

O SUJEITO DA PSICANÁLISE E O COGITO CARTESIANO: UMA QUESTÃO ESTRUTURAL

*Magali Milene Silva*¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é explorar o modo como Lacan se propõe a pensar o sujeito da psicanálise em sua assertiva de que este é o sujeito da ciência moderna tal como depreendido do *cogito* cartesiano. São percorridas as principais referências de Lacan sobre Descartes, buscando situar a leitura lacaniana do *cogito* como estrutural, não condizente com a proposta veiculada por alguns autores como Charles Melman, de que estaríamos em uma nova era, a pós-modernidade, com novos sujeitos, diversos daquele sobre o qual a psicanálise opera. Conclui-se pela sustentação do mal-estar expresso na resistência do sujeito do inconsciente à qualificação em detrimento da tentativa contemporânea de classificá-lo, articulando-o a atributos comuns em nosso momento histórico.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Sujeito. Cogito. Descartes Lacan.

¹ Professora do departamento de psicologia do Unilavras. Doutorado em psicanálise pela UERJ (2012), Mestrado em psicologia pela UFMG (2007). Graduação em psicologia pela UFSJ (2003). (35) 98834-3097 magalimilene@gmail.com

INTRODUÇÃO

A produção psicanalítica contemporânea traz a preocupação com fenômenos clínicos considerados específicos ou exacerbados em nossa época como as toxicomanias, as patologias do ato, as patologias narcísicas, os transtornos alimentares e os fenômenos psicossomáticos, dentre outros. Podemos discutir o caráter inédito ou mesmo os crescentes incidência e prevalência a eles atribuídos, mas interessa aqui uma articulação específica, que associa esses chamados “novos sintomas” a um novo sujeito, como afirma Charles Melman (2003). Afirmativas como essa são bem recebidas pela cultura, que, em atendimento à demanda capitalista, aclama as novidades. Elas nos conduzem, entretanto, a nos perguntarmos qual o sentido da noção de sujeito em psicanálise para que se possa falar em novos sujeitos. A assertiva lacaniana de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência moderna oferece um campo interessante para explorar a questão. Ela permite questionar, por exemplo, se, ao articular o sujeito ao pensamento moderno, Lacan estaria evocando uma possível historicidade, a qual justificaria concepções desse tipo, que associam mudanças sociais a novos sujeitos. Assim, o objetivo deste artigo é explorar o modo como Lacan se propõe a pensar o sujeito da psicanálise, verificando se ele é condizente com a proposta de novos sujeitos.

Para a história da filosofia, modernidade se refere, em termos gerais, às produções filosóficas a partir do século XVII embora não se trate de uma datação específica, e sim da caracterização de certo modo de pensamento. Na verdade, a periodização da história da filosofia só é sistematizada com Hegel, em sua obra *Lições de história da filosofia* (1806), de quem herdamos a divisão da filosofia em antiga, medieval e moderna (Marcondes, 2001). Essa última só se consolidou no século XVII.

O nascimento da modernidade está relacionado a fatores históricos que mudaram drasticamente o modo de funcionamento das sociedades como a descoberta das Américas: o desenvolvimento do mercantilismo, a superação do sistema feudal e o surgimento dos Estados nacionais. Danilo Marcondes (2001, p. 141), em seu livro sobre a história da filosofia, destaca três fatores que influenciaram decisivamente o pensamento moderno: o humanismo renascentista do século XV, a Reforma protestante do século XVI e a revolução

científica do século XVII. O humanismo, ao colocar o homem como centro de interesses ético, estético e político, medida para todas as coisas, rompeu com a visão teocêntrica e a tradição, pluralizando os valores. A Reforma protestante recusou a autoridade institucional da igreja e pregou que a consciência individual deve ser a fonte de construções ética e religiosa, questionando as orientações tradicionais e trazendo as orientações moral e religiosa para o debate. A revolução científica, em especial a partir de Copérnico, abalou o modo tradicional de pensamento ao retirar a Terra, e com isso o homem, do centro do universo. Além disso, as teorias científicas de Galileu, buscando a matematização e a empiricidade, revolucionam a maneira de considerar o mundo físico, acabando por se tornar, segundo Alexandre Koyré (1982), o gérmen da ciência moderna². Essas influências, às vezes contraditórias entre si, irão aparecer nas principais formulações do pensamento moderno.

Com vistas a esses antecedentes, podemos dizer que a ideia de modernidade está, portanto, relacionada “à ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e à valorização do indivíduo livre e autônomo em oposição às instituições” (Marcondes, 2001, p. 160). É nesse momento de rupturas e transformações que o pensamento de René Descartes toma lugar – momento de angústia que se repetirá em sua obra, chegando à dúvida como única certeza³.

O COGITO CARTESIANO

Primeiramente, merece destaque o fato de Descartes escrever em primeira pessoa e de não evocar uma escola de pensamento, mas o próprio ser pensante, que entra em cena como autoridade na construção do conhecimento verdadeiro.

² Entretanto, é com a estruturação do *cogito* cartesiano que a ciência moderna, na concepção de Lacan, alcançará sua fundamentação, como será apresentado a seguir. A expressão “ciência moderna” será utilizada neste texto, mas tendo em vista que só se pode falar de ciência propriamente dita como moderna. Assim, seguindo Koyré (1982), podemos dizer que a ciência moderna é resultado de um corte com a episteme antiga, inaugurando um novo campo de articulações para o pensamento, transição do mundo fechado ao universo infinito, como se referiu o autor.

³ O estudo do pensamento de Descartes nos interessa particularmente devido ao uso que dele fará Lacan ao propor que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito cartesiano.

Sua obra *Discurso do método*, publicada em 1637, traz suas reflexões sobre a possibilidade de um método que pudesse conduzir o espírito à verdade, possibilitando uma orientação segura numa época de incertezas e rupturas. Descartes traz a racionalidade como único caminho para a verdade e considera o erro efeito do mau uso da razão. Nessa obra, apresenta sua formulação do cogito, a célebre expressão “penso, logo existo⁴”, que é melhor desenvolvida no texto *Meditações*, publicado em 1641.

Nas meditações, seu objetivo é estabelecer os fundamentos do conhecimento científico, procurando chegar a um conhecimento verdadeiro, que não possa ser refutado. A fim de verificar sobre o que é possível ter certeza, explora exaustivamente a dúvida, considerando que tudo que é passível de inspirar dúvida não é verdadeiro. Seu argumento se manifesta em três níveis: denunciando a ilusão dos sentidos, levantando a possibilidade do engano pelo sonho e supondo a existência de um “gênio maligno”, que conduziria a consciência ao engano. Demonstra que não podemos confiar nos sentidos, pois eles podem nos enganar, transmitindo impressões diversas da realidade. Do mesmo modo, não podemos ter certeza indubitável de que não estamos sonhando, de forma que tudo que acreditamos estar acontecendo pode ser apenas um sonho, e não decorrente da realidade externa. É possível ainda que o homem tenha sido criado por um deus enganador (gênio maligno), que engane a consciência sobre a existência de todas as coisas, incluindo aí até mesmo as verdades matemáticas.

A primeira meditação se conclui com essa dúvida radical. Na segunda, continuando na extensão da dúvida, Descartes formula que não pode ter certeza da própria existência, senão no ato de dela duvidar. Só se pode ter certeza de si a partir da dúvida: é o próprio pensamento que fornece alguma certeza de existência ou do ser., portanto, eu sou uma coisa que pensa e que existe durante o tempo que pensa. Ou, para utilizarmos a tradução sugerida por Elia, só sou ao pensar. “Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que

⁴ Luciano Elia (2007) afirma que “penso, logo sou” seria uma tradução mais adequada para “*cogito, ergo sum*”. Ao tratarmos do modo como Lacan considera essa locução, por ele se referir à divisão do sujeito entre ser e pensar, usaremos essa proposta de tradução de Elia.

pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (Descartes, 1999, p. 262). Essa fórmula, entretanto, é garantia do pensamento como forma, não como conteúdo, pensamento sem qualidades. Indica a existência do pensamento puro, que é possível pela própria existência do ato de pensar. O conteúdo do pensamento, no entanto, qualquer que seja, pode ser posto em dúvida. “Só o meu pensar é verdadeiro no tempo e no ato de sua enunciação, não meu pensamento nem o objeto pensado”, conforme analisa Dunker (2008, p. 178).

A conclusão de Descartes no ápice da segunda meditação é simples: “eu penso, eu sou”. O pensamento fornece uma garantia de existência, mas essa garantia, além de pontual e evanescente, é apenas formal e não garante a veracidade do pensamento. A hipérbole da dúvida é extremamente incômoda e Descartes prossegue na tentativa de resgate das certezas demitidas. Então, ele propõe que é uma coisa que pensa, ser que pensa, *res cogitans* (substância pensante), buscando alguma identidade para esse ser de pura suspensão que se apresenta no ápice da dúvida metódica. Mesmo nesse movimento, a garantia do cogito não é uma garantia de existência em si, mas da garantia da existência de uma articulação e de algo que a sustenta, a *res cogitans*, diferente da *res extensa* (substância material), que está presente nos corpos. Não há no ponto de enunciação do cogito qualquer garantia material – o cogito não garante a existência das coisas, apenas do pensamento; e não garante também a exatidão do conteúdo pensado, apenas o ato de pensar.

Visto que o objetivo de Descartes é abordar a possibilidade do conhecimento, ele precisa ultrapassar esse ponto. O filósofo o faz com o recurso a Deus, a *res infinita*. Na terceira e na quarta meditações, examina a realidade que lhe é possível conhecer: o pensamento. Verifica que este é composto de ideias e que estas podem ser consideradas verdadeiras quando se apresentam de maneira clara e distinta à consciência. Para fundamentar a veracidade dos pensamentos claros e distintos, considera a ideia de Deus, de um ser perfeito e infinito, que, ao se apresentar ao pensamento, é a mais clara e distinta de todas as ideias. O homem, ser imperfeito, não poderia ter ideia da perfeição se não fosse inspirado por Deus. “De toda força do argumento de que aqui me servi para demonstrar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, isto é, que eu tivesse em mim

a ideia de um Deus, se Deus não existisse de fato” (Descartes, 1999, p. 289). Esse Deus, sendo perfeito, não teria nenhuma necessidade e, portanto, não teria necessidade de ser enganador, como foi suposto no auge da exploração da dúvida.

É supondo um Deus perfeito na mente do homem que Descartes pode afirmar que as ideias que são claras e evidentes são verdadeiras. Deus funciona como uma espécie de garantia da existência do mundo e de sua inteligibilidade, garantia externa da validade do pensamento. O conhecimento verdadeiro é aquele que traduz a representação verdadeira, a correspondência adequada entre a ideia e o objeto do mundo. Ou seja, entre as coisas do mundo feitas por Deus e as ideias do mundo inspiradas no pensamento por Ele.

Na quinta e na sexta meditações, Descartes analisa o conhecimento das ideias abstratas e dos objetos do mundo, demonstrando como esse conhecimento é possível, sempre utilizando Deus como garantia de que não se encontra no equívoco e no erro.

Na verdade, a dúvida formulada por Descartes é tão radical que acaba não sendo superada mesmo com seu recurso a Deus. Ao acompanharmos suas formulações ao longo das meditações, é fácil seguirmos seus argumentos na hipérbole da dúvida até a proposição de que esta é a única certeza. No entanto, quando pretende resgatar Deus como garantia da possibilidade do conhecimento, o texto torna-se menos fluido como se ele mesmo precisasse se convencer desse argumento. Apesar da tentativa de encontrar um fundamento para o conhecimento, com a formulação cartesiana do cogito, o conhecimento não pode mais ser concebido como certeza absoluta.

O SUJEITO DA PSICANÁLISE E O COGITO CARTESIANO

Jacques Lacan atribuiu à articulação do cogito cartesiano o advento do sujeito da ciência e afirma que é sobre esse sujeito que a psicanálise opera: suas

práxis não implicam outro sujeito senão o da ciência” (Lacan, 1966/1998, p. 878)⁵.

A formulação do cogito cartesiano teria introduzido um corte⁶ na história do pensamento ao buscar como horizonte a autofundamentação da certeza de si, destituindo as garantias da religião, da tradição e do conhecimento adquirido pelos sentidos. O cogito encarna, desse modo, o estatuto do sujeito que suporta o discurso da ciência moderna (Safatle, 2000).

Ao atribuir um sujeito ao cogito cartesiano, Lacan o relaciona com um momento de angústia na história do pensamento, o que não é sem consequências, como precisa Elia (2007, p. 13):

A aparição do sujeito no cenário do pensamento se fez através da angústia e da incerteza em relação ao que se dera até então como um mundo mais ou menos compreensível para o entendimento do homem. Não se trata de dizer que não tenha havido crises no pensamento até esse momento, mas de saber discernir a magnitude dessa crise em particular – o advento da ciência moderna e sua separação da filosofia – e fazer a verificação precisa de seu valor de corte maior.

Segundo Milner (1996, p. 34), a leitura lacaniana do cogito privilegia seu ponto extremo, na hipérbole da dúvida, em que pode afirmar: eu penso, eu sou (ego cogito, ego sum). É interessante destacar que se trata desse ponto extremo, pois, nessa primeira enunciação do cogito, não há substancialização do ser pensante. Nesse momento radical, trata-se da afirmativa “eu sou algo indeterminado”. Safatle (2000) nos lembra que é somente após essa enunciação radical da dúvida que Descartes apresenta a noção de *res cogitans* e torna possível ao sujeito dizer “eu sou uma coisa que pensa”. Como vimos, num segundo momento, Descartes retoma qualificações para o sujeito e funda a

⁵ É importante ressaltarmos que a atribuição de um sujeito ao *cogito* cartesiano é uma leitura de Lacan. Descartes não fala de um sujeito, nem o extrai como efeito de seu pensamento, mas de uma coisa (*res*), substância pensante.

⁶ Filiando-se às propostas de Koyré e Kojève, Lacan adota não só a existência de cortes como considera a ciência moderna como um corte maior, uma descontinuidade capaz de afetar todos os discursos possíveis. Posteriormente, com a teoria dos quatro discursos, Lacan imprime um tratamento especial à noção de corte, desistoricizando-o, tomando o corte como não cronológico (Milner, 1996).

garantia do conhecimento em Deus, mas não é essa formulação que interessa a Lacan ao tratar do sujeito da ciência⁷.

A referência a Descartes aparece anteriormente na obra de Lacan⁸, mas é no texto da conferência “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957) que começa a desenvolver sua articulação do sujeito cartesiano com o sujeito da psicanálise (Sales, 2008; Safatle, 2000), aproximando o sujeito cartesiano do sujeito do inconsciente freudiano. Na fórmula cartesiana “eu penso, eu sou” (egocogito, ego sum), o pensamento é o único suporte do ser do sujeito. Na verdade, o pensamento que não pode ter certeza sequer de si é o próprio sujeito. Trata-se do pensamento como articulação não como conteúdo, pois, na hipérbole da dúvida, não é possível ter certeza de nada.

Lacan nos lembra que Freud aposta na existência de um pensamento inconsciente, cuja articulação (significante) remete ao sujeito que a suporta⁹. Retomando, a afirmativa de Freud “wo Es war, soll Ich werden”, que propõe traduzir como “lá onde isso estava, lá como sujeito, devo [eu] advir”, discute como a cadeia significante produz sentido ao se articular, tendo o sujeito como suporte dessa produção. É o próprio sujeito inconsciente que deve advir para além da fala assumida como própria, que se identifica com o eu. Ou seja, o sujeito é o que se furta ao eu.

Este trecho de Freud – “wo Es war, soll Ich werden” – permite a Lacan trabalhar com a fórmula cartesiana “penso, logo sou”, considerando a existência do sujeito do inconsciente. Lacan nos apresenta, então, a assertiva: penso onde não sou, logo sou onde não penso (Lacan, 1957/1998, p. 521). Essa disjunção aponta para o sujeito que está além do eu. É para esse ponto, que na fala escapa às intenções do eu, que o analista deve olhar para alcançar o sujeito da psicanálise – sujeito do inconsciente.

⁷ Na sequência da discussão, utilizaremos a expressão “penso, logo sou”, conforme aparece nas referências consultadas, sem, no entanto, desconsiderar que nos referimos à hipérbole da dúvida, formulada por Descartes num primeiro momento apenas como “eu penso, eu sou”.

⁸ Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). Nesse texto, o recurso a Descartes tem um sentido diferente do que será adotado posteriormente e será importante para sua obra. Trata-se de uma crítica à concepção psicologizante do sujeito cartesiano difundida por Henry Ey.

⁹ Em nota de rodapé acrescentada em *A interpretação dos sonhos* em 1925, Freud (1900/1996, p. 538) esclarece que a essência do sonho não é o conteúdo latente, mas o trabalho do sonho. Ou seja, o inconsciente não é um conteúdo a ser revelado, mas uma lei de articulação, conhecida por seus efeitos.

O jogo significativo da metonímia e da metáfora, ou, em termos freudianos, a condensação e o deslocamento presentes no pensamento inconsciente, se dá à revelia da consciência que diz “eu” mesmo que se possa aí sentir os seus efeitos: “Não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquilo de quem falo” (Lacan, 1957/1998, p. 520). A suposição do sujeito do inconsciente nos conduz a responder negativamente a essa questão de Lacan, remetendo-nos ao sujeito da enunciação, subjacente ao furo da linguagem, para além do sujeito consciente presente no enunciado. “O que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou brinquete de meu pensamento: penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1957/1998, p. 521). Fórmula emblemática do sujeito do inconsciente, pois ele está sempre aquém ou além do significativo, embora engendrado por sua articulação, sujeito, pois, essencialmente cindido.

Em “A ciência e a verdade”, aula de abertura do seminário de 1965-1966, Lacan traz a proposta de escrita do cogito com aspas na segunda oração: penso: “logo sou”, formulação que nos conduz a pensar o sujeito cartesiano como sujeito de um significante (Milner, 1996). Escrito desse modo, o cogito revelaria que “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem” (Lacan, 1966/1998, p. 879), mostrando a divisão do sujeito pela linguagem, divisão impossível de se superar, uma vez que não há metalinguagem. Trata-se de um sujeito concebido como puro efeito de linguagem, bastante diverso de uma individualidade empírica.

Ao utilizar a dúvida como método para se chegar ao conhecimento claro e evidente, alcançando como única certeza a existência derivada do pensamento, Descartes privilegia a estrutura do pensar em detrimento de seu conteúdo, privilegiando, com isso, o sujeito sem qualidades, e não o indivíduo empírico. Ao sujeito da ciência, não cabem qualidades. Ao contrário, a matematização exige sua desqualificação. Sujeito sem qualidades evocado por um pensamento sem qualidades, tão bem caracterizado por Milner (1996, p. 33):

Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática: tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é nem mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo; 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.

Sabemos que Descartes avança nas suas argumentações e retoma a consciência e o pensamento qualificado recorrendo a Deus como garantia dessa qualificação. Lacan, no entanto, procura sustentar esse lugar do pensamento sem qualidades e se detém no ápice do *cogito*, que ele nomeia como sujeito.

O SUJEITO SOBRE O QUAL OPERA A PSICANÁLISE

O pensamento sem qualidades também está presente em Freud quando este defende a ideia fundamental de um pensamento inconsciente que ultrapassa a consciência de si e as intenções do eu. A própria regra da associação livre, ao pedir que se fale o que vier à mente, sem julgar o que se está a dizer, remete a esse processo (Elia, 2007, p. 18-19). Podemos dizer, portanto, que a desqualificação (retirada de atributos) do sujeito é inerente e fundamental à psicanálise. Conforme afirma Teixeira (2000, p. 238), o sujeito evocado por Lacan é um “sujeito vazio, sem qualidades, purificado de toda intenção preliminar de significação”. Sujeito que, como a certeza evocada pela ponta extrema do cogito, é pontual e evanescente (Lacan, 1966/1998, p. 872). A certeza do cogito não é “um momento que se possa ter por assentado uma vez que foi atravessado. É preciso que ele seja, de cada vez, por cada um, repetido” (Lacan, 1964/1998, p. 212, lição de 3 de junho de 1964). É o próprio Descartes (1999, p. 260) quem o diz, pois, ao se perguntar por quanto tempo pode afirmar que existe, responde: “Durante todo o tempo em que eu penso”. O sujeito evocado por Lacan no cogito cartesiano é sem qualidade, evanescente e pontual; não é empírico, mas efeito de articulação significativa e essencialmente dividido.

A ciência estabelece as condições de aparecimento do sujeito, mas não opera sobre ele, tarefa que a psicanálise toma para si. Todavia, em sua leitura do cogito cartesiano, Lacan acaba por fazer uma subversão do sujeito, tomando-o de modo diverso ao que se pode depreender da leitura de Descartes. Ao tomar o cogito como um ato de fala, Lacan insere um hiato no interior dessa articulação, o que se explicita pela diferenciação entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação. Além do sujeito do enunciado, o “eu”, que aparece na fórmula “eu penso”, que pode ser concebido como objeto empírico, o ato de fala evoca o sujeito da enunciação o “eu” transcendental que diz “eu penso” (Safatle, 2000). A enunciação, como o inconsciente, não aparece no enunciado, mas no que se diz. Descartes não faz essa diferenciação e, portanto, não insere a divisão no coração do sujeito embora estabeleça as condições para tal. Ao contrário, procura evocar o sujeito da consciência, senhor em sua casa, mesmo no manejo da dúvida. Segundo Juranville (1987, p. 127), é possível separar a análise

cartesiana em três tempos: o primeiro refere-se ao ato de pensar, o segundo diria respeito à certeza do ser do sujeito que pensa qualquer que seja o conteúdo do pensamento e o terceiro refere-se à determinação desse que pensa como substância pensante (*res cogitans*), esse último retomando a possibilidade de qualificação e substancialização para o sujeito. Nesse processo, Descartes acaba por recorrer a Deus como garantia da identidade e substância do sujeito do pensamento. Lacan, por outro lado, ao aplicar ao cogito as leis do significante, toma o sujeito como sem substância e sem identidade possível, senão pontual, evanescente e parcial; sujeito não da consciência racional, mas do inconsciente estruturado como linguagem. Privilegia, como já indicamos, o sujeito no ápice da exploração da dúvida, sujeito do cogito.

Cabe destacar ainda que o sujeito, para Lacan, não é uma coisa (substância) pensante, mas a expressão de uma divisão estrutural (Jurenville, 1987, p. 103). “O sujeito cartesiano como sujeito do pensamento significa autoconsciência e mestria. O sujeito da psicanálise, como sujeito do pensamento inconsciente significa escravo, não mestre” (Sales, 2008, p. 297); sujeito assujeitado à linguagem e submetido ao jogo significante.

Considerar o sujeito como efeito da articulação significante conduz Lacan, desde o início de suas discussões sobre o cogito cartesiano, a diferenciar-se deste ao insistir na divisão do sujeito. Ao “penso, logo sou” cartesiano, ele opõe a disjunção entre pensamento e ser expressa na fórmula “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (Lacan, 1957/1998, p. 521), disjunção que se refere à noção de pensamento inconsciente, como visto anteriormente. Descartes, por sua vez, busca suturar a incerteza do sujeito pensante mediante o recurso a Deus, que viria fornecer uma garantia externa de que o pensamento e o pensado são verdadeiros. Na perspectiva de Lacan, entretanto, o campo do Outro se define exatamente por faltar nele o elemento que viria operar essa sutura, o que o matema $S(A)$ expressa bem. O sujeito da psicanálise, portanto, é fundamental e estruturalmente dividido. Lacan se detém na primeira evidência das meditações: penso, logo sou. O inconsciente o leva a supor a inconsistência da segunda: Deus existe.

O Outro, para Lacan, não pode figurar como uma garantia para o sujeito: ele não é completo, não existe e não é perfeito. Segundo Dunker (2008, p. 181).

Os três atributos fundamentais de Deus serão objeto de um trabalho de negativização: a universalidade, o Outro se transformará em uma universalidade fraturada (o significante do Outro como faltoso), a existência do Outro será revertida em ex-sistência (o Outro não existe) e a perfeição será anexada a um tipo especial de objeto, caracterizado por sua negatividade (o objeto *a*).

O sujeito da psicanálise, na visão de Lacan, é o sujeito do cogito no ápice da dúvida, na suspensão de todos os atributos e também de toda garantia.

Posteriormente¹⁰, Lacan irá trabalhar esta disjunção entre pensar e ser pela via da negativa: “ou não sou, ou não penso”¹¹. O corte estabelecido por Descartes no pensamento inaugura a ciência como a possibilidade de trabalhar com o objeto sem qualidades no plano do pensamento sobre o objeto, não no plano do ser do objeto. Esse tipo de articulação permite trabalhar com notações, possibilitando a matematização da ciência, encontrada já nos trabalhos de Galileu. Desse modo, interessa à ciência o pensamento sobre o objeto, não o objeto em si, pois, nas proposições de Descartes, só se pode garantir a existência do pensamento, não das coisas; não pode garantir o ser. Podemos dizer, então, que o objeto só existe na ordem simbólica e que essa articulação cartesiana opera a separação entre o que é da ordem do ser e o que é da ordem do pensamento. Descartes busca superar esse hiato com o recurso a Deus, utilizando-o como garantia da correspondência entre pensamento e ser, mas o que interessa a Lacan é a articulação anterior, na hipérbole da dúvida, e os efeitos que ela opera.

A proposição “ou não sou, ou não penso” caracteriza o sujeito como sem garantias, quer no pensamento, quer no ser, constituindo um campo onde o problema da orientação se coloca sem que uma solução possa ser encaminhada. O sujeito não pode dizer “sou”, pois, ao dizer, lança mão do significante que o determina e que não é, pois é da ordem do pensamento. Do mesmo modo, se diz “penso”, há a evocação de algo que não pensa que faz pensar, um eu transcendental (diferenciação sujeito do enunciado/ sujeito da

¹⁰ LACAN, 1966-1967 /2008. O Seminário, livro 14. A lógica do fantasma.

¹¹ LACAN, 1966-1967/2008, lição VII, de 11 de janeiro de 1967.

enunciação)¹². Portanto, o sujeito evocado pela ciência não pode dizer nem “penso”, nem “sou”. É com o sujeito fundado nessa disjunção pela ciência, mas sobre o qual ela não opera, que a psicanálise trabalha. Todavia, o caminho proposto pela psicanálise não é em direção ao retorno da questão do ser¹³, nem do abandono do ser em prol do pensamento, tampouco da busca da junção entre pensamento e ser, mas dá sustentação nesse impasse colocado pelo advento da ciência moderna. Ou seja, da sustentação do sujeito em sua posição de sujeito.

Ao fundar sua certeza do ser na renúncia a todos os saberes, mantendo apenas o próprio ato do pensamento como certeza, Descartes despe o sujeito de todo conteúdo, fundando a certeza do ser num conjunto vazio, como bem destaca Safatle (2000, p. 7, grifo do autor):

Um esvaziamento que levará o sujeito a reconhecer-se no vazio do puro pensamento transparente a si mesmo. Pois o *cogito* nada mais é do que a *condição de representação de toda representatividade*. Ele não é um conteúdo mental, mas, antes, a condição *a priori* da existência de tais conteúdo.

Ou seja, o sujeito cartesiano só existe na articulação de pensamento, não no conteúdo do que é articulado – o que é retomado por Lacan ao propor que o sujeito existe entre dois significantes. “Foi depois que Descartes fez a prova de todos os acessos ao saber, que ele fundou esse pensamento, propriamente falando do esvaziamento do ser, para não ser ávido senão de certeza, e que

¹² Conforme comenta Lacan (1966-1967/2008), a questão que atravessa o *cogito* é: há um ser do eu fora do discurso?

¹³ “O que eu quero produzir frente a vocês é isso: é que, uma vez que a experiência, a experiência que, ela mesma, é sequência e efeito desse franqueamento do pensamento, que representa, enfim, alguma coisa que se pode chamar recusa da questão do Ser – e precisamente uma vez que essa recusa engendrou essa sequência, este novo levantamento da abordagem do mundo que se chama a ciência – que se alguma coisa, no interior dos efeitos desse franqueamento se produziu, que se chama a descoberta freudiana, ou ainda seu pensamento, como seu pensamento sobre o pensamento. O ponto essencial é que esse, em nenhum caso, quer dizer um retorno ao pensamento do Ser. Nada, naquilo que Freud traz, quer se trate do inconsciente ou do isso, não faz retorno a alguma coisa que, no nível do pensamento, nos recoloca no plano da interrogação do Ser” (Lacan, 1966-1967/2008, lição VII, de 11 de janeiro de 1967, p. 123).

resulte nisso, que nós já chamamos de esvaziamento”¹⁴. O sujeito lacaniano não é senão esta divisão mesma entre pensar e ser, uma vez que “o *cogito* levanta o problema da identidade do sujeito no exato momento da autoenunciação de si” (Safatle, 2000, p. 3).

No texto das *Meditações*, Descartes (1999) utiliza a referência a Deus como suporte que permite alguma identidade ao sujeito ao garantir o conteúdo do pensamento (as ideias claras e distintas que se apresentam à consciência são correspondentes das coisas, pois Deus, sendo perfeito, não enganaria a consciência).

Segundo Safatle (2000, p. 12), “Descartes teria sido assim o responsável involuntário por dois dispositivos fundamentais para a psicanálise: a estrutura evanescente do sujeito e a ultrapassagem forçada desta estrutura através do apelo a um Outro (Deus)”. A subversão lacaniana do *cogito*, porém, consiste em apontar a inconsistência tanto do sujeito quanto do Outro a que ele recorre. Entretanto, no escopo desta seção, iremos nos deter nos argumentos lacanianos que discutem a coincidência entre o sujeito da psicanálise, o sujeito da ciência e o sujeito cartesiano, apontando a divisão como inerente à sua constituição.

O sujeito sobre o qual a psicanálise opera é o sujeito da ciência, para o qual a ciência moderna oferece condições de possibilidade, mas com o qual ela não opera. Adotar essa assertiva lacaniana implica conceber que a ciência moderna determina um modo de constituição do sujeito, ao mesmo tempo em que instaura um corte, inaugurando um novo campo (Milner, 1996, p. 29). O sujeito é efeito da constituição do campo da ciência, mas esse campo, por suas próprias condições de constituição, não pode lhe fornecer orientação

O trabalho de Thomas Kuhn ¹⁵ (2009) demonstra como a própria constituição da ciência lhe confere um caráter de instabilidade e parcialidade

¹⁴ Lacan, 1966-1967/2008, lição VII, de 11 de janeiro de 1967, p. 125. No lugar dessa interrogação do ser colocada pela emergência da ciência moderna, Lacan situa a emergência do Outro como lugar da palavra.

¹⁵ Físico americano que se dedicou ao estudo da história e filosofia da ciência, criando polêmicas ao definir a ciência como essencialmente paradigmática.

permanentes, de forma que qualquer orientação que ela possa oferecer deverá ser igualmente parcial e provisória.

De acordo com Kuhn (2009), a revolução, isto é, a adoção de novos paradigmas e o abandono de paradigmas anteriores¹⁶, é inerente à ciência. A ciência normal¹⁷ funciona por meio da adoção de um ou mais paradigmas afins, que estabelecem um campo de problemas e soluções aceitas que serão pesquisados. Um paradigma é um modelo de pesquisa que parte de uma ou mais premissas afins, que configuram um campo, como, por exemplo, a astronomia copernicana e a dinâmica newtoniana, com o qual a ciência normal irá trabalhar, a fim de desenvolver o conhecimento que pode ser produzido a partir dessa adoção paradigmática. No entanto, a ciência normal é constantemente acometida por fenômenos que não podem ser facilmente explicados pelo paradigma adotado e que, ao persistirem, acabam gerando uma crise.

As crises dos paradigmas podem terminar de três maneiras: a ciência normal pode ser capaz de tratar do problema que conduziu à crise, apesar das dificuldades, sem modificar o paradigma; o problema pode persistir e os cientistas concluírem que não há solução para aquele problema no estado atual de sua área de estudo; e pode surgir um novo paradigma, que se propõe capaz de resolver o problema. Esse último caso, quando ocorre, acaba gerando a reconstrução da área de estudos.

A análise de Kuhn sobre a estrutura da construção do conhecimento científico traz algumas articulações interessantes que merecem destaque. A primeira delas diz respeito à afirmativa de que a ciência é essencialmente paradigmática. Isso implica que parte de uma aposta a partir da qual consequências são extraídas. É claro que não é uma aposta totalmente

¹⁶ “Consideramos revoluções científicas aqueles episódios de desenvolvimento não cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (Kuhn, 2009, p. 125).

¹⁷ “Ciência normal significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior” (Kuhn, 2006, p. 29).

arbitrária. Geralmente, um novo paradigma deve mostrar vantagens nos problemas que podem ser postos em relação ao anterior, mas, ainda assim, a adoção de um novo paradigma é uma decisão que quase nunca é unânime entre os cientistas de uma área numa determinada época.

Outra ideia importante na obra de Kuhn é a noção de revolução. Propor que a ciência é marcada pela revolução é afirmar que ela se faz pela constante revisão e substituição dos paradigmas, o que gera universos de conhecimento diferentes – os cientistas trabalham com mundos diferentes de acordo com o paradigma adotado. A revolução quer dizer que há ruptura entre os paradigmas, quer dizer que o conhecimento produzido é essencialmente novo. Em termos pragmáticos, isso implica que a orientação fornecida pelo conhecimento científico está sujeita a constantes revisões, nunca podendo considerar-se total ou definitiva. A revolução científica indica que a imprecisão e o indecidível fazem constantemente parte da ciência e se relacionam com a produção de paradigmas.

Um último aspecto que interessa ressaltar diz respeito à “memória” na produção científica. Um novo paradigma só é adotado a partir de crises e divergências e quase nunca é uma decisão unânime dentro de uma área. Mas, uma vez adotado, a pesquisa normalmente se desenvolve dentro dele como se fosse a única possibilidade (ao menos até a irrupção de uma nova crise)¹⁸.

A análise de Kuhn é condizente com o *cogito* cartesiano que articula o movimento de pensar como certeza, não o conteúdo do pensamento. Considerar a ciência como paradigmática significa que o conhecimento produzido com a adoção de um paradigma pode ser abandonado (considerado equivocado) com a adoção de outro incompatível com o primeiro e mostra, mais uma vez, a situação de fragilidade (e divisão) em que a ciência lança o sujeito por ela engendrado. Aponta, ainda, a impossibilidade de a ciência servir como orientação para os problemas inerentes à divisão do sujeito por sua estrutura mesma de constituição do problema.

¹⁸ Esse fato fornece indicações das razões por que um novo paradigma é geralmente proposto por um pesquisador jovem na pesquisa da ciência normal, que ainda não entrou totalmente no “mundo” produzido por aquele paradigma.

SUJEITO DA PSICANÁLISE E CONTEMPORANEIDADE

A discussão precedente nos conduz a afirmar que, se o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, é diante dele que estamos na contemporaneidade. Quando Lacan faz essa afirmativa, ele não descreve uma correspondência cronológica ou histórica entre psicanálise e ciência moderna, mas uma correlação de estrutura. Defendem-se, aqui, duas hipóteses negativas: a contemporaneidade não expressa uma nova era no pensamento (pós-modernidade) e não articula um sujeito diferente do sujeito moderno tal como depreendido por Lacan do *cogito* cartesiano.

No entanto, alguns autores não compartilham essa posição. Jean-Pierre Lebrun, autor que se dedica a estudar os efeitos clínicos das mudanças sociais contemporâneas, não centraliza suas análises no estudo da ciência como uma estrutura de articulação do pensamento que tem como efeito o sujeito dividido. Ele propõe outra via, que pretende considerar a ciência em seus efeitos sociais. Acredita que estamos diante de um novo momento do desenvolvimento da ciência, um tempo terceiro de sua história, sendo a ciência clássica grega o primeiro e o nascimento da ciência moderna o segundo. Esse momento contemporâneo dos efeitos sociais da ciência é marcado pelo povoamento na vida cotidiana de objetos produzidos pela ciência, de modo que a vida não pode mais ser pensada sem esses objetos. Tempo que, especialmente após Hiroshima, não pensa mais a ciência como unívoca ou essencialmente positiva. Mas, principalmente, trata-se de um atravessamento da vida cotidiana pela ciência que muda os parâmetros habituais. O autor situa a viagem do homem à Lua como evento emblemático desse novo momento, exemplar da ideia de que a ciência pode ultrapassar tudo o que num determinado momento é pensado como limite. Assim, algo que não pode ser realizado hoje não é entendido no

imaginário social como uma impossibilidade¹⁹, mas como uma impotência que o avanço da ciência acabará por sanar²⁰.

O discurso que veicula essa ciência, nomeada pós-moderna, é o discurso técnico, que traz os postulados científicos como verdades últimas a serem aceitas, verdades enunciadas por si mesmas, sem sujeito, apagando a dimensão da enunciação. A sociedade contemporânea legitimaria esse discurso, consentindo com o que o autor chama de totalitarismo pragmático. Trata-se de um sistema totalitário não porque tudo é permitido, mas porque tudo é possível²¹.

Por totalitarismo pragmático deve-se entender a autonomia adquirida por um sistema organizado em torno de uma lógica que pretende dar conta racionalmente de tudo, a tal ponto que chegaria – sem deliberadamente querer, mas também querendo saber – a não mais deixar lugar para o sujeito. A disposição do discurso tecnocientífico para ser esse sistema simbólico que pretende dar conta do real e a partir do qual, como parece que se deixa crer, tudo se origina o deixa inteiramente congruente com tornar-se esse sistema (Lebrun, 2004, p. 68).

É difícil acompanhar o passo dado aqui pelo autor. Ele apresenta a ideia de uma nova ciência, a ciência pós-moderna, em ruptura com a ciência moderna, da qual Lacan depreende o sujeito da psicanálise. Ruptura que acarretaria a impossibilidade de aparecimento do sujeito. Mas, ao fazer essa análise, não se situa no mesmo nível de problemas. Como o próprio autor declara, sua preocupação é a consideração da ciência no campo social.

Retomando nossa análise anterior (Silva, 2012) sobre a noção de pós-modernidade, não podemos dizer que se trata de uma ruptura no campo da estruturação do pensamento que responda à constituição de uma nova era da história das ideias. Além disso, não parece ser essa a posição de Lebrun, uma vez que ele analisa uma mudança na concepção social da ciência, não uma

¹⁹ O cientista, em sua prática de pesquisa, se depara incessantemente com o impossível, mas o que o autor ressalta é a tomada da ciência pela sociedade capitalista em seu ideal de poder oferecer todo objeto que se puder desejar consumir.

²⁰ A insistência no mal-estar na contemporaneidade, como discutido na seção precedente, nos indica, no mínimo, a insistência do sujeito do inconsciente.

²¹ O autor remete essa ideia à obra de Hanna Arendt. A autora, no entanto, trabalha essa noção como característica da modernidade. Ver ARENDT, H. *Le système totalitaire*. Paris: Point Seuil.

mudança estrutural no interior desta. A maior dificuldade da proposta de Lebrun reside na junção entre estes dois campos de análise: o campo da estruturação de uma forma de articulação do saber (a ciência), que tem como efeito a emergência do sujeito, e o campo dos fenômenos sociais. São níveis diferentes de constituição do problema e que, igualmente, conduzem a diferentes encaminhamentos. Ao passar de um campo de análise para o outro, fica difícil verificar a transposição das deduções, de modo que elas acabam por ser aceitas mais do que demonstradas.

Na verdade, este é o ponto nevrálgico do estudo sobre o sujeito do inconsciente na contemporaneidade: que relação estabelecer entre o sujeito do inconsciente e o indivíduo social? Uma relação direta e determinista facilmente autoriza a ideia de que haveria novos sujeitos ou mesmo de que a emergência do sujeito não é possível em nosso contexto social. No entanto, como verificamos a respeito da assertiva de Lacan de que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, essa relação direta não é adequada. Lacan, em sua leitura de Descartes, trata de uma articulação de pensamento que tem como efeito o sujeito dividido. Lacan não se refere, no entanto, a uma articulação qualquer, mas àquela que estabelece um corte na história das ideias, uma cesura maior, que oferece novas condições lógicas para a organização do pensamento e, com isso, inaugura a ciência moderna.

Podemos, então, continuar com Rouanet (1987) em sua proposta de que a contemporaneidade não expressa uma nova era na história do pensamento, mas se trata, na verdade, de uma exacerbação das características da modernidade, aliada a um movimento social de conscientização da radicalidade da aposta moderna de demissão da tradição e de busca de apoio na ciência. E acrescentamos que pensar o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise, tal como propõe Lacan como sem qualidades e essencialmente dividido, talvez seja tão incômodo que acabe convocando a necessidade equivocada de construção de qualificações, como a ideia de um sujeito pós-moderno. A esse caminho, podemos nos opor com Freud (1929-1930/1996) em sua aposta no mal-estar como inerente aos seres de cultura. Aliás, mal-estar poderia ser um nome para o sujeito da psicanálise. Assim, fica o convite freudiano, convite colocado pela ciência moderna na leitura lacaniana, de sustentar o mal-estar.

REFERÊNCIAS:

- ARENDRT, Hannah. Le Système Totalitaire. In: ARENDRT, Hannah. *Origines du Totalitarisme*: tomo III. Paris: Points Seuil, 1972.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*: Regras para a direção do espírito. São Paulo: Martin Claret, 2007 [1637].
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1641]. (Coleção Os pensadores).
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Descartes e o método psicanalítico. *Revista Estudos Lacanianos*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p.169-186, jan./ jun. 2008.
- ELIA, Luciano. *O conceito de sujeito*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: _____. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. cap. VI-VII, v. 4-5.
- _____. O mal-estar na civilização (1929/1930). In: _____. *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.
- KOYRÉ, Alexandre. As origens da ciência moderna. In: _____. *Estudos da História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: Ed. da UnB, 1982. p. 56-79.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Debates).
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (1957). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 496-533.
- _____. A ciência e a verdade (1966). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 869-892.
- _____. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 152-196.
- _____. O seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- _____. O seminário, livro 14: A lógica da fantasia, 1966-1967. Recife, PE: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008.
- LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*: ensaio para uma clínica do social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade*: gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- MILNER, Jean-Claude. *A obra clara*: Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAFATLE, Vladimir. A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do *cogito* cartesiano. *Agora*, Rio de Janeiro, jun. 2000. Disponível em: <<http://www.geocities.com/vladimirsafate/vladi014.htm?200717>>. Acesso em: 17 maio 2007.

SALES, Benes Alencar. Lacan e sua leitura do cogito cartesiano. In: MOURÃO, A.; LIMA, M. N. (Org.). *As identificações e a identificação sexual*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico – Interseção Psicanalítica do Brasil – Companhia de Freud, 2008.

SILVA, Magali Milene. *Psicanálise, estrutura e laço social: por uma clínica do sujeito*. 2012. Tese (Doutorado)-Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

TEIXEIRA, Antônio. Sujeito sem qualidades, ciência sem consciência. In: TEIXEIRA, A.; MASSARA, G. *Dez Encontros entre Psicanálise e Filosofia*. Belo Horizonte: Opera Prima, 2000.

THE SUBJECT OF PSYCHOANALYSIS AND THE CARTESIAN COGITO - A STRUCTURAL QUESTION

ABSTRACT

The aim of this article is to explore the way how Lacan proposes to think the subject of psychoanalysis in his assertive that the subject is of modern science such as deduced from the cartesian cogito. Are traced the Lacan's main references over Descartes, seeking to situate a cogito's lacanian reading as structural, not consistent with the proposal conveyed by some authors like Charles Melman, that we would be in a new era, the postmodernity, with new subjects, several from that on which psychoanalysis operates. It is concluded by the support of the malaise expressed in the resistance of the subject from the unconscious to the qualification in detriment of the contemporary attempt to classify it, articulating it with common attributes in our historical moment.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Subject. Cogito. Descartes. Lacan.

L'OBJET DE LA PSYCHANALYSE ET DE COGITO CARTESIEN – UNE QUESTION STRUCTURELLE

RESUME

Le but de cet article est d'explorer la façon dont Lacan se propose de penser le sujet de la psychanalyse dans son affirmation que c'est le sujet de la science moderne comme compris de le Cogito Cartésien. Les principales références de Lacan sur Descartes sont explorés par la recherche de situer la lecture Lacanian de l'Cogito comme structural, pas conforme à la proposition véhiculée par certains auteurs comme Charles, que nous serions dans une nouvelle ère, la post-modernisme, avec de nouveaux sujets, distingués de celui sur lequel opère la psychanalyse. Il est donc conclu par le soutien du malaise exprimé dans la résistance du sujet de l'inconscient à se qualifier au détriment de la tentative contemporaine de la classifier, l'articuler à des attributs communs dans notre moment historique.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Sujet. Cogito. Descartes. Lacan.

Recebido em: 18-03-2017

Aprovado em: 15-04-2017

© 2017 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br>

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO

Memória, Subjetividade e Criação

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php