



PUC
RIO

DELPHIM SOARES NOGUEIRA NETO

O CORTE FREUDIANO
Uma leitura possível

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Rio de Janeiro, março de 1999.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>

N.Cham. 150 N778 TESE UC
Título O corte freudiano



Ex.1 PUCB

0141295

DELPHIM SOARES NOGUEIRA NETO

O CORTE FREUDIANO
uma leitura possível

Dissertação apresentada ao
Departamento de Psicologia da
PUC-Rio como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título
de Mestre em Psicologia.

Orientador: Octavio Souza

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, março de 1999.

96026



150

N778

TELE VC

NOGUEIRA N., Delphim S.

O CORTE FREUDIANO: uma leitura possível, Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de Psicologia, Coordenação de Pós-graduação, 1999.
105 fs.

Dissertação: Mestre em Psicologia

1.Corte Freudiano 2.Sujeito 3.Psicanálise 4.Ciência

I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
II. O CORTE FREUDIANO: uma leitura possível

Para Antônio Henrique e Ana Cláudia,
crianças presentes sempre com alegria.

AGRADECIMENTOS

A CAPES, pelo apoio financeiro.

A PUC-Rio, pelo suporte indispensável.

A Octavio Souza, pela confiança depositada.

A Salete Cabral, pela escuta que tornou possível este projeto, sua conclusão, e tanto mais.

A Leticia Nobre, pelas críticas sempre construtivas e pelo apoio inestimável.

A Luciana Bacellar, pelas longas conversas e pelo incentivo em momentos difíceis.

Aos meus pais.

RESUMO

Esta pesquisa investiga o conceito de corte freudiano: identifica algumas de suas condições de possibilidade na revolução cartesiana e seus desdobramentos, e explora alguns momentos de aproximação e de afastamento entre o sujeito da psicanálise e o sujeito cartesiano. O corte freudiano é abordado por sua dupla dimensão de fundação de novas possibilidades de se pensar os modos de ser do homem, e de suspensão do que já existe.

ABSTRACT

This work investigates the concept of Freudian breakthrough: it identifies some of its possibility conditions in the Cartesian revolution and its unfoldings; it explores some moments of approximation and of withdrawal between the Psychoanalysis subject and the Cartesian subject. The Freudian breakthrough is approached through its doubled dimension of foundation of new possibilities to think the human ways of being, and of suspension of what already exists.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I: A CONSCIÊNCIA NASCE DA DÚVIDA	18
Problematizando a noção de sujeito	21
Nasce a ciência moderna	28
O mundo da ciência moderna	31
O sujeito cartesiano	38
CAPÍTULO II: O CORTE FREUDIANO	48
De Descartes à Freud: um longo percurso	49
O corte freudiano	56
O sujeito efeito do corte	64
Psicanálise e ciência	73
CONCLUSÃO	91
BIBLIOGRAFIA	98

ABREVIATURAS E OBSERVAÇÕES

ABREVIATURAS

E.S.B.: Utilizada na Bibliografia para abreviar Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Editora Imago, Rio de Janeiro, Edição de 1976.

OBSERVAÇÕES

Aspas Duplas “...”

Utilizadas para delimitar citações.

Utilizadas também para indicar títulos de artigos citados no corpo do texto

Aspas Simples ‘...’

Utilizadas para indicar um uso coloquial (p. ex.: ‘colchas de retalho’ [p.4]), ou para delimitar termos ou expressões cujos sentidos tomamos como polêmicos no campo psicanalítico (p. ex.: ‘realidade interior’ [p.81]).

Utilizadas também para delimitar palavras extraídas de citações prévias (p. ex.: ‘o eu não é senhor na sua própria casa’ [p.53]).

Colchetes [...]

Utilizados para delimitar nossos adendos a citações.

Utilizados na Bibliografia para delimitar o ano em que o texto foi escrito, nos casos dos textos de Freud, de Lacan e de Descartes. No caso dos seminários de Lacan, o ano é o de início dos mesmos.

Parênteses (...)

Utilizados na Bibliografia para delimitar o ano da primeira edição, quando este for discrepante da edição ou tradução por nós referida.

Negrito

Utilizado nos títulos, e para dar **ênfase** a termos ou expressões de citações, cujos caracteres estão em itálico.

Itálico

Utilizado para dar destaque às *citações*, em relação ao nosso próprio texto.

Utilizado também para indicar títulos de livros citados no corpo do texto.

“Os homens são incapazes de dizer quem são, se não puderem alegar que são outra coisa”

(Saramago, 1989, p.42).

INTRODUÇÃO

O mundo do saber humano está povoado de conceitos pertencentes a diferentes campos. Na verdade, esses conceitos – e os diferentes campos que eles compõem – constituem o mundo do homem: um mundo articulado na e pela linguagem. O que escapa a esse mundo do saber constitui um real de outra ordem, ao qual não temos acesso a não ser parcialmente pela linguagem. Muitos desses conceitos, apesar de pertencerem a diferentes campos, compartilham dos mesmos nomes. Nesses casos, cada um deles adquire peculiaridades próprias, de acordo com a teoria na qual foi elaborado. Um conceito de energia formulado pela física não é o mesmo que outro formulado pela biologia. Isto porque eles se referem a problemas distintos, colocados por práticas diversas. É somente desta maneira que um conceito adquire sua inteligibilidade, quando contextualizado e referido a uma problemática (um sistema organizado de questões articuladas). O conceito, então, não surge do nada, gratuitamente. Ele nasce das necessidades de teorização postas por desenvolvimentos de problemas específicos referidos a práticas específicas.

Quando vários conceitos de campos distintos têm o mesmo nome, podemos presumir que compartilham de algo, além do próprio nome. De fato, eles se remetem uns aos outros, e suas conexões se estabelecem na história de

suas criações e no seu devir. Saramago (1986, p.47) nos diz que “(...) *não há um princípio para as coisas e para as pessoas, tudo o que um dia começou tinha começado antes (...)*” – uma crença que tomamos a liberdade de estender aos conceitos. Essa idéia, na verdade, nos ajuda a enfrentar o problema que nos propusemos, qual seja, o de investigar o corte freudiano pela exploração das aproximações e afastamentos entre o sujeito da psicanálise, tal como encontrado nas entrelinhas do texto freudiano, e o sujeito da ciência, tal como formulado por Lacan (1966). Para tanto, precisamos identificar algumas das condições de possibilidade do sujeito da psicanálise na revolução cartesiana e seus desdobramentos. Este caminho demanda a articulação de conceitos formulados em campos teóricos distintos, o que procuramos fazer sem que nos vejamos obrigados a um desvio na direção da filosofia do sujeito ou de uma genealogia da noção de sujeito. Utilizamos-nos dessas perspectivas apenas na medida em que nos ajudam no desenvolvimento de algumas das questões surgidas ao longo de nosso percurso, pois é do lugar da psicanálise que falamos. Não podemos evitar, no entanto, o contato com outros modos de pensar em relação ao conceito de sujeito. Na verdade, não quisemos evitá-lo, pois na relação com o diferente encontramos a possibilidade de superação das limitações impostas pelo hábito.

Em uma perspectiva deleuziana, o conceito de sujeito, a rigor, não pode ser senão filosófico, já que a criação de conceitos é uma exclusividade da filosofia (Deleuze & Guattari, 1992, p.17). Não nos impedimos, entretanto, de

usar o termo *conceito* quando nos referimos à proposição psicanalítica de sujeito, ou à proposição do sujeito cartesiano. De fato, tomamos outros discursos, inclusive os do senso comum, que abordam o tema em questão, também como teorias constituídas por conceitos. Mencionamos aquela perspectiva e a nossa não aderência irrestrita ao seu rigor, já que, por outro lado, encontramos no plano de imanência deleuziano um suporte teórico para o nosso percurso por regiões conceituais que formularam e desenvolveram questões diferentes. Com o conceito de plano de imanência, Deleuze designa o caos das virtualidades possíveis de se realizarem pelo pensamento. Dele deriva a noção de plano de pensabilidade, o qual oferece uma inteligibilidade às constelações de conceitos que atravessam várias regiões teóricas, já que, na história de suas criações, compartilham heranças constitutivas de elementos semelhantes que os compõem e permitem suas conexões atuais. Só assim podemos nos servir, por exemplo, dos conceitos de consciência pertencentes às perspectivas cartesiana e psicanalítica.

Estas demarcações nos parecem pertinentes como introdução por várias razões. Primeiramente, é bom lembrar, a teoria psicanalítica é constituída por conceitos originalmente formulados por Freud, num determinado momento histórico, diante de problemas específicos que a sua prática clínica lhe apresenta. Esses problemas o levam a se interrogar sobre questões que transcendem o âmbito daquela prática, pois exigem um trabalho de teorização – conduzindo-o à constituição de um campo conceitual – a partir

da clínica, e sempre em retorno à clínica. O reducionismo às causas orgânicas, adotado pela psiquiatria diante da histeria, é um desses problemas específicos. Com a formulação do conceito de inconsciente, Freud funda um campo teórico específico, constituído pelas articulações entre este e outros conceitos que só são inteligíveis no interior do seu próprio domínio. Esse campo teórico assim inaugurado vai constituir uma nova maneira possível para se pensar os modos de ser do homem.

Contudo, esta especificidade da psicanálise sustentada pela clínica não impede que ela, desde o seu nascimento, se veja envolvida em interlocuções com outros campos teóricos cujos interesses se avizinham dos seus. Apenas a título de exemplo, podemos citar a filosofia e suas ramificações, e as ciências humanas e sociais em geral. Tomados os cuidados necessários para se evitar que tais interlocuções resultem em 'ecletismos', em 'colchas de retalho', elas só fazem enriquecer e dinamizar o campo psicanalítico.

Nossa posição é desconfortável também porque a expressão *sujeito da psicanálise* não está nos textos freudianos, a não ser nas suas entrelinhas. A formulação de um conceito de sujeito não parece ser uma questão para Freud (ou mesmo uma possibilidade, já que não dispõe dos recursos que a lingüística e o estruturalismo introduzem posteriormente). A formalização conceitual do sujeito da psicanálise é encontrada em vários momentos da obra de Lacan e

pode ter a sua gênese resgatada já em suas primeiras formulações teóricas (Olgivie, 1991). Muitos desenvolvimentos se seguem a esta formulação lacaniana como, por exemplo, algumas diferentes noções de descentramento do sujeito (Bezerra, 1994; Birman, 1994). No entanto, outras concepções de descentramento da subjetividade podem ser encontradas em outros momentos da filosofia do sujeito. Podemos citar o caso, talvez o mais radical, de David Hume, para quem, segundo Garcia-Roza (1988, p.18), "*a subjetividade nada mais é do que uma coleção de dados sem ordem, sem estrutura, sem lei. Não há sujeito; este é um efeito das articulações às quais as idéias foram submetidas*". O que tem, então, de específico o descentramento proposto pela psicanálise?

Adicionalmente, o uso do termo sujeito para se referir ao *cogito* cartesiano não está em Descartes, mas sim em Lacan (1966) que, aliás, se utiliza das expressões *sujeito da ciência* e *sujeito cartesiano*. O nascimento do sujeito cartesiano, tomado na sua perspectiva de identificação entre ser e pensar, é concebido como o momento inaugural da ciência moderna. Sua fundação introduz a questão da subjetividade nos debates filosóficos e promove novas possibilidades em todos os campos do saber. O sujeito cartesiano assume também grande importância, num momento posterior, na própria gênese das ciências humanas e sociais. Tomá-lo como um conceito e referi-lo a problemas para os quais ele não foi proposto requer também alguns cuidados. Em que sentido podemos identificar a consciência cartesiana à

consciência a que nos referimos como a do sujeito da psicanálise?
Reformulando a pergunta: de que maneira a fundação do inconsciente psicanalítico afeta a consciência cartesiana?

Estamos, então, prestes a efetuar um percurso que, tomando como base os referenciais do campo teórico-conceitual da psicanálise, inclui uma breve incursão ao território da filosofia, aos nossos olhos, afetado pela fundação do inconsciente psicanalítico. Podemos, assim, conceber o corte freudiano como uma revolução – uma vez que transforma, retroativamente, o modo de pensarmos a sua própria pré-história. A fundação da psicanálise é um processo histórico, datado, e o modo de concebemos o seu nascimento é afetado pela sua própria criação: o inconsciente. Não é nossa intenção, contudo, investigar os efeitos do corte no plano da filosofia. Nossa interlocução se resume ao estudo das condições de possibilidade do sujeito do inconsciente, pois estaremos falando do lugar da psicanálise. É com esta disposição que nos colocamos diante das questões por nós propostas. A de investigar algumas das dimensões da revolução freudiana, pelo sujeito que ela produz como efeito.

Nesta dissertação, portanto, exploramos alguns aspectos das relações entre o sujeito da psicanálise e o sujeito cartesiano, abordando seus afastamentos e aproximações a partir do corte freudiano. O desejo, ao ser privilegiado a partir da ótica psicanalítica do inconsciente, é destacado da sua

condição de mistério, e surge como recalcado para o sujeito cartesiano. Adquire, assim, o estatuto de estruturante para o sujeito da psicanálise. Esta operação funda a cisão do sujeito, até então concebido como uno e indivisível; uma cisão que não pode mais ser ignorada, pois a angústia que ela instaura não mais o permite.

A própria noção lacaniana de sujeito da ciência pode, assim, ser tomada como um efeito do corte freudiano. O corte operado por Freud sobre o 'penso logo sou' cartesiano, ao inaugurar uma 'outra face' para o sujeito, aquela que lhe é singular, que não se presta a generalizações, promove, simultaneamente à fundação do sujeito da psicanálise, uma certa comunhão deste com o sujeito cartesiano. Ambos comungam de uma mesma singularidade: o primeiro tenta dizê-la; o segundo quer ignorá-la. O sujeito da ciência é, portanto, proposto como o 'eu' cartesiano afetado pelo corte freudiano, e é neste sentido que orientamos a leitura da afirmação lacaniana segundo a qual, em psicanálise, "*(...) o sujeito sobre quem operamos só pode ser o sujeito da ciência*" (Lacan, 1966, p.873, grifo nosso).

Em relação ao sujeito da psicanálise, enfatizamos em nosso percurso algumas das suas características específicas que o distinguem e, ao mesmo tempo, o conectam ao sujeito cartesiano, e tomamos a responsabilidade como eixo de orientação para nossas formulações sobre os afastamentos entre eles. Esta tarefa seria no mínimo difícil, senão impossível, sem a ajuda de Lacan.

Ressaltamos, entretanto, que nossos principais referenciais teóricos estão na obra de Freud. Servimo-nos de alguns textos lacanianos na medida em que, mais do que nos dar suporte, fazem-se indispensáveis para o desenvolvimento do tema.

Cabem ainda, nesta introdução, alguns esclarecimentos preliminares quanto a determinadas escolhas pessoais, que certamente se fazem presentes ao longo deste trabalho, tanto explícita quanto implicitamente. Tomamos o termo 'sujeito', em linhas gerais, como índice daquilo que se coloca na ordem do especificamente humano, por nós caracterizada, fundamentalmente, pela linguagem, e não pela pressuposição de qualquer tipo de essência humana. A especificidade do humano, como sugerido pela concepção psicanalítica de sujeito, está na sua estrita dependência da ordem significante, ou, mais precisamente, o sujeito é tomado como efeito da linguagem. É neste pressuposto que localizamos o ponto de ancoragem da nossa escolha por este caminho. Um caminho que começa por negar qualquer privilégio *a priori* ao sujeito.

Encontramos em Freud a recusa original (no âmbito do pensamento psicanalítico, é bem verdade) de qualquer tipo de essência humana que pudesse funcionar como *pivot* de um suposto desenvolvimento psíquico posterior do sujeito. De uma certa forma essa recusa está presente na sua

célebre frase “*o eu não é o senhor da sua própria casa*” (Freud, 1917, p.178), o que ele classifica como a terceira ferida narcísica sofrida pelo homem, após aquelas perpetradas por Copérnico (o deslocamento da Terra do centro do universo) e Darwin (o deslocamento da espécie humana do centro do conjunto das espécies vivas). ‘O eu não é senhor na sua própria casa’ já que ele não tem domínio sobre os processos determinantes dos rumos da vida psíquica, apesar de, em geral, ter esta ilusão. Ao contrário, é submetido e reage a outras ‘instâncias’ psíquicas cujas demandas lhe soam estranhas e extrínsecas. No entanto, é por intermédio dele que o sujeito se faz presente.

O ‘eu’, então, não é o senhor da subjetividade, mas tem um papel importante na vida psíquica. Na sua fala, no seu silêncio, nos seus tropeços, faz-se presente o mal-estar do sujeito cindido. Não podemos, assim, identificar o ‘eu’ da psicanálise ao ‘eu’ cartesiano, pois, em relação ao primeiro, pressupomos o sujeito como efeito do corte. Contudo, o segundo é condição de possibilidade para o primeiro. O sujeito da psicanálise só pode surgir com a identificação cartesiana ‘eu = sou’, que inaugura logicamente a possibilidade da equação ‘eu \neq sou’.

A fundação do sujeito da psicanálise tem como ponto de partida a fundação do próprio inconsciente, que assume inúmeras figuras cujas diferenças refletem as várias leituras da concepção freudiana. A posição do conceito de inconsciente no campo psicanalítico é de sustentação de todo o

arcabouço teórico, ao lado dos conceitos de pulsão e de recalque. Fora do campo psicanalítico, o inconsciente pode ser considerado, atualmente, como um superconceito, tal como o de 'energia', o de 'força', e alguns outros. Como um superconceito, presta-se a usos dos mais variados tipos e finalidades, nem sempre com boa fundamentação teórica, e, muitas vezes, questionáveis. Podemos atribuir à difusão da psicanálise, e das várias correntes de pensamento das ciências humanas e sociais e da filosofia que a ela se seguiram, a inclusão do inconsciente no âmbito das práticas discursivas da vida cotidiana, de forma vulgarizada, em debates leigos, ou de forma mais sofisticada, em desenvolvimentos teóricos elaborados. O seu uso é demandado pelos desenvolvimentos dos principais modelos de subjetividade característicos do individualismo, que refletem a ampliação e enriquecimento do 'mundo interior' do homem moderno. Começamos o nosso percurso problematizando a noção de 'sujeito' através desta apropriação que é, ela própria, um outro efeito do corte freudiano.

A concepção do sujeito como efeito do corte nos conduz de volta à revolução cartesiana em relação ao pensamento da filosofia clássica. Aquela revolução é considerada como o momento da própria fundação da subjetividade – a identificação entre pensar e ser. É com Descartes que a questão da subjetividade se coloca, quando ele problematiza a possibilidade de fundamentação da verdade. Por um lado, podemos ler nas suas formulações a idéia de que há um sujeito que realiza o julgamento sobre a

veracidade ou a falsidade de um atributo. Por outro, o fundamento para o julgamento correto se encontra em dois princípios básicos: a intuição das idéias simples, que é um ‘dom natural’ da razão; e a dedução das idéias complexas, que se dá pelo método adequado, baseado numa lógica analítica. Descartes concebe, assim, o ‘sujeito’ centrado na razão, de cuja universalidade deriva a aplicabilidade do método racional à toda e qualquer problemática. O ‘eu’ cartesiano é, portanto, centrado na consciência que, por sua vez, se configura como o lugar da verdade. Descartes, então, não funda o sujeito da singularidade, mas a subjetividade (Garcia-Roza, 1988, p.14). Com ele, a verdade não se encontra mais na substância aristotélica ou no céu platônico das idéias, mas na razão, que é universal. Interessante notar que o eu está presente no *cogito ergo sum* de forma peculiar: o sujeito da oração é oculto (‘penso logo sou’, ao invés de ‘eu penso logo eu sou’), o que poderia ser lido como indicação de que não é o sujeito que pensa, mas algo que pensa nele: porque não a razão universal?

O momento da divisão do sujeito é a subversão operada por Freud sobre o ‘eu’ da razão, o que promove o descentramento daquele em relação a este. A leitura desta divisão prescinde de um centro subjetivo, isto é, não se restringe a um recentramento do sujeito no inconsciente, nem à concepção de um sujeito dividido entre dois centros – um na consciência e outro no inconsciente. O psiquismo, tomado na sua perspectiva de efeito do corte freudiano, prescinde de um ‘centro’, de um ponto privilegiado na estrutura

psíquica, que seja concebido como origem de emanações subjetivas. O sujeito da psicanálise não constitui uma origem, mas sim destino, produção simbólica e desejante. O sujeito é desejante, mas a causa do seu desejo não é localizável em algum centro. O desejo se organiza de modo singular sem, no entanto, se reduzir a uma dimensão subjetiva. Ao contrário, impõe-se como algo ao mesmo tempo estranho e familiar, pelos efeitos que produz. A concepção psicanalítica do desejo implica, assim, uma primeira consequência ética: não se trata de saber por que ou como o sujeito deseja, mas de escutar, de dar voz ao desejo. A implicação do sujeito em relação ao desejo dá a este uma direção.

A subversão de Freud nos conduz ao sujeito da psicanálise. Como o termo sujeito não é utilizado por Freud em sua obra, procuramos, preliminarmente, problematizar a própria necessidade da categoria de sujeito. A afirmação de que há um sujeito, portanto a necessidade da categoria de sujeito, é colocada numa perspectiva ética. Com a legitimação desta categoria, remetemo-nos ao sujeito da psicanálise, que não tem consciência de si, não tem acesso à toda a sua verdade pela reflexão nem por qualquer outro modo, por afirmações do tipo 'eu sou...', que é, enfim, dividido.

Finalmente, procuramos enfatizar alguns momentos de aproximação e de afastamento entre o sujeito da psicanálise e o sujeito cartesiano, a partir da posição de um e de outro em relação ao corte freudiano. A divisão não se

refere senão ao sujeito da psicanálise – o ‘eu’ cartesiano se pretende uno e indivisível. No entanto, como um corte, ela passa a povoar, retroativamente, toda a história do sujeito. O corte é, assim, uma operação lógica e não cronológica. O sujeito dividido não pode mais ser pensado de outro modo, até porque a angústia que o corte instaura não mais o permite. Não se trata, então, de definir se o desejo inconsciente já estava lá ou não. Depois do corte, quando falham as soluções que sustentaram a ilusão de unicidade do ‘eu’, pode mesmo parecer que a divisão já lá se encontrava. O que importa é que este desejo, agora presente, possa ser escutado.

CAPÍTULO I

A CONSCIÊNCIA NASCE DA DÚVIDA

“Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também, e que sente” (Descartes, 1979, p.95).

O que seria do pensamento, se não fosse sua capacidade de duvidar, de formular questões, e desenvolvê-las até os limites que ele próprio estabelece? É interessante o movimento do pensamento científico, racional, que não cessa de duvidar, e só por isso pode ser tão rico e produtivo, mas busca incansavelmente as respostas finais para suas questões, como se isso fosse possível, o que resultaria na sua própria morte. A dúvida coloca em questão um saber aceito como verdadeiro até aquele momento, e passa por um despojamento da subjetividade em relação às suas certezas. É, neste sentido, um movimento de destituição subjetiva que, por outro lado, convoca o sujeito a uma escolha na qual terá que se implicar. A ciência moderna, fiel à sua constituição cartesiana, duvida para construir certezas. O que seria, então, do ‘sujeito cientista’ se ele não tivesse mais questões a investigar? Estas perguntas não têm respostas únicas e conclusivas, obviamente. De um ponto de vista psicanalítico, contudo, a satisfação total é impossível; portanto sempre restará algo por ser dito, algo que instigará o ‘cientista’ a prosseguir

perguntando. Esta posição da ciência em relação à verdade é construída num processo longo e transformador, cujas características principais procuramos resgatar ao longo deste capítulo.

A ciência é definida por Lacan (1966, p.875) pela impossibilidade de sucesso no seu esforço para suturar o sujeito. Esta tentativa da ciência se dá no sentido de tomar um certo 'saber científico' como portador da verdade, melhor dizendo, no sentido de identificar saber e verdade. A sutura é impossível porque o sujeito está preso numa divisão constituinte: saber e verdade pertencem a registros distintos. Contudo, a ciência segue definindo-se como o caminho legítimo em direção à verdade. Começamos, então, por abordar a noção de sujeito por intermédio de algumas das figuras que ela assume em discursos de outros campos teóricos. Não nos restringimos a uma abordagem estritamente psicanalítica do tema neste momento, apesar de não podermos evitar que a nossa leitura esteja comprometida com esta perspectiva. Tentamos, tão-somente, apontar a relevância da problemática do sujeito num espectro de interesse muito mais abrangente do que aquele suposto numa visada não direcionada, e conhecer um pouco mais sobre alguns modelos contemporâneos de subjetividade.

Problematizando a noção de sujeito

A noção de sujeito é central no campo da psicanálise, da psicologia em geral, e mesmo no campo mais abrangente das chamadas ciências da cultura, pois um modelo de subjetividade é sempre pressuposto nas suas produções. Uma certa noção de sujeito, mesmo quando não é explicitada, está presente de forma implícita nos discursos das ciências humanas e sociais. Na psicanálise e na psicologia, o caráter fundamental da noção de sujeito é óbvio porque este é tomado como o seu próprio objeto de interesse, com diferenças radicais entre elas, as quais procuramos explicitar adiante. Na sociologia, a sua importância já se coloca numa dimensão mais implícita, menos óbvia, e isso se intensifica nas ciências políticas, na economia e na administração, para citar alguns exemplos. É muito pouco comum, na literatura desses campos, a preocupação com a delimitação ou com a explicitação do modelo de subjetividade pressuposto em suas produções, o qual restringe e/ou potencializa a abrangência da teoria.

Como exemplo no âmbito da sociologia, podemos citar a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, a qual reuniu um grupo de filósofos e sociólogos que se opunha a uma linha apenas descritiva de abordagem das questões sociais e propunha um caminho com maior grau de intervenção através da análise crítica. Os críticos de Frankfurt denunciaram o fracasso do projeto iluminista de emancipação humana através da razão, que levaria à

autodeterminação e à autonomia (Freitag, 1986, p.34). Empenharam-se, assim, na crítica da razão iluminista e da ciência e encontraram, para tanto, suporte teórico nas categorias conceituais da psicanálise e do marxismo. O conceito psicanalítico de inconsciente é, portanto, de grande valor para os críticos de Frankfurt, o que nos provoca no sentido de perguntar sobre a noção de sujeito implícita nas suas produções, já que têm, em geral, um grande comprometimento com a perspectiva psicanalítica. Daí a necessidade de resgatarmos, nos efeitos do corte freudiano, o lugar do sujeito do inconsciente, implícito em muitos daqueles trabalhos (p. ex., Adorno & Horkheimer, 1944).

De forma geral, as ciências sociais prescindem da delimitação das diferentes figuras assumidas pelo sujeito em suas produções. Há casos em que algum conceito de inconsciente está presente, como nos textos da Teoria Crítica, e outros em que a subjetividade é tomada estritamente na sua dimensão racional. Podemos citar um outro exemplo, agora no âmbito da administração. Um trabalho que fez muito sucesso no meio empresarial, a ponto de se transformar num *best-seller* do campo da administração (Hammer & Champy, 1994), trata do processo de transformação radical de uma organização (nomeado de *reengenharia*). Tal processo deve ser levado a termo pela redefinição do negócio em termos estratégicos, pela construção e implantação de um novo modelo processual e pela mudança cultural da empresa. Tudo isso, é claro, obtido por uma mudança 'comportamental' das pessoas envolvidas. Note-se que essa mudança não é acessória ou

complementar. Ao contrário, ela condiciona o processo como um todo, já que, como admitem os autores, “*não são as empresas que aplicam a reengenharia, mas as pessoas*” (Op. Cit., 1994, p.83). Entretanto, essas ‘pessoas’ são tratadas no texto com base numa concepção de subjetividade que deixa de fora a questão da singularidade, com todas as conseqüências éticas que advêm de tal exclusão. A noção de sujeito implícita no texto restringe as pessoas ao lugar de mecanismos, de peças de uma engrenagem cuja concepção global determina o modo de funcionamento das suas várias partes.

“(...) as pessoas se comportam logicamente no contexto de seus ambientes, de modo que, se você quer que os empregados mudem de comportamento, precisa criar um ambiente compatível com a estratégia empresarial” (Op. Cit., 1994, p.156).

É claro que o nosso objetivo aqui não é apontar um erro, uma falha que comprometa o texto e os seus objetivos. Nós o utilizamos como ilustração do modo pelo qual podemos rastrear indicações que nos permitam inferir algumas características da noção de subjetividade implícita no texto, especialmente no que pode nos remeter à questão da singularidade, ou melhor, que pode apontar o fato da sua desconsideração.

Naqueles outros campos aparentemente mais distantes dessa

problemática, o das ciências exatas e o das naturais, como, por exemplo, a matemática e a física, não há sequer espaço, a princípio, para a questão da subjetividade. Dois mais dois são quatro, independentemente de quem o diga. Uma força de determinada intensidade, aplicada a um corpo em determinado estado, resultará num determinado movimento, independentemente de quem quer que seja. No entanto, convém ressaltar que, além da dimensão de verdade dessubjetivada da expressão 'dois mais dois são quatro', ela tem também um caráter subjetivo que lhe é inerente: só tem sentido para um sujeito, e cada sujeito articulará um sentido singular em relação a essa 'verdade objetiva'. 'Dois mais dois são quatro' pode ter o mesmo significado matemático, mas, por exemplo, não mobiliza as mesmas associações, as mesmas lembranças, as mesmas idéias ou as mesmas imagens para todos. Enfim, mesmo o discurso da matemática é, dessa perspectiva, discurso referido ao sujeito. E, no entanto, é difícil imaginar algo mais ausente do discurso da ciência do que o sujeito e sua singularidade.

Nas ciências exatas e naturais, portanto, tanto quanto nas ciências humanas e sociais, como apontamos anteriormente, há sempre um modelo de subjetividade implícito, ou, eventualmente, até mesmo explícito nos seus discursos. Há, certamente, inúmeras possibilidades de se organizar um mapeamento de tais modelos. Optamos por uma que nos pareceu mais fértil para o encaminhamento da questão que pretendemos aprofundar neste trabalho. No esquema organizado por Coutinho (1996), o mapeamento, na

literatura cotidiana e acadêmica, de temas afins às ciências humanas e sociais a partir de uma abordagem pragmática conduz a três modelos básicos de subjetividade. Não nos referimos ao terceiro deles, que tem o seu campo conceitual vinculado às teorias biológicas, pois não se enquadra diretamente no âmbito desse trabalho. Restringimo-nos, então, aos outros dois, que refletem as duas formas predominantes de individualismo. O primeiro deles, o modelo da razão utilitarista, acolhe aquelas construções que pressupõem um 'sujeito' ciente dos seus valores, do seu desejo, capaz de escolher entre as várias alternativas que se lhe oferecem, de modo a maximizar seus ganhos e minimizar suas perdas. É o 'sujeito', por exemplo, que está geralmente implícito nas teorias econômicas tão presentes em nosso cotidiano atualmente. Este modelo pode fundamentar uma construção, aqui mencionada apenas a título de ilustração de um uso possível no campo da psicologia, segundo a qual as trocas afetivas são realizadas na base da maximização dos ganhos e minimização das perdas – um modelo de 'mercado de afetos'. O 'sujeito' da razão utilitarista é abstrato *a priori*, ou seja, pressuposto independentemente de qualquer articulação com a experiência. É dotado de atributos universais, entre os quais se destaca a racionalidade. Pode ser tomado, portanto, como o 'eu' cartesiano com a sua dimensão econômica exacerbada.

Um mapeamento de sistemas teóricos que concebem a subjetividade, implícita ou explicitamente, primordialmente por atributos que a definem como racional, enfrenta o problema da definição de racionalidade. Não é

nossa intenção o aprofundamento desta questão, apesar de sua importância para qualquer estudo que tenha como objeto a noção de sujeito. Por isso nos restringimos a explicitar que, no uso feito por nós da categoria de 'sujeito' racional, como proposta na classificação das duas vertentes mencionadas de desenvolvimento da noção de sujeito, privilegiamos aquilo que a liga mais diretamente à idéia de consciência, em oposição ao que se coloca na dimensão do inconsciente.

As noções de 'sujeito' que se enquadram nesta vertente, a princípio, não estão comprometidas com a problemática do inconsciente, mas não a rejeitam. Quando o termo inconsciente é utilizado, ele está servindo como indicação do que não pode ser explicado, do que muitas vezes é concebido como um desvio ou um erro. Se, por exemplo, as escolhas do 'sujeito' da economia recaem sobre o que lhe garante mais perdas do que ganhos, ao contrário do suposto pela teoria, isto fica atribuído a um erro de avaliação, que implicou o resultado indesejado. Se a explicação não satisfaz, ela é complementada pela classificação de tais escolhas como inconscientes, atributo que poderia ser substituído pela expressão 'injustificáveis em relação à lógica da razão utilitarista', portanto, erradas. A noção de inconsciente se restringe, assim, à dimensão daquilo que não é explicável, que é mantido fora do campo conceitual da teoria, mas cujos efeitos estão presentes. A questão da responsabilidade do sujeito em relação às suas escolhas não está em jogo.

O outro modelo de subjetividade característico do individualismo é o do 'sujeito' expressivo do romantismo, que se desenvolve no contexto teórico da psicologia e também da psicanálise. Se o 'sujeito' da razão utilitarista tem a racionalidade como atributo privilegiado, o expressivo tem como destaque a idiossincrasia, o 'mundo interior'. O inconsciente, nas variadas formas que assume, é tomado como um objeto de interesse pertencente ao campo conceitual das várias teorias psicológicas e psicanalíticas. No entanto, queremos introduzir aqui uma especificidade do sujeito da psicanálise que conduz a um recorte distinto, e coloca o modelo do individualismo expressivo como uma outra figura do 'eu' cartesiano, agora com a sua dimensão psicológica enfatizada.

Sabe-se que a psicanálise não concebe o sujeito como uno. Mas, ao contrário das diversas teorias psicológicas, ela também não o concebe dividido apenas entre consciência e inconsciente. Esta leitura da divisão do sujeito é inaugurada na própria operação que funda o sujeito da psicanálise, mas o alcance do corte freudiano não se resume a ela. O surgimento da psicanálise é correlato à emergência de um modo singular de ser do homem. A singularidade do sujeito não é inventada por Freud, mas é por ele levada às suas últimas conseqüências. A fidelidade à dimensão singular do sujeito na clínica freudiana se coloca acima e à frente de qualquer pressuposto teórico. Freud não vacila em promover significativos rearranjos teóricos, quando assim o exige o trabalho em seu consultório. Um dos mais conhecidos é,

certamente, o que introduz o conceito de narcisismo, conduzindo-o à concepção da pulsão de morte, com a conseqüente elaboração da segunda concepção tópica do psiquismo (ou simplesmente 'a segunda tópica').

Nesta radical disponibilidade para o real da clínica situamos o que, em psicanálise, inaugura um modo singular de concepção do sujeito, privilegiando aquilo que o diferencia, que o torna único, e não uno. O sujeito, assim concebido, terá sofrido a experiência do corte, que funda a cisão. Esta operação, contudo, é realizada sobre o 'eu' cartesiano, quando este falha e fracassa na sua capacidade de síntese. Para compreendermos esta dinâmica, faz-se necessário um retorno ao que é usualmente tomado como o momento inaugural do sujeito moderno: a revolução cartesiana.

Nasce a ciência moderna

As transformações operadas no pensamento ocidental ao longo dos séculos XVI e XVII são profundas, radicais, e suas conseqüências não são passíveis de uma compilação integral, tão vasta é sua abrangência. Naquele período, os pensamentos filosófico, religioso e científico, bem como, e principalmente, as relações e as tensões entre eles, forjam novos conceitos que constituem novos sistemas de apreensão da experiência humana em todas as suas dimensões – desde as mais elaboradas em termos de teorização até o plano do cotidiano. O pensamento ocidental estaria, assim, preparando as

bases do que será chamado posteriormente de ‘projeto da modernidade’. O mundo conhecido até então é colocado em questão. Os descobrimentos de novas terras expandem os horizontes do pensamento. Não é mais necessário restringir o universo passível de conhecimento aos limites do alcance das vistas e deixar exclusivamente para as construções elaboradas a partir dos dogmas religiosos, especialmente os do cristianismo, a abordagem às questões que se referem ao desconhecido. Para além da linha do horizonte, o homem do Renascimento percebe que pode encontrar um mundo, não igual ao seu, mas passível de exploração e até mesmo de dominação.

Sabe-se que, ao longo do período medieval, os desenvolvimentos das questões postas pela inquietação intelectual característica da Grécia Clássica são fortemente influenciados pela difusão do cristianismo. O movimento forte e vibrante do nascimento da razão ocidental esmaece durante longos séculos, na sombra da expansão do cristianismo e da sua difusão por todos os aspectos da vida humana. Revigorado nos séculos XVI e XVII, este movimento insere a razão, que agora traz a experiência desse convívio conflituoso com o pensamento religioso, numa posição de contraponto em relação ao domínio absoluto exercido pelo cristianismo, mesmo que ainda submetida à força de seus dogmas. A diferença é que Deus não tem mais, para o pensamento filosófico, a função de revelador da verdade – esta posição é mantida apenas no âmbito do pensamento religioso. Sua função é, agora, muito mais a de um avalista da verdade, a ser revelada pela ciência. A questão da verdade é,

assim, reformulada e adquire contornos substancialmente distintos daqueles que a demarcam nos séculos precedentes. Contudo, alguns pilares que, até então, sustentam a aventura humana, permanecem inabaláveis. A matemática é um deles, e possibilita a identificação de uma dimensão de continuidade entre a razão da Grécia Clássica e a razão do Renascimento.

A ciência ocupa, assim, uma nova posição na dinâmica da busca da verdade empreendida pelo pensamento ocidental, e tem na matemática o instrumento por excelência da sua tarefa. Não é de interesse maior para o âmbito deste trabalho uma exploração extensiva deste tema; contudo, é desejável o esclarecimento de alguns de seus aspectos mais básicos a título de contextualização¹. Optamos, assim, por uma análise sucinta de dois pontos que abordam o processo referido por Lacan como a “*mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou A ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto*” (Lacan, 1966, p.869). São eles os processos de matematização do mundo e o de dessubjetivação da verdade.

¹ Para uma análise extensa do tema, cf. KOYRÉ, A., *Estudos da História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1991, [1973].

O mundo da ciência moderna

A matematização do mundo pode ser tomada como uma consequência da transformação do 'cosmo' em 'universo', o que ocorre no processo de refutação da física aristotélica e sua substituição pela física galileana. A primeira, que naquele momento se apresenta como estabelecida, instituída há quase dois milênios, com idéias bem aceitas pelo senso comum, concebe um 'cosmo' hierarquizado, organizado portanto, cujo espaço não é homogêneo como o galileano (ou euclidiano) – um 'cosmo' no qual cada coisa tem o seu 'lugar natural'. A física aristotélica não constitui um conjunto de proposições falsas e sem sentido, como poderíamos concebê-la hoje pela ótica dos discursos científicos contemporâneos, mas um sistema teórico elaborado e consistente. O que queremos ressaltar aqui é o caráter qualitativo das suas proposições: um corpo leve sobe porque é nas alturas o seu 'lugar natural'; um corpo está em movimento, ou seja, em processo de transição, ou por 'violência' (ação de um *impetus* externo), ou 'naturalmente' buscando o seu 'lugar no mundo' (como a pedra que cai).

O homem da Antigüidade e o do período medieval precisam qualificar as coisas do mundo, e esta qualificação depende de uma avaliação na qual ele se implica. O peso da pedra é avaliado pelo sujeito, e não determinado em quilos por uma balança. O peso e a consistência (também percebida) da pedra qualificam-na como pertencente a uma determinada

região do 'cosmo'. O homem moderno, ao contrário, pode prescindir de avaliações desse tipo, já que a ciência as fornece na forma *prêt-à-porter*, as quais pretendem, por sua vez, prescindir do sujeito. A questão em pauta, quando comparamos tais posições, não está obviamente em algum tipo de hierarquização que se revelaria totalmente inócua e antiproducente. Importa pensarmos a diferença em termos da posição do sujeito em relação às 'coisas do mundo', e esta diferença parece se referir aos modos distintos de implicação que caracterizam estas relações, no caso do homem antigo e medieval, por um lado, e na configuração que assume para o homem moderno, por outro.

A ruptura com esta cosmologia não é súbita, obviamente. Ocorre ao longo de mais de dois séculos, enfrentando obstáculos e retrocessos, ao mesmo tempo em que se consolida uma nova visão de mundo. Sabemos que Copérnico (1473-1543) desloca a Terra do centro do universo e propõe que, se os corpos pesados vêm ao seu encontro, não é em busca daquele centro mas sim pela sua relação com a própria Terra – ele "*faz com que uma realidade ou uma ligação física substitua uma realidade e uma ligação metafísica*" (Koyré, 1973a, p.50). Giordano Bruno (1548-1600), mesmo sem dispor ainda de uma fundamentação sólida para suas idéias, ousa proclamar a infinitude do universo, infringindo um sério golpe nos pressupostos do 'cosmo' aristotélico. Kepler (1571-1630), por sua vez, contemporâneo de Bruno e crítico das suas idéias, dá um grande salto ao estabelecer a uniformidade das leis que regem o

universo, um universo que volta a ser finito e hierarquizado, mas agora, em todas as suas partes, regido pelas mesmas leis: as leis matemáticas. E, finalmente, com Galileu (1564-1642), a ruptura é concluída, surgindo aqui o que mais nos interessa: ele concebe a geometrização do espaço, ou seja, identifica o espaço físico com o da geometria euclidiana. Admite, inclusive, algo radicalmente novo: as formas irregulares também são geométricas, tão precisas quanto as regulares, apenas mais complexas. Enfim, tudo o que existe no mundo está submetido à forma geométrica, portanto, à matemática, e esta matematização do mundo conduz a um modo diferente de relação do sujeito com o mundo.

“(...) fazendo do que é matemático o fundo da realidade física, Galileu é necessariamente levado a abandonar o mundo qualitativo e relegar a uma esfera subjetiva, ou relativa ao ser vivo, todas as qualidades sensíveis de que é feito o mundo aristotélico (...). Com Galileu, e depois de Galileu, presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. (...) é sobre a base da física galileana e de sua interpretação cartesiana que se construirá a ciência tal como a conhecemos” (Koyré, 1973a, p.55, grifo nosso).

O caráter qualitativo das concepções da física aristotélica (agora destituída pela física galileana), que promove um certo modo de implicação do sujeito nos julgamentos que efetua, deixa de ocupar um lugar central na relação dele com o mundo, em benefício de uma posição mais caracterizada pela passividade de quem se contenta com uma verdade ditada por um outro. Decidir se um corpo é pesado ou leve depende de quem julga. Definir como pesados todos os corpos cujos pesos ultrapassam um certo número de quilos é uma tarefa da ciência que pretende prescindir do sujeito. Este discurso da ciência, que se auto-define como portador da verdade, melhor dizendo, que define a própria ciência como o único caminho legítimo em direção à verdade, é o que nos conduz à concepção de uma verdade dessubjetivada.

Mencionamos anteriormente que a questão da verdade é reformulada pela meditação cartesiana e referida à consciência que duvida. Como podemos, então, falar de dessubjetivação da verdade, se é na consciência, morada da razão universal, que ela será buscada? Este é o ponto: a subjetividade inaugurada por Descartes prescinde do sujeito, pois pretende se bastar com a razão. A substância pensante, o *cogito*, só admite no seu domínio o afeto, o desejo, como necessidades, afecções impostas pelo corpo, pela *res-extensa*, as quais devem, portanto, ser submetidas, assujeitadas. Em Descartes, o pensamento é razão e esta dispensa o sujeito na sua busca da verdade. Neste sentido, portanto, a revolução cartesiana promove também

uma dessubjetivação da consciência, quando bane dos seus domínios o desejo. Este, principalmente no sentido que nos interessa, como desejo de desejo, só será resgatado posteriormente e reintroduzido por Hegel na agenda da filosofia.

Este processo de dessubjetivação da verdade pressupõe ainda uma condição de possibilidade que leva em conta o papel da disseminação da escrita. Lévy (1994, p.73-115) pode nos ajudar com a sua elaboração dos ‘três tempos do espírito’, que seriam, resumidamente: (1) o tempo do eterno retorno, circular, da oralidade primária, em que não há verdade separada, destacada daquele que a enuncia, pois a comunicação é oral; (2) o tempo da escrita, linear, possibilitador da história, no qual um ‘saber’ é passível de ser inscrito num livro; e, finalmente, (3) o tempo da informática, pontual, em que as relações de tempo e espaço implodem no ‘aqui e agora’ das redes mundiais de computadores, das *information highways*. Não é necessário dizer que estes ‘tempos’ não são tomados como sucessivos, como ‘eras’, mas como modos contemporâneos de organização da subjetividade. Sabe-se que a escrita tem suas origens em épocas mais remotas, mas a sua disseminação ocorre a partir do fim do século XV, o que concebemos como condição de possibilidade da ciência moderna.

“A partir de então, a memória separa-se do sujeito ou da comunidade tomada como um todo. O saber está lá, disponível, estocado, consultável, comparável. Este tipo de memória objetiva, morta, impessoal, favorece uma preocupação que, decerto, não é totalmente nova, mas que a partir de agora irá tomar os especialistas do saber com uma acuidade peculiar: a de uma verdade independente dos sujeitos que a comunicam” (Lévy, 1994, p.95, grifo nosso).

A ciência moderna, de Copérnico a Galileu e, posteriormente, em Newton (1642-1727), constitui-se, então, por um movimento de relegar a um segundo plano as qualidades das ‘coisas do mundo’, e de conceber a matemática como “*a própria chave de compreensão da Natureza*” (Koyré, 1973b, p.73), e não como um meio formal de ordenação do mundo. Estamos hoje tão habituados com as ‘certezas’ e a ‘precisão’ dos saberes instituídos, com a concepção matemática e geométrica do mundo, que nem sempre percebemos que isso se deve a esta revolução no pensamento. É importante ressaltar que essa revolução científica não elimina o pensamento antigo, aquele característico da *episteme*. No entanto, entre o discurso da ciência antiga e o da ciência moderna há um corte que se reflete na diferença de atitude do homem diante da natureza: a atitude contemplativa do homem antigo, e a de dominação e posse, característica do homem moderno.

“(...) quando entra em questão o abandonar-se à fantasia de domínio e posse da natureza, a ciência, subitamente, se transformará no sintoma de Descartes; e não somente de Descartes: o sintoma do Ocidente moderno, cujos efeitos ainda não foram calculados” (Baas & Zaloszyk, 1988, p.66).

A ciência se transforma também, podemos acrescentar, num ‘sintoma’ de Freud. A cientificidade da psicanálise é um dos problemas dos quais ele se ocupa ao longo de toda a sua vida, como quando afirma que *“a psicanálise constitui uma parte da ciência mental da psicologia”* (Freud, 1938c, p.316). Posteriormente, Lacan retoma esta questão, deslocando-a na direção da problematização da própria constituição do campo da ciência. Em lugar de termos a ciência como um referencial externo ao qual a psicanálise deve se enquadrar, um referencial balizado pelos campos teórico-conceituais das práticas tidas como científicas, devemos considerar as conseqüências da prática teórico-clínica da psicanálise na dinâmica constitutiva do campo científico. No seu caminho em direção a uma ‘verdade do inconsciente’, portanto, que não está em nenhuma profundidade inacessível mas na própria superfície do seu discurso e do que daí escapa, Freud, e posteriormente Lacan, têm que se haver com a ciência. Deixemos por ora esta questão da cientificidade da psicanálise, já que a abordaremos adiante, e voltemos a Descartes.

O sujeito cartesiano

A revolução no pensamento humano da qual tratamos aqui tem em Descartes (1596-1650), como já vimos, um de seus maiores expoentes, pois estabelece os seus fundamentos filosóficos – ele é considerado o primeiro filósofo da modernidade. De fato, a filosofia clássica, até Descartes, ocupa-se, em grande parte, dos problemas postos pelo pensamento grego, através dos principais desenvolvimentos do aristotelismo e do platonismo. A atitude é predominantemente contemplativa, o que importa é a descrição do mundo com base num saber interessado, construído racional e logicamente – a *episteme*, um saber que não se coloca na ordem da *doxa*, do senso comum. A questão metafísica do ser refere-se às ‘coisas do mundo’: algumas ‘coisas’ são em si, existem, enquanto outras consistem, são em um outro que é em si (Morente, 1943, p.62). O ser metafísico tem, então, uma estrutura passível de ser conhecida e descrita, o que é levado a efeito de várias maneiras na filosofia clássica. A verdade deve ser encontrada na substância aristotélica ou no mundo platônico das idéias.

Descartes, por sua vez, vai colocar em questão tudo que está na ordem de um saber e vai se perguntar se é possível o estabelecimento de um fundamento para a verdade, introduzindo, assim, uma dicotomia tão cara para a psicanálise: saber e verdade. A dúvida de Descartes é apenas metódica, ou seja, ele não compartilha da dúvida céptica. Pelo contrário, visa, isto sim,

refutar os argumentos cépticos no sentido de uma impossibilidade de se chegar a algum ‘conhecimento objetivo’, de se chegar, portanto, à verdade. Ele considera possível o acesso à verdade e tem na dúvida um instrumento valioso. *Mas, de que verdade fala Descartes?*

Para ele, a razão é o que caracteriza o homem, e desta todos dispomos, sem diferenças. É pela razão, à qual ele às vezes se refere por ‘bom senso’, que o homem deve buscar a verdade. O que difere, de uns para outros, é o caminho escolhido, o método. Em outras palavras, é o erro metodológico que faz obstáculo ao homem na sua busca da verdade.

“O bom senso é a cousa mais bem repartida deste mundo. (...) o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama o bom senso, é naturalmente igual em todos os homens (...) a diversidade de novas opiniões (...) resulta (...) de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas” (Descartes, 1960, pp.42-43).

Para evitar os ‘defeitos’ dos métodos utilizados pelas ciências de sua época, ele propõe que a busca da verdade seja baseada em quatro regras básicas: (1) a da *evidência* (nunca aceitar por verdadeira coisa alguma que não conheça como evidente; (2) a da *divisão* ou *análise* (dividir cada uma das

dificuldades em tantas parcelas quantas sejam necessárias); (3) a da *ordem* ou *dedução* (conduzir seu pensamento por ordem, a partir dos objetos mais simples em direção aos mais complexos); e, finalmente, (4) a da *enumeração* (fazer sempre enumerações completas e revisões gerais para garantir que nada foi omitido) (Descartes, 1960, pp.67-68). Ele trata, assim, da verdade da ciência, ainda que tributária de um julgamento subjetivo capaz de distinguir o verdadeiro do falso, baseado num método capaz de discernir verdades evidentes. Trata-se, então, de uma verdade que está no plano de um saber científico.

Não podemos, portanto, afirmar que esta verdade independe do sujeito, já que há uma escolha de um 'sujeito' que julga. Em outras palavras, há um 'sujeito' implicado nesta verdade (melhor seria dizer 'neste saber científico'), ainda que tal implicação não se encontre revelada. Este é um dos motivos (há um outro do qual tratamos adiante) pelos quais Descartes é considerado o filósofo introdutor da questão da subjetividade no pensamento humano. Contudo, este julgamento se dá por um método específico, como vimos, e é neste método que está o caminho rumo à verdade cartesiana. *Mas, onde se encontra esta verdade?*

A resposta a esta pergunta aponta uma outra característica do pensamento cartesiano, que o define como seminal em relação à questão da subjetividade e se refere à inauguração do campo da consciência como

morada da verdade. Esta perspectiva estabelece os parâmetros para o que passa a ser considerado como pertencente ao 'mundo interior' em oposição a uma exterioridade – um problema que Descartes aborda na sua conhecida dicotomia 'corpó-alma'. O 'eu' cartesiano, portanto, pode ser tomado como o 'senhor', ainda na sua infância, deste 'mundo interior' habitado por representações das 'coisas do mundo'. A concepção cartesiana de verdade, então, pressupõe um processo de correspondência, uma relação entre um 'sujeito' que julga, que conhece, e um objeto do conhecimento, um objeto sobre o qual se efetua o julgamento, o que vem a se tornar, desde então, um paradigma da ciência que surge. É necessário, portanto, que conheçamos um pouco mais deste 'sujeito' que julga, que distingue entre o verdadeiro e o falso.

Vamos introduzir nossas considerações sobre o sujeito cartesiano com uma citação, longa mas valiosa, que aborda de forma direta a questão da qual tratamos.

“Ora, o que é o sujeito cartesiano, se não, exatamente o sujeito da ciência? Ele o é a duplo título: por um lado, enquanto esse sujeito que busca o conhecimento verdadeiro e que decide, recusando toda e qualquer autoridade externa, só aceitar por verdadeiro aquilo cuja verdade ele

mesmo tiver experimentado, à luz única de sua própria razão; por outro lado, enquanto esse sujeito que se mostra, a si mesmo, como sendo a única certeza suscetível de sustentar a ciência” (Baas & Zalozyc, 1988, pp.5-6, grifos nossos).

Este sujeito cartesiano, identificado ao sujeito da ciência moderna, constitui-se fundamentado no ser, o que está refletido no *cogito ergo sum* cartesiano. Sua constituição se dá pela rejeição de todo o saber que sustentara suas verdades até então. A princípio, isso parece um paradoxo, já que o sujeito da ciência seria aquele que ‘sabe’. Rejeitando, então, tudo que se insere na ordem do saber, Descartes teria chegado a uma verdade, passível de ser formulada da seguinte maneira: ‘da própria dúvida, tenho certeza, e por pensar esta certeza, garanto que sou’. Em outras palavras, a certeza da dúvida implica o sujeito de um pensamento e isso lhe garante o estatuto de ser. A verdade do sujeito (‘sou porque penso’), garantindo-lhe o estatuto de ser, é alcançada por Descartes pela dúvida metódica: uma dúvida exercida com a ajuda de um método pelo qual ele vai progressivamente desconstruindo suas ‘certezas’ e ‘saberes’, um método, portanto, de esvaziamento subjetivo. Este movimento cartesiano de dessubjetivação tem o seu momento mais radical no *dubito*, na experiência da dúvida hiperbólica, que é o ponto inaugural do sujeito.

Podemos figurar este movimento com o de um cometa (um 'eu') que ganha consistência no processo de agrupamento da sua matéria (seus 'saberes' e 'certezas') pela ação de forças de atração que configuram um centro fictício, ou melhor, não-fixo, não-localizável, pois sua matéria está em constante rearrumação. Essa matéria que lhe dá consistência entra num processo de dispersão e perda quando da aproximação desse cometa em relação a uma estrela, chegando a um momento crítico, observado no ponto de maior proximidade entre um e outro: um máximo de matéria foi expelido (o cometa fica restrito a um mínimo de matéria, ganhando um máximo de consistência) e ocorre uma inversão na sua trajetória, configurando sua órbita como hiperbólica. Note-se que o fator determinante da dinâmica deste processo está na posição de um em relação ao outro. A partir desta inversão, o cometa é relançado, não na mesma direção de origem (há uma diferença que é maior ou menor dependendo do ângulo de incidência de sua órbita em relação à estrela), mas no mesmo sentido (se ele vinha da direita, qualquer que seja a referência, é para a direita que será relançado). A partir desta inversão hiperbólica, o cometa retoma o processo de agrupamento de matéria em torno de um centro 'ilusório' tão mais intenso quanto mais distante da estrela.

Retomando então o *dubito*, o momento da dúvida hiperbólica, podemos concebê-lo como o de maior proximidade entre o *cogito* e o *sum* (referindo-nos às figuras do cometa e da estrela), que Descartes toma como identidade. Ao estabelecer essa identidade, ao garantir o estatuto de ser ao

‘penso’ (*res-cogito* – ‘coisa pensante’), Descartes funda a subjetividade de tal modo que estabelece as condições para a psicanálise efetuar a divisão, constituinte do sujeito, entre o *cogito* e o *sum* (entre o cometa e a estrela, se quisermos), entre saber e verdade, enfim. É neste sentido, então, que podemos dizer que o sujeito cartesiano se constitui, paradoxalmente, por uma relação pontual e evanescente entre saber e verdade (Lacan, 1966, p. 872). Melhor dizendo, pela própria experiência da identificação entre saber e verdade, que se dá num ponto, no momento do *dubito*, para em seguida se esvaecer, perder-se nas construções dos ‘saberes científicos’. É neste sentido que sugerimos a leitura da afirmação feita por Lacan, no seu seminário de 26 de fevereiro de 64, de que “*a meditação cartesiana inaugurou em sua pureza a função do sujeito*” (Lacan, 1964, p.84).

Situamos nesta experiência do *dubito*, em que Descartes concebe como identidade a relação entre o ‘penso’ e o ‘sou’, simultaneamente o ponto de aproximação e afastamento entre a trajetória cartesiana e a subversão operada posteriormente pela psicanálise. A aproximação fica patente na própria dicotomia entre saber e verdade, fundamento da meditação cartesiana, que alcança o seu ápice no ponto de reversão da dúvida hiperbólica. O afastamento, por sua vez, começa no mesmo ponto, a partir do qual o sujeito é relançado numa trajetória de distanciamento do *cogito* em relação ao *sum*, reconstruindo ‘certezas’ e ‘saberes’ mais ou menos consistentes, mas sempre afastados da sua verdade. O paradoxo do ser, a impossibilidade constitutiva

de se dizer a verdade toda do sujeito, fica relegado ao plano de um incômodo, de um desvio do caminho reto em direção à verdade da ciência.

O 'sujeito' fundado pela revolução cartesiana é, reenfatizamos, aquele a partir do qual se estabelece o império da razão universal. A questão da individualidade singular ainda não está em jogo. Neste sentido, podemos afirmar que Descartes não funda o sujeito, mas a subjetividade, uma idéia que pressupomos presente quando Lacan se refere à inauguração, em sua pureza, da *função* do sujeito (Lacan, 1964, p.84), e não do sujeito simplesmente.

Por outro lado, a subjetividade assim inaugurada se fundamenta, paradoxalmente, num movimento de destituição subjetiva operado pelo despojamento de Descartes em relação a todo o saber. Uma subjetividade, portanto, que não se reduz ao 'eu' na sua função de síntese, "*que encontra seu ponto de ancoragem, de certeza, no momento evanescente e pontual em que duvida*" (Freire, 1996c, p.40). Identificando o ser ao pensamento, colocando-os no mesmo plano (num sentido topológico, referente aos lugares), Descartes inaugura a possibilidade de se pensá-los em plano distintos. Assim, se podemos falar de uma topologia cartesiana, encontramos o sujeito, o ser, o pensamento, a consciência ou a razão, e a verdade, tudo isto compartilhando do mesmo *locus*. A problematização desta topologia coloca em questão as relações entre ser e pensamento, sujeito e pensamento, exterioridade e interioridade, razão e verdade, enfim. É neste sentido que situamos a

identificação cartesiana 'eu = sou' como condição de possibilidade para o advento do sujeito da psicanálise.

De fato, a grande revolução cartesiana está muito mais no deslocamento do lugar da verdade, antes concebida como dada, independente em relação àquele que a busca (podemos entender assim a atitude contemplativa do filósofo clássico). Descartes coloca em cena a consciência que a busca e desloca o próprio lugar da verdade – é na razão, concebida como universal, o seu domicílio. O critério de veracidade da relação entre a consciência cartesiana e a 'realidade exterior' é o da evidência, e o avalista deste processo é Deus: se a razão reconhece algo com clareza e nitidez, como, por exemplo, as relações matemáticas da 'realidade exterior', pode-se garantir que a 'coisa' conhecida corresponde à forma representada pela razão, garantia esta avalizada por Deus. Portanto, para Descartes o 'eu' pensante é mais real do que o mundo físico percebido pelos sentidos e, neste sentido, a verdade habita a consciência.

O sujeito cartesiano, então, inaugurado no momento mais radical da dúvida e, neste ponto, aproximado ao sujeito da psicanálise, sucumbe, em seguida, ao poder da razão universal, e não guarda relação com a questão da singularidade. Portanto, se podemos localizar a categoria *sujeito* no pensamento cartesiano, o fazemos nos dois sentidos propostos na citação com a qual introduzimos esta discussão: no sentido de uma busca singular pela sua

verdade e no de se tomar como 'a única certeza suscetível de sustentar a ciência'. Contudo, o caminho escolhido é o da afirmação da universalidade da consciência, e, neste sentido, o sujeito cartesiano se afasta do sujeito da psicanálise. Estabelecendo o *cogito* como fundamento do ser, Descartes funda a ciência moderna, preparando o terreno no qual se cultivará o papel fundamental da singularidade do sujeito em relação à verdade: é o sujeito, que será concebido pela psicanálise como produção significante, como efeito da linguagem, que fundamenta a possibilidade de uma verdade, tal como esta será tomada também pela psicanálise.

CAPÍTULO II

O CORTE FREUDIANO

“(...) o freudismo, por mais incompreendido que tenha sido, e por mais confusas que sejam suas conseqüências, afigura-se (...) como constituindo uma revolução inapreensível, mas radical. Acumular os depoimentos é desnecessário: tudo o que interessa não apenas às ciências humanas, mas ao destino do homem (...) foi afetado por ela” (Lacan, 1957, p.531).

De Descartes a Freud: um longo percurso

A revolução cartesiana determina os rumos de todo o pensamento ocidental nos séculos que a sucedem. Obviamente, os desenvolvimentos que se seguem, antes de chegarmos a Freud, são de suma importância e criam também outras condições de possibilidade para o advento do sujeito do inconsciente. A consciência cartesiana, agora ocupando um papel central no teatro da aventura humana, passa a ser interrogada, problematizada de diversas maneiras. A subjetividade, inaugurada por Descartes, constitui uma problemática que vai se sofisticando e se tornando cada vez mais complexa. A questão da relação entre a mente e o corpo é abordada a partir de inúmeras perspectivas. No entanto, uma abordagem extensiva de todas essas perspectivas foge ao âmbito deste trabalho. Limitamo-nos a algumas breves

considerações.

Kant estabelece um novo paradigma para o problema da relação entre o sujeito e o tempo, que passa a ser condição de toda percepção. Com ele, o tempo não é mais apenas uma exterioridade aplicada às coisas, ou uma sucessão referida às coisas, já que se torna uma forma de 'interioridade'. O tempo constitui passado, presente e futuro, engendra uma história mas é agora razão entendida como consciência, pois, ao lado do espaço, é uma das formas *a priori* da consciência. O tempo, como condição da percepção, portanto, 'interior ao sujeito', constitui-se numa condição de possibilidade para o sujeito da psicanálise (Winograd, 1996, pp.54-63).

Com Kant, o sujeito passa a realizar sua história no tempo, emancipando-se na e pela razão, um projeto que o iluminismo vai levar às últimas conseqüências. O tempo kantiano tem, assim, um sentido de passado, presente e futuro, referido ao sujeito, que é fundamental para a psicanálise. Esse sentido será, contudo, subvertido pelo pensamento psicanalítico com a concepção da atemporalidade do inconsciente. Vale ressaltar que essa atemporalidade se refere ao tempo cronológico, o que não significa a inexistência de uma lógica temporal.

“Os processos do sistema Ics. são atemporais; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema Cs” (Freud, 1915b, p.214).

Durante algum tempo, no início das suas investigações, Freud trabalha com uma noção de tempo ainda restrita à idéia de sucessão de fatos históricos, como se a verdade do sujeito tivesse que ser buscada nas situações por ele vividas no passado. Contudo, ele vai aos poucos percebendo que o efeito traumático não está em algum fato ocorrido. O sujeito da psicanálise atualiza seu passado pelos sentidos produzidos no presente, e o efeito traumático está muito mais em associações mobilizadas por situações atuais, ou seja, numa representação que, associada a outras representações, produz uma determinada significação.

“As palavras são assim, disfarçam muito, vão-se juntando umas com as outras, e de repente, por causa de duas ou três, ou quatro que de repente saem, simples em si mesmas, (...), e aí temos a comoção a subir irresistível à superfície da pele e dos olhos, a estalar a compostura dos sentimentos, às vezes são os nervos que não podem aguentar mais (...)” (Saramago, 1995, p.267).

O efeito dessa significação é traumático, pois o que dela o sujeito não fala segue buscando significação por um circuito pulsional previamente estabelecido. Na reconstrução de tal circuito encontra-se a possibilidade de reinvenção do sujeito, a partir da ressignificação de sua história.

Há um outro aspecto do pensamento kantiano que o aproxima da psicanálise e constitui também condição de possibilidade para o advento do sujeito da psicanálise: a distinção entre 'coisa em si' e 'coisa para nós'. Não podemos conhecer a 'coisa em si', ou seja, a 'coisa' como ela verdadeiramente é. Podemos apenas conhecer a 'coisa' como ela se apresenta à razão, à consciência humana, a 'coisa para nós'. Kant reconhece assim a possibilidade de uma verdade inacessível à razão, e este reconhecimento está desenvolvido no pensamento psicanalítico que concebe a verdade como inacessível em sua totalidade à consciência.

Uma diferença crucial, contudo, é que, para a psicanálise, a verdade não é inacessível em sua totalidade por restrições de acesso imediato à 'coisa em si' de uma 'realidade exterior'. A própria idéia de uma 'realidade exterior' é problematizada e a questão da verdade não se coloca no sentido de uma correspondência entre 'mundo interior' e 'mundo exterior'. Na verdade, o problema do conhecimento, da descrição, e até mesmo o da própria existência de um 'mundo exterior', é abordado pela psicanálise de uma

maneira específica. Ela parte da posição do sujeito na sua relação com aquilo que, pela linguagem, se constitui como sua realidade. A possibilidade de um ‘mundo exterior’, com as conseqüências que daí advêm, constitui uma agenda filosófica e só provoca a psicanálise na medida do seu interesse pelo que se pode colocar no plano da relação do sujeito com sua realidade singular – daí o espaço de interlocução.

Esta elaboração da psicanálise a respeito da oposição entre ‘mundo exterior’ e ‘mundo interior’ requer ainda um desenvolvimento prévio, realizado por Hegel (Cf. Winograd, 1996, pp.72-73). Para ele, a oposição entre uma interioridade que pensa, ou uma representação, e uma exterioridade objetiva, uma realidade concreta, é, ela própria, apenas uma abstração que promove uma dualidade bastante polêmica. Não bastam os critérios do método cartesiano para se validar a correspondência estabelecida entre um conceito, uma representação, e a coisa, ou seja, entre o que se pensa e o que verdadeiramente é. A questão, assim formulada, torna-se improdutiva. Não podemos definir outros critérios, supondo-os mais adequados, sem incorrer nos mesmos problemas que são, na verdade, suscitados pela própria dualidade pressuposta. Os conceitos não se reduzem a uma representação, produzida por um sujeito cognoscente, de um objeto do conhecimento – este é apenas um estágio da consciência. Eles são a própria realidade do mundo conhecido. O pensamento não é meramente uma representação de um real ‘exterior’ mas a própria concretização do real. O

sistema de leis que rege o universo em sua coerência interna é produzido pelo próprio entendimento e constitui, portanto, o mesmo sistema de leis que rege a consciência. Ao conhecer o mundo, a consciência conhece a si mesma. A verdade em Hegel também não está, então, em nenhuma exterioridade, mas na consciência, mais especificamente, na sua história. A enunciação da verdade é o processo de explicitação daquilo mesmo que a tornou verdadeira: sua história e seu devir.

Este processo tem, no entanto, vários estágios. O primeiro é o da consciência natural, no qual é estabelecida a relação que vincula um sujeito cognoscente a um objeto do conhecimento. No desenvolvimento de tal relação, a consciência acredita encontrar a plenitude do objeto, mas se esgota na contemplação do objeto. Contudo, quando o objeto torna-se conceito, e a percepção torna-se entendimento, a consciência percebe-se a si mesma no objeto, que é agora simultaneamente coisa e conceito. É o desejo que faz com que essa consciência se volte para si mesma, agora pela negação do objeto desejado. Conhecendo o mundo, a consciência conhece a si mesma e torna-se autoconsciência. Esta é, para Hegel, caracterizada pelo desejo, tomado como um movimento de negação do ser.

Se a consciência se transforma em autoconsciência, o objeto da consciência não permanece imutável e se transforma no objeto do desejo, diferente do objeto da consciência natural e sensível. A passagem do

‘sentimento de si’ para a autoconsciência ocorre quando o desejo se volta para outro desejo. O objeto do desejo é, assim, outro desejo. Em Hegel, portanto, não é pela razão que o indivíduo se torna humano, mas pelo desejo, pois, como afirma Garcia-Roza (1988, p.16) ao comentá-lo, é “*enquanto Desejo que o homem se revela a si mesmo como um Eu*”.

A autoconsciência que se reconhece no objeto não é ainda autoconsciência plena, pois está presa a uma dimensão subjetiva individual. Para superar esta limitação, ela precisa ser reconhecida por outra autoconsciência, e isto só pode se dar na medida em que se pressupõe um código para possibilitar a comunicação entre elas: um código que as precede logicamente, transcendendo, portanto, às subjetividades individuais em questão. A passagem da certeza subjetiva para a verdade objetiva é feita, então, pelo código. O desenvolvimento do tema do reconhecimento de uma autoconsciência por outra nos conduziria à questão da dialética do senhor e do escravo. Entretanto, acreditamos que todos os aspectos abordados até aqui nos permitem apontar a reformulação que Hegel promove na questão da oposição entre ‘mundo interior’ e ‘mundo exterior’ também como uma condição de possibilidade para o advento do sujeito da psicanálise. Vale ressaltar ainda que, ao longo de todos esses desdobramentos filosóficos da revolução cartesiana, a consciência continua soberana. Ela só será destronada pelo corte freudiano.

O corte freudiano

*“Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo – o sujeito como distinto da função psíquica, a qual é um mito, uma nebulosa confusa – porque é Descartes quem o faz. Mas direi que Freud se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte, que é novo – Aqui, no campo do sonho, estás em casa. *Wo es war, soll Ich werden*” (Lacan, 1964, p.47, grifo nosso).*

O destronamento da consciência é um dos efeitos do corte freudiano. Há corte quando há heterogeneidades entre os discursos considerados, quando há desigualdades entre os nomes, ou, ainda, como nos diz Milner (1996, p.74), quando há “suspensão de sinonímias”. Há corte, por exemplo, entre os discursos da *episteme* (a ciência antiga) e o da ciência moderna. O atributo *natural* na física aristotélica, para ilustrarmos esta suspensão de sinonímias, tem conotações impensáveis para o homem moderno: ‘o ar flutua acima da terra porque este é o seu lugar *natural*’. Aliás, só concebemos uma ciência moderna quando situamos o seu discurso em relação ao de uma outra que não seja moderna, o que já sugere a idéia de um corte. O mesmo ocorre com o sujeito: se pensamos um sujeito moderno é porque o situamos em relação a um outro não moderno ou porque concebemos o surgimento do sujeito como

correlato da modernidade. Outros exemplos de corte podem ser encontrados em Foucault, que, segundo Milner (Op. Cit., p.68), também se dedicou, entre outras coisas, a pensar os cortes na história da sexualidade e na história da loucura, apesar de não gostar de utilizar o termo *corte*.

A admissão do corte pressupõe ainda que as heterogeneidades dos discursos sejam datáveis e localizáveis no tempo, o que não significa, necessariamente, conceber o corte como histórico. Os seus efeitos não se restringem ao tempo cronologicamente posterior à sua ocorrência. Voltando ao corte entre o discurso da *episteme* e o da ciência moderna, podemos dizer que o segundo nos impede de pensarmos o primeiro estritamente sob a sua própria ótica. É impossível colocarmo-nos no lugar do homem da Antiguidade em relação às 'coisas do mundo', totalmente despojados dos 'óculos' da modernidade com os quais nos constituímos. Isto acontece com o discurso da ciência moderna porque constitui um corte maior, da mesma forma que acontece com o discurso do cristianismo e o do capitalismo, dois outros cortes maiores.

Os cortes maiores são aqueles que afetam todos os outros discursos. Os três citados acima (o cristianismo, o capitalismo e o da ciência moderna) são discursos que promovem cortes maiores, pois seus efeitos são sentidos em todos os aspectos da vida humana. Na verdade, a possibilidade do corte maior é controversa, e não é aceita por unanimidade. Foucault, por exemplo,

argumenta que não há cortes maiores (Cf. Milner, 1996, p.67). Para ele, o cristianismo pode constituir corte na história da sexualidade, mas não na da loucura. Ficamos, no entanto, para os nossos fins, com a posição de afirmação da possibilidade do corte maior, e com a suposição de que eles não afetam a língua como forma, ou seja, a língua no seu aspecto de estrutura. Esta suposição configura-se como necessária, pois estabelece uma referência que seja imune aos cortes ao mesmo tempo em que torne possível a concepção do próprio corte. De qualquer forma, não nos propomos a estabelecer o corte freudiano como maior, mas como um corte.

O sujeito freudiano é o sujeito capaz de inconsciente (Milner, 1996, p.86), o que significa admiti-lo capaz de pensamento inconsciente, ou seja, de pensamento sem qualidade. O discurso psicanalítico, ao afirmar a singularidade do sujeito, funda o campo no qual a subjetividade será pensada a partir de balizamentos que suspendem as sinonimias em relação aos discursos da subjetividade que tomam a consciência como soberana. O corte freudiano está inscrito na frase *'o eu não é senhor na sua própria casa'*. Pensamento, consciência, loucura, normalidade, desejo, sexualidade, sujeito, tudo isto adquire novas possibilidades de sentido a partir de Freud e ressignifica toda a história da razão humana. Neste sentido, então, há corte em Freud com características fortes o suficiente para o surgimento do sujeito da psicanálise com novas possibilidades em termos dos modos de ser do homem.

A partir desta operação freudiana, que funciona como um corte e engendra um campo novo, a subjetividade será considerada de perspectivas radicalmente novas. A consciência, depois de Freud, é concebida como um fenômeno periférico do psiquismo. O corte freudiano rompe com a concepção cartesiana da subjetividade ao afirmar que o 'eu' da razão cartesiana não é senhor na sua própria casa. Na trama dos lugares psíquicos nos quais se desenrolam os conflitos subjetivos, há outros personagens envolvidos, cujos papéis estão articulados num plano muito mais sutil do que aquele acessível à consciência – a subjetividade é um lugar de conflitos.

O termo inconsciente é usado desde bem antes de Freud. Um exemplo é Eduard von Hartmann (1842-1906), autor de *Filosofia do Inconsciente*, citado por um estudioso da psicanálise ao comentar o que classifica como um lapso de escrita seu (Freud, 1901, p.113). Contudo, esta noção é usada para se referir, sempre de forma adjetiva, a tudo aquilo que, tomado como fenômeno psíquico, fica fora do campo da consciência. Freud convida-nos a admitir um inconsciente como lugar psíquico, como um lugar de representações que constituem um sistema. Para ele, o inconsciente é a realidade psíquica enquanto a consciência constitui um fenômeno periférico. Com esta operação, ele subverte a ordem do pensamento ocidental em termos da sua concepção do psiquismo, ou, se quisermos, dos fenômenos mentais. A consciência, de Descartes a Hegel, e até Freud, tida como soberana, é destronada e relegada a um segundo plano – entra em cena um 'personagem'

pouco conhecido. Ela deixa de ser o lugar da verdade, como a havia estabelecido Descartes, e deixa de representar o psiquismo e definir o sujeito, passando a ser tomada como apenas um dos processos psíquicos, e não o mais importante.

“A especulação psicanalítica toma como ponto de partida a impressão, derivada do exame dos processos inconscientes, de que a consciência pode ser, não o atributo mais universal dos processos mentais, mas apenas uma função especial deles” (Freud, 1920, p.39).

O ‘eu’, tomado até então como identidade de si, como instância definitiva do sujeito, não mais se confunde com ele. A subjetividade está cindida e o ‘eu’ é deslocado do seu centro. O sujeito fundado por Freud prescinde de um centro, e não é mais sujeito de representação, pois não se identifica àquele que representa. A idéia de representação, como reconhecimento de si por si, não mais se aplica ao sujeito. O descentramento da subjetividade operado por Freud, contudo, não se reduz a um recentramento desta no inconsciente. O sujeito não está centrado em algum ponto do inconsciente, como pode sugerir a imagem muito difundida do inconsciente como um lugar das profundezas dos fatos psíquicos, como o lugar da verdade do sujeito, via de regra refletida na afirmação: “você diz que não queria, mas, no fundo, no

fundo, ...". O sujeito da psicanálise é produção, e esta não é uma 'idéia clara e distinta', ou evidente, como gostaria Descartes, para tomá-la como verdadeira.

Se, na concepção cartesiana, o lugar da verdade é a consciência e, conseqüentemente, o próprio 'eu' tomado como agente da razão universal, na perspectiva psicanalítica o 'eu' é o lugar do desconhecimento sobre o desejo e a sua causa. A verdade do sujeito da psicanálise, além de não ser pressuposta nas coisas do mundo, nas substâncias aristotélicas, nas idéias platônicas ou na consciência cartesiana, é concebida como constitutivamente não acessível na sua totalidade. A própria noção de uma verdade toda é problematizada na perspectiva psicanalítica. Esta revisão da questão da verdade é uma das principais dimensões do corte freudiano e está ligada à instauração do saber inconsciente, cujos efeitos nos interessam mais diretamente.

O saber inconsciente que o corte freudiano instaura estabelece uma outra possibilidade de relação entre saber e verdade, distinta da encontrada em Descartes. O corte inaugura a possibilidade de disjunção entre saber e verdade, ao mesmo tempo em que os conjuga. O saber inconsciente é certamente objeto de interesse do método psicanalítico, mas ele não é tomado como toda a verdade do sujeito, completa. Melhor dizendo, o saber inconsciente, um saber que o sujeito não sabe que sabe, inscreve algo da verdade do sujeito. O saber inconsciente não se coloca no plano de um conhecimento, como podemos fazer com o 'saber' cartesiano, que pode ser

situado no mesmo plano da 'verdade' cartesiana. Neste sentido, o sintoma, ou outra formação inconsciente, tomado na sua perspectiva de um saber inconsciente, assume valor de verdade mas não é *A* verdade do sujeito.

A primeira imposição que a psicanálise faz à questão da verdade está, portanto, no seu deslocamento no sentido do sujeito. Não se trata mais de uma Verdade universal mas da verdade do sujeito. Além disso, embora se possa falar de um saber inconsciente, não se pode afirmá-lo como *A* verdade do sujeito. Como vimos, o saber inconsciente inscreve algo da verdade do sujeito. Podemos acrescentar ainda um outro aspecto da dicotomia entre saber e verdade introduzida pela psicanálise, apontado quando dizemos que o saber inconsciente inscreve *algo* da verdade. Referimo-nos ao pressuposto psicanalítico da inacessibilidade de uma verdade última, definitiva, que possibilite a satisfação completa. Esta questão trata do estatuto da verdade no discurso da psicanálise. Entretanto, preferimos deixar seu desenvolvimento para um outro momento de nossos estudos, uma vez que se insere no âmbito de uma interlocução de maior densidade entre a psicanálise e a filosofia, principalmente se tomarmos como eixo de orientação o registro do 'real' lacaniano.

Retomando então o corte freudiano, podemos dizer que tal operação abre novas perspectivas para a filosofia do sujeito. Como vimos, a subjetividade tomada na sua concepção cartesiana identifica o 'eu' à

consciência de si, agente da razão universal, substância pensante (*res-cogito*). Junto com outras duas (*res-extensa* e *res-infinita*), ela constitui o ser. A consciência cartesiana é inaugurada no momento em que se afirma como sujeito do pensamento que a pensa. Vale lembrar, contudo, que a meditação cartesiana se desenvolve em dois tempos.

O primeiro tempo é o da dúvida, da dessubjetivação. Neste, o 'eu' cartesiano passa por um processo de desconstrução das soluções que sustentaram, até então, as suas 'verdades' e, neste sentido, podemos tomá-lo como um processo de dessubjetivação. O momento do *dubito*, da dúvida hiperbólica, é o da afirmação do ser pelo pensamento, no qual Descartes identifica *ser* e *pensar*. Neste momento da postulação da equação 'ser = pensar', contudo, vislumbra-se o sujeito pela possibilidade da equação 'ser ≠ pensar'.

"(...) com o termo sujeito (...) não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza" (Lacan, 1964, p.122).

O segundo tempo é aquele a que nos referimos pela figura do afastamento do cometa em relação à estrela. É o tempo da reconstrução das ‘certezas’, baseadas agora no método cartesiano, analítico, e da localização da ‘verdade’ na razão universal.

O sujeito da psicanálise produzido como efeito do corte, por outro lado, é o sujeito do desejo inconsciente, é efeito de linguagem, e não agente, é produto da inserção do ser na ordem simbólica, que é a ordem da linguagem. Para abordarmos o sujeito da psicanálise, então, importa estabelecermos que há um sujeito como efeito do corte.

O sujeito efeito do corte

“(...) o remanejamento da doutrina, chamado de segunda tópica (...) retoma a experiência de acordo com uma dialética que pode, no máximo, ser definida como aquilo que, posteriormente, o estruturalismo facultou que fosse elaborado de modo mais lógico: a saber, o sujeito, e o sujeito preso numa divisão constituinte” (Lacan, 1966, p.856).

O corte freudiano tem o seu valor resgatado por Lacan no seu ‘retorno a Freud’. Sua leitura delimita e fundamenta a própria noção psicanalítica de

sujeito, já que, até então, esta não é uma categoria explicitada na teoria. Lacan, na verdade, formaliza o conceito de sujeito da psicanálise. Com tal desenvolvimento, o termo ganha conotações tais que inauguram novas possibilidades para o mesmo, comprometidas agora com o que Freud introduzira de novo – o conceito psicanalítico do inconsciente –, bem como com os desenvolvimentos posteriores da lingüística e do estruturalismo. O sujeito do inconsciente é, assim, formalizado por Lacan como sujeito do significante. Este movimento de retomada do corte tem várias implicações, a começar pela própria necessidade de legitimação da categoria *sujeito*.

“(...) o sujeito do significante (...) deve ser estritamente diferenciado, tanto do individuo biológico, quanto de qualquer evolução psicológica que possa ser subsumida como sujeito da compreensão” (Lacan, 1966, p.875).

Esta proposição foi traduzida por Milner (1996, p.28) como um *axioma do sujeito* nos seguintes termos: “*Há algum sujeito, distinto de toda forma de individualidade empírica*”. A oração principal deste *axioma* – ‘há algum sujeito’ – remete-nos à necessidade de uma problematização da *necessidade da categoria de sujeito* que se impõe, já que, como mencionamos em nossa introdução, a categoria de sujeito não está explícita em Freud, apesar de

presente nas entrelinhas de seus textos, e uma teoria do sujeito só vem interessar à psicanálise a partir de Lacan.

Em um âmbito teórico-conceitual genérico, a discussão sobre a necessidade da categoria de sujeito extrapola as fronteiras desta dissertação, pois se coloca num horizonte de longo alcance filosófico. Nos limites do interesse deste trabalho, a necessidade desta categoria tem a dimensão de uma escolha pessoal pela psicanálise, uma escolha não desinteressada, fundamentada basicamente numa posição ética no sentido da implicação do sujeito em relação ao desejo. Uma posição, aliás, que adquire importância cada vez maior nos dias atuais. Com ela nos contrapomos àquelas abordagens que tendem a atribuir a responsabilidade pelos atos do sujeito a vários tipos de 'instâncias', como, por exemplo, o próprio inconsciente, por um lado, ou a cultura ou as condições sociais, por outro, ou, ainda, a herança genética, ou os neurotransmissores, ou os hormônios, etc. Não pretendemos, obviamente, negar a importância ou a relevância destas perspectivas, mas nos perguntamos sobre a dimensão conclusiva e final que, muitas vezes, lhes é conferida a respeito de temas relativos à posição do sujeito, como, por exemplo, a felicidade, o homossexualismo, e outros. (Referimo-nos aqui às afirmações, atualmente freqüentes na mídia em geral, do tipo 'foi descoberto o gene da felicidade'.)

Interessa-nos, então, abordar o tema da implicação do sujeito em relação ao desejo. Valemo-nos de uma conotação do termo *sujeito* no senso comum como um recurso para introduzirmos tal questão. Segundo esta definição, esse termo designa “*o ser individual, real, que se considera como tendo qualidades ou praticado ações*” (Buarque de Holanda, 1995, p.616). De que ‘ser’ se fala? De que ‘real’? Podemos começar a nossa abordagem pela simplificação, afirmando que se trata do ‘ser’ humano. Portanto, partimos da suposição de que o termo *sujeito* designa algo do ‘ser’ humano, na sua dimensão individual, ao qual podemos atribuir qualidades e ações. Deixemos de lado as qualidades, já que o sujeito de que tratamos neste trabalho é um sujeito sem qualidades. Se podemos atribuir-lhe ações, presumimos que estas são de sua responsabilidade. Será tão simples assim? Quando alguém, por exemplo, comete lapsos, atos falhos, ou se percebe dedicando-se a pensamentos que não seria capaz de compartilhar com outro, pelo seu conteúdo, e os toma como invasores, como algo que escapa ao seu controle, podemos ainda atribuir-lhe alguma responsabilidade? Quem comete o ato falho? Quem pensa o pensamento ‘inconveniente’, que se impõe apesar de todo e qualquer esforço contrário por parte do indivíduo?

Freud desenvolve algumas questões referidas à esta problemática de uma forma singular, a partir do campo por ele inaugurado: o campo psicanalítico. Ele as aborda de forma direta num texto escrito em 1925, intitulado “Responsabilidade Moral pelo Conteúdo dos Sonhos” (Freud, 1925,

pp.163-167). A pergunta proposta é: devemos assumir responsabilidade pelo conteúdo do próprio sonho? Podemos estendê-la: devemos nos responsabilizar pelas formações do inconsciente? A resposta de Freud é simples e direta: “*obviamente, devemos nos considerar responsáveis pelos impulsos maus dos próprios sonhos. Que mais se pode fazer com eles?*” (Freud, Op. Cit., p.165, grifo nosso). Talvez neste texto esteja o momento em que o sujeito freudiano ganha contornos mais nítidos. O responsável pelos sonhos não é, obviamente, o ‘eu’. Pelo menos não é o único. Sabemos do lugar que Freud atribui ao ‘eu’ naquele momento, em relação à cena em que se desenrola o sonho: o de guardião do sono e de censor, mesmo que não tão rigoroso quanto na vigília, dos pensamentos inconscientes que buscam expressão.

A resposta de Freud à questão da responsabilidade nos sugere as seguintes considerações. A primeira diz respeito ao seu posicionamento em relação ao estatuto do inconsciente, afirmando-o como primordialmente ético. Afirmar a responsabilidade do sujeito pelos seus sonhos é destacar a dimensão ética da prática psicanalítica, é ‘banciar’ a aposta no desejo como uma alternativa para o sujeito se apropriar de sua história, seu passado, presente e futuro. Esta alternativa se pauta pela implicação do sujeito em relação ao desejo, um trabalho a ser desenvolvido ao longo do seu processo analítico.

Contudo, como falar de escolha quando a psicanálise afirma também o caráter determinista da cadeia significante, concebendo o sujeito como efeito da linguagem na qual ele se aliena? Aqui está um ponto fundamental para a nossa tentativa de estabelecer alguns contornos para o sujeito da psicanálise em relação à subjetividade cartesiana. O sujeito da psicanálise é constitutivamente dividido e a sua prisão à ordem simbólica não é uma opção, mas uma necessidade, uma imposição. A liberdade não está em escapar a esta ordem (é difícil imaginarmos uma possibilidade como esta, a não ser a psicose). A liberdade está, ao contrário, num posicionamento distinto em relação a *isso* que o determina. Ao invés de dirigir ao outro a pergunta ‘porque *isso* acontece a *mim* assim?’, a psicanálise demanda “*que o sujeito responda sim a isso que, de dentro, o determina*” (Souza, 1996b, p.64).

Podemos situar a escolha deste caminho no plano de uma aposta, explicitada por Freud no seu ‘o que mais se pode fazer com eles?’ A alternativa que resta ao sujeito é tomar *isso* como demanda vinda do ‘exterior’, ignorá-lo, e sofrer passivamente seus imperativos. Essa parece ser a opção de Descartes no segundo tempo da sua meditação, quando, após a experiência do *dubito*, ou seja, da fundação do sujeito, precisa buscar em Deus a garantia das suas verdades, colocando-o como causa de todas as coisas, e respondendo à pergunta que formulamos da seguinte maneira: ‘*isso* acontece a *mim* deste modo porque Ele assim o quer’. Ao adotar esta posição, Descartes, talvez ignorando o sujeito que fundara, inaugura a subjetividade.

O sujeito a que nos referimos como vislumbrado numa certa leitura de Descartes é o sujeito preso na sua divisão constituinte entre ser e pensar, ou seja, é o sujeito como efeito do corte. Se Freud introduz no pensamento do século XX esta questão da divisão do sujeito pela instauração do saber inconsciente, Lacan a desenvolve substancialmente, formalizando o conceito de sujeito com a ajuda do estruturalismo e da lingüística.

Tomar a divisão do sujeito como propôs Freud é admitir a possibilidade de haver pensamento sem consciência de si. É neste sentido que ele funda o inconsciente como *algo que pensa em mim*. Ora, se *isso pensa em mim*, há *em mim* o sujeito de um pensar do qual *eu* não sou consciente. Freud distingue esse pensamento inconsciente do pensamento consciente, referindo-se freqüentemente ao primeiro como trabalho (trabalho do sonho, por exemplo). Isso de que trata Freud, quando se refere a uma atividade de pensamento inconsciente, implica que o sujeito não pode ser identificado à consciência que tem de si. Tudo que está na ordem da consciência de si funciona como velamento do mesmo, não como manifestação de um sujeito do inconsciente. Tudo o que *eu* posso dizer de *mim* não é revelador do sujeito, porque ele não é reflexivo. Não há experiência imediata do sujeito, e isto significa que *eu* não posso dizer toda a verdade disso que fala *em mim*. E este é o próprio paradoxo do ser.

Na psicanálise há um saber inconsciente que, ao se delinear, adquire valor de uma verdade para o sujeito que a ele acede, e apenas para ele. É por isso que uma psicanálise se caracteriza por ser uma experiência particular: consiste em recolher-se com um outro, por um certo tempo, e construir este saber – que no entanto estava lá desde sempre – para reconhecê-lo como uma verdade, a sua. Faz-se uma psicanálise só para saber qual é a sua. Verdade (Duque Estrada, 1995, p.57).

O pensamento inconsciente, um dos pilares da teoria psicanalítica, desloca radicalmente, subverte, na concepção de Lacan, a tradição da filosofia do sujeito inaugurada por Descartes. Esta se baseia na consciência de si como propriedade constitutiva do sujeito. Para Freud, a consciência de si não é propriedade constitutiva do pensamento, já que há pensamento inconsciente. Este pensar inconsciente é um pensar sem qualidades, pois a atribuição de qualidades ao pensamento é tarefa da consciência de si. Se atribuirmos ao pensamento alguma qualidade (prazeroso, desprazeroso, alegre, triste, repetitivo, invasivo, etc.), não nos referimos ao pensamento inconsciente presente, no entanto, pelos efeitos que produz na superfície discursiva.

A hipótese freudiana do pensamento sem qualidade só pode ser levada a termo no contexto da ciência moderna. Portanto, também neste sentido, Freud é cartesiano e o sujeito da psicanálise se aproxima do sujeito da ciência. A subversão de Freud faz com que a consciência de si, a qual a

tradição filosófica colocara como propriedade constitutiva da subjetividade, seja “*somente uma marca da individualidade empírica*” (Milner, 1996, p.35), um fenômeno periférico do psiquismo. Podemos chamar de ‘eu’ a consciência de si que faz ciência, mas o sujeito da ciência, como ela própria o funda sem o saber no momento em que dele pretende prescindir, este é o sujeito da psicanálise, que é constitutivamente dividido.

“Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência é o sujeito da ciência. Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma (...); não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência” (Milner, 1996, p.33).

O pressuposto de que há *em mim* o sujeito de um pensar do qual *eu* não sou consciente implica, então, a noção de divisão do sujeito. Importa, portanto, especificarmos que a divisão a qual nos referimos não se restringe à idéia de que o sujeito é composto de ‘partes’, como, por exemplo, quando se concebe o psiquismo como um dispositivo (um ‘todo’) constituído por

‘instâncias’ (composto por ‘partes’), cujas relações determinam, a cada instante, um estado subjetivo. Uma abordagem possível a esta divisão do sujeito se apresenta, por exemplo, ao tomarmos sua posição em relação à sua realidade singular. Não se trata de uma divisão de realidades, como se houvesse uma ‘realidade exterior’ que, submetida a um processo de apropriação por parte do sujeito, constituiria a sua ‘realidade interior’.

“Realidade psíquica e realidade material são uma só e mesma realidade” (Freire *et al.*, 1996, p.2). A realidade psíquica é o recurso de que o sujeito dispõe em seu confronto com a experiência de defasagem entre a sua capacidade de representação e um real não simbolizável, produzido ele próprio por esta limitação. A realidade, portanto, é uma só, não é dividida: a divisão é do sujeito diante do real.

Psicanálise e ciência

“(...) pode a psicanálise, sob seus aspectos paradoxais, singulares, aporeicos, ser considerada entre nós como constituindo uma ciência, uma esperança de ciência?”

(Lacan, 1964, p.25).

Situamos nossa posição quanto à necessidade da categoria de sujeito numa perspectiva ética. Acreditamos que o melhor a fazer em relação às

formações do inconsciente é responsabilizarmo-nos por elas, abrindo assim a possibilidade para que *isso* aconteça a *mim* de modo distinto, o que, insistimos, não está na dimensão de uma escolha meramente consciente. Cabe acrescentar agora que a necessidade da categoria de sujeito constitui uma questão importante para este trabalho, por nos remeter ao problema da relação entre o campo da psicanálise e o campo da ciência. Esta questão é abordada por Lacan ao afirmar que “*um único sujeito é, nesta teoria, acolhido enquanto tal, o sujeito que pode torná-la científica*” (Lacan, 1966, p.859). Na verdade, a cientificidade da psicanálise é um tema que podemos destacar em Freud, ao longo de todo o seu trabalho.

Em diversos momentos da sua obra, Freud revela a sua preocupação em estabelecer o caráter ‘científico’ da psicanálise. De tais momentos, selecionamos três que consideramos mais significativos, distribuídos no tempo e que nos ajudam a estabelecer o seu compromisso com a cientificidade da psicanálise. O “Projeto para uma Psicologia Científica”² (Freud, 1895), por exemplo, começa com as seguintes palavras:

“A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas

² O título deste artigo, tal como o conhecemos, não é de Freud – o original manuscrito não tinha título –, mas sim do tradutor para a edição inglesa.

materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição” (Freud, 1895, p.403, grifos nossos).

É claro que esta posição é característica de um Freud jovem, fortemente influenciado pelo discurso médico, neurológico, para sermos mais específicos, ainda no início do seu longo percurso clínico que o fará mudar substancialmente de posição em relação ao seu modelo de ciência. A sua preocupação em caracterizar o discurso da psicanálise como um discurso científico, contudo, continua presente ao longo de sua obra, e mantém-se viva até os seus últimos trabalhos. No início, o seu modelo de ciência ideal parece ser o das ciências naturais, mais especificamente o das ciências médicas, provavelmente uma consequência da sua formação acadêmica fortemente influenciada pela posição positivista de um de seus mestres. *“A filosofia da ciência de Brücke foi tão formativa para Freud quanto seu profissionalismo. Era um positivista por temperamento e convicção”* (Gay, 1991, p.48). Claro que as ciências médicas constituem apenas uma das figuras possíveis de ciência ideal que podem encarnar um ideal de ciência³.

³ Esta analogia da relação ‘ideal de ciência – ciência ideal’ com a relação ‘ideal de eu – eu ideal’ está desenvolvida em MILNER, J.-C., *A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, pp.29-30.

Quase quatro décadas depois, na Conferência XXXV – “A Questão de uma *Weltanschauung*” – das Novas Conferências Introdutórias da Psicanálise de 1932, Freud aborda de maneira direta o problema da relação entre psicanálise e ciência, problematizando a impossibilidade, por parte da primeira, de construir sua própria ‘visão de mundo’.

“Na qualidade de ciência especializada, ramo da psicologia – psicologia profunda ou psicologia do inconsciente – ela [a psicanálise] é praticamente incapaz de construir por si mesma uma Weltanschauung: tem de aceitar uma Weltanschauung científica. A Weltanschauung da ciência, porém, já diverge muito de nossa definição”
(Freud, 1932, p.193-194, grifo nosso).

Neste momento de sua obra, entretanto, podemos perceber uma mudança de posição em relação ao discurso científico. Segundo ele, uma objeção feita à *Weltanschauung* da ciência é a de que esta é “*simultaneamente muito pobre, sem esperança, e despreza as reivindicações do intelecto humano e as necessidades da mente do homem*” (Freud, Op. Cit., p.194). Sobre essa objeção, ele se posiciona de forma dúbia. Por um lado, argumenta que ela “*não pode ser repelida com demasiada energia*” (Freud, Op. Cit., p.194). Por outro, situa a psicanálise ao lado da ciência, como uma resposta àquela objeção.

“A psicanálise tem um direito especial de falar de uma Weltanschauung científica nesse ponto, de vez que não pode ser acusada de ter negligenciado aquilo que é mental no quadro do universo” (Freud, Op. Cit., p.194).

Talvez seja possível perceber aqui uma indicação de que, se, por um lado, Freud ainda se preocupa com a legitimação da psicanálise como um discurso científico, por outro, ele não mais se satisfaz com as limitações impostas por aquele discurso à sua criação. Sua posição agora parece ser, muito mais, a de um autor cuja obra exerce efeitos sobre o campo ao qual quer se filiar. Para que o discurso científico fosse capaz de acomodar a psicanálise no ‘interior’ do seu campo, o que, aliás, felizmente ou não, nunca aconteceu, talvez fosse necessário à própria ciência revisar os seus paradigmas, já que os limites ‘pobres e sem esperanças’ por eles impostos não comportam a ruptura de fronteiras promovida pelo discurso psicanalítico.

Freud retoma este tema no texto “Esboço de Psicanálise” (Freud, 1938a). À época de sua escritura, provavelmente a luta por um espaço no meio científico e acadêmico para a psicanálise já não é uma prioridade, diante de uma luta mais difícil, contra o câncer. No entanto, o compromisso com a cientificidade da psicanálise é ainda suficientemente importante para merecer a sua atenção. Referindo-se à hipótese do *aparatus* psíquico, ele afirma que:

Não obstante algumas tentativas anteriores no mesmo sentido [no sentido de se conceber um dispositivo psíquico], a elaboração sistemática de uma concepção como esta constitui uma novidade científica” (Freud, 1938a, p.169, grifo nosso).

Num certo sentido, Freud é, desde os seus primeiros trabalhos, cartesiano. Procura identificar ‘processos claros e livres de contradição’, como recomenda o método cartesiano. É também, e principalmente, cartesiano porque duvida e da dúvida deriva uma certeza. Freud duvida, por exemplo, da possibilidade de o conteúdo manifesto de um sonho dizer tudo o que o sonho significa para o paciente que o relata. Em outras palavras, a comunicação do sonho é ela também marcada pela dúvida que engendra a defasagem entre o vivido e o contado. Freud duvida, na verdade, da possibilidade de o paciente ser capaz de dizer tudo sobre o seu desejo por um trabalho de reflexão consciente.

Da sua dúvida, ele deriva uma certeza: há pensamento inconsciente ao qual o seu paciente não tem acesso pela reflexão. Em outras palavras, há saber inconsciente. Não bastam os movimentos da introspecção, por exemplo, através dos quais, se poderia pensar, a exploração das ‘profundezas do ser’ seria possível. Não é disto que se trata, já que é pela palavra dita ao analista,

estabelecida por Freud como o instrumento por excelência da psicanálise, que o sujeito desvela algo do seu saber inconsciente. Esta é, aliás, uma das dimensões éticas mais importantes da prática psicanalítica: a aposta do analista de que há pensamento inconsciente presente no discurso do analisando.

Há, portanto, uma forte influência do discurso científico na produção freudiana. Como podemos pensar, então, a relação da psicanálise com o discurso científico, considerando que este tem um papel constitutivo para o discurso psicanalítico? Esta relação, para Freud, obviamente dependia da sua concepção de ciência, mais precisamente, de uma ciência ideal. Ele tem, como vimos, um ideal de cientificidade para a psicanálise que se coloca, de certo modo, exterior ao plano da psicanálise, mas que deve ser perseguido. Para ele, esse ponto ideal, distante, é encarnado pelas ciências naturais, que lhe oferecem uma representação daquilo que deve ser uma ciência, ou seja, de uma ciência ideal (Milner, 1996, p.30). Se a psicanálise é gerada no 'corpo' do que Freud concebe como uma ciência ideal, seu nascimento, contudo, se dá pela ruptura em relação àquelas fronteiras, e o seu desenvolvimento, pelo confronto com aqueles ideais 'pobres e sem esperanças'.

Cabe a Lacan, posteriormente, reformular a questão da cientificidade da psicanálise, inicialmente deslocando o seu foco de uma suposta ciência ideal para o de um ideal de ciência, ou seja, para o problema da própria

constituição do campo da ciência. Acreditamos que tal deslocamento já fora insinuado por Freud, mas não desenvolvido, na sua Conferência XXXV. Não se trata, então, de saber se a psicanálise é ou não ‘científica’, já que, nesse caso, os critérios de definição de ciência seriam exteriores em relação ao campo da psicanálise. Como pressupor a ciência como exterior ao campo psicanalítico se aquela participa da própria constituição desta? *“A ciência é essencial à existência da psicanálise e, por essa mesma razão, não se coloca diante dela como um ideal”* (Milner, 1996, p.32). Importa delimitar o próprio campo da ciência e, neste sentido, levar em conta que a invenção freudiana do inconsciente tem efeitos na sua configuração. Portanto, não faz sentido a busca de um ideal de ciência pelo qual a psicanálise se orientaria no seu movimento de legitimação de seu discurso como científico. Tampouco faz sentido a procura de critérios de definição da ciência, que permitiria a absorção da psicanálise pelo discurso científico.

“Em outros termos, já que não há ideal da ciência em relação à psicanálise, tampouco há para ela ciência ideal. A psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos” (Milner, 1996, p.31).

Lacan parece não abrir mão de *“dotar a subjetividade humana de uma modernidade capaz de rivalizar com o avanço da ciência, em sua forma mais*

totalizadora” (Roudinesco, 1994, p.116). A ciência moderna, como vimos, demanda que o mundo conhecido seja quantificado, submetido às leis matemáticas e, assim, desvinculado de suas qualidades. Nada mais coerente, então, que o sujeito da ciência moderna seja também pensado como um sujeito sem qualidades. Não no seu nascimento, obviamente, quando Descartes lhe atribui as propriedades qualitativas de uma ‘alma’, apesar de que já o faz submeter-se à lógica matemática da razão universal. Nem no pensamento comprometido com os princípios da escola humanista que lhe atribui as propriedades qualitativas de alguma ‘essência’ humana. A teoria e clínica do sujeito em Lacan pretendem despojar o sujeito de toda qualidade. “*Este sujeito [da teoria do sujeito de Lacan], constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência*” (Milner, 1996, p.33). E qual é o sujeito da teoria de Lacan senão o sujeito da psicanálise?

“(...) o sujeito sobre o qual operamos, na psicanálise, não pode ser senão o sujeito da ciência” (Lacan, 1966, p.858).

Neste sentido, então, sujeito da psicanálise e sujeito da ciência encontram, paradoxalmente, o ponto de máxima aproximação. Paradoxalmente porque é no confronto com o poder totalizador da ciência que Lacan produz um sujeito ‘cientificamente’ formalizado, matematizado, absolutamente despojado de qualquer qualidade.

Até aqui, sugerimos que a psicanálise, no seu nascimento, pode ser tomada como ‘filha’ da ciência moderna – no sentido de ter suas condições de possibilidades geradas no seio daquele discurso – , já que classificamos o ato freudiano de afirmar o pensamento inconsciente, lá onde a dúvida o perturba, como cartesiano. Observa-se, contudo, uma diferença entre Freud e Descartes: para o primeiro, o sujeito encontra a causa de sua verdade não em idéias claras e distintas, como o faz o segundo, mas exatamente onde elas são por ele pensadas como impossíveis: “*nos interstícios de suas dúvidas e idéias não claras e indistintas*” (Freire, 1996b, p.24). Ao se interessar pelo que falha, pelo que não se presta à construção de certezas, a psicanálise se constitui como um corte em relação ao discurso científico.

A ciência moderna instaura o saber na sua dimensão significante. Instaura, neste sentido, a primazia do significante, para utilizarmos uma expressão repetida algumas vezes por Lacan. Ao fazer do mundo um lugar de funcionamento das regras matemáticas, a ciência institui o império da coerência, inerente ao processo de simbolização. O exemplo da gravidade pode nos ajudar: referimo-nos ao princípio científico, segundo o qual ‘os corpos se atraem na razão inversa da distância entre eles e na razão direta de suas massas’. Há uma fórmula matemática que simboliza esta lei: ‘ $g = k(m_1 * m_2 / d)$ ’, onde ‘g’ é a força da gravidade; ‘k’, uma constante; ‘m₁’ e ‘m₂’,

as massa dos corpos 1 e 2, respectivamente; e 'd' a distância entre eles. Esta fórmula basta para que a ciência seja capaz de calcular órbitas com precisão milimétrica, levar o homem à lua, ou a outros planetas, mostrando-se, assim, 'verdadeira'.

No entanto, outras dimensões da atração gravitacional ficam de fora do campo da ciência ou, para sermos mais precisos, relegadas a um segundo plano. *Como* os corpos se atraem? *Quem* lhes informa suas distâncias e suas massas, de forma que eles obedeçam à lei matemática formulada pelo homem? À primeira vista, são perguntas aparentemente ingênuas para um cientista, mas reveladoras de que 'algo' fica de fora quando o discurso da ciência pretende se bastar pelas leis matemáticas. Para a psicanálise, a pergunta *como?* revela a insuficiência da estrutura simbólica. É uma questão que fica de fora do campo da ciência apenas no sentido que interessa à psicanálise, ou seja, no sentido de denunciar esta insuficiência da estrutura simbólica. A sua força no meio científico pode ser medida pelos vultosos investimentos em pesquisas em busca de uma partícula nomeada 'gravitron', que pela lógica da causalidade mecânica (partículas interagindo por choques e contatos), explicaria o *como* da lei da gravidade, e o reenquadraria pelo simbólico. Mas outra pergunta seria formulada...

Vale notar ainda que a pergunta *quem?* traz uma certa ironia, embora esteja muito presente nos discursos dos cientistas a idéia de que Deus é a

resposta. Nesses casos, fica-se mais próximo do discurso religioso. Não se trata, obviamente, de se buscar algo ou alguém que informe os planetas de suas massas e distâncias, mas de implicar o sujeito na questão por ele colocada. Esta é, aliás, uma diferença crucial entre Freud e Descartes, pois o segundo, para além da certeza do seu pensar, encontra em Deus a garantia da sua verdade, enquanto o primeiro a busca no inconsciente.

Ao se constituir como um processo de simbolização pelo qual o sujeito se posiciona diante do seu mundo (uma posição, aliás, de dominação e posse nos dias atuais), a ciência produz simultaneamente um mundo impossível. Este mundo ideal da ciência é impossível, uma vez que não é acessível pela experiência imediata; só é passível de elaboração teórica, já que é um processo articulado na e pela linguagem. A ciência, através das suas fórmulas matemáticas, cria um mundo ideal, teórico, não só distante do mundo empírico, mas incapaz de compartilhar com este mundo os seus próprios 'habitantes': os conceitos. Neste sentido, o mundo ideal produzido pelos conceitos científicos se coloca além da experiência empírica. O espaço, o vazio entre eles, a ciência tenta preenchê-lo com as mesmas fórmulas que o engendram. Esta distância entre a experiência empírica e o mundo ideal produzido por sua teorização pode ser lida nas entrelinhas de textos científicos que reconhecem ser suas construções apenas isto – construções.

“(...) a teoria é apenas um modelo do universo, ou uma parte restrita do seu todo; um conjunto de regras que referem quantidades do modelo a observações que possamos fazer. Ela existe apenas em nosso raciocínio e não apresenta nenhuma outra realidade (seja lá o que isto signifique)” (Hawking, 1991, p.28, grifo nosso).

O abismo entre a experiência empírica e o mundo ideal produzido pela ciência a partir da simbolização desta experiência pode ser tomado como índice de um real inacessível (Cf. p. 73 desta dissertação). Neste caso, se, por um lado, a ciência e a psicanálise comungam da idéia de primazia do significante, por outro, apresentam uma diferença crucial quanto à irredutibilidade daquele real inacessível ao simbólico. A ciência parece se pretender capaz de superar a distância entre um e outro, pela produção, a cada dia mais intensamente buscada, de um conhecimento ‘mais completo’ sobre o mundo.

Para a psicanálise, aquela distância é inerente ao ser falante, e reflete *“a impossibilidade própria à estrutura significante de responder, em termos de significação, tudo que concerne ao sujeito, mais particularmente, àquilo que toca o real (do seu gozo)”* (Freire, 1996b, p.30). Neste sentido, então, o discurso psicanalítico reintroduz o sujeito na estrutura, já que o sujeito do qual a ciência pretende prescindir retorna sob a forma deste abismo engendrado

pelo discurso científico entre o mundo ideal que cria e a experiência empírica. A ciência trabalha no sentido de delimitar este mundo impossível pelo simbólico, e parece se pensar capaz disto de um modo completo. Produz suas fórmulas matemáticas não como instrumentos para o posicionamento do sujeito diante do seu mundo, mas como a própria estrutura do universo. Sua produção constitui teorias postuladas como construções (não apresentam ‘nenhuma outra realidade’) e, concomitantemente, parece servir a um ideal de simbolização completa da experiência empírica. Contudo, este processo de simbolização levado a termo pela ciência produz também um ‘resto’ que retorna na psicanálise, causando o sujeito.

Cabe aqui uma breve consideração sobre a causa do sujeito, que não pode ser pensada no sentido lógico tradicional da relação ‘causa-efeito’. A lógica não basta para nos situarmos em relação à causa do sujeito a que nos referimos. Mais do que isso, a causa do sujeito não é, para a psicanálise, uma questão de lógica. Kant nos ajuda a distinguir entre a causa, tomada na perspectiva da sua relação lógica com o que traz de consequência, e a causa sobre a qual a lógica não tem o que dizer (Cf. Souza, 1996c, p.66-73)⁴.

Um exemplo do primeiro caso, utilizado por Kant para estabelecer esta distinção, é o da falibilidade do homem como ser finito. O princípio aqui

⁴ A obra de Kant citada por Souza é *Essai por introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris: Vrin, 1972.

considerado é ‘o homem é um ser finito’, e a consequência deste princípio é ‘o homem pode falhar’. O efeito está contido na própria causa: ‘ser finito’ e ‘ser falível’ são identificados ou, em outras palavras, a própria finitude do homem define-o como falível, o que explicita a relação lógica entre a causa e seu efeito. A esta relação Kant se refere como *princípio lógico*, que pressupõe a consequência contida na própria causa: basta analisarmos o princípio, que encontraremos a sua causa.

No segundo caso, a razão encontra dificuldades na sua necessidade de encontrar elos lógicos entre a causa e o seu efeito. O exemplo de que Kant se utiliza é o da ‘vontade de Deus’. Neste caso, ‘a vontade de Deus’ é a causa da ‘existência do mundo’, apesar de não podermos estabelecer uma relação lógica entre ambos. A esta relação Kant se refere como *princípio real*, que apresenta duas possibilidades: uma versão positiva, quando de uma existência inferimos outra; e uma versão negativa, quando da existência de uma ‘coisa’ inferimos que outra se encontra suprimida.

Tomamos a relação do sujeito com a sua causa como um *princípio real* no sentido kantiano de que os termos de tal relação não estão submetidos a qualquer imposição lógica ou racional: nós a constatamos somente pela experiência. Esta proposição, por si só, demanda um posicionamento no sentido de se admitir esta impossibilidade da razão.

“é impossível compreender pela razão como uma coisa pode ser causa ou força posto que nossa regra de razão só conhece a aproximação entre os termos causa e efeito segundo a identidade e a contradição” (Souza, Op. Cit., pp. 68-69).

Lacan (1964, p.27) aponta esta dificuldade quando afirma que a causa não é racionalizada; que, a *“cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anti-conceitual, de indefinido”*; que, *“em suma, só existe causa para o que manca”*. Talvez por isso damos a ele o nome de acaso, por não sabermos a causa das causas. A causa, pensada como acaso que atinge os seres dotados de escolha, é a causa como mancada, como tropeço, um *“real impossível de qualquer apreensão intelectual”* (Souza, 1996c, p. 69).

Esta causa, como o sujeito, não interessa ao campo da ciência, mesmo se nós considerarmos os substanciais desenvolvimentos desta no sentido de admitir a dificuldade, mais do que uma impossibilidade, em abranger ‘toda a realidade’ nos seus domínios. Um exemplo de tais desenvolvimentos está no *princípio científico da incerteza*, segundo o qual a ciência não pode conhecer tudo sobre, por exemplo, uma partícula como o elétron: se optar por conhecer mais sobre a sua posição, arcará com a consequência necessária de conhecer menos sobre a sua velocidade.

Cabe ainda, quanto à relação da psicanálise com a ciência, uma breve consideração sobre a questão do historicismo. A abordagem aqui adotada, que concebe a ciência moderna como condição de possibilidade do sujeito da psicanálise, pode levar a uma interpretação historicista, o que queremos evitar. O surgimento da psicanálise é, sim, um fato histórico, datado, como tentamos mostrar, mas o discurso psicanalítico não é um discurso historicista. A perspectiva aqui adotada pressupõe um corte entre o discurso da *episteme*, da ciência antiga, e o discurso da ciência moderna, assim como concebe um corte entre o discurso da soberania do 'eu', que tomamos como o próprio discurso da ciência, e o discurso da psicanálise. No entanto, como já foi mencionado, não se deve conceber esses cortes num sentido cronológico, como se um discurso viesse no lugar do outro; como, por exemplo, se o discurso da ciência moderna fosse um desenvolvimento do discurso da *episteme*, o qual deixaria de existir.

O estruturalismo propõe que estes discursos são contemporâneos mas não são sincrônicos (esta é, aliás, uma das características fortes do pensamento estruturalista). São discursos diacrônicos porque entre eles há um corte, há suspensão de sinonímias (o atributo *natural*, como vimos, usado num discurso da ciência moderna, tem conotações radicalmente diferentes das que adquire quando usado num discurso da ciência antiga, por exemplo). De qualquer forma, ambos são historicistas, o que os torna heterogêneos em relação ao discurso psicanalítico. Mas como pode o discurso da psicanálise

ser heterogêneo em relação ao da ciência, ao mesmo tempo em que este é fundamental àquele? Ocorre que a psicanálise se interessa exatamente pelo que resta da operação da ciência – como vimos, o sujeito.

CONCLUSÃO

O corte freudiano não se reduz a um rearranjo do que já existe, mesmo que este rearranjo seja um dos efeitos de tal corte. A partir daí, inauguram-se novas possibilidades de pensarmos os modos de ser do homem, ao mesmo tempo em que cai a coroa da, até então soberana, consciência. A sua dimensão extrapola os limites de uma revolução, vinculada mais à idéia de transformação do que à de fundação. Só é passível de transformação algo que já existe. A dimensão do corte aqui enfatizada é aquela que o compromete mais diretamente em duas direções: por um lado, e em relação ao que já existe, o efeito de suspensão; por outro, a fundação de um novo campo, cujo efeito se faz presente pelo surgimento de um novo sujeito – o sujeito da psicanálise. Portanto, o corte traz não só o efeito de produção de novas possibilidades para os modos de ser do homem; também ressignifica o sujeito cartesiano.

Se nos permitirmos dizer que somos todos cartesianos, poderemos presumir que estamos todos sujeitos ao corte, pelo menos no que desta condição – ser cartesiano – é tomado como condição de possibilidade para o advento do sujeito da psicanálise. Mas isto também significa que ser cartesiano não é suficiente para que o corte opere, e sem este não podemos pressupor um sujeito da psicanálise. Diante, então, dessa insuficiência, uma questão se impõe: que outras condições podemos pensar para que o corte opere? Vemos, nesse questionamento, uma perspectiva de futuro

desdobramento desta dissertação. Qualquer que fosse a direção adotada para um eventual desenvolvimento deste tema, ela poderia ter como ponto de partida a idéia de que o corte se coloca na dimensão de uma falha, de uma ruptura com as formações de compromisso que sustentaram um modo de ser até então vigente. É uma ruptura que se impõe de tal forma que o 'eu' não consegue mais, a partir de um instante decisivo, sustentar as soluções que lhe garantiam até aí um certo sucesso na sua ilusão de domínio sobre a vida psíquica.

Descartes, pela leitura de sua meditação aqui adotada, faz desse momento em que suas soluções falham um instante em que vislumbramos a irrupção do sujeito. Ele não se satisfaz em sofrer a dúvida; exerce-a até as suas últimas conseqüências, mesmo que em seguida passe a realizar todos os esforços no sentido de suturar a divisão que, talvez sem o saber, instaura: a divisão entre ser e pensar. Seria possível pensar em algo análogo em relação ao sujeito cartesiano que procura a análise? Este momento pode, também, ser considerado decisivo, quando o sujeito admite que as soluções dele conhecidas até então não mais lhe bastam para a significação de algo que está lhe ocorrendo. Isso que lhe ocorre, podemos tomá-lo como o índice de um corte que opera, conduzindo o sujeito à análise. É um instante em que, de maneira análoga àquela pela qual Descartes busca em Deus a garantia do mundo, o sujeito deposita num Outro um saber que lhe permitirá chegar à verdade sobre o seu sofrimento.

O corte freudiano tem, assim, esta dimensão de suspensão das soluções que sustentaram a ilusão de domínio do 'eu' em relação aos modos pelos quais este dá sentido às experiências do sujeito. A busca de análise pode ser então tomada, por exemplo, como testemunho de tal operação. Queremos ressaltar, contudo, que este é apenas um dos aspectos do corte, evitando, assim, a apreensão do mesmo como algo que opera de forma conclusiva e única. Esta mesma dimensão está presente, também, no fim de uma sessão de análise, quando o tomamos como uma operação que suspende a retomada, pelo sujeito, das soluções por ele conhecidas.

O sujeito cartesiano e o sujeito da psicanálise se aproximam, portanto, em torno de um ponto a partir do qual, em seguida, paradoxalmente se afastam – um ponto de falha, de ruptura em relação a um 'saber' estabelecido. Contudo, com a irrupção do sujeito da psicanálise, ou seja, a partir da experiência da divisão e da busca de análise, inaugura-se um novo campo no qual o sujeito é tomado como efeito. A instauração do campo psicanalítico é, assim, articulada por um corte operado sobre o 'eu' cartesiano, e tem como efeito a fundação do sujeito da psicanálise.

Importa ressaltar aqui que, quando falamos de corte freudiano e de sujeito da psicanálise como efeito do corte a partir da experiência clínica, procuramos enfatizar dois diferentes momentos do sujeito em relação ao corte. É claro que não nos referimos aqui a tempos linearmente sequenciais da

análise, mas sim a momentos que se alternam ao longo do processo analítico. O primeiro é caracterizado por uma resposta do sujeito no sentido de não querer saber *disso*. Podemos tomá-lo como uma tentativa em responder ao corte a partir de uma posição cartesiana, no sentido de não se implicar em relação ao seu desejo. Desta perspectiva, podemos presumir que ele espera do analista as respostas para as suas questões, e a defasagem entre a procura do analisando e a resposta do analista é de grande importância.

O outro momento a que nos referimos é caracterizado pela implicação do sujeito em relação ao seu desejo, levada a termo no processo analítico, que faz surgir, também como efeito do corte, novas possibilidades para o mesmo em relação ao que lhe ocorre. Sua resposta pode ser caracterizada como uma outra pergunta do tipo “o que *disso* eu posso saber?”.

Tratamos, então, dessas duas respostas possíveis do sujeito em relação ao corte: por um lado, a perspectiva daquele que não sabe, ou não quer saber, porque *isso* lhe acontece de um certo modo, e prefere atribuir a algo que coloca no plano de uma exterioridade a responsabilidade pelo que *isso* lhe causa; por outro lado, a perspectiva daquele que se responsabiliza em relação ao seu desejo, e pode trabalhar em análise para que *isso* aconteça a ele de outro modo, um modo no qual ele está implicado como sujeito, e não como aquele que sofre passivamente as conseqüências de algo imposto ‘de fora’.

Se retomamos então o sujeito da psicanálise como um efeito do corte que operou sobre as ilusões do 'eu', podemos dizer que este não se pensa mais do mesmo modo. Ao longo do seu processo analítico, sua história adquire uma dimensão distinta da que tem até então, com a suspensão das soluções que a sustentaram, e a inauguração de possibilidades inexistentes até aqui. A dimensão neurótica do sujeito (por exemplo, o 'não quero saber disso' paradigmático da histeria), sustentada até aqui por um compromisso bem sucedido no sentido de suturar imaginariamente uma cisão constitutiva, emerge na própria divisão operada pelo corte. Aqui, a figura do cristal pode nos ser útil: sua estrutura impõe limites e potencializa os pontos nos quais uma ruptura ocorrerá pela incidência de um impacto. Assim, a partir do corte, o sujeito cartesiano, que se pensava uno, experimenta a angústia como sinal da sua divisão neurótica constitutiva, e responde a isso de diferentes maneiras.

Podemos, então, pensar um 'eu' cartesiano para quem a divisão não se configura como uma questão? Ou, em outras palavras, para quem as soluções estabelecidas são bem sucedidas no seu trabalho de suturar, mesmo que num plano fenomenológico, o que é da ordem da cisão? Esta é uma questão cujo desenvolvimento poderia também se dar num outro momento desta pesquisa, pois nos remete à problemática do sujeito contemporâneo que nos levou, originalmente, a esta dissertação. Este, por um lado, encontra diferentes soluções estrategicamente oferecidas, que o conduzem a um incessante trabalho de sutura imaginária da sua cisão constitutiva. A categorização de

tais soluções em função das posições subjetivas às quais podemos relacioná-las é um encaminhamento possível para este tema. Algumas apontam, por exemplo, para a submissão a um imperativo reforçado num plano social: desfruta! Apenas para ilustrar tal posicionamento, citamos o caso de drogadição. Podemos tomá-la como uma estratégia de suspensão de soluções cotidianas que não mais se bastam. Até que ponto, contudo, tal solução não se torna, ela própria, insatisfatória, para a qual outra alternativa terá que ser buscada?

As soluções apontadas acima trazem, como vimos, a idéia de uma resposta, por parte do sujeito, a um imperativo que o conduz à busca incessante da ruptura dos limites impostos à sua satisfação. O que poderíamos dizer, então, desta posição subjetiva em relação à lei, que paradoxalmente impõe limites à sua satisfação, canalizando-a para estratégias possíveis, ao mesmo tempo em que ordena o gozo? Esta, e tantas outras questões, se colocam no horizonte de um eventual desenvolvimento do tema abordado nesta dissertação – o corte freudiano pelo viés de aproximações e afastamentos entre o sujeito da psicanálise e o sujeito cartesiano, no sentido das caracterizações possíveis da posição desejante do sujeito contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. *A Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986, (1944).
- ARAGÃO *et al.* *Clínica do Social*, São Paulo, Editora Escuta, 1991.
- BAAS, B. & ZALOSZYC, A. *Descartes e os Fundamentos da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996, (1988).
- BADIOU, A. Onde Estamos com a Questão do Sujeito? *In: Sujeito e Linguagem: Colóquio Psicanálise e Filosofia*, Letra Freudiana – Escola, Psicanálise e Transmissão, Ano XVI, Vol. 22, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1997.
- BARROS, R. R. O Dispositivo Analítico. *In: Quinet, A. (org.) Jacques Lacan: a psicanálise e suas conexões*, Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70, 1991, (1970).
- BEZERRA, B. Descentramento e Sujeito: Versões da Revolução Copernicana de Freud. *In: Costa, J. F. (org.) Redescritões da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- BIRMAN, J. *Psicanálise, Ciência e Cultura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- _____. *Estilo e Modernidade em Psicanálise*, São Paulo, Editora 34, 1997.
- BUARQUE DE HOLANDA, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1995.
- CABAS, A. G. Os Paradoxos da Civilização e o Desgarramento da Cultura. *In: Revista Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, UFRJ, Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Vol. 1, nº 1, 1998.
- CALLIGARIS, C. Perversão: um laço social? mimeo, 1991.
- _____. *Crônicas do Individualismo Cotidiano*, São Paulo, Editora Ática, 1996.
- COUTINHO, A. R. Repensando a Questão da Subjetividade em uma Perspectiva Pragmática. *In: Costa, J. F. (org.) Redescritões da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- _____. A Questão da Subjetividade: Justificativa de uma Abordagem Transdisciplinar baseada na Pragmática. *In: Cadernos de Subjetividade*, UFRJ, 1996.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Que é Filosofia*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.
- DESCARTES, R. *O Discurso do Método*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1960, [1635-1637].
_____. *Meditações*. In: *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, [1639-1640].
_____. *As Paixões da Alma*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, [1645-1646].
- DOR, J. *Estruturas e Clínica Psicanalítica*, Rio de Janeiro, Taurus Editora, 1991.
- DOSSE, F. *História do Estruturalismo: O Campo do Signo, 1945/1966*, São Paulo, Editora Ensaio, 1993.
- DUMONT, L. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1993, (1983).
- DUQUE ESTRADA, D. Em se tratando de psicanálise. In: *Castelo Branco, G. & Pádua, I. T. (org.). Saber, verdade e impasse*, Rio de Janeiro, Nau Editora, 1995.
- ELIAS, N. *A Sociedade dos Indivíduos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994, [1987].
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*, Vol. 1, Rio de Janeiro, Editora Graal, 1986.
- FREIRE, A. B. et al. *A Ciência e a Verdade: um comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996.
- FREIRE, A. B. Realidade em Freud. In: *Freire A.B. et al. A Ciência e a Verdade: Um Comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996a.
_____. *Weltanschauung: Ciência, Magia e Religião*. In: *Freire et al. A Ciência e a Verdade: um comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996b.
_____. *Descartes e o Cogito*. In: *Freire et al. A Ciência e a Verdade: Um Comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996c.
_____. *Por Que os Planetas Não Falam? (o real na psicanálise e o real na ciência moderna)*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1997.
- FREITAG, B. *A Teoria Crítica: Ontem e Hoje*, Rio de Janeiro, Editora Brasiliense, 1986.
- FREUD, S. Projeto para uma Psicologia Científica, *E.S.B.*, Vol. I, [1895].
_____. *A Interpretação dos Sonhos*, *E.S.B.*, Vol. IV e V, [1900].

- _____. *A Psicologia da Vida Cotidiana, E.S.B., Vol. VI, [1901].*
- _____. *A Psicanálise e a Determinação dos Fatos nos Processos Jurídicos, E.S.B., Vol. IX, [1906].*
- _____. *Cinco Lições de Psicanálise, E.S.B., Vol. XI, [1909].*
- _____. *Artigos sobre Técnica, E.S.B., Vol. XII, [1912].*
- _____. *O Interesse Científico da Psicanálise, E.S.B., Vol. XIII, [1913].*
- _____. *Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos, E.S.B., Vol. XIV, [1915a].*
- _____. *O Inconsciente, E.S.B., Vol. XIV, [1915b].*
- _____. *Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise, Parte II, E.S.B., Vol. XV, [1917a].*
- _____. *Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise, Parte III, E.S.B., Vol. XVI, [1917b].*
- _____. *Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise, E.S.B., Vol. XVII, [1917c].*
- _____. *Além do Princípio do Prazer, E.S.B., Vol. XVIII, [1920].*
- _____. *Observações Sobre a Teoria e a Prática de Interpretação de Sonhos, E.S.B., Vol. XIX, [1922].*
- _____. *O Ego e o Id, E.S.B., Vol. XIX, [1923a].*
- _____. *Uma Breve Descrição da Psicanálise, E.S.B., Vol. XXII, [1923b].*
- _____. *As Resistências à Psicanálise, E.S.B., Vol. XIX, [1924].*
- _____. *Algumas Notas Adicionais Sobre a Interpretação de Sonhos Como um Todo, E.S.B., Vol. XIX, [1925].*
- _____. *Inibição, Sintoma e Angústia, E.S.B., Vol. XX, [1926].*
- _____. *O Futuro de uma Ilusão, E.S.B., Vol. XXI, [1927].*
- _____. *O Mal-Estar na Civilização, E.S.B., Vol. XXI, [1930].*
- _____. *Novas Conferências Introdutórias Sobre a Psicanálise, E.S.B., Vol. XXII, [1932].*
- _____. *Esboço de Psicanálise, E.S.B., Vol. XXIII, [1938a].*
- _____. *A Divisão do Ego no Processo de Defesa, E.S.B., Vol. XXIII, [1938b].*
- _____. *Algumas Lições Elementares de Psicanálise, E.S.B., Vol. XXIII, [1938c].*

GARCIA-ROZA, L.A. *Acaso e Repetição em Psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. *Freud e o Inconsciente*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. *O Mal Radical em Freud*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *Introdução à Metapsicologia Freudiana – 1*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991a.

_____. *Introdução à Metapsicologia Freudiana – 2*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991b.

_____. *Introdução à Metapsicologia Freudiana – 3*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

- GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- HAMMER, M. & CHAMPY, J. *Reengenharia: revolucionando a empresa*, Rio de Janeiro, Editora Campus, 1994.
- HAWKING, S.W. *Uma Breve História do Tempo: do big bang ao buraco negro*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1991.
- KOYRÉ, A., A Contribuição Física da Renascença. *In: Estudos da História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1991, (1973a).
- _____. As Origens da Ciência Moderna. *In: Estudos da História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1991, (1973b).
- LACAN, J. Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise. *In: Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, [1953].
- _____. *Seminário 1 – Os Escritos Técnicos de Freud*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, [1954].
- _____. *Seminário 2 – O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, [1955].
- _____. *Seminário 3 – As Psicoses*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, [1956].
- _____. A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão Depois de Freud. *In: Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, [1957].
- _____. *Seminário 11 – Os quatro conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, [1964].
- _____. A Ciência e a Verdade. *In: Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, [1966].
- _____. *Seminário 17 – O Averso da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, [1970].
- LANDIM, R. A Questão do Sujeito em Descartes. *In: Sujeito e Linguagem: Colóquio Psicanálise e Filosofia*, Letra Freudiana – Escola, Psicanálise e Transmissão, Ano XVI, Vol. 22, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1997.
- LÉVY, P. *As Tecnologias da Inteligência: o Futuro do Pensamento na Era da Informática*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- MORENTE, M. G. *Fundamentos de Filosofia*, São Paulo, Editora Mestre Jou, 8ª Edição, 1980, (1943).
- MILLER, J. A. *Percurso de Lacan: uma introdução*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
- MILNER, J. C. *A Obra Clara: Lacan, a Ciência, a Filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

- NASIO, J. D. *Lições Sobre os 7 Conceitos Cruciais da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.
- _____. *Cinco Lições Sobre a Teoria de Jacques Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- OGILVIE, B. *Lacan: A Formação do Conceito de Sujeito (1932 – 1949)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- PACHECO, O. M. C. A. *Sujeito e Singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.
- PEREIRA, L. C., Breves Considerações sobre o Conceito de Sujeito em Wittgenstein. In: *Sujeito e Linguagem: Colóquio Psicanálise e Filosofia, Letra Freudiana – Escola, Psicanálise e Transmissão, Ano XVI, Vol. 22*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1997.
- PINHEIRO, N. & LAMARE, V. Descartes em Lacan. In: Quinet, A. (org.), *Jacques Lacan: A Psicanálise e suas Conexões*, Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: Esboço de uma Vida, História de um Pensamento*, Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1994.
- SARAMAGO, J. *A Jangada de Pedra*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, [1986].
- _____. *História do Cerco de Lisboa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, [1989].
- _____. *Ensaio Sobre a Cegueira*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Todos os Nomes*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*, São Paulo, Cultrix, 1970.
- SCHNITMAN, D. (org.) *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.
- SOUZA, N. S. A Divisão do Eu. In: Freire, A. B. et al. *A Ciência e a Verdade: um comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996a.
- _____. Determinismo e Responsabilidade. In: Freire, A. B. et al. *A Ciência e a Verdade: Um Comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996b.
- _____. O Conceito de Causa em Lacan. In: Freire, A. B. et al., *A Ciência e a Verdade: Um Comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996c.
- _____. Sobre o Humanismo, In: Freire, A. B. et al., *A Ciência e a Verdade: um comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996d.

_____. Heidegger e o Cogito, *In: Freire, A. B. et al., A Ciência e a Verdade: um comentário*, Rio de Janeiro, Editora Revinter, 1996e.

SOUZA, O. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*, São Paulo, Editora Escuta, 1994.

WINOGRAD, M. *Devir Sujeito: O Sujeito Psicanalítico e suas Condições de Possibilidade*, Rio de Janeiro, UFRJ, Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 1996.

ZIZEK, S. *Eles não Sabem o que Fazem (O Sublime Objeto da Ideologia)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *O Mais Sublime dos Históricos (Hegel com Lacan)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Delphim Soares Nogueira Neto, intitulada "O corte freudiano: Uma leitura possível", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Octavio de Souza (Orientador)
PUC-Rio

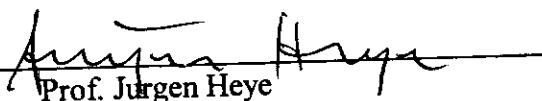


Prof. Claudia Amorim Garcia
PUC-Rio



Prof. Carlos Augusto Peixoto
UERJ

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 23.1.99/1999.



Prof. Jurgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas