pensamento cartesiano com o da psicanálise na sua vertente do primeiro ensino de Lacan. Dá-se aqui preferência para usar o termo “descentramento” do *cogito* cartesiano, uma vez que descentralizar significa afastar ou separar do centro, mas qual centro? O da consciência, do lugar das representações, da apreensão do pensamento e da certeza da existência, em suma, o lugar que fora privilegiado por Descartes e por muitos outros na filosofia. Foi a partir de Descartes que se encontrou a origem filosófica do conceito de sujeito, que é o da consciência. O descentramento deste sujeito como pensante leva a um novo conceito, ou seja, ao conceito do sujeito que surge com a psicanálise, isto é, o do inconsciente.

Na obra de Freud existe apenas uma pequena referência a Descartes, uma referência que Freud faz ao sonho do filósofo com o qual teria surgido os fundamentos da nova ciência do século XVII. Para construir um novo saber sobre o ser humano, Freud acreditava ter de evitar os pensamentos de Descartes assim como outros tantos operadores filosóficos. A concepção de sujeito vem cada vez mais ganhando um novo lugar, vem sendo descentralizado. Com Lacan o lugar do sujeito foi sendo desmistificado e ganhando uma nova estrutura. Para Serge Cottet (1989), pode-se afirmar que ninguém mais do que Lacan procurou rejeitar uma visão que fosse simplista da “psique”, assimilada apenas à interioridade do sujeito em que a superfície externa seria o corpo.

Lacan utiliza o termo sujeito, que não se encontra em Freud, mas tem toda uma origem filosófica. E é a partir deste conceito que se trabalhará a relação entre Lacan e Descartes. Com o surgimento do inconsciente pela psicanálise, o sujeito pensante fica desalojado. A psicanálise passa a elaborar uma teoria demonstrando que “o eu não é o senhor

em sua própria casa”. (FREUD, 1917/1976, p. 178). Enquanto o *cogito* cartesiano aponta o eu como o lugar da verdade, o *cogito* freudiano revela que o eu é o lugar do ocultamento. São duas concepções de subjetividade completamente diferentes. Freud não aponta um novo campo da consciência, algo que se pudesse entender como a sua face oculta, mas um novo objeto, isto é, o inconsciente. A questão propriamente dita do sujeito sofre um deslocamento radical.

Enquanto o eu em Descartes é uma entidade original e se fala em um sujeito da ciência, em Freud o eu é engendrado e o sujeito é relacionado ao desejo.

Falta ao Outro o significante que representaria o sujeito de forma absoluta, é um fato de estrutura, e que define o desejo do Outro. É assim o sujeito do desejo, efeito de fala, não é diferente do desejo do Outro, cujo saber, portanto, lhe é recusado, pelo fato de que ele encontra um ponto de basta do fantasma, que, certamente, sustenta o desejo, mas como defesa contra o desejo do Outro, como defesa contra o perigo de que venha a faltar-lhe a identificação significante: o desejo enquanto defesa contra o desejo é o paradoxo em que devemos encontrar uma via, na experiência psicanalítica. (BAAS; ZALOSZYC, 1996, p.2).

Se antes de Freud o sujeito era pensado e identificado com a consciência, com ele e a partir dele é preciso perguntar por esse sujeito do inconsciente e pela articulação com o eu consciente. Para Lacan (1954-1955/1985), o inconsciente escapa ao círculo das certezas através das quais o homem se reconhece como um eu. É naquilo que o homem não mais se reconhece como sendo si próprio é que se pode formular na análise o que é o eu propriamente dito. Quanto mais Freud avança em sua obra, menos é possível situar a consciência. Isso o leva a confessar que a consciência é insituável. Em Freud tem-se uma irrupção e até mesmo uma nova perspectiva que revoluciona o estudo da subjetividade, não confundindo sujeito com indivíduo.

O sujeito como tal, funcionando como sujeito, é algo diferente de um organismo que se adapta. É outra coisa, e para quem sabe ouvi-lo, a sua conduta toda fala a partir de um outro lugar que não o deste eixo que podemos apreender quando consideramos como função num indivíduo, ou seja, com um certo número de interesses concebidos na areté individual. (LACAN, 1954-1955/1985, p.16).

Freud, em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917/1976), diz que, com a psicanálise, a humanidade foi desferida pelo terceiro golpe contra o amor próprio e contra o narcisismo. Neste texto, Freud diz de um descentramento do psiquismo da consciência e do eu para o registro do inconsciente. Para a psicanálise, o sujeito é também o do pensamento, mas, inconsciente. A partir de 1920, Freud introduz noções metapsicológicas novas, conhecidas como tópicas, denominando-as “eu”, “supereu” e “isso”. Essa nova guinada de Freud surge a partir de uma crise concreta, apontada por Lacan nos seguintes termos: “*Em suma, este novo eu, com o qual tratava-se de dialogar, lá pelas tantas recusou-se a responder*”. (LACAN, 1954-1955/1985, p.18). A partir de 1920, Freud introduziu as noções suplementares, sendo essas necessárias para manter o princípio do descentramento do sujeito. Tal como Freud aponta as três feridas narcísicas, Lacan vai dizer que o surgimento da psicanálise tem o mesmo valor da revolução copernicana:

A respeito disto a psicanálise tem um valor de revolução copernicana. A relação toda do homem consigo mesmo muda de perspectiva com a descoberta freudiana, e é disto que se trata na prática, tal qual a exercemos todos os dias. (LACAN, 1954-1955/1985, p. 23).

Encontram-se duas maneiras diferentes de entender o sujeito, pois o sujeito do pensamento consciente deixa de ser soberano e passa para o registro de um sujeito do pensamento inconsciente.

Se pensar designa uma atividade cognitiva que, como diria Descartes com seu “penso logo existo”, se nutre de uma maneira ou de outra da evidência da reflexão, em termos lacanianos seria possível definir de maneira inversa a posição excêntrica do ego em relação ao eu: “Penso onde não sou, logo sou onde não penso”. O que significa que a evidência constatada por Descartes não exista, mas que ela existe exclusivamente para a experiência que o ego faz de si mesmo, para um sujeito que se ilude sobre seu ser. (PEIXOTO JUNIOR, 1999, p. 114).

No *Seminário XI*, Lacan contrapõe o pensamento de Descartes. Ele apresenta e testemunha o passo decisivo da psicanálise em relação ao campo da conceitualização filosófica. “*É justo que pareça novo que eu me tenha referido ao sujeito, quando é do*

inconsciente que se trata”. (LACAN, 1964/1985, p. 46). O termo sujeito do inconsciente, como já dito, não se encontra nos textos de Freud e tampouco nos pós-freudianos. A tese de Lacan visa reconhecer o sujeito como o que não tem identidade. Se o inconsciente fosse uma fórmula, seria ele então identificável simultaneamente à substância e ao sujeito. Para Baas e Zalozyc (1996), o sujeito não é o inconsciente, mas deve ser pensado no campo e na articulação do e ao inconsciente.

No *Seminário XI*, a preocupação de Lacan é a de confrontar a psicanálise com o pensamento de Descartes. Uma confrontação chegando mesmo a fazer com que a psicanálise passe o mais perto possível da metafísica cartesiana e colocando o encaminhamento de Freud enquanto cartesiano:

O encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza. Trata-se daquilo que se pode estar certo. Para este fim, a primeira coisa a fazer é superar o que conota tudo que seja do conteúdo do inconsciente – especialmente quando se trata de fazê-lo emergir da experiência do sonho – de superar o que flutua por toda parte, o que pontua, macula, põe nódoas no texto de qualquer comunicação de sonho – não estou certo, tenho dúvidas (LACAN, 1964/1985, p. 38).

Ao falar do sujeito da certeza, este está implicado sobretudo num engajamento da problemática ontológica. Lacan engaja-se nessa problemática com uma preocupação de separar-se e diferenciar-se dela. Na terceira lição do *Seminário XI*, consagrado ao sujeito da certeza e inaugurada a confrontação com Descartes, Lacan, respondendo a Jacques-Alain Miller, vai dizer que: *“No sentido de que é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância, pelo que acreditei dever introduzir, como lhe sendo a mais essencial, a função do inconsciente”*. (LACAN, 1964/1985, p. 33).

Para Lacan, a hiância é pré-ontológica, e o caráter demasiado esquecido da primeira emergência do inconsciente é o de não se prestar à ontologia. O inconsciente não é nem “ser” e nem “não-ser”, mas é algo de não-realizado. Para Garcia-Roza (1991), podemos entender o vazio do inconsciente, a hiância que caracteriza, como um buraco no ser, semelhante ao oco de uma árvore ou ao buraco de uma caverna. Pois esse oco ou essa caverna possuem um

estatuto ontológico peculiar e que não são nem “ser”, nem “não-ser”. *“O ser do oco ou da caverna consiste em ser um vazio, mas nem por isso ele pode ser identificado ao nada”*. (GARCIA-ROZA, 1991, P. 200). Este vazio não é idêntico ao nada, mas também não é idêntico ao ser. Esse vazio do inconsciente é pré-ontológico.

Para Baas e Zalozyc (1996), o inconsciente não é e nem procede de uma substância, pois nenhuma substância poderia qualificá-lo. O sujeito cartesiano é um sujeito substancial, plenamente consciente. E é justamente isso que Lacan, seguindo os passos de Freud, vai recusar ao sujeito do inconsciente. Existe uma identidade no sujeito de Descartes que falta ao sujeito da psicanálise. Na verdade esse sujeito nem se identifica com o inconsciente e nem é um sujeito que suporta o inconsciente.

A referência ao sujeito cartesiano no seminário XI surge nesse contexto problemático. Lacan procura recolocar a descoberta freudiana no sentido da afirmação cartesiana do sujeito, ou seja, até que ponto a experiência de Descartes em relação à dúvida está dentro de uma mesma perspectiva em que Freud se orientou para sua pesquisa. Por outro lado, pode-se expressar também, o limite da manifestação de um caráter inédito da descoberta de Freud:

A função que ele dá a dúvida resta contudo ambígua, pois esse algo que deve ser preservado pode ser também o algo que tem que se mostrar – pois, de qualquer modo, o que se mostra só se mostra sob um *Verkleidung*, disfarce e posição também, que pode não se agüentar. Mas o que quer que seja, eu insisto é que há uma ponto em que se aproximam, convergem, os dois encaminhamentos, de Descartes e de Freud. (LACAN, 1964/1985, p. 38).

Tanto o encaminhamento cartesiano quanto o encaminhamento freudiano se convergem nesse ponto, ou seja, como observa Lacan, tanto num quanto noutro, a certeza é apreendida pela dúvida. Descartes está seguro porque duvida de que pensa. Para Baas e Zalozyc (1996), Freud busca reconstituir seu sonho, fazendo da sua experiência, ou mesmo de suas meditações, a exemplo de Descartes, um acontecimento fundador do que seu discurso promove, reconhecendo, através da dúvida, um indicativo de um pensamento inconsciente:

De maneira exatamente analógica, Freud, onde duvida – pois enfim são seus sonhos, e é ele que, de começo, duvida – está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o eu penso pelo qual vai revelar-se o sujeito. (LACAN, 1964/1985, p. 39).

Enquanto a dúvida cartesiana leva ao *cogito*, a freudiana leva a um pensamento inconsciente e que está ausente. Lacan (1961-1962/inédito) insiste no fato de que Freud pontua o inconsciente por uma expressão característica de Descartes: pensamentos, *Gedamken*. “*Não nos esqueçamos de que esta palavra pensamento está presente, acentuada desde a origem por Freud, provavelmente como não podendo ser outra coisa o que é, para designar o que se passa no inconsciente*”. (LACAN, 13 de dezembro de 1961/Inédito, p. 10).

Para Garcia-Roza (1991), o “eu penso” de Descartes não se distingue dos próprios pensamentos, enquanto que, para Freud existem pensamentos que não estão presentes na consciência e que são recusados por ela. Estes, que não são por ela evocáveis, são os que vão se constituir na matéria prima dos sonhos. E se o sonho é a via régia para o inconsciente, portanto é numa parte desse sonho que ao ser comunicada por meio de um discurso, que o inconsciente vai ser descoberto. “*Ele aí se descobre seguramente, do mesmo modo que o sujeito cartesiano descobre seguramente na falta de seu saber*”. (BAAS; ZALOSZYC, 1996, p. 24).

A convergência de que fala Lacan duplica-se numa dissimetria, pois o sujeito cartesiano encontra-se na sua dúvida, no sentido em que ele sustenta-se nela e é, ao mesmo tempo, sustentado por ela, e também no sentido de que ele se encontra, descobre a si mesmo, oferece-se enquanto presença a si. Por outro lado, dizer que o inconsciente encontra-se escava-se nos intervalos do discurso, não significa dizer que o sujeito apropria-se de seu ser de pensamento inconsciente. Porém, como diz Lacan, pensamento ausente, não sendo capaz de constituir uma identidade do sujeito a si próprio:

É aqui que se revela a dissimetria entre Freud e Descartes. Ela não está de modo algum no encaminhamento inicial da certeza fundada do sujeito. Ela se prende a

que nesse campo do inconsciente, o sujeito está em casa. E é porque Freud lhe afirma a certeza que se faz o progresso pelo qual ele muda o mundo para nós. (LACAN, 1964/1995, p. 39).

Para Baas e Zaloszyk (1996), a dissimetria apontada por Lacan, emerge das clássicas oposições da ontologia. Não dizendo, com isso, que essa problemática lacaniana venha ser apenas uma simples retomada do discurso da ontologia. Esse debate anunciado por Lacan, com a ontologia, é um debate também, no interior da ontologia.

O “eu sou” em Descartes é a proposição que anuncia para o sujeito a certeza de si, uma presença a si e que está isenta de qualquer conteúdo representativo. A certeza de si é entendida ao mesmo tempo como sendo a própria certeza do sujeito. Essa proposição em que o pensamento está qualificado como o pensamento do sujeito constitui também o seu ser. O “logo” do “Eu penso, logo eu existo”, não aponta para um silogismo incompleto. A certeza do “penso” vai implicar imediatamente, o “eu existo”, sendo a realidade substancial do ser pensante, ou seja, a *res cogitans*. “*Para Descartes, no cogito inicial [...] o que visa o eu penso no que ele bascula para o eu sou, é um real*” . (LACAN, 1964/1985, p. 39).

Se o que visa o “eu penso” para Descartes e no que ele bascula para o “eu sou” é um real, o verdadeiro acaba ficando de tal forma de fora, que é preciso que Descartes assegure da existência de um Outro que não seja enganador, e ao mesmo tempo garanta pela sua existência as bases da verdade:

Posso apenas indicar a consequência prodigiosa que teve esta recolocação da verdade entre as mãos do Outro, aqui Deus perfeito, cujo negócio é a verdade, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade. (LACAN, 1964/1995, p. 39).

Para Baas e Zaloszyk (1986), esta proposição cartesiana “eu penso, logo eu sou”, o “eu sou” vale como uma substantificação do “eu penso”. O “eu penso” em Descartes torna-se uma realidade completamente presente a si mesma, certa e segura. Esse passo decisivo dado por Descartes do “eu sou”, é o que para Lacan, Freud não vai franquear, pois o pensamento do

sonho constitutivo do campo do inconsciente está ausente. Retomando o que já fora dito por Lacan, no campo do inconsciente, o sujeito está em casa.

É bom ressaltar que o campo do sonho e o campo do inconsciente não são equivalentes. O inconsciente se manifesta no sonho à medida que ele aí não se manifesta, ou seja, são os intervalos na comunicação do sonho, e que não traça aí nenhum sentido que lhe seja próprio, deixando apenas seu traço inconsistente. *“O inconsciente não pode ser identificado ao conteúdo latente, se é verdade que o conteúdo latente é suscetível de apreensão consciente, na conclusão da interpretação analítica e através de sua mediação”*. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 26).

No capítulo VI do *Seminário XI*, Lacan recorre à experiência do sonho e de sua comunicação, para estabelecer que não é possível ao sujeito identificar-se como sendo um sujeito de sua representação, como é no caso do *cogito* cartesiano que se apreende como pensamento:

O sujeito não vê onde isso vai dar, ele segue, ele pode até mesmo oportunamente se destacar, dizer para si mesmo que é um sonho, mas não poderia em nenhum caso se apreender dentro do sonho à maneira como, no cogito cartesiano, ele se apreende como pensamento. Ele pode se dizer – Isto não passa de um sonho. Mas não se apreende como quem se diz _ apesar de tudo, sou consciência deste sonho”. (LACAN, 1964/1995, p. 76).

Nesse caso o inconsciente, sendo ele próprio ao sujeito e característico a si mesmo, ele só pode ser numa condição de não apropriável. É nisso que o sujeito do inconsciente se distingue do cartesiano. Para Baas e Zaloszcic (1996), a realidade do sujeito cartesiano é a de ser pensante, o que o leva a apropriar-se de sua substância. Esse gesto é o que está indicado pela conjunção *ergo*. O *ergo* é o ato pelo qual o sujeito apropria-se do que lhe é próprio.

O sujeito em seu interior comparece ao seu lugar verdadeiro, o da verdade, que é o inconsciente como pura falta de significante. Neste sentido, retomando a questão da ontologia, passa-se do lógico ao ontológico, o ponto pelo qual se revela a falha que barra o sujeito de

uma forma irreversível, em que o real é articulado por Lacan. Pois, para Baas e Zaloszcic (1996), não é o real da *res cogitans*, tampouco a substância de que fala Descartes, mas é o real de onde procede toda cadeia significante, desenvolvida e desdobrada pelo sujeito. O real está sempre lá, sem jamais estar presente, mas se anuncia num encontro faltoso. Tampouco se pode falar de uma ontotautologia, ou seja, de uma ontologia da identidade como ser, pois nesse lugar nada é capaz de dar sentido ou conferir a do sujeito.

Podemos então, imaginar que são esses os motivos pelos quais Lacan autoriza-se a afirmar ali, nessa falta de significante, não se tratar de ontologia, apenas de “pré-ontologia”. Pré-ontologia seria assim a expressão que caracteriza o discurso que visa o estatuto do sujeito, sem identificar seu ser a um sentido, sem constituir o ser desse sujeito como identidade uma consistência significante. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 29).

O mesmo autor propõe duas maneiras deferentes para se compreender a questão da ontologia e o problema do estatuto do discurso da psicanálise. Em primeiro lugar, é o de interrogar o significado do pré em pré-ontologia, ou seja, é o que vem antes da ontologia, e que precede qualquer identificação significante. A hiância do inconsciente, como real, pode assim ser chamada de pré-ontológica, tornando possível a entrada na cadeia significante. Como não existe sujeito sem esta, o real pré-ontológico é a condição da possibilidade do próprio sujeito. Em segundo lugar, a tese de Lacan consiste em diferenciar o sujeito cartesiano do sujeito inconsciente, no ponto da sua relação ao real. Embora o *cogito* cartesiano não se relacione ao real, ele institui-se como real, como substância. O sujeito do inconsciente enquanto o do desejo é o que procede do nada, do sempre o mesmo, sem nenhuma consistência substancial, sendo ele fora do mundo, fora do significante. É o que está longe de qualquer captura teórica e de qualquer análise discursiva. Ele é esse mesmo, aí está a função ontológica de que falava Lacan no início do *Seminário XI*:

A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la pré-ontológica. Insisti nesse caráter demasiado esquecido – esquecido de um modo que não deixar de ter significação – da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar a ontologia. O que, com efeito, se mostrou de começo a Freud, aos descobridores, aos que deram os

primeiros passos, o que se mostra ainda a quem quer que na análise acomode por um momento seu olhar ao que é propriamente da ordem do inconsciente, - é que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não realizado. (LACAN, 1964/1995, p. 33-34).

Ao falar do sujeito do inconsciente é falar do sujeito do desejo, o que insiste na e pela cadeia significante. O sujeito do inconsciente deve ser pensado segundo esta lógica e que deveria ter sido a do *cogito*. Dito de outra maneira, só se pode dizer que existe um sujeito da certeza, com a condição em afirmar-se de uma certeza de si como desejante: “*A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito. Desidero, é o cogito freudiano*”. (LACAN, 1964/1995, p. 147). O sujeito não é uma substância, mas é o que marca toda a cadeia significante, insistindo ao longo da derivação metonímica do desejo. Esse que é sempre desejo de desejo, ou seja, um desejo cujo objeto é um outro desejo. “*O desejo do homem é o desejo do Outro*”.(LACAN, 9 de maio de 1962, p. 01). O sujeito apreende esse desejo do Outro naquilo que não cola, isto é, nas falhas do discurso do Outro. Para Clément (1975), citado por Garcia-Roza (1994), o Outro constituído pela linguagem é a lei do desejo e toda relação a um outro é relação ao Outro. Nesse sentido, ela é regulada pela ordem do inconsciente. Essa questão do Outro não será aprofundada aqui, e sim, mais adiante.

Concluindo a primeira parte deste capítulo, traz-se o que Joel Dor (1995), considera como sendo o específico de Descartes e o peculiar de Freud e Lacan. Enquanto Descartes, na essência de seu *cogito*, funda uma estrutura subjetiva, o esforço de Freud e Lacan é o de destituir esse fundamento, provocando o caráter ilusório da *res cogitans* e apresentando a clivagem constitutiva do sujeito e de onde a miragem persistente do Ego (*Moi*) que se toma pelo Eu (*Je*).

Uma outra questão apresentada pelo mesmo autor, a título analógico, é o de valorizar o caráter diacronicamente invertido das dialéticas. Por um lado, tem-se o desenvolvimento do *cogito* de Descartes e, por outro lado, o tempo lógico de Lacan. Descartes parte da dúvida, pois quanto menos puder duvidar de um conhecimento, mais este parecerá evidente e

verdadeiro, logo um conhecimento absolutamente indubitável será absolutamente evidente e verdadeiro. A dúvida é a base para Descartes concluir e apoderar-se do seu *cogito*: “o eu penso, logo sou”. O *cogito* de Descartes leva a construção do saber, a edificação subjetiva. Lacan (1966/1998) dá a definição do tempo lógico como uma vetorização fundamental, e que o desenrolar da cura é pontuada em três momentos decisivos. Refere-se à destituição subjetiva, isto é, o instante de olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir. “*Passado o tempo para compreender o momento de concluir, é o momento de concluir o tempo para compreender*”. (Lacan, 1966/1998, p. 206).

O que Dor (1995) ressalta é o fato de que parece existir entre as duas diacronias ternárias uma correspondência metafórica, ou seja, a dúvida em Descartes, relacionando ao instante do olhar em Lacan, o *cogito* em Descartes, ao tempo para compreender em Lacan e a construção do saber em Descartes ao momento de concluir em Lacan. Enquanto em Descartes tem-se a “edificação subjetiva”, em Lacan tem-se a “destituição subjetiva”.

Atingido pela dúvida que esfolia a certeza subjetiva do momento de concluir, eis que ele se condensa como um núcleo no intervalo da primeira moção suspensa, e manifesta ao sujeito seu limite no tempo para compreender que passou para os outros dois o instante de olhar e que é chegado o momento de concluir.

Seguramente, se a dúvida, desde de Descartes, está integrada no valor do juízo, convém observar que, no tocante à forma de asserção aqui estudada, esse valor prende-se menos à dúvida que a suspende do que à certeza antecipada que a introduziu. (LACAN, 1966/1998, p. 209).

O *cogito* cartesiano é fundado em sua certeza no ápice da dúvida hiperbólica. É o momento em que o sujeito é reduzido a um único significante, ou seja, o *cogito*. O ser do sujeito é reduzido a um pensamento.

3.1 O Sujeito do Inconsciente e a Rede dos Significantes

A função do inconsciente que Lacan tem acentuado em suas exposições anteriores é a da pulsativa, e a necessidade de desvanecimento que parece ser inerente a esse inconsciente aparece por um instante em sua fenda, para logo em seguida, cicatrizar-se, ou utilizando a metáfora freudiana, a escapular, a desaparecer. Para Lacan (1964/1998), foi a partir da experiência do sonho que Freud começou a compreender e até mesmo a obter uma confirmação de tudo o que havia ensinado até então a esse respeito. O que é apontado por Freud a respeito do inconsciente é que ele é constituído não pelo que a consciência em si evoca, entende e discerne, mas, por sua essência, o que ela recusa. Freud, utilizando o mesmo termo de Descartes, vai chamar de: pensamentos, *Gedanken*. “*Há pensamentos nesse mais-além da consciência, e é impossível representá-los de outro modo que não dentro da mesma homologia de determinação em que o sujeito do eu penso se acha em relação à articulação do eu duvido*”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998 p. 46-47)).

Lacan no *Seminário IX* (10 de janeiro de 1962), declara poder mostrar, de uma certa maneira, que o “eu sou” seria uma conseqüência do “eu penso”. O fato de Descartes proceder a sua dedução do “eu sou” aponta que algo já teria sido identificado com o significante “eu penso”. O “eu sou” não é uma conseqüência que implique diretamente o “eu penso”, logo o que pode ser considerado é o fato de que o “eu sou” nada mais é do que o significado do “eu penso” no exato momento em que o “eu penso” é articulado.

Para Lacan (1964/1998), o que Descartes faz é apreender o seu “eu penso” na enunciação do “eu duvido” e não o contrário, através de seu enunciado que carrega tudo de um saber a pôr em dúvida. O encaminhamento freudiano é comparado ao encaminhamento cartesiano, a dúvida faz parte da experiência de Freud no mesmo momento em que sua certeza, a *Gewissheit*, é colocada na constelação dos significantes. “*Tudo vem a fornecer significante, com o que ele conta para estabelecer sua própria Gewissheit – pois eu sublinho*

que a experiência só começa com o encaminhamento dela. É porque eu comparo com o encaminhamento cartesiano”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 47).

Não é Freud quem introduz o sujeito no mundo da cultura, como já se disse anteriormente. Esse sujeito, distinto de sua função psíquica, quem o apresenta é Descartes. O que Freud faz é dirigir-se a esse sujeito dizendo-lhe o que é novo: “*Aqui, no campo do sonho, estás em casa. Wo es war, soll Ich werden*”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 47). Essa é a frase famosa e enigmática com a qual Freud conclui a *Conferência XXXI*. Para Garcia-Roza (1998), ela soa como um oráculo. O que Lacan contrapõe nessa frase é a sua tradução que desvirtuou seu verdadeiro sentido. O *Ich*, em Freud, do começo ao fim, tem a marca do seu lugar, um lugar completo, total, da rede dos significantes, ou seja, o sujeito lá onde estava desde sempre, o sonho. E é desse lugar que o *Ich*, o sujeito, deve advir. O que Lacan (1964/1998) faz é propor o método para saber que esse sujeito está lá, logo é preciso discriminar a rede. Ela é discriminada, voltando, retornando e cruzando seu caminho que ela se cruza sempre do mesmo modo.

O lugar em que se joga a questão do sujeito do inconsciente tem seu modelo representado na “*Carta 52 dirigida a Flies*”. Nesse modelo, Freud representa camadas que teriam algo de análogo à luz, e a refração mudaria de camada para camada. Esse não seria um lugar especial, anatômico, mas algo situado entre a percepção e a consciência.

Vocês sabem que esses dois elementos formarão mais tarde, quando se tratar de estabelecer a segunda tópica, o sistema percepção-consciência. *Wahrnehmung-Bewusstsein*, mas não se deve esquecer então o intervalo que os separa, no qual está o lugar do Outro, onde o sujeito se constitui. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 48).

Existe uma necessidade em Freud de separar percepção e consciência, e para que os traços de percepção se registrem como memória é preciso que estes sejam apagados na percepção e vice-versa. Esses traços devem ser constituídos na simultaneidade. “*O que é isto – se não é a sincronia significante?*”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 48). Eis aí os

verdadeiros traços de percepção como significantes. O retorno de Freud a *Traumdeutung*, vai designar outras camadas onde os traços de percepção são constituídos, agora por analogias. Lacan (1964/1998) remete a essas analogias designando-as como funções que serão essenciais para a constituição da metáfora, introduzida por uma diacronia.

Os significantes só se puderam constituir na simultaneidade em razão de uma estrutura muito definida da diacronia constituinte. A diacronia é orientada pela estrutura. Freud indica bem que para nós, ao nível da última camada do inconsciente, lá onde funciona o diafragma, lá onde se estabelecem as pré-relações entre o processo primário e o que dele será utilizado no nível do pré-consciente, não poderia haver milagre. Isso diz ele, tem que ter relações com a causalidade. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 49).

A própria necessidade de uma experiência é o que levou a se colocar no núcleo do inconsciente a hiância causal. O fato de ter sido encontrada a sua indicação enigmática e até mesmo inexplicada, dentro do texto de Freud, é o que dá a garantia de ter feito um progresso no caminho de sua certeza. *“Pois o sujeito da certeza está aqui dividido – a certeza, é Freud quem a tem”*. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 49). Assim como a ciência moderna começa somente a partir de todo o desenvolvimento do pensamento cartesiano, o da psicanálise, ou seja, a descoberta do inconsciente por Freud, e a do sujeito do inconsciente, só foi possível um tempo após a emergência do sujeito cartesiano. É a partir daí que, através da psicanálise o sujeito será chamado de volta para casa, no inconsciente. E não há outro. É ele próprio que é chamado, e que vem a ser escolhido. O sujeito chamado é o da origem cartesiana. Ele é o fundamento de todo o trabalho elaborado por Freud. *“É preciso para compreender os conselhos freudianos, partir desse fundamento de que é o sujeito que é chamado – o sujeito da origem cartesiana. Este fundamento dá função verdadeira ao que chamamos, em análise, rememoração”*. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 50).

Essa rememoração que Lacan diz não é o retorno de uma forma ou de uma impressão qualquer. Ela está para além, ela é da estrutura do significante, daquilo que foi falado,

balbuciado. É da ordem do que tropeça. Quanto ao retorno, o *Wiederkehr*, ele não é evocado apenas no sentido do que fora recalcado. A constituição do campo do inconsciente é o que garante esse retorno. Aí está a garantia da certeza freudiana. Para Lacan, em seu seminário de 10 de janeiro de 1962, toda a relação do inconsciente, no que é por ele buscado e do que lhe é próprio pelo retorno, é o que, uma vez percebido, é o identicamente idêntico, ou seja, o que faltará sempre, qual seja o significante original.

A função da repetição abordada por Lacan tem relação com a rememoração. A marcha feita pelo sujeito de volta para casa, vai até um certo limite chamado real. Para Baas e Zaloszcic (1996), a tese de Lacan é a de demarcar a diferença entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente, no próprio ponto de sua relação com o real. Talvez “relação” não seja uma palavra adequada, pois o *cogito* cartesiano não se relaciona e não se refere ao real. Ele é instituído como real, *res cogitans*, como uma substância. “*O real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde a res cogitans, não o encontra*”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 52).

A história da descoberta freudiana da repetição como função foi sempre a da relação do pensamento com o real. No começo, foi bom, pois ali se tratavam de histéricas. No processo de rememoração com elas, o que não se sabia é que o desejo presente ali, era o do pai, sendo sustentado em seu estatuto. O que Lacan esclarece e pontua em relação à repetição é de que ela não é uma reprodução. Pois, isso fica muito mais ligado ao que era feito nos tempos da catarse. “*A repetição aparece primeiro numa forma que não é clara, que não é espontânea, como uma reprodução, ou uma presentificação, em ato*”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 52). Ato que Lacan aborda a cada momento em que fala da relação da repetição com o real.

A repetição é uma questão que se torna enigmática na psicologia freudiana, aparecendo primeiro no que viria a ser chamado de neurose traumática. O que o sujeito

reproduz num sonho da neurose traumática está no nível do funcionamento mais primitivo, onde se trata de obter a ligação de energia. A rememoração na medida em que se substitui a si mesma se aproxima do centro de onde todo acontecimento deve livrar-se, momento no qual manifesta a resistência do sujeito. “*A resistência do sujeito que se toma, nesse momento, repetição em ato*”. (LACAN, 5 de fevereiro de 1964/1998, p. 53).

No capítulo V do *Seminário XI*, Lacan apropria-se de dois termos encontrados no quarto e quinto capítulos da física de Aristóteles que é Autômaton (a rede dos significantes) e Tiquê (o encontro do real). Esses termos foram utilizados por Aristóteles em sua pesquisa a respeito da causa. Para Lacan (1964/1998), esse real está sempre para além da rede dos significantes, isto é, de um retorno, de uma volta, da insistência dos signos em que são comandados pelo *Princípio do Prazer*. O retorno dos signos não se confunde com a repetição e tampouco ela se confunde com uma reprodução ou até mesmo com uma forma de rememoração.

Assim não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida. A repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velado na análise, por causa da identificação da repetição com a transferência na conceitualização dos analistas. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 56).

O que se repete é algo do que se produz, é o que podemos elaborar em relação a Tiquê, o “por acaso”. É aquilo que o analista não se deixa tapear por princípio. Ele não é pego pelas desculpas do sujeito, pelos acontecimentos que impedem este sujeito de realizar as suas vontades. O analista não pega a falta do sujeito e a toma ao pé da letra. Para Lacan (1964/1998), é na declaração do sujeito que há um tropeço, é nisso que há o fígamento a todo instante. Na história da psicanálise, a função da Tiquê, desse encontro com o real, apresenta-se de uma forma que desperta a atenção, que é pela via do traumatismo. “*Não é notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado na forma do que nele há de*

inassimilável – na forma do trauma, determinando toda a sua seqüência e lhe impondo uma origem na aparência accidental”. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p.57).

O que vimos então é o que Lacan considera como sendo o cerne do caráter radical da noção conflitante de oposição entre o *Princípio de Prazer* e o *Princípio de Realidade*. Inicialmente a concepção que se tem do trauma é de que este deve ser tamponado pela homeostase subjetivante para orientar o funcionamento que é definido pelo *Princípio do Prazer*. Mas o trauma insiste em se fazer lembrar e seu rosto parece desvelado. A questão que é colocada por Lacan é a do sonho sendo portador do desejo do sujeito, que reproduz o trauma fazendo-o ressurgir pela repetição. A conclusão a que chega Lacan é a de que: *“O sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira das redes do Princípio do Prazer uma parte essencial do que é, no entanto, e muito bem, da ordem do real”*. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 57). A realidade está lá, esperando.

Para Lacan (1964/1998), o processo primário é uma outra questão que precisa ser levantado para se avançar e compreender a questão da presença real que está lá esperando.

O processo primário – que não é outra coisa senão o que tentei definir para vocês, nas últimas lições, em forma de inconsciente – é preciso mesmo, uma vez mais, que o apreendamos em sua experiência de ruptura, entre percepção e consciência, nesse lugar, eu lhes teria dito, intemporal, que constrange a colocar o que Freud chama, homenageando Fechner, *die Idee einer anderer Lokalität* – uma outra localidade, um outro espaço, uma outra cena, o entre percepção e consciência”. (Lacan, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 58).

O processo primário para Lacan (1964/1998), é o que pode ser apreendido a todo instante. Para compreendermos melhor esta questão, pega-se um exemplo que o próprio Lacan apresenta a partir de uma experiência sua, de um fato que lhe ocorrera, em que fora despertado de um pequeno sono por algo que batia à sua porta antes mesmo de ser despertado. As batidas apressadas levaram-no a formar um sonho manifestando outras coisas que não as batidas. Ao despertar, a percepção dessas, se toma consciência, e é em torno delas que se reconstitui toda a representação. A consciência se constitui em torno das representações. A

interrogação que surge nesse momento, é a de como ele se encontra no momento tão imediatamente anterior e afastado em que o sonho começou sob a batida, que em sua aparência é o que o desperta, ou seja, o eu estou antes de que eu não me desperte. Lacan retoma o *ne* expletivo já trabalhado em um de seus escritos. “*Eu estou, que eu saiba, antes de que eu [ne] me desperte – esse [ne] dito expletivo, já designado em um dos meus escritos, é o modo mesmo de presença desse eu sou ou eu estou de antes do despertar*”. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 58).

O escrito de que se refere Lacan é *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, comunicado num congresso realizado no período de 19 a 23 de setembro de 1960. Nesse texto, Lacan reconhece o sujeito da enunciação no significante *ne*, chamado pelos gramáticos de *ne* expletivo. Esse vai ser o sujeito do inconsciente na frase. Retomando a expressão anterior de Lacan, “*Eu estou, que eu saiba, antes de que eu [ne] me desperte*”, o [ne] que nessa frase não tem como ser traduzido, não é partícula de negação, mas sim uma presença do sujeito do inconsciente. Porém, após o despertar, esse sujeito só se sustenta em aparências de representações pela consciência. Nessa é apenas a representação que é reapreendida.

Para a Gramática Francesa, na oração, “*Je crains qu’il ne vienne*” (Temo que ele venha) se observa que a função do *ne* subverte a significação negativa da oração, pois, de qualquer modo a significação veiculada pela mensagem é a de que “eu esperava que ele viesse”. A observação feita por Lacan a esse exemplo é a de testemunhar a clivagem existente entre o sujeito do enunciado e o da enunciação.

Definindo melhor o que motiva o surgimento da realidade representada, seja ela o fenômeno, a distância e até mesmo a hiância que constitui o despertar, Lacan (1964/1998) retoma o sonho feito por inteiro sobre o ruído, encontrado na *Ciência dos Sonhos* de Freud, a respeito do pai infeliz que fora repousar no quarto vizinho, de onde seu filho morto era velado

sob a guarda de um senhor de idade. O pai, em seguida, é despertado não apenas pela realidade, pelo choque de um ruído, que o chama novamente ao real, mas também no seu sonho aquilo traduz a quase identidade do que se passa, ou seja, a de uma vela tombada e que vai pegar fogo na cama em que repousa seu filho.

Tem-se a questão que poderia se dizer até inadequada da tese de Freud na *Traumdeutung*, de que o sonho é uma realização de um desejo, e se a função do sonho é a de prolongar o sono, no caso deste, ele não satisfaz a essa precisão. Uma questão que aparece agora é o que desperta quando, no sonho, a criança perto da cama do pai pegando-o pelo braço e diz: “Pai, não vês que estou queimando?”. A mensagem parece trazer mais realidade do que o próprio ruído identificado pelo pai como uma estranha realidade que se passa próximo.

Há mais realidade, não é, nesta mensagem, do que no ruído pelo qual o pai também identifica a estranha realidade do que se passa na peça vizinha. Não será que nessas palavras passa a realidade faltosa que causou a morte da criança? O próprio Freud não nos diz que, nesta frase, é preciso reconhecer o que perpetua para o pai essas palavras para nunca mais separadas do filho morto que lhe terão sido ditas, talvez, supõe Freud, por causa da febre – mas, quem sabe, talvez que essas palavras perpetuem o remorso do pai, de que aquele que ele colocou perto da cama de seu filho a ser velado, o velhote, não estaria à altura de bem desempenhar sua tarefa, *die Bersorgnis dass der greise Wächter seiner Aufgabe nicht gewachsen sein dürfte*, ele não estará, talvez, à altura de sua tarefa. Com efeito, ele dormiu. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 59).

O sonho seria talvez a homenagem a uma realidade faltosa, aquela que não poderia mais se dar a não ser repetindo-se infinitamente. A questão que Lacan aborda é a de saber onde está a realidade nesse acidente, senão uma repetição ainda mais fatal por meio da realidade, isto é, da realidade daquele que era o responsável de velar o corpo e que ainda permanecia dormindo. “*Assim, o encontro, sempre faltoso, se deu entre o sonho e o despertar, entre aquele que dorme ainda e cujo sonho não conheceremos e aquele que só sonhou para não despertar*” (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 60). O filho morto, quando no sonho pega seu pai pelo braço, aponta para um mais-além que se ouve no sonho.

No sonho se dá o que Lacan chama de encontro verdadeiro e único do objeto perdido. É somente pelo rito, um ato repetido sempre, que se comemora esse encontro imemorable.

Segundo Philippe Julien (1993), o que se repete não é a impotência paterna, sendo apenas o avesso da potência, mas sim, um impossível encontro que está para sempre falhado, que é aquele entre o pai (e não um pai) e o filho, sendo este encontro impossível, que é o real. Estruturalmente e por ser radical, não existe significante memorável que seja capaz de representar o ser pai como pai. Cada um significante só representa para um outro significante, aqui neste caso chamado, “não vês?”, e porém está sempre ausente e sem resposta.

E esta hiância entre S1 e S2 – hiância causal do sujeito – que funda sua certeza. Não há saber possível do sujeito (pretensão da loucura, como da psicologia); mas, este não-há da negação da barra sobre o sujeito (que Lacan escreve S), é a certeza do sujeito, posteriormente, enquanto nascida da própria hiância. (JULIEN, 1993, p. 93).

O ato de despertar aponta o acordar da consciência do sujeito na representação que se passou. Para Lacan no momento em que todos dormem, apenas uma voz se ouve, a daquele que não despertará jamais, é uma voz que se faz ouvir: “Pai não vês que estou queimando?”. Essa voz é como uma tocha que, sozinha incendeia por onde cai. *“É mesmo isto que nos leva a reconhecer, nessa frase do sonho, destacada do pai em seu sofrimento, o avesso do que será quando ele acordar, sua consciência, e a nos perguntarmos o que é correlativo, no sonho da representação”.* (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p.61).

Para Lacan (1964/1998), o avesso da representação é a imagética do sonho, e ele aproveita para sublinhar quando Freud fala do inconsciente. Freud designa que este é determinado essencialmente pelo *Vorstellungsrepräsentanz*, ou seja, o lugar-tenente da representação. Veremos então qual é sua função, pois o lugar do real vai desde o trauma até a fantasia, esta como sendo uma tela dissimuladora de algo primeiro, que determina a função da repetição. Há uma ambigüidade da função do despertar e da função do real no despertar.

O real pode ser representado pelo acidente, pelo barulhinho, a pouca-realidade, que testemunha que não estamos sonhando. Mas, por outro lado, essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação – é o Trieb, nos diz Freud. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 61).

Segundo Lacan (1964/1998), tem que procurar esse real para além do sonho. O que este fez foi revestir, envelopar e esconder-se por trás da falta de representação. Por trás dessa falta existe apenas um lugar-tenente. É de lá que o real comanda as atividades, mais de qualquer outra coisa, e a psicanálise está aí para designá-lo.

O não representável do real acarreta a repetição, levando o sujeito a estar sempre retornando ao lugar do objeto perdido, de uma satisfação que está para sempre perdida. O sujeito está repetidamente voltando a esse lugar de ausência, numa tentativa de conseguir um encontro com a Coisa real, que para sempre fora perdida. Para Lacan (1964/1998), tudo que nela varia e modula é somente alienação de seu sentido. O adulto em seu jogo e em suas atividades exige a novidade, embora ache aí um deslizamento velando o que é o verdadeiro segredo do lúdico, ou seja, uma diversidade radical constituindo a repetição em si mesma. Na criança essa diversidade ou a repetição em si mesma encontra-se em seu primeiro movimento, momento da sua formação, pois ela busca que a história seja sempre a mesma a ser contada, e que tenha uma ritualização em sua narrativa.

A *Vorstellungsrepräsentanz* pode melhor ser ilustrada por um exemplo de Freud, apresentado por Lacan (1964/1998) e que se encontra em *Além do Princípio do Prazer*. Freud percebe no brinquedo de seu neto, no *for-da* (aqui e lá), que o efeito do desaparecimento da mãe é obstruído pela criança. Esta se torna, ao mesmo tempo, agente desse desaparecimento. O que a criança vigia não é a porta por onde a mãe saiu, mas é o ponto perto em que fora deixado por ela, que é vigiado.

A hiância introduzida pela ausência desenhada, e sempre aberta, permanece causa de um traçado centrífugo no qual o que falha não é o outro enquanto figura em que o sujeito se projeta, mas aquele carretel ligado a ele próprio por um fio que ele segura – onde se exprime o que, dele, se destaca nessa prova, a automutilação a

partir da qual a ordem da significância vai se pôr em perspectiva. Pois o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda do seu berço – isto é, um fosso, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto”. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 63).

O que Lacan insiste, neste caso, é o fato desse carretel não ser a mãe reduzida a uma bolinha, mas é algo destacado desse sujeito, embora esteja ainda sendo por ele segurado. Para Bruce Fink (1997), o que a criança faz é tentar atingir, com essa brincadeira, o que não está lá enquanto representado. O que está em jogo é a constituição da própria criança como sujeito. Nessa brincadeira, assistiu-se o assujeitamento da criança ao significante:

Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como não reconhecer aqui – só pelo fato de esse jogo se acompanhar de uma das primeiras aparições a surgirem – que o objeto ao qual essa oposição se aplica em ato, o carretel, é ali que devemos designar o sujeito (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 63).

A repetição é simbolizada por esse conjunto da atividade, mas não de uma necessidade que pede a volta da mãe que estaria manifestada pelo grito. “*É a repetição da saída da mãe como causa de uma Spaltung no sujeito*”. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 63). E, ao longo do jogo, essa saída vai sendo superada. O que o *for-da* visa em sua alternância é o de ser um aqui de um ali e um ali de um aqui.

O que ele visa é aquilo que, essencialmente, não está lá enquanto representado – pois é o jogo mesmo que é o Repräsentanz da Vorstellung¹. O que se tornará a Vorstellung quando, novamente, esse Repräsentanz da mãe – em seu desenho tachado de toques, de guaches do desejo – vier a faltar?”. (LACAN, 12 de fevereiro de 1964/1998, p. 63)

Essa divisão equivale a uma alienação na linguagem, em que Lacan parte do conceito de Freud de *Spaltung*, traduzido como clivagem. Lacan, ao reler Freud, utiliza, ao mesmo tempo, o fio condutor da castração e o da linguagem, apontando, assim, a correlação entre duas formas de perda ou de amputação do gozo. Para Cottet (1989), a própria opacidade do

¹ Esta expressão será melhor definida mais adiante.

significante faz objeção à possibilidade de um gozo não castrado. Portanto, a divisão do sujeito é constitutiva do desejo e não constituída. Isso leva a compreender um desdobramento do qual o sujeito viria padecer na busca de uma harmonia impossível das tendências.

O sujeito dividido é o caracterizado pela barra que o cruza, marcando-o para sempre como cindido. Para Rabinovich (2001), é sujeito justamente porque é dividido pela barra que o faz vir a ser desejante de um objeto perdido, proibido, insistindo como objeto do desejo, e que escapa sempre às redes de S_2 . Está sempre enredado na rede significante.

Em Lacan, existe uma dupla origem da divisão do sujeito. Uma é pela incidência do significante no desejo, e a outra, pela contribuição freudiana, através da pulsão sexual. *“É o reconhecimento da pulsão que permite construir, com mais certeza, o funcionamento dito, por mim de divisão do sujeito, ou de alienação”*. (LACAN, 1964/1998, p. 228).

O sujeito, por sua vez, aliena-se aos significantes da demanda, apegando-se à de amor. Nas perversões, o sujeito se determina como objeto. Assim, o propriamente chamado sujeito é apenas um efeito, o produto de uma montagem significante; sendo a estrutura que vai tornar o uso da subversão do conceito de sujeito. *“A divisão é em certo sentido, a condição da possibilidade da existência de um sujeito e o deslocamento intermitente parece ser sua realização”*. (FINK, 1998, P. 70).

Esse sujeito advém pela linguagem, pelo ato da articulação significante. Ele advém pela enunciação. Mas tão logo ele advenha pela linguagem, ele nela se perde pela verdade de seu próprio ser. Pois ali ele está apenas no terreno da representação. A sua verdade advém pela articulação da linguagem que é o intermédio de sua enunciação. Neste sentido, que o sujeito do inconsciente, o do desejo deve ser situado, isto é, no nível do sujeito da enunciação e não do enunciado.

3.2 O Sujeito do Enunciado e o Sujeito da Enunciação

No final da década de 1950 e início de 1960, Lacan procura, da forma mais clara possível, definir o sujeito. Ele busca no discurso do sujeito sua manifestação precisa. Por isso, começa analisando os trabalhos de lingüistas e gramáticos em relação ao sujeito de uma oração. O sujeito do discurso, aí representado, se difere do sujeito gramatical do locutor, considerado como entidade subjetiva. Freud já examinava algumas modalidades da negação em que ficava bem evidente o apagamento do sujeito ou mesmo a sua exclusão em diferentes discursos, produzindo então, um novo sujeito.

Todavia, a linguagem que faz advir o sujeito como S barrado é uma máquina de fala que, como tal, deve ser relacionada à estrutura habitual do discurso. Ora, a articulação de um discurso supõe que sejam situadas as duas vertentes que o especificam: a vertente do enunciado do discurso e o ato de enunciação que elabora este enunciado. Mas, esta discriminação, embora seja clássica em lingüística, do ponto de vista lacaniano é absolutamente fundamental para especificar a relação que o sujeito falante mantém com o inconsciente e com o desejo. (DOR, 1989, p. 115).

O que se entende por enunciado em lingüística é a idéia de uma seqüência finita de palavras que são emitidas por um locutor e o fechamento de tal enunciado vai ser indicado no momento do silêncio produzido pelo sujeito falante e que pontua suas articulações. Para cada tipo de discurso são apresentadas seqüências qualitativas diferentes de enunciados. Para Dor (1989), desde a publicação do tratado de *Linguistique générale et de linguistique française*, de F. Saussure (organizado por Bally), existe uma oposição entre enunciado e enunciação, que se poderia dizer semelhante entre fabricação e objeto fabricado. “*Se a enunciação é, com efeito, um ato individual da língua, o enunciado deve ser tomado com o resultado de um ato de enunciação, ou seja, como ato de criação de um sujeito falante*”. (DOR, 1989, p. 116).

Por sua vez, a enunciação traz um mínimo considerável de problemas lingüísticos, principalmente por ser ela um ato de linguagem, sendo ela própria uma iniciativa intencional daquele que fala. Dessa forma é múltiplo o conjunto dos fatores que contribuem para a produção de um enunciado. Em relação a esta questão, será utilizado o trabalho de J.L.

Austin, um dos melhores representantes da escola lingüística de Oxford. Sua preocupação é a de situar o que se passa no momento da produção de uma enunciação. Ele parte dos enunciados afirmativos que são privilegiados pelo discurso filosófico. Assim, certas afirmações do ponto de vista do ato da enunciação podem ser declaradas falsas ou verdadeiras. Austin diferencia enunciações constatativas das performativas, aquelas por serem autênticas, estas por fazerem alguma coisa, mas sem serem declaradas falsas ou verdadeiras. Estes últimos são atos de enunciações que aparecem como enunciações e que permitem a fazer coisas por meio da própria palavra. “*E neste sentido que Austin chega à conclusão de que toda enunciação é antes de mais nada, um ato de discurso que como tal, visa a realizar alguma coisa*”. (DOR, 1989, p.116).

A enunciação em lingüística pode ser circunscrita através de um certo número de parâmetros. O mais importante desses parâmetros é o que se diz respeito ao sujeito colocado em cena em seu enunciado.

Tal parâmetro remete necessariamente à natureza do representante que presentifica o sujeito em seu enunciado e que designaremos, em especial, com sujeito do enunciado. Este parâmetro introduzirá invariavelmente o sujeito do enunciado de um modo singular, conforme ele esteja ali explicitamente presentificado ou, ao contrário, relativamente ausente. (DOR, 1989, p. 117).

Através do pronome pessoal da primeira pessoa do singular (eu), é que, na maioria das vezes, encontramos uma atualização do sujeito em seus próprios enunciados. Mas, muitas vezes, podemos encontrar o sujeito do enunciado sendo representado por um “a gente”, o “tu”, o “nós”, que não deixam de ser pronomes que revelam uma certa neutralidade subjetiva em relação aos próprios enunciados. Nesse sentido, podem-se pegar os próprios exemplos de Dor: “*A terra gira em torno do sol, ou, Diz-se que todos os homens são mortais*”. (DOR, 1989, p. 117).

A característica destes enunciados é a de estabelecer uma distância entre o sujeito do enunciado e a enunciação. Por outro lado, no enunciado do tipo, “eu vou ao cinema”, a

distância tende a diminuir. *“Todavia, o “Eu” de um enunciado como este continua, apesar de tudo, a ser um representante do sujeito no discurso, e mesmo, precisamente, um representante invocado pelo sujeito no ato mesmo de sua enunciação”*. (DOR, 1989, p. 117).

O sujeito do enunciado propriamente dito precisa ser distinguido de sua participação subjetiva que é invocada no discurso, o que, para Dor (1989), a participação subjetiva que traz um representante como sujeito do enunciado num discurso, é designada como sujeito da enunciação. *“Trata-se aí do locutor enquanto considerado como uma entidade subjetiva e como lugar e agente da produção dos enunciados”*. (DOR, 1989, p. 117).

Desta maneira existe uma oposição entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação o que leva a duplicar a oposição que se evidencia no interior do sujeito pela sua própria divisão. Para Dor (1989), desde que este sujeito advenha da linguagem, torna-se evidente que no próprio ato da articulação significante, ou seja, na enunciação é que ele advenha. Mas tão logo o sujeito advenha pela linguagem, ele nela se perde pela verdade de seu ser, pois, ele está aí apenas no terreno da representação. A verdade do sujeito só advém pela articulação da linguagem que é o intermédio do próprio sujeito da enunciação. Nesse sentido é que o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo, deve ser situado ao nível do sujeito da enunciação.

Retoma-se ao *Seminário XI*, onde se encontra o que Lacan aponta a esse respeito:

Com efeito, o eu que enuncia, eu da enunciação, não é o eu do enunciado, quer dizer, o shifter que, no enunciado, o designa. Daí que, do ponto em que enuncio, me é perfeitamente possível formular de modo válido que o eu – o eu que, nesse momento aí, formula o enunciado está mentindo, que mentiu um pouco antes, que mente depois, ou mesmo que dizendo eu minto, ele afirma que tem a intenção de enganar. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 133).

O “eu minto” é formulado realmente pelo lugar da verdade, pelo Outro da transferência. Ao enunciar-se como mentiroso, está, de fato, dizendo a verdade. Essa distinção apresentada destrói a idéia de um sujeito idêntico a si mesmo em seus enunciados, tornando-se mais evanescente, definido pela sua própria divisão. O sujeito ao invés de ser uma presença

imediate, pelo contrário, é apenas representado, ou seja, o eu é representado pelo sujeito do enunciado. Sendo algumas vezes um significante, e outras vezes, uma palavra fazendo às vezes de um sujeito em relação a outro significante.

Esta divisão do enunciado à enunciação faz com que, efetivamente, do eu minto que está ao nível da cadeia do enunciado – o minto é um significante que faz parte, no Outro (A), do tesouro do vocabulário onde o eu, determinado retroativamente, se torna significação engendrada, ao nível do enunciado, do que ele produz ao nível da enunciação – seja um eu o engano que resulta. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 133).

É no caminho da tapeação que se faz presente a aventura do sujeito. O analista entra em cena e fica numa posição de formular o esse *você diz a verdade*, É aí, pois a função da interpretação que é dessa dimensão apontada ao sujeito. Para Lacan (1964/1998) em relação ao eu penso de Descartes é que vai encontrar seu deslizamento e seu ponto de tropeço, exatamente na distinção da enunciação e do enunciado. O que é instituído pelo *cogito* é o registro do pensamento, é o que passa de uma oposição à extensão. Poder-se-ia dizer que, dessa forma, torna-se um estatuto, um pouco frágil, mas suficiente para a ordem da constituição do significante. O *cogito* tem sua certeza por tomar seu lugar no nível da enunciação.

O cogito cartesiano funda sua certeza, no ápice da dúvida hiperbólica, reduzindo o sujeito a um só significante: cogito. Desse modo, ele reduz o ser do sujeito a um pensamento. Ele reduz a nada a falta-a-ser do nosso sujeito, que tem a ver com o fato de ser apenas o que um significante representa para outro significante, e faz explodir o intervalo, recortando os significantes, em que levanta-se a questão da enunciação. Assim, reduzindo a nada o intervalo significante – o que, talvez, incida até mesmo sobre a teoria cartesiana dos turbilhões – o cogito confunde o que nós distingüimos: enunciado e enunciação. (BAAS; ZALOSZYC, 1988, p.48).

Lacan (1964/1998) ousa até mesmo qualificar o eu penso de Descartes e seu esforço de certeza, de uma espécie de aborto. O desejo situado ao nível do cogito marca a diferença do estatuto que dá a dimensão descoberta pelo inconsciente freudiano. O desejo é tudo o que anima e o que fala toda a enunciação, ele diz muito mais dessa enunciação. A função do

cogito cartesiano é rotulada com o termo aborto ou homúnculo, representado na história a cada vez que se quer fazer psicologia.

Ao contrário desse homúnculo, homenzinho que governa o carro, o sujeito do inconsciente é simbolizado por (\$) barrado, constituído como segundo em relação ao significante. Isso pode ser representado pelo traço unário, o primeiro representante.

O traço unário, o próprio sujeito a ele se refere, e de começo ele se marca como tatuagem, o primeiro dos significantes. Quando esse significante, esse um, é instituído – a conta é *um um*. É ao nível, não do um, mas do *um um*, ao nível da conta, que o sujeito tem que se situar como tal. Com o que os dois uns, já, se distinguem. Assim se marca a primeira esquizo que faz com que o sujeito como tal se distinga do signo em relação ao qual, de começo, pôde constituir-se como sujeito. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 135).

O inconsciente como sendo uma pulsação temporal é o que se tranca uma vez que isso se abre. Por outro lado, pode-se compreender a repetição em relação a algo sempre faltoso. Com isso, a transferência, como já fora representada, é como um modo de acesso ao que se esconde no inconsciente, embora esta seja uma via precária. *“Se a transferência é apenas repetição, ela será repetição, sempre da mesma rata”*. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 137). Dessa maneira, como modo operatório, a transferência não se confunde com a repetição e nem com a restauração ocultada no inconsciente, a não ser pela catarse dos elementos inconscientes.

A imagem que Lacan apresenta quando fala do inconsciente, como o que aparece na pulsação temporal, é a de uma imagem da nassa: *“Pode nos vir a imagem da nassa que se entreabre, no fundo da qual vai se realizar a pesca do peixe”*. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p.137). A nassa é semelhante ao jequi, mais conhecido em nosso meio, que é afunilado na ponta. Esta imagem do inconsciente sobrepõe a topologia da imagética tradicional que é a da figura da sacola, em que o inconsciente é algo reservado, trancado onde o sujeito teria de penetrar a partir do lado de fora. Lacan (1964/1998) reverte esta topologia da imagem tradicional, apresentando o novo esquema, e para isso ele utiliza o *Modelo Ótico*

dado em observação sobre o relatório de Daniel Lagache, que é concernente ao eu ideal e ao ideal do eu. O que fica evidente nesse modelo é que, no Outro (A), há a constituição do sujeito como ideal. O esquema torna claro que : *“Em torno da pulsão escópica – que ali onde o sujeito se vê, isto é, onde se forja essa imagem real e invertida de seu próprio corpo que é dado no esquema do eu, não é lá de onde ele se olha”*. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 137).

É no espaço do Outro (A) que o sujeito se vê. Também é desse ponto que está o espaço de onde ele se olha, de onde ele se fala. É nesse lugar do Outro (A) que começa a constituir no sujeito a mentira verídica, local onde começa a participação do desejo no nível do inconsciente. Já que se considerou esse sujeito em relação à nassa, em relação a este orifício, o que importa não é o que entra lá, mas o que de lá sai.

O fechamento do inconsciente é estabelecido por algo que desempenha o papel de obturador, e este algo é apontado por Lacan como sendo o *objeto a²*, que é chupado, aspirado ao orifício da nassa. Embora seja esta uma imagem bruta e insuficiente, ela permite a restituição da função do simbólico em sua contraposição recíproca. Esse esquema dá a noção de que a transferência é ela também um obstáculo à rememoração e à presentificação do fechamento do inconsciente, marcado pela falta no momento do bom encontro.

Muitas vezes a transferência é associada à identificação, embora essa seja apenas uma parada, uma falsa terminação da análise.

A transferência não é a atualização da ilusão que nos levaria a essa identificação alienante que constitui qualquer conformização, ainda que a um modelo ideal, de que o analista, em caso algum, poderia ser suporte – a transferência é a atualização da realidade do inconsciente. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 139).

² O objeto “a” é um conceito complexo de um grande número de articulações teóricas de Lacan. É o objeto causa de desejo, é o mais-de-gozar. Ele é um objeto-produto, é um resto, resíduo de uma operação. Para Rabnovich (1991), não se trata de um objeto natural, mas sim de um objeto-efeito da ordem simbólica. No pensamento freudiano, o objeto “a” se confluem em duas linhas de desenvolvimento. Primeiro como objeto do desejo como objeto perdido, segundo, objeto da pulsão como objeto parcial.

O sujeito, em Lacan, é considerado, não como um dado primitivo e sim como um efeito. Mas por outro lado, esse sujeito que não precede o discurso é sempre um “suposto saber”. É suposto pelo significante que o representa junto a um Outro(A). Logo, o que realmente realça o sujeito do inconsciente é sua experiência da transferência e uma suposição de um sujeito ao saber no Outro(A).

O saber, como revela a ciência moderna, está no real. O saber precede o sujeito e não o contrário, e o que se supõe é que o sujeito trabalhe esse saber. O inconsciente é algo sabido sem o saber da pessoa, não é apreendido ativamente, mas sim, passivamente, inscrito ou contado. É um saber desconhecido, fazendo parte de conexões entre significantes. Um saber que não tem sujeito e nem precisa de um. É um sujeito marcado pela experiência da transferência e da pulsão.

3.3 O Sujeito da Transferência

Nesse *Seminário XI*, Lacan trabalha um outro conceito que é o da transferência. Este conceito é determinado pela função de uma prática, relacionada a uma maneira, um jeito de se tratar os pacientes. O conceito é comandado pela maneira de como são tratados esses pacientes. *“Fazer emergir a transferência na análise, onde ela encontra seus fundamentos estruturais, pode muito bem ser o único modo de introduzir a universalidade da aplicação desse conceito”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 121).

O que se torna importante para melhor caracterizar os fundamentos da psicanálise é a manutenção de uma coerência nos conceitos que a fundam. Lacan (1964/1998), ao abordar o conceito de inconsciente não separou este conceito da presença do analista, pois esta presença em si já é uma manifestação do inconsciente. Existe um movimento do sujeito que só se abre para em seguida se fechar, numa pulsação radical.

Nesse texto existe uma preocupação de Lacan em apresentar o que é de essencial como característica do conceito de inconsciente freudiano, pois os efeitos radicalmente primários da fala sobre o sujeito, é que vão determinar o estatuto do sujeito. *“Aí está uma proposição destinada a restituir o inconsciente como sujeito”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 121). É certo que o inconsciente sempre existiu mesmo antes de Freud, ele esteve sempre presente, agindo antes de Freud, mas nada do que fora dito a seu respeito tem a ver com o inconsciente freudiano.

O inconsciente primordial, o inconsciente função arcaica, o inconsciente presença velada de um pensamento a ser posto no nível do ser antes que essa presença se revele, o inconsciente metafísico de Eduardo Von Hartmann – qualquer que seja a referência que Freud lhe faça num argumento ad hominem – o inconsciente sobretudo como instinto – tudo isto nada tem a ver com o inconsciente de Freud, nada a ver – qualquer que seja o vocabulário analítico, suas inflexões, seus flexionamentos -, nada a ver com nossa experiência. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 122).

O inconsciente, insiste Lacan (1964/1998), vai ser essa soma de efeitos da fala sobre um sujeito. A constituição do sujeito se dá pelos efeitos do significante. O termo sujeito não se refere a um fenômeno subjetivo ou a qualquer ser do conhecimento, mesmo assim ele encontra os seus fundamentos em Descartes. Surge no momento em que há a dúvida e que ela se reconhece na certeza. As bases do sujeito do inconsciente se revelam mais largas, porém mais servas do que a certeza rateada por Descartes.

Para Lacan (1964/1998), existe uma diferença que garante a subsistência do campo freudiano. É que este campo se perde, e a presença do analista torna-se fundamental para testemunhar essa perda, que é seca e sem nenhum saldo de ganho a não ser por sua retomada na função da pulsação. *“A perda se produz necessariamente numa zona de sombra – que designa o traço oblíquo com que divido as fórmulas que se desenvolvem, lineares, diante de cada um desses termos, inconsciente, repetição, transferência”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 122).

Junto ao conceito de inconsciente a presença do analista deve ser incluída. Essa presença é a que marca as operações que se deram à descoberta do inconsciente. Ela justifica no interior da análise uma posição de conflito e que é necessária para a existência da mesma. Para Lacan (1964/1998), a psicanálise encontra-se sobre as bases de um conflito fundamental, sobre um drama inicial que insiste ao psíquico. A lembrança do campo e da função da fala e da linguagem na experiência psicanalítica é a intervenção no conflito. *“Essa lembrança tem seu porte imediato no fato de ela mesma ter uma incidência transferencial”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 123)

A transferência é constitutiva de uma renovação da aliança com a descoberta de Freud, indicando com isso que a causa do inconsciente é a de uma ambigüidade, é causa sustentada, mas também como função da causa no nível do inconsciente. Essa causa deve ser concebida como perdida. Por isso que o encontro na repetição é o do encontro sempre evitado, ele é faltoso, e sua ocultação é constitutiva. A função da causa inconsciente é a do impossível fundante de uma certeza. O sujeito do inconsciente, o mesmo do *cogito* cartesiano é fundado de uma outra forma em sua certeza, ou seja, um significante é o que representa um sujeito para um outro significante que está para sempre ausente.

Há uma posição primária desse inconsciente, o que para Lacan (1964/1998) leva a uma articulação constituída pela indeterminação do sujeito, e isto é o que a transferência nos dá acesso de maneira enigmática. Enigmática porque é a partir desse lugar que o sujeito busca a sua certeza. *“E a certeza do próprio analista concernente ao inconsciente não pode ser extraída do conceito de transferência”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 124).

Embora haja na literatura psicanalítica um excesso de definições sobre a transferência, Lacan busca definir esse conceito de maneira mais precisa a partir dos ensinamentos de Freud, aproximando o conceito de transferência do conceito de repetição.

Em sua emergência nos textos e nos ensinamentos de Freud, um deslizamento nos espreita, que não lhe poderíamos imputar – é de não ver no conceito de

transferência senão o conceito mesmo de repetição. Não esqueçamos que quando Freud o representa para nós, ele nos diz – O que não pode ser rememorado se repete na conduta. Essa conduta, para revelar o que ele repete, é entregue à reconstrução do analista. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 124).

No momento limite dessa rememoração, existe um momento significativo em que acontece a passagem de poderes do sujeito ao Outro, o grande Outro (A), o lugar da fala, o lugar virtual da verdade, que nos quatro discursos seria formulado como o saber (a/S₂). Uma verdade que nunca pode se dizer toda, pois esse lugar é apenas um semidito.

O lugar da verdade é acessível apenas por um ‘semidito’ (midire), já que a verdade não se pode dizer toda. Além de sua metade, nada há para dizer. É nesse contexto que se inclui a asseveração lacaniana: não há metalinguagem. A única metalinguagem no campo da subjetividade é a da canalhice. Se o desejo do homem é o desejo do Outro, toda canalhice descansa sobre o desejo de ser o Outro para alguém. (RABINOVICH, 2001, p. 17).

Para Lacan (1964/1998), Freud, ao conduzir a questão que é a da função da transferência, procura marcar esse momento de causa. O Outro já está presente na revelação subjetiva quando algo começa a se livrar do inconsciente. Essa presença do grande Outro (A) está em toda a abertura do inconsciente, por mais fugidia que ela seja. Está presente nessa abertura do jogo do significante em suas diversas formações: o sonho, o lapso, o chiste e mesmo o sintoma. *“A transferência é o meio pelo qual se interrompe a comunicação do inconsciente, pelo qual o inconsciente torna a se fechar. Longe de ser a passagem de poderes ao inconsciente, a transferência é, ao contrário, seu fechamento”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 125).

O que se tem é um paradoxo, que, para Lacan (1964/1998), encontra-se também em Freud, isto é, o fato de o analista ficar à espera da transferência para começar a dar sua interpretação. Está aí o que Lacan aponta como sendo uma linha de divisão da boa e da má maneira de como é concebida a transferência.

Existe uma concepção de que o lugar onde a transferência se formula contamina a prática e que na análise teria de apelar para a parte sã do sujeito que estaria lá no real. Pois é

justamente tal parte interessada na transferência é que fecha a porta ou a janela, e como diz Lacan: *“A bela com quem queremos falar está lá detrás, que só pede para reabri-los, os postigos. É por isso mesmo que é neste momento que a interpretação se torna decisiva, pois é à bela que temos que nos dirigir”*. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 126).

Se o inconsciente é o discurso do Outro, ele então não está do lado do fechamento, ao contrário, ele está de fora, e é esse discurso que apela pela reabertura dessa porta através da boca do analista. É por isso que há uma contradição em relação à função da transferência e que se faz necessário apreendê-la como o ponto de impacto do porte interpretativo, que em relação ao inconsciente existe o momento do fechamento. Isto leva Lacan a tratar a transferência como ela é, ou seja, um nó.

Nós a trataremos ou não como um nó górdio, isto veremos. Ela é um nó, e nos incita a dar conta dele. O que tenho feito durante vários anos – por considerações de topologia que espero, não parecerá supérfluo lembrar. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 126).

Para Pierre-Gilles Gueguem (1997), sempre existe alguma tapeação na análise. O sujeito pensa em poder tapear o Outro, mas na verdade é ele quem é tapeado. A tapeação é tentada a ser instalada pelo sujeito no lugar da verdade, pondo falsas palavras na boca do Outro, pois uma mensagem formulada pelo Outro é que pode ser acolhida como verdade. Lacan (1964/1998), ao colocar o sujeito da certeza cartesiana como ponto de partida das especulações sobre o que o inconsciente destaca, vai lembrar que em Descartes o papel de contrapeso que é o Outro (A) em caso algum deve ser enganador.

O perigo na análise é que esse Outro (A) seja enganado. Existe na análise a tapeação, e não há melhor lugar ou domínio que no discurso ela tenha maior sucesso do que no amor. Para Gueguem (1997), os analistas devem ter o cuidado de não deixar tal transferência atingir seu auge de amor, não porque é perigoso, mas devido às consequências em que o paciente

possa alcançar elevados graus transferenciais, permitindo-lhe uma imersão no êxtase ao mesmo tempo em que estaria reforçando antigos padrões de gozo.

Que maneira melhor de se garantir, sobre o ponto em que nos enganamos, do que persuadir o outro da verdade do que lhe adiantamos! Não está aí uma estrutura fundamental da dimensão do amor que a transferência nos dá ocasião de imajar? Ao persuadir o outro de que ele tem o que nos completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente, aquilo que nos falta. O círculo da tapeação, enquanto que não nomeado, faz surgir a dimensão do amor – [...]. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 128).

3.4 O Sujeito da Pulsão

O trabalho a ser feito a partir de agora é o de elaborar a passagem da transferência à pulsão. Mas por que se fez necessário ter primeiro uma definição da transferência para depois se chegar à pulsão? A definição dada por Lacan a respeito da transferência é a de que: “*A transferência é a atualização da realidade do inconsciente*”. (LACAN, 29 de abril de 1964/1998, p. 142). Ela é produzida pela atualização do inconsciente, a transferência é um ato. Ela é um processo de produção do inconsciente na relação analítica. Quando a realidade do inconsciente é produzida pode-se definir que seu tipo é a de uma realidade sexual. “*A verdade do inconsciente é – verdade insustentável – a realidade sexual*”. (LACAN, 29 de abril de 1964/1998, p. 143).

Não há psicanálise sem transferência. Historicamente a psicanálise começa com o tratamento da histeria por Freud e a transferência é por ele descoberta. Clinicamente torna-se impossível estabelecer uma relação analítica sem produzir transferência. Há um elo importante entre a transferência e o inconsciente; eles são quase o mesmo. Não existe inconsciente sem a transferência.

Neste mesmo capítulo, Lacan (1964/1998), de uma certa maneira, busca definir a realidade do inconsciente como sendo esta realidade sexual. Existe uma marcação óbvia e

distinta entre a sexualidade biológica e aquilo que se chama sexualidade social. Enquanto a biológica se orienta em direção à reprodução, a sexualidade social se orienta em busca de filiação ou aliança, isto é, existe uma combinatória de significantes.

A existência, graças à divisão sexual, repousa na cópula, acentuada em dois pólos que a tradição secular se esforça por caracterizar como pólo macho e pólo fêmea. [...] Desde sempre, em torno dessa realidade fundamental, agruparam-se, harmonizadas, outras características, mais ou menos ligadas à finalidade da reprodução. (LACAN, 29 de abril de 1964/1998, p. 143).

É neste sentido que a pulsão pode ser introduzida a partir da definição de transferência e do termo sexualidade. A pulsão é um outro conceito abordado por Lacan (1964/1998) nesse *Seminário XI*. Ela se faz muito importante neste estudo para se ter uma melhor compreensão do sujeito da psicanálise, pois este é também um sujeito marcado pela pulsão. Para compreender a pulsão, segundo Lacan (1964/1998), não há necessidade de estar indo muito longe em uma análise de adulto. Na prática analítica com criança se manipula muito bem o que se chama pulsão.

Lacan (1964/1998) vai examinar o que é a pulsão a partir dos quatro parâmetros que são propostos por Freud para definir o seu princípio: a fonte, a pressão, o alvo, e o objeto.

Freud diz que é importante distinguir quatro termos na pulsão. Ponhamos o Drang primeiro, o impulso. A Quelle, a fonte. O Objekt, o objeto. O Ziel, o alvo. Certo que podemos, lendo essa enumeração, achá-la muito natural. Meu propósito é lhes provar que todo o texto é feito para nos mostrar que não é tão natural assim. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 154).

O que Freud faz, segundo Lacan, é designar a pulsão como sendo um conceito fundamental e, a partir do momento que este conceito é introduzido na ciência, das duas uma: ou tal conceito poderá ser guardado ou, ao contrário, ser rejeitado. Guardado se ele puder traçar sua via no real, o que acontece com todos os outros fundamentos no campo científico. Lacan (1964/1998) insiste no fato de que a pulsão é designada por Freud, não somente como conceito fundamental, mas ainda como uma convenção.

Afastarei de minha parte, esse termo de mito – aliás, nesse mesmo texto, no primeiro parágrafo, Freud emprega o termo *Konvention*, convenção, que está mais perto do que se trata, e que chamarei com um termo benthamiano que faz notar àqueles que me seguem, uma ficção. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 155).

Os quatro termos que Freud enunciou (que já foram citados aqui), só podem aparecer disjuntos. O impulso se identifica primeiramente a uma pura tendência à descarga. Para Lacan (1964/1998), o que Freud aponta a este respeito é o fato de existir uma estimulação, uma excitação, (*Reiz*). Mas essa excitação concernente à pulsão difere de qualquer estimulação vinda do mundo externo, ela é interna. É neste sentido que Lacan busca distinguir a pulsão da necessidade. Enquanto a necessidade é relativa a uma função biológica ritmada, a pulsão, proposta por Freud, aparece submetida à constância da pressão.

Temos, para explicitá-lo, a noção de necessidade, tal como ela se manifesta no organismo, em níveis diversos e primeiro no nível da fome, da sede. Aí está o que Freud parece querer dizer ao distinguir a excitação interna da externa. (...) Freud coloca, de maneira formal, que não se trata absolutamente, no *Trieb*, da pressão de uma necessidade, tal como *Hunger*, a fome, ou o *Durst*, a sede. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 156).

Para Brousse (1997), Lacan introduz a pulsão baseando-se nesta oposição entre o biológico e o social, o que permite traçá-la em dois eixos distintos. Enquanto, no eixo do biológico, encontra-se a reprodução, a transmissão da vida, a necessidade e o ser vivo; do lado do social, têm-se a aliança/filiação, a transmissão de um nome, a pulsão e o sujeito. Pode-se acrescentar ainda que, no eixo biológico, está a *res extensa* de Descartes; enquanto que, no lado social, encontra o sujeito da psicanálise, o da pulsão. Qual é, então, a relação entre a pulsão e a necessidade? Respondendo a essa questão, Brousse diz:

A pulsão é definida em termos de significante, ou combinatória de significantes. Nada tem a ver com a diferença sexual biológica. Nada mesmo. Qual é o principal significante sexual? O falo. E não há ligação entre o falo e o órgão sexual masculino. Uma das conseqüências dessa distinção é que, embora haja dois órgãos e dois sexos, só existe um significante. (BROUSSE, 1997, p. 122).

A pulsão não é regulada, como a bexiga e o estômago, por uma energia cinética momentânea, forte, e por impulsos. Não se trata, com a pulsão, de movimentos gráficos, físicos, da *moratorium* ou da descarga real de substâncias. O impulso da pulsão é uma força constante, persistente e contínua. Muito mais do que instantânea, como acontece com o instinto. Com Lacan, não pode assimilá-la a uma função biológica. A pulsão “*não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, não tem subida nem descida. É uma força constante*”. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 157).

A satisfação da pulsão é a de atingir o seu alvo, seu Ziel. “*A fera sai de sua cova querens quem devoret, e quando ela encontrou o que ela tem para morder, ela está satisfeita, ela digere*”. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 157). Se a satisfação da pulsão é a de atingir o seu alvo, o que Lacan faz a partir dessa tese é objetivar o problema da sublimação. Freud apresenta a sublimação como sendo ela um dos destinos possíveis da pulsão. A sublimação é também a de uma satisfação da pulsão, embora seja inibida (*Zielghemnt*) quanto a seu alvo: não o atinge. A pulsão encontraria uma solução de satisfação que a subtrairia ao destino do recalque. O problema que Lacan destaca é sobre o sentido da satisfação da pulsão, pois ela não seria satisfeita necessariamente por seu objeto.

É claro que aqueles com quem temos que tratar, os pacientes, não se satisfazem, como se diz, com o que são. E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo o que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação. Eles satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo com que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação a alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo. Toda a questão é justamente saber o que é esse se que está aí contentado. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 158).

Para melhor estabelecer a relação que existe entre o processo pulsional e a satisfação, Lacan (1964/1998) busca definir o *status* do objeto, pois existe uma diferença radical entre o objeto da necessidade e o objeto da pulsão.

A pulsão apreendendo seu objeto, apreende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz. Pois se distingue, no começo da dialética da pulsão, o Not

e o Bedürfnis, a necessidade e a exigência pulsional – é justamente porque nenhum objeto de nenhum Not, necessidade, pode satisfazer a pulsão. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 159).

De uma certa maneira, a pulsão que experimenta o objeto descobre que não é ele e nem através dele que ela vai satisfazer-se. Lacan (1964/1998) aponta como exemplo que, o que satisfaz a pulsão na necessidade alimentar não é o objeto alimento e sim o “prazer da boca”. Dessa forma, o objeto da pulsão não poderia ser de maneira nenhuma o mesmo objeto da necessidade. Para Dor (1992), o único objeto que responde a essa condição é o objeto de desejo que Lacan designa como sendo o *objeto a*. Este objeto, causa do desejo, é o objeto perdido. Ele é o faltante, inscrito na presença de um vazio, não ocupado por nenhum outro, qualquer outro objeto é apenas *semblant*. E nesse sentido é que ele pode encontrar o seu lugar no princípio da satisfação da pulsão, desde que ela o contorne à maneira de um circuito.

A esse seio, na sua função de objeto, de objeto *a* causa do desejo, tal como eu trago sua noção – devemos dar uma função tal que pudéssemos dizer seu lugar na satisfação da pulsão. A melhor fórmula nos parece ser esta – que a pulsão o *contorna*. Encontraremos sua aplicação a propósito de outros objetos. Contorna, devendo ser tomado aqui com a ambigüidade que lhe dá a língua portuguesa, ao mesmo tempo *turn*, borda em torno da qual se dá a volta, e *trick*, volta de uma escamoteação. (LACAN, 6 de maio de 1964/1998, p. 160).

Para Lacan (1964/1998), não há uma base comum entre instinto e pulsão. Enquanto aquele é momentâneo a outra é constante, pois o consumo de um objeto não se reduz à força ou à impulsos da pulsão. Para Brousse (1997), a fome do bebê está ligada ao leite materno, mas não há objeto que corresponda à pulsão oral. É nesse sentido que qualquer objeto pode ser adotado como pulsional, embora o da pulsão não seja qualquer um. “*A demanda do Outro determina qual o objeto a ser adotado. Este é o significado da dissociação entre o alvo e o objeto*”. (BROUSSE, 1997, p. 128). E é por esse sentido que Lacan, para Brousse (1997), afirma a pulsão como uma montagem, pois ela não é determinada por uma força momentânea, não tendo em si um objeto inato e nem um alvo em sua finalidade, ou mesmo um consumo.

O instinto é muito mais um programa, ele não é uma montagem, ele está organizado em uma correspondência do mundo externo, e o programa está internalizado.

Para a pulsão, não há tal coerência entre o mundo exterior e o programa interno, por isso a montagem deve ser oposta ao programa. É uma montagem porque une duas coisas heterogêneas: o Outro e a sexualidade, tal como definida pela necessidade de reprodução. Isso implica que a pulsão deve ser parcial, e que não deve haver pulsão genital. Isso pode ser um tanto difícil de aceitar, mas está na obra de Freud (BROUSSE, 1997, p. 128).

Enquanto o instinto oferece racionalmente uma imagem que se correlaciona a reações e que tem uma fonte, um objeto, um impulso e um fim, a pulsão vai produzir algo parecido a uma colagem surrealista, que não tem começo nem fim, e é sem fonte e sem objetivo. Para Marie Joanus (1997), a montagem da pulsão parece ser peculiarmente desqualificada e indeterminada, e é uma alteração tão radical do instinto quanto uma montagem das peças da realidade de que se compõe. Quando se fala em pulsão, não tem mais sentido falar em elementos do instinto. *“A pulsão, comparada com o instinto, é mais artística, mais inventiva, mais livre ou precisamente, surreal”*. (JOANUS, 1997, p. 138).

Nesse desdobramento da pulsão, há que levar em conta também à questão da fonte. Tanto o corpo da necessidade quanto o da pulsão são reais, ou seja, sua fonte, a *Quelle*, está no corpo, mas enquanto a necessidade envolve o seu interior, os órgãos internos, Lacan (1964/1998) aponta que a pulsão envolve as zonas de superfície e as aberturas erógenas. Enquanto o sujeito cartesiano pode ser e existir verdadeiramente distinto do corpo, a *res extensa*, o sujeito da psicanálise que é também o da pulsão, tem sua fonte nesse corpo. Dele é inseparável. Essas aberturas são pontos de evanescências, local onde o interno encontra o externo. Embora distintas estas duas zonas são interfaciais, são moebianas

Em sua estrutura, as pulsões estão ligadas pela tensão estabelecidas entre elas por um fator econômico. É o que vai depender das condições das funções exercidas pelo *Princípio do Prazer*. Para Lacan (1964/1998), é pela realidade do sistema homeostático que se encontra a sexualidade como um jogo em forma de pulsões parciais. *“A pulsão é precisamente essa*

montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente”. (LACAN, 1964/1998, p. 167).

Lacan destaca, nesse capítulo XIV que a essência da sexualidade desde cedo se faz presente na vida do sujeito, e é pela relação à instância dessa sexualidade que todos os sujeitos se encontram em igualdade, ou seja, desde a criança até o adulto.

Eles só têm a ver com aquilo que, da sexualidade, passa para as redes da constituição subjetiva, para as redes do significante – que a sexualidade só se realiza pela operação das pulsões, no que elas são pulsões parciais, em relação à finalidade biológica da sexualidade. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 167).

Para Lacan (1964/1998), da integração da sexualidade à dialética do desejo tudo passa pelo jogo que se designa com o termo aparelho. Ou seja, em relação à sexualidade, o corpo pode aparelhar-se e distinguir-se naquilo com que os corpos se emparelham. Se tudo se baseia nessa discussão das pulsões sexuais é porque a pulsão apenas representa, e mesmo assim parcialmente, a curva do que determina no ser vivo, a sexualidade. Lacan acrescenta ainda que, em toda a sua existência, o que a pulsão integra é a dialética do arco e da flecha, e, neste sentido, pode-se situar o lugar da economia psíquica.

A introdução da pulsão feita por Freud, segundo Lacan (1964/1998), é pela via tradicional, ou seja, através dos recursos de sistemas lingüísticos, isto é, das três vias: ativa, passiva e reflexiva, sendo isso apenas um invólucro. *“O que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura”*. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 168). Neste sentido é que Freud, para designar os dois pólos, utiliza os verbos: ver e ser visto, atormentar e ser atormentado. Mas, em alguma parte desse percurso, pode acontecer separação de seu vaivém, de sua reversão fundamental. Para a pulsão poder fechar o seu curso circular em torno do objeto, ela necessita do surgimento do nível do outro. Aí se pode realizar o que é da própria função da pulsão:

É preciso bem distinguir a volta em circuito de uma pulsão do que aparece – mas também por não aparecer, - num terceiro tempo. Isto é, o aparecimento de ein neues Subjekt que é preciso entender assim – não que ali já houvesse um, a saber, o sujeito da pulsão, mas que é novo ver aparecer um sujeito. Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 169).

A pulsão, para Lacan (1964/1998), atinge a sua satisfação sem atingir o seu alvo, pois o da pulsão parcial não é definido aqui como a função biológica, pela realização do emparelhamento reprodutivo. *“Se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito”*. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 170).

Existe um objeto que, na maioria das vezes, se confunde com aquilo sobre o qual a pulsão se refecha. De fato, esse objeto que aponta apenas a presença de um vazio é conhecido como o objeto perdido, o *a* minúsculo. Esse objeto *a* minúsculo não pode ser entendido como o alimento primitivo. *“Ele é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante”*. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 170).

Nesse mesmo capítulo, Lacan fala do desenvolvimento da pulsão oral para a anal, não existindo aí um progresso dialético. A passagem de uma pulsão a outra não é produzida por um processo de maturação, mas por uma intervenção da demanda do Outro, e é por meio dela que vai se determinando todas as outras pulsões. *“Não há nenhuma metamorfose natural da pulsão oral em pulsão anal”*. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 171).

O esquema que Lacan nos fornece a respeito da pulsão neste seminário é representado pelo circuito pulsional que realiza o tangenciamento do objeto que é circundado enquanto um elemento faltoso. De acordo com os termos de Freud, a força da pulsão é constante, uma *Konstante Kraft*, e não momentânea. Essa constância é uma espécie de tensão estacionária,

impedindo, dessa maneira, que seja considerada como uma função biológica, em que sempre se apresenta um ritmo específico.

Devemos considerar a pulsão sob a rubrica da Konstante Kraft que a sustenta como uma tensão estacionária. Notemos, até às metáforas que Freud nos dá para exprimir essas saídas, Schub diz ele, que ele traduz imediatamente pela imagem que ela suporta em seu espírito, a de uma ejeção de lava, emissão material da deflagração energética que aí se produz em diversos tempos sucessivos, que completam, vindo umas sobre as outras, essa forma de trajeto de retorno. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 171)

Toda essa articulação estabelecida em torno da manifestação da pulsão leva a uma compreensão do sujeito como sendo este acéfalo, pois tudo se articula em termos de tensão. Para Lacan (1964/1998), o caminho percorrido pela pulsão é talvez a única forma de transgressão à qual se permite o sujeito estar em relação ao *Princípio do Prazer*. “*O sujeito se aperceberá de que seu desejo é apenas vão contorno da pesca, do fígamento do gozo do outro – tanto que, o outro intervindo, ele se aperceberá de que há um gozo mais além do princípio do prazer*”. (LACAN, 13 de maio de 1964/1998, p. 174).

Segundo Joanus (1997), primeiramente o sujeito é um objeto parcial. Ele começa brincando com seu próprio corpo, com as partes do seu próprio corpo. Ele primeiro: “*pensa com a sua própria substância. Ele é primeiro não-falante, é um sujeito acéfalo, “salta para além de si dentro de si, ou dentro de sua própria substância, ou como pedaços de sua própria substância*”. (JOANUS, 1997, p. 142).

A linguagem emerge como pedaços de sons verbais que superimpõem às mais íntimas coisas físicas. O jogo que efetuava o neto de Freud era um jogo pulsional, mas o que se estabelecia neste jogo era o da linguagem. Pois, o jogo de uma criança é uma espécie de subjetivação sem sujeito, sem linguagem. A pulsão é um objeto que brinca com objetos partes psíquicas de si mesmo. “*É a pulsão invocante que está na base de nossa relação erótica com a linguagem e com o balbucio jubilatório da lalangue*”. (JOANUS, 1997, p. 142).

Com a linguagem, o sujeito afasta-se das profundezas do instinto e da necessidade. A introdução do objeto do desejo, o *objeto a*, que está separado do sujeito por uma automotilação, é algo que não se pode conhecer como sendo um objeto formado, especular. Ele é pré-linguístico e pré-especular. Dele não se tem nem imagem nem palavras. Para Joanus (1997), este objeto permanece não identificado e não representado. É pré-objeto, não visto, não ouvido, não cheirado. Ele é parte do gozo que jamais pode ser dito; somente pode ser vivido.

Para Lacan (1964/1998), a incidência do objeto do desejo está identificada ao processo pulsional. Sendo assim, o sujeito é remetido à dimensão radical do desejo, pois a sua gênese está para além da necessidade, pressupondo a presença do Outro. O desejo só pode surgir numa relação ao Outro. *“Pelo efeito da fala, o sujeito se realiza no Outro, mas ele aí já não persegue mais uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala”*. (LACAN, 20 de maio de 1964/1998, p. 178).

O efeito da linguagem que incide sobre o sujeito está o tempo todo misturado com o fato de que ele só vem a ser sujeito pelo seu assujeitamento ao campo do Outro. Este refere-se à criança a um universo semântico e a um universo de discurso que é o dele. Nesse sentido, é que o Outro investe junto a essa criança, toma-a como referente simbólico, como sendo um outro privilegiado.

A mãe elevada a essa posição de Outro para a criança, assujeita-a a um universo de seus próprios significantes, pois, ao oferecer o objeto alimento, mobiliza uma resposta como sendo uma suposta demanda da criança, como uma manifestação do corpo dessa criança. Uma demanda suposta que é tomada como sendo uma projeção do desejo do Outro. Neste sentido, Colette Soler (1997) acrescenta que: *“O sujeito de pensamento, como pensamento inconsciente, significa como escravo, não mestre; o sujeito assujeitado ao efeito de linguagem. É um sujeito subvertido pelo sistema de significantes”*. (SOLER, 1997, p. 55).

Assim, o que se tem é uma subversão do sujeito cartesiano porque, na medida em que ele é o de pensamento consciente, ele aponta para a auto-consciência e a mestria.

Para Lacan (1964/1998), o que é dito a respeito das pulsões parciais vai mostrar o movimento circular do impulso que, através da borda erógena sai e a ela retorna depois de ter contornado o *objeto a*. É nesse sentido que o sujeito atinge aquilo que é propriamente a dimensão do Outro, ou seja:

No mundo do Real-Ich, do eu, do conhecimento, tudo pode existir como agora, inclusive vocês e a consciência, sem que haja para isto, o que quer que pensemos, o mínimo sujeito. Se o sujeito é o que lhes ensino, a saber, o sujeito determinado pela linguagem e pela fala, isto quer dizer que o sujeito, in initio, começa no lugar do Outro, no que é lá que surge o primeiro significante. (LACAN, 20 de maio de 1964/1998, p. 187).

Um significane, como já dito, é aquilo que representa um sujeito para um outro significante, nascido pelo significante no campo do Outro. Antes, esse sujeito não era nada e, no encontro com o significante, ele se constitui como falta-a-ser. Para Lacan (1964/1998), falar do inconsciente como o do que se abre e se fecha, é falar de sua essência que marca o tempo pelo qual o sujeito nasce com o significante; ele nasce dividido.

O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante. A criança está inscrita no universo do desejo do Outro à medida que é cativa dos significantes desse Outro, ela está alienada nesse Outro. (LACAN, 20 de maio de 1964/1998, p. 188).

É neste sentido que o Outro como lugar da linguagem, lugar da fala, precede o sujeito. Este é falado antes mesmo de seu nascimento. O Outro é a sua causa primeira. O sujeito é o ser constituído no campo do Outro. Ele está alienado neste campo.

3.5 O Sujeito Constituído no Campo do Outro

Pode-se dizer que a essência do sujeito freudiano é, de uma certa maneira, o cartesiano subvertido. Este sujeito, tratado nesse trabalho, o da psicanálise, é o que está submetido ao sistema de significantes. Na verdade, a resposta que Lacan vem dando nesse *Seminário XI*, é a de que o sujeito, primeiramente, é um efeito, ele não é um agente. A princípio, ele se constitui no campo do Outro, que é o lugar dos significantes e da fala. “*Se a psicanálise deve se constituir como ciência do inconsciente, convém partir de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem*”. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p.193).

O Outro como lugar da linguagem, é o que precede o sujeito e é o que fala sobre ele antes mesmo de seu nascimento. A primeira causa do sujeito é o Outro. É nesse sentido que, para Lacan (1964/1998), o sujeito não é uma substância. Ele é o efeito do significante. Ele é representado por um significante. Não existe sujeito barrado antes do surgimento do significante. Se entende sujeito como sendo o sujeito dividido, aquele alienado na cadeia significante, o *objeto a*, enquanto suplente, se coloca numa posição de preceder esse sujeito dividido. Têm-se, portanto, duas posições subjetivas diferenciadas, sendo que a primeira pode ser suposta como um sujeito mítico, anterior à divisão. O sujeito dividido que se postula no início como tendo que se constituir no confronto significante, nunca é apreendido porque o *a* o precedeu. Como sujeito ele re-emerge secundariamente mais tarde, para além de seu desaparecimento, visto que vem marcado pela substituição primitiva.

Para Soler (1997), a definição que se tem do sujeito cartesiano subvertido, não foi inventada no *Seminário XI*, mas é nele que está resumida. Nesse seminário, o que se encontra é o sujeito como efeito de linguagem, efeito da fala. É no campo da palavra e da linguagem que ele se relaciona com o ser vivo. A questão toda é a de compreender como esse sujeito insubstancial da fala se liga à única substância em jogo na psicanálise, ou seja, compreender

isso que Lacan vem chamar de gozo. O sujeito não é substancial, *res cogitans*, como afirma Descartes, mas sim o seu sintoma³.

No sintoma, há sofrimento, ou seja, gozo. O corpo está envolvido, mas não apenas o corpo, todo comportamento real. Quando dizemos que o sujeito não é substancial, não podemos esquecer que a psicanálise afirma curar ou mudar algo no nível do sintoma, que é um nível substancial, operando sobre o sujeito sem substância. (SOLER, 1997, p. 57).

O que Lacan (1964/1998) afirma é que, no Outro, encontra-se o lugar onde está situada a cadeia significante que comanda tudo no sujeito. Este aparece no campo do ser vivo. Mas no seu lado chamado à subjetividade é que a pulsão essencialmente se manifesta. Pulsão parcial, pois nenhuma representa a totalidade sexual. Ela não está ali presentificada no psiquismo como função biológica da reprodução. “*No Psiquismo não há nada pelo que o sujeito se pudesse situar como ser de macho ou de fêmea*”. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 194). Para Eric Laurent (1997), o que se tem como impasse da definição sexual é o fato de não haver uma inscrição de homem e mulher no inconsciente. O que existe são apenas invenções, numa tentativa de remediar a falta ou até mesmo uma falha fundamental no inconsciente.

O que se deve fazer, para Lacan (1964/1998), como homem ou mulher, é da ordem de uma aprendizagem do ser humano, peça por peça vinda do Outro. A pulsão, nesse sentido, é o representante no psiquismo das conseqüências da sexualidade. “*A sexualidade se instaura no campo do sujeito por uma via que é a da falta*”. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 194). Lacan acrescenta, ainda, que na realidade são duas faltas: primeiro a que está em torno da dialética do advento do sujeito em relação ao Outro. O sujeito depende do significante que está no campo do Outro. “*Não-todo sujeito pode estar presente no Outro. Sempre há um resto*”. (LAURENT, 1997, p. 36). O sujeito, enquanto todo, não pode estar aí apresentado. “*O*

³ O sintoma é a manifestação do inconsciente, assim como, o sonho, o chiste e o ato falho. O sintoma para a psicanálise não é a verdade da doença, como é na medicina, mas nem por isso ele deixa de falar a verdade. Ele fala a verdade do sujeito. O sintoma é o lugar do sofrimento que proporciona satisfação sexual para o neurótico sem que ele saiba. (conf. QUINET, 2000, p. 122).

caráter fundamentalmente parcial das pulsões introduz uma falta que Lacan designa marcando o sujeito com uma barra (\$)”. (LAURENT, 1997, p. 37).

Esta falta retoma a outra, que é a real da reprodução sexuada. A falta real, para Lacan (1964/1998) é o que o vivo perde ao se reproduzir pela via sexuada.

A busca do complemento, o mito de Aristófanes nos dá sua imagem de maneira patética, e enganadora, articulando que é sua metade sexual que o vivo procura no amor. A esta rerepresentação mítica do mistério do amor, a experiência analítica substitui a procura, pelo sujeito, não do complemento sexual, mas da parte para sempre perdida dele mesmo, que é constituída pelo fato de ele ser apenas um vivo sexuado, e não mais ser imortal. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 195).

Nesse mito, Lacan lembra da divisão originária dos seres humanos que estão à procura do amor pela sua outra metade. No que fora relatado por Aristófanes, em *O banquete* (Platão 427-347 a. C./1997), a natureza humana não era a mesma de agora, era diferente. Eram três os gêneros da humanidade, ou seja, o masculino, o feminino e andrógino que era um gênero distinto, comum aos dois sexos. Inteira era a forma de cada homem, com o dorso redondo, possuindo quatro mãos e quatro pernas. Tinha uma única cabeça sobre um pescoço, mas com dois rostos semelhantes, opostos um ao outro, quatro orelhas e dois sexos. Eram seres de uma força e de um vigor terrível e muito presunçosos. Acabaram voltando-se contra os deuses. Zeus e os demais deuses com vingança e para diminuir-lhes a força, cortou-os em dois e mudou o sexo para frente, pois esses o tinham para fora e geravam e reproduziam não um no outro, mas na terra, como as cigarras. Com o sexo na frente, fez com que através dele se processasse a geração um no outro, o macho na fêmea.

Cada pessoa, para Aristófanes, é uma tésseira complementar de um homem que procura cada um o seu próprio complemento. Quando se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, extraordinárias são as emoções que sentem, como a amizade, a intimidade e o amor, a ponto de não quererem se separar um do outro. Portanto o motivo disso é que a antiga natureza era assim e era um todo. Ao desejo e à procura do todo que se dá o nome de

amor. Para Laurent (1997), esse mito de Aristófanes encobre o verdadeiro sentido da busca, ou seja, tem sempre um resto na reprodução sexual do sujeito no Outro, e que estas duas faltas que Lacan nos apresenta, elas se recobrem.

Para Lacan (1964/1998), tudo surge da estrutura do significante. Uma estrutura que está articulada como função topológica da borda. O sujeito que se relaciona a esse Outro se produz inteiramente num processo de hiância. É nesse sentido que Lacan insiste em separar o que é do campo da psicologia, sociologia e filosofia do campo da psicanálise. Esses outros campos buscam definir o ser humano apenas do domínio animal. É de uma outra dimensão o que eles visam para sua definição. O sujeito cartesiano é da ordem racional e substancial, é da *res cogitans*, e da *res extensa*.

Para manter essa dimensão, a via filosófica teria bastado, mas ela se mostrou insuficiente para isto, por lhe faltar uma definição suficiente do inconsciente. A psicanálise, então, nos lembra que os fatos da psicologia humana não se poderiam conceber na ausência da função do sujeito definido como efeito do significante. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 196).

Os processos da psicanálise em relação ao sujeito são de uma articulação circular entre o sujeito e o Outro, do sujeito que é chamado ao Outro, aquele que se viu nascer no campo do Outro, ao mesmo tempo do Outro que retorna. *“Esse processo é circular, mas, por sua natureza, sem reciprocidade. Por ser circular, é dissimétrico”*. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 196).

Enquanto o signo em sua ambigüidade se prende ao fato de representar alguma coisa para alguém, podendo ser este alguém muitas coisas, *“O significante é o que representa um sujeito para um outro significante”*. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 197). O significante que se produz no campo do Outro é que faz com que o sujeito surja de sua significação. O sujeito no funcionamento do significante é reduzido em instância. Ele se petrifica no mesmo movimento que fora chamado a funcionar e a falar enquanto sujeito. É nesse sentido que, para Lacan (1964/1998), está a pulsação temporal do inconsciente, ou seja,

sua característica, o fechamento, ou ainda, a afânise, o desaparecimento do sujeito. “*Ora, a afânise deve ser situada de maneira mais radical nesse movimento de desaparecimento que qualifiquei de letal. De outro modo ainda, chamei esse movimento de fading do sujeito*”. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 197).

A constituição do sujeito é pelo campo do Outro. A característica do sujeito do inconsciente em seu nascimento é a de estar envolvido pelas redes, pelas cadeias e histórias do significante, em um lugar indeterminado. Para Soler (1997), esse sujeito é desconhecido, apenas sabe-se que existe, o que ele é, permanece desconhecido e indeterminado. Além disso, ele também é vazio, pois perdeu o seu ser. Esse sujeito é o que se opõe ao da certeza cartesiana, com idéias claras e distintas, que pode ser apreendido pelo saber. O sujeito do inconsciente pode, com efeito, ocupar diversos lugares, conforme se ponha sob um ou outro desses significantes.

No momento da identificação do sujeito com um significante, ele ali se petrifica, ele se define como se tivesse morto, ou como se a parte viva de seu ser lhe faltasse, a que contém seu gozo. Para Laurent (1997), sempre que se isola uma das diversas identificações do sujeito é preciso que, em seguida, se encontre a fantasia que a acompanha, esta que traz algum gozo.

3.6 O Sujeito da Alienação

Um outro termo que Lacan (1964/1998) introduz no cap. XVI do *Seminário XI* é o vel. Trata-se do vel da primeira operação essencial em que se funda o sujeito. É uma operação que Lacan vem chamar de alienação.

A alienação consiste nesse vel – que se a palavra condenado não suscita objeções da parte de vocês, eu a retomo – condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 199).

Em relação à estrutura lógica da alienação e separação, Lacan (1964/1998) refere-se às operações que são conhecidas como união e interseção, na teoria dos conjuntos. O feito da interseção é o de isolar o que pertence a ambos dos conjuntos. Além de existir dois velts clássicos, o da exclusão e o da união, Lacan cria um terceiro velt, que é um tanto raro, associado por ele com a expressão de escolha forçada.

O velt da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: 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, 27 de maio de 1964/1998, p. 200).

Para melhor definir a separação, Lacan (1964/1998) modifica a operação conhecida como interseção na teoria dos conjuntos e isola o que pertence a ambos os conjuntos. A separação não é pelo que pertence aos dois conjuntos, mas é uma interseção que é definida pelo que falta a ambos. Em relação ao sujeito, os dois termos que são considerados em jogo, na alienação, são o sentido e o não-sentido (não senso). São dois os conjuntos no nível da alienação, o do Outro e o do ser. Este é transformado em sujeito pelo Outro. Não é um ser simplesmente, pois é ser transformado pela linguagem. No meio dos dois conjuntos o não-sentido. *“Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente”*. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 200).

Para Soler (1997), Lacan deixou claro que o não-sentido e o sentido são dois termos derivados dos dois termos da cadeia significante, S1 e S2. O sujeito pode escolher, ou se petrifica num significante ou desliza num sentido, o elo entre os significantes possibilita o sujeito a ter sentido. Pode-se, neste caso, retomar o sujeito cartesiano afirmando que ele só pode ser instituído como um sujeito de um significante se seu *cogito* for reescrito como uma cadeia, isto é, “penso”, logo “existo”.

O sujeito petrificado pelo significante é o sujeito sem perguntas, é aquele que não se questiona sobre si mesmo. Ele vive e age, mas não pensa sobre si mesmo. Ele se recusa a fazer isso. Ele é o oposto do analisando, uma vez que esse escolheu o sentido.

A alienação tem por consequência que a interpretação não tem de modo algum sua última instância no fato de ela nos livrar as significações da via onde caminha o psíquico que temos diante de nós. Esta importância é apenas de prelúdio. A interpretação não visa tanto o sentido quanto reduzir os significantes a seu não-senso, para que possamos reencontrar os determinantes de toda a conduta do sujeito. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 200-201).

Para Soler (1997), o que é novo no *Seminário XI* de Lacan é a introdução do termo separação. A alienação é nova somente no nível lógico, enquanto Lacan formula a estrutura lógica do sujeito do significante. Mesmo este não é novo nesse seminário, mas sim, o que há de novo é o que se introduz com a separação.

3.7 O Sujeito da Separação

A separação não é um destino como é a alienação, pois nenhum sujeito pode evitá-la, é um destino ligado à fala. *“Esta operação segunda é tão essencial de ser definida quanto à primeira, porque é aí que vamos ver despontar o campo da transferência. Eu a chamarei, introduzindo aqui meu segundo termo a separação”*. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 202).

Pelo discurso do Outro, o sujeito encontra ali uma falta. São nos intervalos desse discurso que aparece na experiência da criança o que é destacável: *“Ele me diz isso, mas o que é que ele quer?”*. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 203). Na interseção entre o sujeito e o Outro, existe uma falta no Outro. É ela que Lacan chama de desejo.

É de lá que se inclina, é lá que desliza, é lá que foge como um furão, o que chamamos desejo. O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro, e todos os por-quês? da criança testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um por que será que você me diz isso? Sempre re-suscitado de seu

fundo, que é o enigma do desejo do adulto. (LACAN, 27 de maio de 1964/1998, p. 203).

A condição da separação é a do encontro com a falta do desejo. Para Lacan (1964/1998), uma falta vai sempre recobrir a outra. É ela que engendra o tempo precedente e que responde à que suscita pelo tempo seguinte. A criança se inscreve no universo do desejo do Outro à medida que se torna cativa de seus significantes. Neste sentido, para Dor (1989), é no momento que a criança tem uma experiência de satisfação que ela tem condições de desejar através de uma demanda endereçada ao Outro. A demanda é formulada e endereçada ao outrem, mesmo que incida sobre um objeto de necessidade. É uma demanda de amor, através da qual a criança deseja ser o único objeto do desejo do Outro para que suas necessidades sejam satisfeitas. *“Este desejo do desejo do Outro encarna-se no desejo de um ‘re-encontro’ da satisfação originária onde a criança foi totalmente satisfeita sob a forma de um gozar que não demandou nem esperou”*. (DOR, 1989, p. 146).

A questão que se encontra no ponto da separação é “o que sou eu no desejo do Outro?”. Embora o sujeito saiba o que ele é no desejo do Outro, ele pode esquecer que este é o seu próprio desejo. Para Soler (1997), o Outro não pode responder a essa questão, pois dele só se capturam significantes que não permitem essa resposta, por causa da alienação. A outra parte capturada no Outro é um vazio.

Os significantes são elementos do conjunto do Outro e o desejo é uma parte do conjunto do Outro. Logo, temos que distinguir no conjunto do Outro entre ‘elementos’ e ‘partes’. Quando Lacan fala de separação, está falando de partes, e é por isso que o desejo é parte do Outro sem ser um elemento do Outro. (SOLER, 1997, p. 65).

O Outro não pode fornecer a resposta, pois, no lugar dele, têm-se apenas significantes e vazio. O intervalo entre os significantes é um vazio. Do lado do sujeito ele também não pode responder a essa questão, pois ele é o da fala, alienado. Para Soler (1997), esta questão precisa de um outro, do ser, este ser é a libido.

A libido está ligada ao sujeito da fala, mas ainda assim é algo mais. Se preferirem o gozo, jouissance, pode servir como uma tradução lacaniana do termo freudiano “libido”. A resposta à questão ‘o que é o sujeito para além do significante?’ é a pulsão. (SOLER, 1997, p. 65).

O vazio ou o intervalo não é tão vazio assim, como afirma Soler. Entre o sujeito e o Outro existe uma lacuna onde entra o *objeto a*. Ele entra na medida em que não seja sempre da ordem lógica, mas tenha também uma consistência corpórea, e também de maneira em que ele seja um gozo a mais, como diz Lacan. Já que este sujeito é também sujeito do gozo, ele pode articular tanto a fala quanto o gozo no nível da separação. Para Soler (1997), a pulsão responde a questão do sujeito porque ela é silenciosa. Ela se satisfaz silenciosamente na ação.

3.8 O Sujeito do Desejo

Neste *Seminário XI*, Lacan vem falando de uma maneira geral, e já vem sendo abordado neste trabalho, a questão da afânise ou desaparecimento gradual do sujeito neurótico em sua fantasia. Há o desaparecimento na fantasia à medida que o *objeto a*, causa de seu desejo vai adquirindo mais visibilidade. O *objeto a*, ao vir à tona, ganha o papel principal na fantasia, e é dessa maneira que o sujeito torna-se eclipsado e ofuscado. Para Bruce Fink (1998), o sujeito que é representado é o castrado, pois este está sempre se apresentando ao Outro à procura de atrair a sua atenção e, ao mesmo tempo, busca um reconhecimento do Outro. Porém, quanto mais há essa apresentação, mais castrado torna-se esse sujeito na medida em que ele é representado pelo e no Outro.

É no campo do Outro que se constitui o sujeito. Sua inauguração pela separação se relaciona à noção freudiana de recalque originário. “*Hoje queria mostrar a vocês a importância, já designada por um esquema da última vez, do que Freud chama, no nível do recalque, o vorstellungsrepräsentanz*”. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 205). É nesse

sentido que, para Lacan, o recalque está sob a ordem da representação, em que Freud denomina de *vorstellungsrepräsentanz*, não sendo de maneira nenhuma o afeto recalcado. Este passeia em um outro lugar, onde ele pode, afirma Lacan. “*O que é recalcado não é o representado do desejo, a significação, mas o representante – traduzi, literalmente – da representação*”. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 206).

O *vorstellungsrepräsentanz* – representante da representação, pode ser localizado no esquema de Lacan, em seus mecanismos originais da alienação, no acasalamento do significante, onde se concebe o aparecimento do sujeito, primeiro no Outro. Pois o significante unário surge é no campo do Outro, representando o sujeito para um outro significante. O efeito do outro significante é a afânise do sujeito. O que temos então é a divisão do sujeito que em algum lugar ele aparece como sentido, em outro ele se manifesta como *fading*, como desaparecimento. “*Há então, se assim podemos dizer, questão de vida e de morte entre o significante unário e o sujeito enquanto significante binário, causa de seu desaparecimento. O vorstellungsrepräsentanz é o significante binário*”. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 207).

Para Lacan (1964/1998), este é o significante que constitui o ponto central, o recalque originário. Como indica Freud, este ponto ao ser passado ao inconsciente se torna o ponto de atração para todos os outros recalques. Isto é, pois, do que se trata neste termo *vorstellungsrepräsentanz*.

A passagem ao segundo significante tem um efeito duplo: um efeito de sentido, que provém do estabelecimento de uma relação entre dois significantes, retroação significativa ligada ao fato de que os significantes, por definição, são relativos uns aos outros; um efeito de desaparecimento do sujeito, na parte inferior da cadeia significante, que Lacan denomina [...] de afânise do sujeito. (BAAS; ZALOSZYC, 1996, p. 37).

Esse processo, mesmo sendo resumido, oferece uma definição do sujeito como aquilo que um significante S1 representa para um significante S2. Para Baas e Zaloszyc (1996), o

processo tem como efeito fazer com que o sujeito desapareça da cadeia significante, onde ele aparecera no primeiro instante. Através da separação, o sujeito vai encontrar o ponto fraco dos dois primeiros significantes e de sua articulação significante, que por essência é alienante. Para Lacan (1964/1998), no intervalo entre esses dois significantes vai surgir o desejo pela experiência do sujeito ao discurso do Outro. Desse primeiro Outro que ele teve que lidar, que pode aqui ser representado de maneira metafórica como sendo a mãe.

É no que seu desejo está para além ou para alguém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito. O sujeito – por um processo que não deixa de conter engano, que não deixa de representar essa torção fundamental pela qual o que o sujeito reencontra não é o que anima seu movimento de tornar a achar – retorna então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua *afânise*. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 207).

Á medida em que o sujeito representa-se e joga sua partida na separação é que o significante binário é reprimido, cai por baixo. O que o sujeito busca é libertar-se do efeito da afânise do significante binário, que, com efeito, é o que se trata na função da liberdade. É neste sentido que Lacan (1964/1998) trabalha e nos apresenta a dialética do senhor e do escravo em Hegel. Para o escravo, a escolha é dada entre a liberdade ou a vida, mas, para ele não há liberdade sem a vida, esta resta para sempre amputada de liberdade. Da mesma maneira, pode-se entender como se estrutura a alienação do senhor. *“Pois se Hegel nos indica que o estatuto do senhor se instaura pela luta de morte de puro prestígio, é mesmo porque é por fazer passar sua escolha pela morte que o senhor, também ele, constitui sua alienação fundamental”*. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 208). É a essência do senhor que se revela e se manifesta no momento do terror, quando a esse senhor é dito a liberdade ou a morte e quando ele tem como escolha somente a morte para ter liberdade.

Retornando a questão da *vorstellungsrepräsentanz*, Lacan (1964/1998) volta a criticar o idealismo filosófico, pois este não se sustenta e jamais poderá ser mantido. Só há sujeito

pela afânise de si próprio, e é pela alienação e pela divisão fundamental que se institui a sua dialética. Nesse sentido, Baas e Zaloszyk (1996) acrescentam que:

Essa é a origem da anotação S, um significante que não está na cadeia significante. Ela escreve, também, a divisão do sujeito entre suas sucessivas identificações significantes, dependentes do desenvolvimento da cadeia, e sua manifestação enquanto desaparecido. (BAAS; ZALOSZYK, 1996, p. 37).

Para Lacan (1964/1998) é pelo encaminhamento cartesiano que o vel da alienação pela primeira vez é tomado e torna-se constituinte da dialética do sujeito. Descartes deu outra direção a seu pensamento em relação ao sujeito. O que ele procura é a certeza. Ele expressa o desejo de aprender a distinguir o certo do errado, para ver claro em suas ações e poder caminhar com segurança nesta vida. Esse encaminhamento cartesiano não é de dialético, nem de professor e muito menos de cavaleiro. O seu encaminhamento, sublinhada em sua biografia, torna-se essencial para comunicar seu método. Foi a maneira que ele encontrou para a verdade.

Seu próprio método partiu da direção de um desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso. Este é o caminho que Descartes escolheu para se chegar às ciências. Ele encontra um novo jeito, que não é o de refutar os saberes incertos. Descartes os deixa correr tranqüilamente, assim como também deixa correr todas as regras da vida social. Para Lacan (1964/1998), Descartes encontra uma passagem que leva à procura do caminho da certeza que é o ponto do vel da alienação. Só existe uma saída, a da via do desejo.

Esse desejo de incerteza, não chegou, para Descartes, mais que à dúvida – a escolha desse caminho o levou a operar uma separação bem singular. Eu queria simplesmente tocar alguns de seus pontos, que serão balizas para sacar uma função essencial, se bem que mascarada, que ainda está viva, presente e diretiva em nosso método investigador do inconsciente. (LACAN, 3 de junho de 1996/1998, p. 212).

A certeza de Descartes não se assenta. Uma vez que fora atravessado, é preciso que seja, de cada vez, repetido por cada um. *“É um ponto de orientação particularmente difícil de manter no incisivo que constitui seu valor”*. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 212). O

erro de Descartes foi o de crer que o seu “eu penso da cogitação” fosse um saber, dizendo que conhece algo dessa certeza. Ele não fez desse eu penso um simples ponto de desvanecimento. O que Descartes fez foi colocar o campo desses saberes no nível do sujeito mais vasto, que é o *sujeito suposto saber*, para ele, Deus.

É aí que se coloca a questão das verdades eternas. Para assegurar-se de que não há de modo algum diante dele um Deus enganador, lhe foi preciso passar pelo meio de um Deus – não é aliás tanto assim de ser perfeito que se trata em seu registro, mas de um ser infinito. Será que Descartes permanece então agarrado, como sempre ocorreu até então, à exigência de garantir toda busca de ciência, por isso que a ciência atual existe em alguma parte, num ser existente que se chama Deus? – quer dizer, por isso, que Deus seja suposto saber?. (LACAN, 3 de junho de 1964/1998, p. 213).

Na análise se supõe saber no analista, mas para J. A. Miller (1987), o analista não deve se identificar com esse *sujeito suposto saber*, pois este é apenas um efeito da estrutura da situação analítica. Em Descartes, todas as verdades eternas são assim pelo querer de Deus. Se dois e dois são quatro é porque Ele quer assim. Isso é problema d’Ele. Para Lacan (1964/1998), é verdade que é pelo querer de Deus que dois e dois são quatro e é algo que não anda sozinho sem a presença d’Ele. Mas a sua insistência é a de dizer que Descartes inaugura uma base de ciência que Deus nada tem a ver. As características da nova ciência e sua diferença com as antigas é a de que ninguém pergunta se Deus sabe algo dela, nem se os tratados matemáticos modernos são folheados por Ele para estar em dia.

Agora se deixa a questão de Deus compreendida por Descartes, pois isso será tratado no próximo capítulo. Retoma-se à questão do significante e de sua relação ao desejo. A cadeia significante tem continuidade, o seu movimento tem uma seqüência. É nesse sentido que o desejo indicado como metonímia do significante não se torna diferente da roda infundável da passagem de um significante a outro, de uma identificação a outra no significante. Para Lacan (1964/1998), existe um outro desejo, decisivo, uma outra fase do desejo, que é a de não querer desejar.

Mas o que pode significar não querer desejar? Toda a experiência analítica – que não faz mais aqui do que dar forma ao que está para cada um na raiz mesma de sua experiência – nos testemunha que não querer desejar, e desejar, são a mesma coisa. Desejar comporta uma fase de defesa que o torna idêntico a não querer. Não querer desejar é querer desejar. (LACAN, 10 de junho de 1964/1998, p. 222).

Lacan (1964/1998) afirma que o desejo do homem é o do Outro. Para Baas e Zalozzyc (1996), o Outro, definido como o lugar do significante, constitui, ao mesmo tempo, o lugar das identificações do sujeito. A primeira fase do desejo é a definição de que “o significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante”. Ela é válida, pois indica para o sujeito um destino de metonímia. A segunda fase é a de que, no Outro, falta para o sujeito a sua significação absoluta. Lacan a denomina como desejo do Outro. O sujeito encontra no Outro uma falta em seu discurso.

A primeira fase do desejo, portanto, é a alienação no significante. Essa primeira se completa na segunda que é a da separação em relação à cadeia significante. O sujeito encontra sua significação absoluta fora do significante, encontra no *objeto a*. Sempre que Lacan falar do desejo estarão essas duas fases implicadas, sem se confundirem.

Nesse capítulo apresentou-se a concepção do sujeito no primeiro ensino de Lacan, um sujeito distinto do sujeito apresentado por Descartes, embora o cartesiano tenha sido o fundamento do sujeito do inconsciente. A questão a ser trabalhada no próximo capítulo será Deus, O de Descartes sem o qual o *cogito* nada seria. Far-se-á então uma analogia com o Outro assinalado por Lacan, sem o qual nem mesmo poderia se falar em sujeito.

4 DEUS EM DESCARTES E O OUTRO EM LACAN

O percurso feito até aqui foi o de apresentar o pensamento de Descartes e o de estabelecer uma diferenciação entre o sujeito cartesiano e o da psicanálise. Enquanto que em Descartes, a dúvida leva à certeza da existência e a de um sujeito consciente. Em Freud, como afirma Lacan, a dúvida leva à certeza de um sujeito do inconsciente. Ao mesmo tempo em que o *cogito* freudiano aparece próximo ao *cogito* cartesiano, ele se afasta de uma maneira decisiva, adentrando-se ao infinito do desejo, uma infinitude da falta-a-ser do sujeito.

Mas a questão não é tão simples assim, ou seja, o da separação radical do *cogito* cartesiano em relação ao sujeito da psicanálise. Para Peixoto Júnior (1999), a importação do sujeito metafísico cartesiano para a psicanálise que fora operada por Lacan marcou-se por uma certa equivocidade ou mesmo um que de ambigüidade. É neste sentido que, a partir de agora, vai-se buscar um outro viés para relacionar o pensamento cartesiano com o de Lacan. Se até aqui, neste trabalho, buscou-se apresentar o que separa o sujeito cartesiano do sujeito da psicanálise, a partir de agora será visto o que pode ser considerado como o ponto onde o pensamento de Lacan se aproxima do cartesiano.

Será tratado a questão do Deus de Descartes, esse Deus sem o qual o *cogito* nada seria. Análogo a isso, vai ser trabalhado o Outro em Lacan, o grande Outro da constituição do sujeito. “*Este grande Outro, sem o qual nem mesmo poderíamos falar em sujeito*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p.51). A proposta desse trabalho tem sido a de considerar o descentramento do *cogito* cartesiano no primeiro ensino de Lacan e tendo em vista o sentido desse descentramento. A partir da leitura de Peixoto Junior (1999) e de Baas e Zaloszcic (1996), será trabalhada a analogia entre o Deus cartesiano e o Outro lacaniano.

Para Baas e Zaloszcic (1996), quando se fala do Deus de Descartes pode-se ler aí o *cogito* cartesiano, pois a apreensão da demonstração da existência de Deus se articula diretamente à posição do sujeito como *res cogitans*.

Com o propósito de afastar a hipótese dupla do Deus enganador e do gênio maligno, ou seja, com vistas a estabelecer a verdade das idéias claras e distintas, o cogito atribui-se como primeira tarefa, provar a existência de Deus. Mas a própria prova põe tais idéias em funcionamento, como se sua verdade já estivesse assegurada. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 51).

O sujeito pensante, dessa maneira, busca em Deus a garantia de seus pensamentos, ao mesmo tempo pressupõe que essa sua busca esteja garantida por Ele. Para Baas e Zaloszcic (1996), este círculo pode ser aproximado da circularidade mostrada por Lacan pela reação fundamental entre dois significantes, “*A posição que o primeiro atribui ao segundo significante supondo que já está realizada a posição que o segundo atribui ao primeiro: $S_1 \rightleftarrows S_2$* ”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 52).

A circularidade da qual se fala vai ser, em Descartes, uma posição do sujeito enquanto vontade de saber, uma busca enquanto desejo de certeza. Em Lacan, esta circularidade se ocupa da questão da alienação, da relação do sujeito ao grande Outro. A questão do sujeito é retomada agora, mas numa interrogação a partir do segundo termo que foi apresentado até aqui, ou seja, Deus e o Outro. Lacan (1964/1998) estabelece um paralelo entre o Deus da filosofia de Descartes e o Outro da psicanálise.

Posso apenas indicar a conseqüência prodigiosa que teve esta recolocação da verdade entre as mãos do Outro, aqui Deus Perfeito, cujo negócio é a verdade, pois o que quer que ele tenha querido dizer, sempre será verdade – mesmo que ele dissesse que dois e dois são cinco, isto seria verdade (LACAN, 1964/1998, p. 39).

A questão prévia e fundamental que surge é: o que é o Outro? Questão que para Baas e Zaloszcic (1996), não pode ser respondida pela simples colocação de alguns matemas inspirados em Lacan. Essa questão é essencial. É da essência do ser-outro do Outro, do que é a alteridade do Outro. Ao mesmo tempo que se coloca a questão da alteridade do Outro é

colocada a questão da identidade do sujeito. É assim mesmo que Lacan (1964/1998) concebe, tanto o Outro, quanto o Deus cartesiano, como sendo um correlativo do sujeito. Exatamente, é essa identidade que falta ao sujeito, ela é de uma impossibilidade pelo fato de faltar no Outro um significante que seja capaz de identificar o sujeito. “*O Outro designa, aqui, o tesouro dos significantes. E finalmente, o sujeito lida apenas com esse Outro, apesar de que – mas é também porque – esse Outro não poderia provê-lo de um significante capaz de fundar sua identidade*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 52).

Lacan (1964/1998) estabelece um paralelo entre o Outro, como tesouro dos significantes, e Deus, como perfeição infinita, como uma total completude. Nesse sentido é que Baas e Zaloszcic (1996) acrescentam que o sujeito só pode situar Deus – o Outro porque espera receber de volta aquilo que vai determinar sua posição de sujeito. E é por isso que Lacan fala num “correlativo do sujeito”. No *Seminário XI*, o Outro está engajado no discurso sob a forma do analista. O Outro para Lacan é identificado à figura do analista.

No capítulo 18 desse seminário, a proposta de Lacan é a de uma fenomenologia da transferência. Dentro dessa experiência analítica a repetição a resistência e a sugestão são os fenômenos produzidos na experiência analítica. J. A. Miller (1987) assinala que o pivô dessa estrutura é o *sujeito suposto saber*, e se há uma fenomenologia da transferência, o *sujeito suposto saber* se situa como o fundamento transfenomênico.

Diria que estes pertencem aos fenômenos que se produzem na experiência analítica, enquanto o sujeito suposto saber é de uma ordem diferente à dos fenômenos, é da ordem – estritamente falando – de um fundamento transfenomênico dos fenômenos da transferência. (MILLER, 1987, p.58).

A questão é de situar a importância dessa transferência para que possa iniciar uma análise, pois, a função da transferência não é do analista e sim do analisante. Ao analista cabe apenas saber utilizá-la. Tendo postulado e repetido a questão da fenomenologia da transferência, Lacan relembra o texto publicado quatro anos anterior a esse seminário, sobre o

banquete de Platão, o qual vai constituir a parte essencial de seu seminário sobre a transferência.

Desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber [...] – há transferência. [...] Quem, desse sujeito suposto saber, pode sentir-se plenamente investido? Não é aí que está a questão. A questão é, primeiro, para cada sujeito, de onde ele se baliza para dirigir-se ao sujeito suposto saber. De cada vez que esta função pode ser, para o sujeito, encarnada em quem quer que seja, analista ou não, resulta da definição que venho lhes dar que a transferência já está então fundada. (LACAN, 1964/1998, p. 220).

Na análise, a princípio, a função de *sujeito suposto saber* é encarnada pelo analisante no analista. É a ele que Lacan visa na fenomenologia da transferência. Nesse sentido, pode-se relacionar a posição do analista, encarnado numa função de *sujeito suposto saber*, com o Deus da filosofia de Descartes, ou seja, Ele como sendo o *sujeito suposto saber* de Descartes. Para Baas e Zaloszcic (1996), a equivalência está manifestada de modo que o Outro, enquanto *sujeito suposto saber* é por um lado, Deus, e por outro, o analista. “*O analista não é o semelhante ao qual seria dirigida a demanda de reconhecimento do desejo [...], mas ele é o Outro, sob a figura do semelhante, ou ainda, o semelhante investido com a alteridade do Outro*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 54-55).

Esses mesmos autores acrescentam ainda que Lacan vai identificar na figura do grande Outro o *sujeito suposto saber* tomado na vertente tanto de Deus quanto do analista. A diferença consiste no fato desse sujeito, de um lado o cartesiano e, do outro o analisante, não encontrar nesse Outro uma mesma correlação. Retoma-se o que Lacan (1964/1998) confere a esse respeito. Para o sujeito cartesiano, o Outro é suscetível de ser enganador, enquanto para o sujeito analisante, esse Outro é o de ser enganado. “*O correlativo do sujeito não é mais então da ordem do Outro enganador, mas da do Outro enganado*”. (LACAN, 1964/1998, 29 de janeiro de 1964/1998, p. 40). Esse Outro, enquanto *sujeito suposto saber*, traz consigo uma identidade que falta ao sujeito, oferece a ele o significante que lhe falta e que poderia completá-lo. “*Ao persuadir o Outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos*

garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta". (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 128).

No encaminhamento do pensamento de Descartes, no que diz respeito à existência de Deus, o que interessa ao sujeito é o que ele ganha com a garantia das idéias inatas. Para Lacan (1964/1998), essa garantia é a de deixar a encargo de Deus toda a verdade das idéias lógicas e matemáticas. Na transferência analítica, não existe nenhuma necessidade de um ser perfeito e infinito para se introduzir a função do *sujeito suposto saber*. Esse atributo do ser perfeito e infinito não é do analista e nem do analisante. *"Mas o que o analisante espera do analista, aquilo a que ele postula, quer dizer, o que em sentido próprio – ele demanda ou reclama da parte do analista, é, precisamente, a completude que lhe falta, a ele analisante, enquanto (sujeito barrado do desejo)"*. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 56).

A demanda de completude faz do desejo do sujeito, esse que é o desejo pelo analista, um desejo de ser desejado pelo analista. Desejo do desejo do Outro.

O sujeito postula a completude do Outro, para não se confrontar à falta no Outro, na medida em que tal falta é também, fundamentalmente, a falta que o constitui, ele, sujeito, como (sujeito barrado do desejo). Para o sujeito que desconhece desta maneira a irredutibilidade da falta que o constitui, é imperativo que o Outro seja Outro pleno e completo. E a preocupação de que o analista não seja enganado, a própria idéia de que ele poderia ser enganado, testemunha, antes de mais nada, que o sujeito engana a si mesmo e compraz-se com seu engano. Ele se compraz, sem se completar, acreditando que poderia ser completo. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 57).

Nessa relação do sujeito com o Outro, nesse caso o analista, encontra-se o amor de transferência, que é a afirmação do laço do desejo do analista com o desejo do sujeito. *"É o desejo do paciente, sim, mas no seu encontro com o desejo do analista"*. (LACAN, 17 de junho de 1964/1998, p. 240). Esse encontro, para Baas e Zaloszcic (1996), é o apocalítico ao revelar e manifestar a alienação constitutiva do sujeito. Existe uma falta de significante no Outro, por isso o sujeito quer escapar por meio de uma demanda que se dirige ao analista. Por essa lógica da transferência, Lacan (1964/1998) diz que o sujeito tenta subtrair-se à alienação.

O sujeito postula a completude do Outro, fazendo com que o fardo recaia sobre o Outro, neste caso o analista. Na verdade, esse amor de transferência é, como afirmam Baas e Zaloszcic (1996), uma trapaça, pois faz com que o Outro carregue o fardo pesado e difícil de ser suportado por alguém. Para Lacan, o encontro com o desejo do analista pode ser tomado pelo desejo do sujeito como o encontro com o seu próprio desejo. O que retorna ao sujeito é a barra que vai barrar o Outro. É ela constituinte do próprio sujeito enquanto barrado. Só resta ao sujeito reconhecer que o seu desejo é o do Outro, em relação ao qual ele está assujeitado. *“O que é essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irreduzível, traumático – ele está, como sujeito assujeitado”*. (LACAN, 17 de junho de 1964/1998, p. 237).

É na análise que o sujeito vai fazer a prova. É nela que ele experimenta seu desejo pelo qual reconhece que, enquanto sujeito barrado do desejo, ele se torna assujeitado ao desejo do Outro. Ele se submete à regência absoluta do desejo do Outro. Desejo do Outro que, no final do *Seminário XI*, Lacan vai chamar de o Deus obscuro.

Mas, para quem quer que seja capaz de dirigir, para esse fenômeno, um olhar corajoso – e, ainda uma vez, há certamente poucos que não sucumbam à fascinação do sacrifício em si mesmo -, o sacrifício significa que, no objeto de nossos desejos, tentamos encontrar o testemunho da presença do desejo desse Outro que eu chamo aqui o Deus obscuro. (LACAN, 24 de junho de 1964/1998, p. 259).

É importante acentuar esses termos fundamentados por Lacan em suas argumentações para que se possa compará-los aos conceitos de Descartes. Se, na análise, o correlativo do sujeito não é o do Outro enganador, mas sim, o do Outro enganado, então se vê o que acontece com esse Outro que poderia ser enganador em Descartes. Pode-se ver também o que acontece com o Deus de Descartes. Para Peixoto Júnior (1999), a leitura de Lacan se aproxima da leitura cartesiana ao ser considerada a sua interrogação de Descartes em relação à potência do Grande Deus Enganador. Pode esse Deus agir até fazer duvidar de que o homem existe? O resultado a que Descartes chega nessa questão não é o de um pensamento sobre o

ser que a *Primeira Meditação* critica, mas sim o de uma argumentação com o Enganador todo Poderoso. Eis como Descartes encaminha esses argumentos na *Segunda Meditação*:

Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas às vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1641/1979, p. 92).

Para Peixoto Júnior (1999), pode-se considerar que, em Descartes, existe uma rejeição do pensamento do ser, e que é a mesma postulada por Freud quando este recusa qualquer forma de entificação do inconsciente. A subversão do *cogito* em Freud, como já se viu no segundo capítulo, é o momento em que toda a apreensão do ser torna-se impossível. O ser está praticamente excluído desta operação. “*Mas o ‘eu’ que aparece aí encontra-se esvaziado como um conjunto vazio e é neste momento que a análise lacaniana introduz a dependência forçada do sujeito para com o Outro da linguagem*”. (PEIXOTO JÚNIOR, 1999, p. 122-123).

No primeiro capítulo, viu-se que o *cogito* não poderia passar à ciência a certeza não apenas de seu ser, mas também do seu saber, senão por meio de afastar por vez a hipótese dupla do Gênio Maligno e do Deus Enganador. Após afastar tal hipótese, Descartes precisa provar a existência de Deus. Para Baas e Zaloszic (1996), essa prova intervém *a posteriori* na ordem das razões. Ela é convocada por Descartes como suplemento à demonstração, consistindo em deduzir a existência de Deus diretamente da certeza do *cogito sum*.

A primeira formulação de Descartes a esse respeito encontra-se na *Terceira Meditação*, já citada no primeiro capítulo. Para o filósofo, Deus existe e é a única causa possível da idéia existente em si e da substância infinita. A idéia de Deus não é tomada como algo *a posteriori*, ao contrário, Descartes só pode duvidar da verdade, só pode tomar consciência de sua incompletude e só pode desejar, porque a verificação de sua finitude já se

encontra povoada pela idéia da infinita perfeição divina, uma idéia que em si mesma é prova da existência de Deus. Para Baas e Zaloszcic (1996), a fórmula pela qual se resume a primeira versão da demonstração da existência de Deus, “eu duvido, então Deus existe”, deve ser ampliada pelo conteúdo expresso por ela, ou seja, eu duvido porque Deus existe.

A outra formulação, também na *Terceira Meditação*, apóia a prova da existência de Deus, não mais no pensamento dubitável, mas na própria existência do sujeito. Em Descartes, Deus é a garantia da própria continuidade da existência do sujeito, ou seja, a realidade substancial continua a ser a do ser pensante. Neste sentido, para Baas e Zaloszcic (1996), mais uma vez a fórmula “eu sou, então Deus existe”, significa o “eu sou porque Deus existe”.

Pois a primeira idéia perfeitamente clara e distinta que vem ao sujeito é: cogito. Vale dizer, mais uma vez, que o que o sujeito recebe de Deus é sua própria certeza de sujeito. É preciso reconhecer também que, se Lacan não está errado quando afirma que Descartes busca primordialmente a certeza [...] é que ele deixa à vontade divina o encargo da verdade [...], essa vontade divina, no entanto, aparece a posteriori como o que já sustentava o cogito e inclusive, toda a experiência da dúvida. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 61).

Se retomar a fórmula geral da distinção entre a correlação cartesiana do sujeito e do Outro, nesse caso Deus, e da correlação na psicanálise entre o sujeito e o Outro, o analista, ver-se-á que o sujeito cartesiano recebe de Deus a sua completude, enquanto que, na análise o sujeito recebe do analista somente o signo de sua incompletude. Por isso, para Lacan (1964/1998), o analista não é o Deus do analisante. Mas Lacan ainda busca mostrar que a relação do sujeito de Descartes com Deus não é um fenômeno no mesmo sentido que se diz que a transferência é um fenômeno.

Para Baas e Zaloszcic (1996), a completude que se diz de Deus em Descartes não é evidente em seu texto e pode-se crer que nem mesmo é evidente para Descartes.

Para além de toda demonstração da existência de Deus, persiste na filosofia de Descartes uma indicação insistente de que a completude de Deus nunca está totalmente dada, adquirida, apreendida pelo sujeito, que se dedica à busca da verdade; ao contrário, ela permanece sempre diferida, infinitamente diferida. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 62).

É por meio de imagens, termos e figuras metafóricas que Descartes reconhece essa espécie de incompletude, que para Baas e Zalozsic (1996), são exatamente aquelas através das quais Lacan lança mão em suas passagens delicadas e agudas no seu discurso sobre o desejo do Outro. Não é porque as verdades são verdadeiras que Deus as quer, muito pelo contrário, é porque Ele as quer, que elas são verdadeiras. Nesse sentido, pode-se associar o que Lacan evoca para significar o laço do desejo do sujeito com o desejo do Outro. Isso pode ser exemplificado na expressão, “seja feita a sua vontade!”.

Considerada do ponto de desfalecimento que consiste no *dubito – cogito*, a alma em Descartes é a apreensão conjunta da sua finitude presente e do infinito, sem o qual o *cogito* não poderia reconhecer-se enquanto finito. A prova primeira da existência de Deus assegura-lhe de que sua finitude como consciência de ser finito tem sua procedência na infinitude. Sua dúvida, seu desejo, sua falta, sua imperfeição, são sinais de que nada é senão a busca da infinitude de Deus (Outro). Em si mesma, a busca do infinito é infinita. O sujeito cartesiano, neste sentido, ao se dirigir a Deus (Outro), não tem a pretensão de apreender nele a plenitude ou uma completude total. Mas seu próprio desejo provém da vontade de Deus.

O desejo do sujeito cartesiano é o desejo da vontade de Deus: ele é – e a homologia aqui é estritamente rigorosa – desejo do desejo do Outro. Minha própria vontade, como vontade infinita, como vontade de infinito, me faz tender na direção deste Outro que é Deus, sem que eu possa pretender colmatar o abismo que separa minha finitude da infinitude, pois, logicamente, um tal abismo é, ele próprio, infinito. Sempre faltará o que poderia completar-me, arrancando-me à minha finitude. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 64).

A falta infinita, para sempre repetida, é o que para o sujeito cartesiano, torna incompreensível a infinitude de Deus. Para Baas e Zalozsic (1996), a incompreensibilidade da potência e da infinitude de Deus é a causa da enorme estima dedicada a Ele por Descartes. É uma estima infinita da qual o sujeito cartesiano é tributário, e a manifestação dessa estima só se realiza por meio da vontade de se aproximar de sua onipotência ou mesmo de sua onisciência.

Não saber disso é abandonar-se à extravagância, ao grande erro, é condenar-se ao grande equívoco, que consiste em amar a divindade mais do que a Deus, é enganar-se a ponto de nem enxergar mais alpha privativo da a-sintótica e iludir-se quanto a um possível encontro (Symptôsis, em grego, significa: o encontro) com a plenitude do Outro: é abandonar-se – literalmente – ao sintoma. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 65).

O Deus (Outro) de Descartes ao qual o sujeito apela para encontrar a verdade leva fundamentalmente a uma resposta, para o filósofo, sobre sua investigação epistêmica.. Para Peixoto Júnior (1999), mais uma vez o Outro da linguagem, onde a asserção da verdade está colocada, se aproxima do Deus (Outro) cartesiano, sem precisar com isso trazer os conceitos de castração e Édipo, que são conceitos psicanalíticos operadores da falta.

O próprio Descartes com sua filosofia já teria introduzido esta falta no campo do Outro. Se Lacan diz que o Deus dos filósofos é o Deus todo poderoso da ontologia, então, este não seria o deus da busca da verdade para o homem cartesiano. Parece que este lugar filosófico em Descartes continua a ser bastante complexo, não admitindo generalizações, o que faz com que seja possível aproxima-lo do grande Outro lacaniano. (JÚNIOR, 1999, p. 124).

Para Baas e Zaloszic (1996), a assíntota é a melhor forma de se representar graficamente o sujeito da ciência, o sujeito dessa vontade de certeza e de saber, e que em si, tem como destino a infinitude. A assíntota representa ainda o sujeito que sabe que sua consciência de incerteza e de ignorância é o sinal imediato e perceptível da infinitude de Deus. *“A vontade do sujeito é tão mais voluntária, tão mais infinita, quanto o infinito de que ela proceda não é suscetível de uma apreensão plena completa, totalizante”*. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p.66).

Da mesma maneira que o sujeito cartesiano tem como destino a finitude porque a vontade tem como procedência a infinita incompreensibilidade, o sujeito da psicanálise tem como destino a alienação, porque seu desejo tem como procedência a incompletude do Outro. Neste sentido, é que para Baas e Zaloszic (1996), existe um assujeitamento do sujeito cartesiano à vontade do Deus infinito, que é a do Outro.

Colocar-se apenas em busca da certeza e do saber, experimentar a dúvida, já é assujeitar-se à vontade de Deus, já é dizer: 'Que tua vontade seja feita!' [...] E essa aproximação é suficientemente manifesta para nos fazer perceber o seguinte: o Deus de Descartes, o Deus incompreensível e infinito, é o Outro, ele é esse Outro que Lacan denomina 'o Deus obscuro'. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 66-67).

Descartes (1641/1979) afirma que as idéias inatas presentes em si e até mesmo as idéias de Deus e de sua infinita perfeição são apenas signos, rastros e impressões. Em si, essas idéias constituem uma espécie de tipografia do saber de Deus. Nesse sentido, podem ser consideradas como são verdadeiras Escrituras Sagradas. A idéia da infinita perfeição, a idéia de Deus, apreendida na ponta extrema da dúvida, da experiência de sua finitude, não é um conhecimento do qual pode ser dominado, tornando o sujeito senhor e compreendedor.

Tudo é apenas signo dirigido por Deus que leva o sujeito a uma busca infinita da infinitude. Para Baas e Zaloszic (1996), o sujeito cartesiano, que é o finito, carrega o fardo voltado à infinitude de sua vontade ou de seu desejo, ou seja, uma infinita finitude. O que se tem é a impossibilidade desse sujeito vencer, pois não há nada e nem ninguém a ser vencido. Existe apenas o combate na finitude, na alienação.

Sendo Deus (Outro) incompreensível, o sujeito nada pode compreender Dele. Nele não existe nada que possa ser pego nem alguma coisa que possa arrancar esse sujeito de sua finitude. Em Deus existe apenas a infinitude marcando a finitude do sujeito. Assim também o sujeito da psicanálise nada pode compreender do Outro, pois no Outro não há nada de sujeito.

O sujeito não compreende nada do Outro porque não há nada de sujeito: pois é sua própria barra que o sujeito coloca no Outro, na incumbência do Outro; é sua própria infinitude que ele põe em Deus, no encargo de Deus – O sujeito não compreende nada do Outro, ele não apreende nada nele, mas ele se mete nesse lugar; ele aí se comete. O sujeito se comete ao Outro. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 68).

O sujeito se entrega a esse lugar. Ele faz desse Outro, do Deus cartesiano ou do Outro lacaniano, seu investimento, encarregados de que são a levar a carga da infinitude de sua finitude e o fardo de sua alienação. O sujeito alivia-se no Outro e deposita nele sua própria falta-a-ser. Para Baas e Zaloszic (1996), o sujeito remetendo-se ao Outro se abandona nele e

deixa a seu cargo o seu si mesmo e a sua identidade. O que não significa que, antes dessa entrega, já houvesse algo da ordem de uma identidade do sujeito, ou, o ser-para-si do sujeito. A identidade só vem pelo fato da entrega, do assujeitamento ao Outro.

Antes dessa entrega ao Outro, antes dessa descarga no Outro, não há nada, não há sujeito. O sujeito começa cometendo-se ao Outro. Fórmula pleonástica, já que em latim *comittere* significa, ao mesmo tempo, cometer-se e começar. Dizer a propósito do sujeito que ele comete-se ao Outro é, então, dizer também que ele começa nessa entrega ao Outro. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 68).

No momento em que Descartes duvida, pensa e afirma sua existência, que é o instante do *dubito-cogito*, é o momento do aparecimento do sujeito para si mesmo em sua finitude, mas percebendo a infinitude do Outro. O sujeito cartesiano reconhece que ele próprio sempre procedeu da infinitude. Desde seu início, sempre houve uma busca da infinitude, do Outro.

Desde o começo, o sujeito cartesiano acredita estar compreendendo o Outro, mas na verdade, o que ele faz é apenas começar a partir desse Outro. “*Cometendo-se⁴ ao Outro, o sujeito entra em falência, pois ele perde o ser-para-si que ele pretendia retirar daí*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 69). O fracasso do encontro no *cogito* e no *ego sum* do sujeito cartesiano é o de apenas encontrar uma inacessível infinitude que o designa como uma falta, uma falha cometida pela finitude.

O *cogito*, a princípio, apontava ao sujeito o seu ser absoluto, mas em seguida ele não foi capaz de absolver o sujeito pela falta de sua finitude, pois, sem ela, o sujeito não seria nada. Foi preciso entregar-se ao Outro, permitindo-lhe que fosse confiscado o que ele pretendia obter nesse lugar. Para ser alguma coisa, mesmo ser nada, ele compromete sua

⁴ O termo cometer é apresentado pelos autores Baas e Zaloszc (1996), primeiro, num sentido antigo do verbo cometer, que tem como sentido: confiar alguma coisa a alguém. Confirma assim uma das significações do verbo latino “*comittere*” que é confiar, remeter ao encargo de alguém, deixar alguma coisa aos cuidados de alguém, ou mesmo, incumbir alguém de alguma tarefa. Segundo, num sentido etimológico do verbo *comittere*, que é unir, pôr junto, reunir, juntar. Assim, o substantivo *comissura* significa inicialmente – a juntura, junção. “*Cometendo-se ao Outro, o sujeito, com efeito, junta-se a esse lugar, conjunta-se*”. (BAAS e ZALOSZIC, 1996, p. 70).

identidade à vontade do Outro. É quando a vontade infinita da perfeição passa a prevalecer sobre a vontade finita e imperfeita.

Esse sujeito, tanto o cartesiano quanto o lacaniano, ao cometer-se ao Outro, conjunta-se a ele numa junção tão forte que, para Baas e Zaloszcic (1996), o sujeito nem leva mais em conta as contingências das coisas. Ele se ilude em que, nesta junção está sua própria sutura. Na verdade, o sujeito só pode vir a ser sujeito por meio desta junção, essa comissura, que não é um acidente do ser, ela é o próprio ser. O sujeito cartesiano e o sujeito lacaniano, em seu primeiro ensino, só são sujeitos porque são cometidos ao Outro, isto é, a Deus e ao grande Outro. “*O sujeito é sujeito cometido e essa comissura não é um acidente do seu ser; ela é seu próprio ser, pelo que, no mesmo movimento, a apreensão do seu ser fica eternamente diferida*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 72).

O Deus operado por Descartes como lugar de uma garantia das idéias inatas e o Outro operado por Lacan como o lugar do desejo do sujeito não garantem ao sujeito nenhuma verdade, são apenas suposições de saber.

4.1 Deus e o Sujeito Suposto Saber

Com a interrogação: Quem sou eu?, Descartes, na *Segunda Meditação*, adquire, após a dúvida hiperbólica, sua certeza fundamental, que é o *cogito*, ou seja, *eu sou uma coisa pensante*. Essa certeza cartesiana do cogito, mesmo com a sutura operada por ela, é o ponto central alcançado pelo desejo de Descartes, a partir do qual se ergue a ciência. Para Baas e Zaloszcic (1996), a operação do *cogito* cartesiano isola a forma pura e vazia do sujeito, pois é preenchida com um único significante S_1 , isto é, o *cogito*. Com essa unicidade, Descartes tem a garantia da certeza do “eu sou”, que é uma identidade inaugural do sujeito puro. Mas, como já foi dito, essa garantia só se sustenta ao ser apontado a existência do Deus, que é uma outra

condição necessária em que se encontra o outro significante S_2 . “*Ele, o significante retorna sob a forma de um Deus criador, - fonte soberana de verdade. Descartes exclui a possibilidade de que ele seja enganador*”. (BAAS; ZALOSZIC 1996, p. 78).

Nesse sentido, para Lacan (1964/1998), a dimensão da verdade entra em jogo a partir do significante, e a mentira se propõe como verdade. “*A verdade só se funda pelo fato de que a palavra, mesmo mentirosa, a reclama e a suscita*”. (LACAN, 15 de abril de 1964/1998, p. 127). Por meio da transferência na experiência analítica é que o sujeito intervém e tem como efeito o amor. Um amor que aparece na transferência como uma tapeação. “*É primeiro como se instituindo numa, e mesmo por, certa mentira, que vemos instaurar-se a dimensão da verdade, no que ela não é, falando propriamente, abalada, pois a mentira como tal se põe, ela própria, nessa dimensão da verdade*”. (LACAN, 22 de abril de 1964/1998, p. 132).

Se o amor de transferência é uma trapaça, uma tapeação, é porque ele se instala no ponto absoluto sem algum saber.

Este ponto privilegiado é o único ao qual poderíamos reconhecer o caráter de um ponto absoluto sem nenhum saber. Ele é absoluto, justamente por não ser nenhum saber, mas o ponto de encaixe que liga seu desejo mesmo à resolução daquilo que se trata de revelar. (LACAN, 17 de junho de 1964/1998, p. 239).

É por isso que na transferência, o sujeito instala um saber impossível, porque ele é suposto presente, está supostamente ali, neste ponto onde não é possível nenhum saber. O sujeito na análise tem medo de enganar o analista, e de induzi-lo ao erro, e tem medo que o analista se engane, porque ele quer, com toda força manter o *sujeito suposto saber* em seu devido lugar enquanto sua verdade fica mascarada neste ponto de um impossível ao saber que é o causador de seu desejo.

O sujeito enquanto assujeitado ao desejo do analista, deseja enganá-lo dessa sujeição, fazendo-se amar por ele, propondo por si mesmo essa falsidade essencial que é o amor. O efeito de transferência é esse efeito de tapeação no que ele se repete presentemente aqui e agora. (LACAN, 17 de junho de 1964/1998, p. 240).

Para Baas e Zalozic (1996), em Descartes, o ser *sujeito suposto saber* está no lugar da causa, isto é, Deus. Como ele se exprime, na *Primeira Meditação*, que Deus é a causa de todas as coisas criadas. Descartes obriga a estar indo mais longe nesta questão, como já foi demonstrado no primeiro capítulo, que é a primeira prova pelos efeitos. Será que, retornar na cadeia das causas, pode-se encontrar uma causa que não tivesse sido causada? Descartes, aplicando o princípio da causalidade em todo seu rigor, é levado a fazer de Deus a sua própria causa.

A dificuldade que vemos assim ser interrogada, a partir do ponto de vista da causalidade, é essa situação particular da causa como hiância, que a cadeia causal não seria capaz de suturar num ‘ponto absoluto’ e que permaneceria, em relação a essa cadeia, numa situação de exclusão interna, de extimidade. É a partir desse ponto absoluto de nenhum saber que Descartes necessita, nas palavras de Pascal, dar um ‘peteleco’ em Deus, para pôr o mundo em movimento, ou seja, para fazer repousar nele a articulação significativa do sujeito suposto saber. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 79).

As verdades eternas e imutáveis, em Descartes, são assim por que Deus as quer assim. Para Baas e Zalozic (1996), ao deixar a encargo da boa vontade de Deus a garantia das verdades eternas, Descartes não precisou mais se preocupar com o Deus enquanto causa. Descartes faz de Deus a garantia da verdade que se articula como saber, um saber matemático no real. Ao fazer isso, o filósofo rejeita o problema da verdade como causa, isto é: “*O problema da causa como hiância na ordem da causalidade*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 80).

A *Primeira Meditação* em Descartes se inicia da seguinte maneira:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípio tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (DESCARTES, 1641/1979, P.85).

Nesse sentido, pode-se ver que seu encaminhamento não é o de procurar um fundamento da verdade, mas o fundamento de uma certeza para se constituir a ciência. Por isso que é preciso passar pelo ego de seu *cogito*, rejeitando o ponto de nenhum saber o qual consiste a verdade como causa, ao mesmo tempo tem que passar por um Deus, que para Baas e Zalozsic (1996), *suposto saber*, que vai recobrir a hiância dessa verdade. Pode-se situar, neste ponto, o caminho feito por Descartes em que ele faz de Deus a garantia da verdade da ciência e, para tal feito, é preciso assegurar-se de que Deus não é enganador.

Podemos sustentar em relação a isso que, na meditação cartesiana, é função das provas da existência de Deus o garantir-se no registro da demonstração – quer dizer, através de uma articulação significativa – contra a emergência da questão do Deus enganador. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, P. 80).

Para os mesmos autores, encontra-se uma mesma relação entre o enunciado e a enunciação no *cogito*, e entre o Deus das provas da existência e o Deus enganador, que é uma relação de exclusão ou mesmo de fora clusão, “*Comportando o aparecimento no real do ponto de nenhum saber, rejeitado do saber, e pelo qual a ciência se estabelece*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 81). Para Lacan, em *A ciência e a verdade* (1965/1998), a necessidade da existência de Deus suposto saber que garanta seus fundamentos deixa Descartes dependente do Deus da religião.

Deve-se apreender no ego que Descartes acentua, pela superfluidade da função que ele tem em alguns de seus textos em latim [...], o ponto em que ele fica sendo o que se apresenta como sendo: dependente do deus da religião. Singularmente, Descartes toma a providência de preservá-lo do Deus enganador, quando é a seu parceiro que ele preserva, a ponto de levá-lo ao privilégio exorbitante de só garantir as verdades eternas por ser o criador delas. (LACAN, 1º de dezembro de 1965/1998, p. 865).

Para Baas e Zalozsic (1996), o que a ciência rejeita é o que a psicanálise faz retornar no real, “*O sujeito evanescente, que a ciência oriunda do cogito sutura, e o Outro que não garante nenhuma verdade, que é fora excluído pela ciência*”. (BAAS; ZALOSZIC, 1996, p. 81). A questão é a de perceber que esse Outro, operado por Lacan como o lugar do desejo do

sujeito, e o Deus operado por Descartes como o lugar, entre tantas outras, da garantia das idéias inatas, não garante para o sujeito nenhuma verdade, são apenas suposto saber.

Portanto, considerando estas aproximações que vieram sendo operadas neste texto entre Descartes e Lacan, pode-se concluir com mais uma que é uma questão elaborada por Peixoto Júnior (1999): será que o inconsciente freudiano-lacaniano não está também se prestando à ontologia?. Lacan, em seu primeiro ensino, mostra, principalmente na década de 1960, que o cogito cartesiano é o fundamento do sujeito do inconsciente, logo não existe *cogito* sem ontologia.

A dependência do sujeito do inconsciente no que diz respeito a esta ontologia se mostra, em alguns momentos da leitura de Descartes por Lacan, tão estrutural, que parece difícil abandonar este campo de mútuas implicações o que acaba por reconduzir o sujeito do inconsciente à ontologia do sujeito. (PEIXOTO JÚNIOR, 1999, p. 125).

O *cogito* de Descartes foi o primeiro salto dado na modernidade para a invenção do sujeito e da ciência, foi a partir dele que o pensamento moderno foi-se consolidando e edificando-se com as novas descobertas. O *cogito*, como fundamento da psicanálise, é ao mesmo tempo, o ponto de convergência e de dissimetria do sujeito. O descentramento do *cogito* cartesiano operado por Lacan em seu primeiro ensino é o de apresentar um sujeito marcado pelo desejo, pela pulsão, pela transferência. Ele é dividido e constituído no campo do Outro. Sem esse Outro, o sujeito nada seria, como o sujeito cartesiano que, sem esse Deus, também nada seria.

5 CONCLUSÃO

Na elaboração deste trabalho, buscou-se ficar atentos àquilo que foi proposto como método, isto é, a delimitação do tema e, a partir daí, trabalhar os conceitos a ele pertinentes. Por um lado, sempre que se faz um corte e se delimita conceitos, torna-se evidente que muitos outros não serão abordados. Por outro lado, delimitar um tema não significa que este será apresentado em sua totalidade, pois algo sempre escapa. Ele não se esgota e nem pretende esgotá-lo, devido não apenas à sua complexidade, mas também pela profundidade dos conceitos envolvidos.

Trabalhar o conceito de sujeito entre dois autores com linhas de pensamentos diferentes e em épocas muito distantes, por mais que um seja o fundamento do outro, não significa que esse tema será esgotado. Melhor assim, pois se permite que, em outro momento, a inquietude da busca do saber provoque o desejo de novas pesquisas. Descartes e Lacan, mundo e época completamente diferentes um do outro, envolvidos num mesmo desejo, o desejo de compreender o sujeito que pensa, deseja e se angustia. Descartes, pelo saber filosófico, apreende o sujeito pelo pensamento consciente. Lacan, pelo saber da psicanálise, apreende o sujeito pelo pensamento inconsciente.

Descartes, em seu tempo, edificou um saber que não era mais o centrado no ser ou mesmo em Deus. Ele rompeu com o pensamento filosófico e científico da tradição construído ao longo da história. Seu saber passou a ser edificado pela razão. Assim, o homem, com sua racionalidade, passa a ser o centro da filosofia cartesiana. A construção desse pensamento fundamentou um tipo de conhecimento que buscou abarcar a totalidade do real. Para que esse pensamento tivesse coerência, Descartes estabeleceu um método com regras e justificações capazes de precisar e satisfazer suas exigências. As idéias, para terem validade, precisavam ser claras e distintas.

Para se chegar à certeza de um conhecimento, nada melhor para Descartes do que partir da dúvida que é por ele chamada de metódica. Com isso, ele se opôs aos céticos que consideravam a dúvida como sistemática. Descartes partiu da dúvida para chegar à certeza de seu pensamento. Daí a aproximação do encaminhamento cartesiano com o da psicanálise. Para Freud, apresentado por Lacan, a dúvida é também o apoio de sua certeza. Isso foi considerado por Lacan no *Seminário XI*, quando ele fala que o encaminhamento freudiano passa o mais próximo do cartesiano. Partindo primeiro do fundamento do sujeito em Descartes é que será possível compreender o termo sujeito apresentado pela psicanálise. Mesmo a ciência moderna só foi possível um tempo depois de Descartes. Quando, na psicanálise, Freud falou em chamar esse sujeito de volta para casa no inconsciente, isso dependeu do passo dado por Descartes, que foi decisivo na elaboração do *cogito*.

Se pela dúvida o sujeito da psicanálise se aproximou do sujeito cartesiano, pelo pensamento ele se distanciou, pois, para Freud o mesmo está lá, porém inconsciente e ausente, ao contrário do que apresentou Descartes com a certeza de seu pensamento, garantia racional de sua existência. O sujeito da certeza é para Descartes o do *cogito*. A certeza do sujeito cartesiano é, ao mesmo tempo a de sua existência como presença de sujeito. Descartes está certo somente pela sua própria existência e não pela sua essência ou pelo ser essencial. O que Lacan faz é apontar que esse *cogito* visa somente o real.

Foi a partir desse conceito de sujeito que se trabalhou a relação entre o pensamento de Descartes e o de Lacan. Com o surgimento do inconsciente elaborado em e a partir de Freud, o eu pensante de Descartes ficou desalojado. O que a psicanálise fez foi demonstrar, com sua teoria, que o eu não é mais o senhor em sua própria casa. Se, por um lado, o *cogito* de Descartes apontou o eu como um lugar da verdade, ao contrário, tem-se, com o *cogito* freudiano, o eu como o lugar do ocultamento. A partir de Freud, pergunta-se sobre o sujeito

do inconsciente e pela sua articulação com o eu consciente, pois, quanto mais Freud avançou em sua pesquisa menos foi possível situar a consciência.

O *Seminário XI* possibilitou perceber a preocupação que Lacan teve em confrontar a psicanálise com o pensamento de Descartes. Se, por um lado, Lacan aproximou o pensamento de Freud com o de Descartes, por outro, ele se preocupou em separar e se diferenciar da problemática ontológica de Descartes. O inconsciente como característico ao sujeito, só é considerado na condição de não ser apropriável. O que faz com que o sujeito do inconsciente se distinga do sujeito cartesiano, pois este tem como realidade ser pensante, o que o leva a apropriar-se de sua substância.

O descentramento lacaniano do *cogito* é essa não apropriação do sujeito enquanto substância, pois o sujeito do inconsciente vai apontar para um sujeito do desejo, que insiste na e pela cadeia significante. Só é possível afirmar a existência de um sujeito da certeza na condição de se afirmar uma certeza de si como desejante. Sendo assim, o sujeito não é uma substância, mas sim o que marca toda uma cadeia significante que insiste ao longo da derivação metonímica do desejo. Um desejo é sempre desejo de desejo, ou seja, desejo cujo objeto é um outro desejo. Como afirmou Lacan, *Desidero* é o cogito freudiano.

Não foi Freud quem introduziu o sujeito no mundo da cultura, quem o apresentou ao mundo foi Descartes. Freud dirigiu-se a esse sujeito dizendo-lhe o que é novo, ou seja: “Aqui, no campo do sonho, estás em casa”. Porém, esse sujeito só foi possível ser chamado de volta para casa um tempo após a emergência do sujeito cartesiano. O chamado é o da origem cartesiana. A essência do sujeito freudiano é a de um cartesiano subvertido. O sujeito sobre o qual trabalhou-se, o da psicanálise, é o sujeito submetido ao sistema de significantes. Esse sujeito é um efeito e não um agente. É o que se constitui no campo do Outro, lugar dos significantes e da fala. Para Lacan, se a psicanálise quer se constituir como uma ciência do inconsciente, ela deve partir da concepção do mesmo enquanto estruturado como uma

linguagem. O sujeito não é uma substância, ele é o efeito do significante. Logo, o significante é o que representa o sujeito para um outro significante.

Ao longo do trabalho, buscou-se apresentar outros conceitos presentes nos textos de Lacan, que são conceitos significativos para a compreensão do que é o sujeito do inconsciente. Um dos conceitos é o de sujeito do enunciado e o da enunciação, que são conceitos lingüísticos, mas foram apresentados por Lacan para se falar do inconsciente. Desde que o sujeito advenha da linguagem, torna-se evidente que é, no ato da articulação significante, ou seja, na enunciação que ele advém. O sujeito do inconsciente, o do desejo, deve ser situado ao nível da enunciação.

A transferência é um conceito fundamental. A proposta de Lacan é a de uma fenomenologia da transferência e, dentro dessa experiência analítica, a repetição, a resistência e a sugestão são os fenômenos nela produzidos. Não é possível a psicanálise sem a transferência. Clinicamente é impossível estabelecer uma relação analítica sem produzir transferência. Não existe inconsciente sem transferência. Outro conceito fundamental é a pulsão. Ela pode ser introduzida a partir da definição de transferência e do termo sexualidade. Quando a realidade do inconsciente é produzida, pode-se definir que seu tipo é o de uma realidade sexual.

Além desses conceitos fundamentais, buscaram-se também alguns outros que auxiliaram na apresentação do sujeito do inconsciente nesse descentramento do *cogito* cartesiano, são eles: o sujeito da alienação, o da separação e o do desejo. O sujeito alienado, petrificado pelo significante, é o sem perguntas, é o que não se questiona a partir de si mesmo. Ele vive e age sem pensar sobre si mesmo. Já a separação não é um destino como é o caso da alienação. A condição que apresenta a separação é o do encontro com a falta do desejo. A questão obtida no ponto da separação envolve o questionamento: “O que sou eu no desejo do Outro?”. Mesmo que esse sujeito venha a saber o que ele é no desejo do Outro, ele pode

esquecer que o desejo do Outro é o seu próprio. Pois para Lacan, o desejo do homem é o do Outro. Este definido como o lugar do significante que, constitui o lugar das identificações do sujeito.

No último capítulo deste trabalho, foi trazida para a discussão a questão do Deus em Descartes e do Outro no primeiro ensino de Lacan. Neste sentido, buscou-se apresentar o ponto em que o pensamento de Lacan se aproximou do de Descartes. O Deus de Descartes é o Deus sem o qual o *cogito* nada seria, assim como o Outro em Lacan sem o qual não poderia nem falar em sujeito, já que este é constituído no campo desse Outro. O sujeito pensante, em Descartes, busca em Deus a garantia dos pensamentos. Existe diante dessa questão uma circularidade que se fundamenta entre dois significantes que, por um lado, tem-se Descartes, numa posição do sujeito enquanto vontade de saber, numa busca enquanto desejo de certeza. Por outro, Lacan, numa preocupação pela questão da alienação, da relação do sujeito com o grande Outro. Enquanto o Outro é para Lacan o tesouro dos significantes; o Deus é, para Descartes, a perfeição infinita, uma total completude. As verdades eternas e imutáveis, em Descartes, são assim porque Deus as quer assim. O que Descartes faz é colocar Deus como a garantia da verdade que se articula como saber. Neste sentido, tanto Deus quanto o Outro ficam no lugar de suposições de saber.

Essa pesquisa é, portanto, o resultado de uma inquietação devido à peculiaridade de cada linha de pensamento. Ela tem, por um lado, a filosofia moderna inaugurada por Descartes e por outro, a psicanálise elaborada por Freud e apresentada por Lacan. Tal inquietação foi o que permitiu elaborar este trabalho. Sabe-se que nem tudo foi possível pesquisar e apresentar, muitos elementos presentes no texto poderão melhor ser trabalhados em um outro momento. Se, por um lado, Descartes revolucionou o pensamento vigente de sua época, apresentando um sujeito com um saber racional, consciente de si, certo de sua existência; por outro lado Freud, tendo esse sujeito como fundamento, revolucionou o saber

de sua época, aplicando, como ele mesmo diz, o terceiro golpe narcísico contra o saber da humanidade, descentrando um saber consciente para um campo inconsciente, lugar do ocultamento desse saber. No *cogito* cartesiano, o sujeito consciente cedeu lugar para um novo, um sujeito inconsciente. É um sujeito dividido, alienado na cadeia significante. O que se postula no início como se constituindo no confronto significante. Um sujeito que não é apreendido, porque o *objeto a* o precedeu. Como sujeito, ele re-emerge num segundo momento, para além de seu desaparecimento. É um sujeito não mais substancial, como é o sujeito cartesiano. Ele é efeito de linguagem, efeito da fala. É o que está enredado na rede de significantes.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALVARENGA, Elisa. **As duas clínicas de Lacan..** Almanaque, Instituto de psicanálise e saúde mental de Minas Gerais – 3. Texto apresentado no último encontro do Núcleo de psicose, no Instituto Raul Soares: nov.; 2000.

ASSOUN, Paul-Laurent. **O sujeito e o Outro em Lévinas e Lacan.** In: Cadernos de Subjetividade, v.5 (1), São Paulo: dez.; 1997. p. 91-116.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Introdução à Epistemologia Freudiana.** Tradução de Hilton Japiasser. Rio de Janeiro: Imago editora Ltda. 1983.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer:** palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto alegre: Artes Médicas, 1990.

BAAS Bernard; ZALOSZYC, Armand. **Descartes e os fundamentos da psicanálise.** Tradução de Vera Maria P. Flores; Rio de Janeiro: Ed REVINTER Ltda, 1996.

BALLY, Charles. **El lenguaje y la vida.** Traducción de Amado Alonso. Quinta ed., Buenos Aires: Editorial lorada, S.A., 1967.

BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.** Tradução de Antônio Sérgio. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

BOSI, Alfredo. Vico – 1668-1744; Vida e Obra. In: VICO, Giambattista. **Princípios de uma ciência nova:** acerca da natureza comum das nações. Seleção; Tradução e notas do Prof^o. Dr. Antônio Lázaro de Almeida Prado. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 5-24. (Os pensadores)

BROUSE, Marie-Hélène. A Pulsão I e II. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JOANUS, Marie (Orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan:** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de Dulce Duques Estrada; Revisão de Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Parte III, p. 115 – 133.

CÂMARA JÚNIOR, J. Mattoso. **Dicionário de lingüística e gramática.** Referente à língua portuguesa. 8ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda, 1978.

COTTET, Serge. Penso onde não sou, sou onde não penso. In: MILLER, Gerard (Org). **Lacan.** Tradução de Luiz Forbes. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1987. p. 11-23.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes.** Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.

COUTO, Luis Flávio. **Heidegger e a questão do ser** (parte 2); Observações sobre a questão do sujeito e do objeto em Descartes. 4ª jornada da Clínica de Psicologia, Minas Gerais, Coleção memória, anais 131, p. 131-134, 2001.

DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas.** Tradução de J Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**; precede de Descartes inutile et incertain par Jean-François Reud. Lê livre de Poche. Paris : Librairie Générale Française, 1973.

DAMÁSIO, Antônio R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução portuguesa de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan: estrutura do sujeito**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. v.2. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

Dicionário **HOUAISS** da língua portuguesa. 1ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001.

ESPINOSA. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

FAGES, Jean-Baptista. **Para compreender Lacan**. Tradução de M. D. Magno e Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro, 1971.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. **Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi**. São Paulo: Ed. Escuta, 1999.

FINK , Bruce. **O Sujeito Lacaniano** – entre a linguagem e o gozo. Tradução de Maria de Lourdes Sette Câmara. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FINK, Bruce. Prefácio. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JOANUS, Marie (Orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de Dulce Duques Estrada; Revisão de Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 7-12.

FUKS, Saul; LEGEY, Luiz F. L. O racionalismo cartesiano e a modernidade: uma visão crítica. In: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org). **Descartes – a ordem das razões e a ordem das paixões**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999. p. 47-65.

FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: v.17: Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Tradução e direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 169-182.

FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. V.21. Alguns sonhos de Descartes: Uma carta a Máxime Leroy. Tradução e direção geral de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 30-36.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **FREUD e o inconsciente**. 15ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GUEGUEN, Pierre-Gilles. A transferencia como logro. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JOANUS, Marie (Orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de Dulce Duques Estrada; Revisão de Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Parte III, p. 93 – 107.

JAKOBSON, Roman. **Essais de linguistique générale**. Lês fondations du langage. Paris: Lês Éditions de Minuit, 1978.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. **Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan: As Bases conceituais**. v.1, 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JULIEN, Philippe. **O Retorno a Freud de Jacques Lacan. Aplicação ao Espelho**. Tradução de Ângela Jesmino e Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

JURANVILLE, Alain. **Lacan e a Filosofia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

JOANUS, Marie. A desmontagem da Pulsão. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JOANUS, Marie (Orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Tradução de Dulce Duques Estrada; Revisão de Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Parte III, p. 134 – 152.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Ed. Martins Claret, 2003.

KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. **Considerações sobre Descartes**. Tradução de Hélder Godinho. Lisboa: editorial Presença Ltda, 1963.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade; In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 855-892.

LACAN, Jacques. A subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano; In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 801-842.

LACAN, Jacques. **O seminário – livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Texto estabelecido por: Jacques-Alain Miller; 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

LACAN, Jacques. **O seminário – livro IX – inédito**.

LACAN, Jacques. **O seminário – livro 11 – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Texto estabelecido por: Jacques-Alain Miller; 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da Psicanálise/ Laplanche e Pontális**. Sob a direção de Daniel Lagache; tradução de Pedro Tamen. 4ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAURENT, Eric. Alienação e Separação I e II. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JOANUS, Marie (Orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Tradução de Dulce Duques Estrada; Revisão de Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Parte II, p. 31-51.

LEITE, Márcio Peter de Souza; CAZOTTE, Jacques. **O Deus Odioso: Psicanálise e representação do mal, o Diabo Amoroso**. São Paulo: Escuta, 1991.

LOCK, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacymonteiro. 2ª ed., São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MILLER, Jacques-Alain. A transferência de Freud a Lacan; In: MILLER, Jacques-alain. **Percorso de Lacan: uma introdução**. Tradução de Ari Roitman, 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. p. 55-71.

MILLER, Jacques-Alain. A transferência e o Sujeito Suposto Saber; In: MILLER, Jacques-Alain. **Percorso de Lacan: uma introdução**. Tradução de Ari Roitman, 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. p. 72-89.

MILNER, Jean-Claude. **A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

MUELLER, Fernand-Lucien. **História da psicologia: Da Antiguidade aos dias de hoje**. Tradução de Almir de Oliveira Aguiar e Outros. 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

PACHECO, Olandina M. C. de Assis. **Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

PASCAL, Georges. **Para conhecer Descartes**. Tradução de Mª Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Descartes e a questão do inconsciente; In: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org). **DESCARTES: a ordem das razões e a ordem das paixões**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999. P. 111-128.

PESSANHA, José Américo Motta. Descartes 1596-1650); Vida e Obra. In: DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. Tradução de J Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Ed. abril Cultural, 1973. p. 05 – 24. (Os Pensadores).

PLATÃO. **O Banquete**; ou, Do Amor. Tradução, introdução e notas do prof. J. Cavalcante de Souza. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

RABINOVICH, Diana S. **O psicanalista entre o Mestre e o Pedagogo**; Cadernos de Psicologia, UFMG-BH: v.11, p. 9-28. dez., 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia – do humanismo a Kant**. v. 2. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.

RIBEIRO, Alexandre Simões. Wittgenstein e Lacan?. In: TEIXEIRA, Antônio; ROCHA, Guilherme M. (Orgs). **Dez encontros: Psicanálise e filosofia**. Belo Horizonte: Opera Prima, 2000. p. 191-205.

SAFATLE, Vladimir (Org.). **Um limite tenso** – Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

SCIACCA, Michele Frederico. **História da filosofia**: do humanismo a Kant. Tradução de Luiz Washington Vita. v. 2, 3ª edição, São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SOLER, Colette. O Sujeito e o Outro I e II. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JOANUS, Marie (Orgs). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de Dulce Duques Estrada; Revisão de Sandra Grostein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Parte II, p. 52-67.

TEIXEIRA, Antônio. Sujeito sem qualidades, ciência sem consciência. In: TEIXEIRA, Antônio; ROCHA, Guilherme M. (Orgs). **Dez encontros: Psicanálise e filosofia**. Belo Horizonte: Opera Prima, 2000. P. 235-249.

TEIXEIRA, Antônio. Conhecimento paranóico e Saber Científico. In: IANINI, Gilson (Coord). **O tempo, o objeto e o avesso**. Ensaio de filosofia e psicanálise. Série Dez-encontros. Belo horizonte: Autêntica. p. 183-200. 2004.

QUINET, Antônio. **A descoberta do inconsciente**: do desejo ao sintoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

VICO, Giambattista. **Princípio de uma ciência nova**: acerca da natureza comum das nações. Tradução de Antônio Lázaro de Almeida Prado. 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

