

Luiz Alfredo Garcia-Roza

FREUD
e o inconsciente

27ª reimpressão



Copyright © 1984, Luiz Alfredo Garcia-Roza

Copyright desta edição © 1985:

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de S. Vicente 99 – 1ª
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

1ª edição: 1984 (Zahar Editores)

2ª edição: 1985

Novo projeto gráfico: 1996

27ª reimpressão da 2ª edição: 2016

Capa: adaptada da arte de Miriam Struchiner

Ilustração da capa: Hulton-Deutsch Collection/Corbis/LatinStock

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

Garcia-Roza, Luiz Alfredo, 1936-
G211f Freud e o inconsciente / Luiz Alfredo Garcia-Roza.
2.ed. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-7110-003-9

1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Psicanálise. 3.
Inconsciente. I. Título.

09-4413

CDD: 150-1952

CDU: 159.964.2

INTRODUÇÃO

A partir das críticas de Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Galileu Galilei, o século XVII presenciou o progressivo declínio do modo de pensar aristotélico. O modelo mecânico da física de Newton foi aplicado a uma nova concepção do corpo e um novo saber sobre o homem começou a se constituir. Em meio a um mecanicismo que reunia o céu e a terra numa só explicação, emergiu a figura complexa de René Descartes, ao mesmo tempo revolucionário e herdeiro do pensamento grego e medieval. Enquanto a nova física nos transportava “do mundo fechado ao universo infinito”, Descartes se propunha a investigar os domínios da subjetividade.

A subjetividade foi assim constituída e transformada em referencial central e às vezes exclusivo para o conhecimento e a verdade. A verdade habita a consciência: é o que proclamam racionalistas e empiristas. Desde Descartes, a representação é o lugar de morada da verdade, sendo o problema central o de saber se chegamos a ela pela via da razão ou pela via da experiência. Racionalistas e empiristas diferem sobretudo quanto ao caminho a tomar, mas ambos já sabem aonde querem ir: ao reino da verdade, da universalidade, da identidade. Platão é, ao mesmo tempo, o grande inspirador e o guia infatigável nessa caminhada. Se alguns participantes insistem em tomar caminhos desviantes ou mesmo em negar que haja caminhos pré-formados ou ainda em negar que o céu exista, a história da filosofia cuida de retrazar os seus percursos e de recolocá-los na via da verdade. Caso isso seja impossível, esses participantes são expulsos da excursão.

Assim é que a filosofia moderna constrói uma subjetividade-representação no interior da qual mantém as mesmas exigências e os mesmos objetivos do discurso platônico. Seu ideal continua sendo o

da *episteme* platônica, isto é, o da constituição da Ciência, verdadeiro conhecimento e conhecimento da Verdade. Se os *eide* platônicos foram substituídos pelos conceitos da ciência moderna, isso em nada alterou a crença na universalidade da verdade. Sem dúvida, algumas modificações foram feitas, e à primeira vista parecem bastante grandes. O Mundo das Ideias foi substituído pela Subjetividade, o *Cogito* substituiu o *Topos Uranos*, mas em ambos os casos trata-se de determinar o lugar onde as cópias encontram os seus modelos e de onde os simulacros devem ser expulsos. O objetivo é um só: reduzir a horizontalidade dos acontecimentos à verticalidade do conhecimento. E isso é feito independentemente de um credo racionalista ou empirista. Por maiores que sejam as diferenças entre Descartes e Freud ou entre Locke e Hegel, todos são platônicos.

Num livro publicado há mais de uma década, Gilles Deleuze (1974b) nos diz que em relação ao pensamento ocidental podemos traçar, além de uma história, uma geografia; que esse pensamento pressupõe eixos e orientações segundo as quais ele se desenvolveu. Assim, em primeiro lugar, podemos pensá-lo em função de dois grandes eixos: o da verticalidade do conhecimento e o da horizontalidade dos acontecimentos. Sobre esses dois eixos se constituem três diferentes imagens do filósofo. A primeira delas, inscrevendo-se e valorizando a altura, constitui o platonismo. O objetivo do filósofo platônico é atingir as alturas da Ideia, da essência, do inteligível, do Modelo. Ainda sobre o eixo vertical, porém valorizando a profundidade, temos a segunda imagem do filósofo: a dos pré-socráticos. Seu objetivo é a *arché*, a substância. E finalmente, em contraposição à verticalidade, temos a horizontalidade da superfície. Este é o lugar dos estoicos, dos cínicos, dos megáricos, dos sofistas. Para eles, a verdade não reside nem no céu platônico, nem nas profundezas pré-socráticas, mas no acontecimento, na superfície.

Assim, a primeira característica que podemos apontar no platonismo é essa valorização da verticalidade, sobre cujo eixo vai se processar a chamada “dialética ascendente”, aquela que nos remeterá da particularidade sensível à universalidade da essência. Mas a característica fundamental do pensamento platônico não reside na oposição entre a essência e a aparência, entre o modelo e a cópia, mas sim na diferenciação entre as cópias e os simulacros, isto é, entre as boas cópias feitas à imagem e semelhança do modelo e os simulacros, entendidos estes últimos como desvios ou dissimilitudes. Platão concebe o simulacro como a perversão da cópia, como uma

imagem sem semelhança em relação ao modelo. As cópias platônicas são ícones feitos à semelhança da Ideia. Elas não são, porém, uma imitação do modelo, não estão em face deste numa relação de exterioridade, mas fundadas numa semelhança interna derivada da própria ideia.

A grande ameaça representada pelos sofistas era precisamente a de negarem a distinção entre a realidade e a aparência, destruindo dessa maneira a verticalidade ascensional da dialética platônica.

Ao privilegiar a verticalidade do pensamento e com ela a relação modelo-cópia, o platonismo teria fundado, no entender de Deleuze (1974b, p.264), “todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação”, domínio esse que será desdobrado por Aristóteles em toda a sua extensão, abrangendo os gêneros, as espécies, as diferenças, as propriedades e os acidentes, compondo dessa maneira o quadro da divisão e da demonstração.

Se relermos o *Teeteto* de Platão, encontraremos a afirmação de que a ciência (*episteme*) consiste na posse da verdade e que esta nada mais é do que a revelação do ser. Ora, essa definição da ciência coincide com a definição de *razão* (*logos*) e não podemos nos esquecer de que na língua grega a mesma palavra — *logos* — significa razão e discurso. Daí a definição platônica de ciência como sendo a revelação e a expressão do ser pelo discurso.

A decisão platônica de filosofar, isto é, de fazer ciência (*episteme*), implica duas atitudes básicas: 1^a) a de recusar ao acontecimento, ao fato, uma inteligibilidade própria; 2^a) a de impor uma reflexão sobre o estatuto da palavra.

Assim como é necessário distinguir os simulacros das cópias, faz-se também necessário distinguir entre os vários *dizeres* e o *discurso*, isto é, entre a multiplicidade das opiniões que retiram sua força apenas do enunciador e que portanto pertencem à ordem do dizer, e o discurso legitimado, cujo estatuto de universalidade é fundado no princípio da não contradição. A proposta platônica é que esse discurso universal, que não manifesta nenhum desejo particular, possa vir a se constituir em juiz de todos os demais discursos.

Se a opinião (*doxa*) é da ordem do dizer, ela inevitavelmente manifesta o desejo de uma pessoa, de um grupo, de uma classe, podendo dessa maneira tornar-se um veículo fácil da violência. O discurso filosófico, por ter sua legitimidade centrada nele mesmo, apresenta-se como “neutro”, como não refletindo desejo nenhum, mas, ao contrário, como a realização da Razão. Dito de outra maneira:

se a ciência é a revelação do Ser pelo Discurso, é porque há uma correspondência necessária entre o Ser e o Pensamento (ou Discurso). Nisso consiste a Verdade. Isso é Metafísica.

O objetivo final do platonismo é, portanto, a produção do Discurso Universal, que coincidirá com a realização plena da Razão e a revelação do Ser em sua totalidade.

Vimos que esse projeto desenvolveu-se por mais de dois milênios, tendo seu acabamento (mas não seu fim) em Hegel. A filosofia e a ciência constituem-se numa grande iconologia. O eixo sobre o qual se movem é o da verticalidade, onde o que importa é o Modelo como fundamento último. O grande operador desse projeto é o *conceito*, que, com sua universalidade, nos aponta para a Ideia ou a essência. Estamos imersos no simbólico. Entre a *Ideia* platônica e o *Édipo* freudiano a diferença é menor do que pensamos. Em ambos os casos estamos lidando com estruturas que são o fundamento último dos acontecimentos e o princípio de sua inteligibilidade.

Mas não será mesmo assim? Não é o homem esse animal simbólico de que nos fala Cassirer? Não é pelo simbólico que o homem se constitui como homem rompendo com a natureza? Não é esse mesmo simbólico que possibilita a comunicação e portanto a intersubjetividade? Não é pela participação-reminiscência de um mesmo modelo, de uma mesma estrutura, que podemos superar o solipsismo a que estaria condenada a subjetividade individual? Enfim, não seria o projeto platônico o próprio projeto do homem?

Não pensavam assim os estoicos, os sofistas, os cínicos, os megáricos e tantos outros “marginais” da história do pensamento ocidental. Tomemos apenas o exemplo dos estoicos.

Os estoicos são os filósofos da superfície, do acontecimento. Para eles, “tudo o que existe é corpo” (Bréhier, 1970). Os corpos agem uns sobre os outros, isto é, somente um corpo pode ser causa e somente um corpo pode submeter-se à ação dessa causa. Isso não significa, porém, que um corpo seja causa de outro corpo; um corpo só pode ser causa, nunca efeito e tampouco pode produzir um efeito em outro corpo. Segundo a física estoica, um corpo é causa *para* outro corpo de algo que não é corpo, mas *feito* da ação entre dois corpos. Este algo é o que os estoicos chamavam de *incorporal* (*Lekton*). Os incorporais não são portanto coisas ou estados de coisas, mas *acontecimentos*, dão-se na superfície do ser e são simplesmente um efeito, um “quase-ser”.

No interior do pensamento filosófico-platônico, a noção de acontecimento sempre apontou para uma realidade menor, secundária, para aquilo que nem é ser nem propriedade de ser, mas para o que é dito sobre o ser. Para os estoicos, os incorporais não são realmente coisa, mas também não se identificam com o sentido; são, propriamente falando, *acontecimentos-sentido*.

Essa diferença na concepção física do mundo é acompanhada de uma diferença radical no plano lógico. Enquanto a dialética platônica tem seu fundamento na verticalidade dos conceitos, o que a transforma num procedimento de divisão (de gêneros em espécies) e de seleção (das cópias em face dos simulacros), a lógica estoica vai-se constituir como uma lógica dos acontecimentos.

Os estoicos são puramente nominalistas. Os universais, as essências, as Ideias, não existem. Para eles, as ideias gerais são abstrações que não expressam o ser das coisas, mas o pensamento dos homens sobre as coisas. O real só pode ser individual. Uma lógica — como a platônico-aristotélica — que se apoia na divisão dos conceitos, os mais universais englobando os menos universais, uma lógica que se propõe a estabelecer a adequação do predicado ao sujeito, uma lógica ainda que se encontra essencialmente ligada à metafísica, essa lógica, para eles, não possui nenhum sentido. Não é sobre as coisas ou sobre as essências que versa a lógica estoica, mas sobre o *sentido*, o “incorporal”, o efeito-acontecimento.

No mundo estoico não há lugar para cópias, pelo simples fato de que não há lugar para modelos. Da mesma forma, desfaz-se a distinção essência-aparência e tudo o mais que constitui o mundo platônico da representação. Os estoicos estão no lugar do simulacro, de um simulacro que nega tanto o modelo quanto a cópia, que rejeita o Original, que destrói toda hierarquia, que escapa a todo fundamento.

O que me interessa ressaltar com essa confrontação entre o platonismo e o estoicismo é tão somente a oposição entre dois modos de pensamento com os quais a filosofia ocidental se defrontou nos seus começos e em face dos quais ela fez uma escolha. Esta, sem dúvida alguma, recaiu sobre o platonismo. A razão pela qual a escolha recaiu sobre um ou outro modo de pensar não é pertinente no momento, o fato é que a escolha foi feita e, uma vez feita, coube ao modo de pensar vencedor, se não eliminar, pelo menos reprimir o modo de pensar vencido. Na verdade, a história da filosofia ocidental é a história dessa repressão.

Feita a escolha, abriu-se um espaço de questões no interior do qual certos problemas emergiram, certos temas foram privilegiados, certos métodos foram desenvolvidos, certas soluções foram apresentadas. E aqui retorno ao nosso tema.

A questão da subjetividade é uma das questões internas a esse modo de pensar — o platonismo —, e isso independentemente das diferentes soluções que ela tenha recebido dentro desse espaço. Não estou querendo dizer com isso que o problema da subjetividade tenha sido colocado diretamente por Platão — de fato, sua emergência só se deu com Descartes no século XVII —, mas sim, que foi no interior do platonismo que essa questão teve lugar. Se durante tantos séculos a filosofia esteve às voltas com o problema da substância, não foi devido ao fato de que a subjetividade não estava presente nesse discurso, mas porque ela ainda não se tinha constituído como problema.

É com Descartes que a questão recebe sua primeira formulação. Diante da incerteza quanto à realidade do mundo objetivo, ele afirma a certeza do *cogito*. Mas a resposta cartesiana ainda não é, como assinalou Hegel, uma resposta completa, pois, se ela nos diz o que é o pensamento, não nos diz o que é o Eu. O “Ego cogito” tem seu acento situado muito mais no *cogito* do que no *ego*. Ao nos oferecer uma *Selbstbewusstsein*, Descartes faz o discurso da *Bewusstsein*. O *Selbst*, o *Ich*, o *Eu*, ficou de fora. Quando fala do ego, não se refere a ele como um sujeito, mas como uma *substância* pensante que divide com as outras duas — a *res extensa* e a *res infinita* — o domínio do real. Quanto à subjetividade, ameaçada por um solipsismo irremediável, Descartes dota-a de ideias e princípios inatos, fornecendo-lhe a garantia divina contra o isolamento absoluto.

Pode soar como paradoxal a afirmação de que o “Penso, logo sou” assinala a emergência da subjetividade mas não a do sujeito, pois estamos acostumados a referir a subjetividade a um sujeito. Mas o fato é que, se a história da filosofia vê no *cogito* o fundamento reflexivo do pensamento sobre o homem, esse homem só está presente nesse momento como gênero ou como espécie. Em seguida à afirmação do *Eu penso*, Descartes se apressa em elidir esse *eu* e em retirar da subjetividade, do *penso*, toda concretude individual. Não é do homem concreto que Descartes nos fala, mas de uma natureza humana, de uma essência universal.

O cartesianismo supõe uma universalidade do espírito como fundamento do cogito. Se este é tomado como ponto de partida, não é para afirmar a singularidade do sujeito, mas a universalidade da

consciência. O *logos* individual nada mais é do que um momento ou uma manifestação do *Logos* universal e supraindividual.

Estamos aqui em pleno platonismo. Este não é marcado apenas pelo recurso às ideias inatas e aos princípios lógicos universais como estruturadores da subjetividade; não é apenas a solução apresentada por Descartes que é platônica, mas a própria colocação do problema. Sabemos que a dúvida cartesiana não é total, que diz respeito apenas à questão do conhecimento, ou melhor, que seu objetivo não é colocar o mundo em questão, mas oferecer uma garantia sólida para o conhecimento. Não é ao nível da *doxa* que se coloca a questão cartesiana, mas ao nível da *episteme*. Como ele próprio assinala, não se pode, em face da realidade, duvidar de tudo, pois aquele que assim procede o faz a partir de algum lugar que está, por definição, aquém da dúvida.

Aquém da dúvida, está a *crença no mundo*. A dúvida estabelece os limites entre a crença e a verdade científica. O que portanto está sendo colocado é a questão platônica da cópia e do simulacro. Como distinguir um do outro? Como saber que não estou sonhando ou delirando? Como distinguir a representação verdadeira da falsa? A resposta nós já sabemos.

Em Descartes, o *penso* é ameaçado pelo *eu*. Na medida em que a subjetividade permaneça ligada a um sujeito individual, ela é ameaçada pelo solipsismo. Só Deus é garantia para o *nós*, para a intersubjetividade, e a Razão é a grande mediadora entre as várias subjetividades.

Aquilo que se convencionou chamar de Racionalismo apresentou várias soluções para o problema; algumas, como a teoria dos *compossíveis* de Leibniz, bastante elaboradas e sofisticadas, mas todas atravessadas pela questão fundamental da distinção entre as cópias e os simulacros. Kant, após um primeiro momento psicologizante, duvida da possibilidade de se afirmar o *eu penso* sem que este seja referido a uma realidade objetiva. No entanto, a unidade desse *eu* estaria ameaçada de dissolução se não houvesse uma síntese operada pelas categorias sobre o diverso captado pela sensibilidade. A experiência é sujeitada à universalidade e à necessidade dos enlaces constituídos pelas categorias. Mesmo quando Kant afirma a unidade do eu como sendo o que torna possível a representação do diverso, esse eu nada tem a ver com o sujeito individual e concreto, mas é por ele pensado como um eu transcendental, intemporal e permanente.

A subjetividade kantiana é uma subjetividade transcendental. A razão continua soberana.

O gênio de Hegel assinala o ponto final da grande caminhada filosófica. Isto não quer dizer que o platonismo esteja agonizante; muito pelo contrário, ao final da caminhada há a festa comemorativa da chegada. E no pórtico dessa cidade conquistada lê-se a frase retirada do prefácio da *Filosofia do direito*: “Tudo o que é real é racional, e tudo o que é racional é real.” O Estado é a Razão realizada. Tendo partido da Cidade platônica, a Razão encontrou sua realização plena no Estado hegeliano, onde os governantes são cientistas-filósofos.

Mas se essa razão é assim tão dominadora, como justificar a ênfase dada por Hegel ao Desejo (*Begierde*) como o responsável pela gênese do humano? Afinal de contas, o que a *Fenomenologia do espírito* nos ensinou é que não é pela Razão que o indivíduo se tornou humano, mas pelo Desejo. É este, pela sua função “negatriz”, que permite a passagem do natural ao cultural; é negando a Natureza, sobrepondo à vida um valor maior do que ela, que o indivíduo se constitui como humano. O homem seria, pois, esse efeito-desvio do Desejo. E a Razão? Perdeu seu papel de fundamentadora do real?

Hegel não se contentou com os compossíveis de Leibniz. A dialética do senhor e do escravo só se realiza em função de algo que está presente na relação, mas que é o não dito dessa relação: o simbólico. Sem a presença do código, a relação sequer se constituiria. Façamos aqui uma ligeira retrospectiva.

O que Hegel nos diz no capítulo IV da *Fenomenologia do espírito* é que é enquanto Desejo que o homem se revela a si mesmo como um Eu. O indivíduo absorvido pela contemplação do objeto é um indivíduo *sem* eu, ele se esgota no objeto contemplado. É o desejo que faz com que esse indivíduo se volte para si mesmo, constituindo, pela “negação” do objeto desejado, um eu que terá a mesma natureza que o não-eu negado. Vimos que o eu que surge nesse primeiro momento do processo não é ainda um eu humano, mas um eu animal (natural). Para que o eu se constitua como eu humano (não natural), é necessário que o desejo se volte para um objeto não natural. É portanto enquanto desejo de outro desejo que o indivíduo se constitui como indivíduo humano. A passagem do mero “sentimento de si” para a Autoconsciência ocorre quando o desejo se dirige para outro desejo. No entanto, essa Autoconsciência não é ainda uma autoconsciência plena, ela está aprisionada na “certeza subjetiva”. Para que ela ultrapasse sua

dimensão subjetiva individual, ela necessita do *reconhecimento* por parte de outra autoconsciência. Ora, é precisamente aqui que se coloca a nossa questão.

Dentro do modo de pensar hegeliano, esse reconhecimento só pode se dar na medida em que se admite a preexistência de um código que transcenda às subjetividades em questão. Cada subjetividade, cada autoconsciência, enquanto certeza subjetiva, é uma mônada. A comunicação entre essas duas mônadas — o reconhecimento — só se pode dar pela fala. Essa fala, no entanto, não pode obedecer a um código individual, pois neste caso as subjetividades continuariam incomunicáveis. Hegel tem de admitir portanto um código exterior a essas subjetividades que funcione como articulador entre elas. É porque participam desse mesmo código que essas autoconsciências podem se comunicar e constituir o reconhecimento necessário à constituição de suas verdades subjetivas. A passagem da certeza subjetiva à verdade objetiva é feita pelo código. Este, Hegel não nos explica como surgiu. A antropogênese pressupõe o simbólico. Permanecemos ainda prisioneiros da Ideia platônica.

Em face do inevitável dualismo a que somos remetidos pelo recurso à Lei, seria o caso de nos perguntarmos se o empirismo, pelo desprezo que tem pela Lei, não teria conseguido romper os limites impostos pelo platonismo.

Sabemos como a história da filosofia reduziu o empirismo a uma corrente do pensamento moderno preocupada com a questão da origem do conhecimento. “Todo conhecimento tem sua fonte na experiência” é a máxima com a qual geralmente se procura caracterizar o empirismo. Sabemos ainda que a afirmação não é, em si mesma, falsa; o que é falso é reduzir a problemática empirista ao problema do conhecimento. O próprio adjetivo “empirista” é por demais genérico para significar, com alguma propriedade, autores tão diversos como Locke, Berkeley, Hume, Hartley e Stuart Mill, cujas teses centrais nem sempre dizem respeito ao problema do conhecimento. Assim, por exemplo, enquanto o bispo Berkeley tem sua atenção voltada para a ameaça materialista que ele identificava com a ciência da época, Hume está preocupado em defender o atomismo e o associacionismo, e Hartley em articulá-lo com a fisiologia. Portanto, falar do empirismo em geral é ignorar as peculiaridades de cada autor, algumas suficientemente fortes para tornar suas posições irredutíveis às dos demais. O termo empirismo, se empregado genericamente, é muito mais um fator de

ocultamento do que de esclarecimento, sem contar que reflete uma preocupação que não é a central dos discursos desses autores, mas da história da filosofia na sua função ordenadora do saber ocidental.

A meu ver, dentre os empiristas, aquele que representa a ameaça maior ao projeto metafísico platônico é David Hume. A crítica à ideia de substância, insinuada por Locke, é levada por ele até as suas últimas consequências e tem por efeito a derrubada dos três monstros sagrados da filosofia moderna: o Eu, o Mundo e Deus. No entanto, a ferida maior produzida por Hume no platonismo é a sua afirmação de que “as relações são exteriores aos termos”.

O associacionismo, enquanto lógica das relações, desloca por completo o centro de gravidade do projeto platônico-hegeliano. Se as relações são exteriores aos termos, a proposta de fazer coincidir o Pensamento e o Ser perde inteiramente o sentido. Podemos fazer uma *física do espírito* e uma *lógica das relações* (cf. Deleuze, 1974a), mas entre elas não há mediação possível e muito menos coincidência ou superposição. A inspiração estoica, ainda que longínqua, se faz sentir aqui.

No que se refere especificamente à questão da subjetividade, Hume subverte inteiramente a concepção cartesiana. O espírito em nada se distingue do conjunto das ideias; não há uma substância espiritual, uma natureza espiritual que funcione como suporte das ideias ou como um lugar onde as ideias se deem. As ideias, por sua vez, são o dado, a experiência. O espírito, portanto, é a experiência ou o dado tal como é dado. 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 ideias são submetidas. Infelizmente, esse atomismo das ideias foi transformado por outros empiristas em uma psicologia elementarista de cunho marcadamente fisiológico. De fato, Hume não se propõe a fazer psicologia e muito menos psicologia fisiológica; seu interesse estava muito mais voltado para o associacionismo do que para o elementarismo. Mas seu empirismo não foi marcado apenas pela negatividade, por um “não” ao eu substancial, ao apriorismo das ideias e dos princípios, à distinção entre o ser e a aparência, à Lei, ao Modelo etc., mas pela afirmação de um modo de pensar e de fazer filosofia que implica uma total subversão do saber dominante até então. Ao afirmar que as relações são exteriores aos termos, Hume não estabelece um novo princípio, mas coloca-se a distância de qualquer princípio (cf. Deleuze, 1980). O que está sendo subvertido é a questão do ser e da lógica predicativa

que o acompanha. “Há que ir mais longe” — escreve Deleuze (1980, p.67): “Fazer que o encontro com as relações penetre e corrompa tudo, mine o ser, faça-o bascular. Substituir o *É* pelo *E*.” A e B, no lugar de A é B. Este é o segredo maior de Hume.

Poderíamos perguntar se, ao final dessa longa caminhada, a fenomenologia não teria rompido com o ideal platônico. Afinal de contas, ela não procura reduzir explicando, mas descrever extraindo. Seu propósito é extrair uma verdade que de alguma forma está presente na consciência. Além do mais, Husserl recupera o sentido contra a significação, isto é, não pretende percorrer o caminho que vai do significante ao significado, salvando o conceito, mas apreender o sentido da pura aparência. Poderíamos concluir, a partir daí, que a fenomenologia é a ciência do acontecimento, que seu lugar é o da horizontalidade dos acontecimentos puros e não o céu das ideias; mas, por outro lado, não podemos nos esquecer de que aquilo que a descrição fenomenológica pretende extrair é uma verdade implícita na consciência. Sua fé na consciência, na verdade e na essência continua inabalável. Surge então a pergunta: não seria a fenomenologia uma versão moderna da teoria platônica da reminiscência? A resposta a esta questão ficará, por enquanto, adiada. De momento, ficamos com a convicção de que, sendo revelação da verdade ou expressão do acontecimento, o fato é que a fenomenologia continua reverenciando a consciência e esta continua sendo o lugar da verdade.

A identificação da subjetividade com a consciência parece ser um ponto inabalável da filosofia moderna. Quando muito, encontramos em alguns autores a referência a uma região de opacidade da subjetividade, mas que não chega a se constituir como ameaça; pelo contrário, é a própria consciência expandindo seus domínios.

Com a filosofia moderna, posso duvidar da existência do mundo e até mesmo da existência de Deus, mas nada pode ameaçar a certeza inabalável do *cogito*. A consciência é o absoluto. Quase três séculos depois de Descartes, ainda é em torno dessa certeza que gira o pensamento filosófico. Da consciência individual à consciência transcendental, a problemática permanece a mesma. Não é sem razão que Husserl denomina sua filosofia “neocartesianismo” ou “cartesianismo do século XX”. Logo no segundo parágrafo de suas *Meditações cartesianas*, Husserl escreve:

Desenvolveremos as nossas meditações de um modo cartesiano, como filósofos que principiam pelos fundamentos mais radicais; procederemos,

naturalmente, com uma prudência muito mais crítica e prontos para introduzir qualquer modificação no antigo cartesianismo. Teremos também de esclarecer e evitar certos erros aliantes em que caíram Descartes e seus continuadores.

Ora, não é um relaxamento do cartesianismo o que encontramos nessas palavras, mas, ao contrário, uma exigência de radicalização. O *cogito* cartesiano não é ainda absoluto, pois guarda em si um resto do mundo. É preciso ascender à consciência transcendental, à consciência pura. Descartes foi um tímido, precisamos ir muito mais longe, precisamos fazer da consciência o próprio absoluto.

Nesse mundo, cartesianamente concebido e conduzido, o ideal narcísico de uma consciência idêntica a si mesmo é plenamente atingido. Nele, como disse Althusser, os nascimentos teóricos estão perfeitamente regulados: “O pré-natal é institucional. Quando nasce uma nova ciência, está já o círculo de família preparado para o espanto, o júbilo e o batismo” (Althusser, 1965). Acontece, porém, que não há dominação que consiga ser total e não há controle que consiga ser absoluto. E o saber continuou produzindo “filhos naturais”. Destes, muitos foram aceitos apenas pelos próprios pais e por um círculo restrito de amigos; outros foram abandonados e viveram uma amarga solidão; outros foram adotados pela comunidade científica com a condição de aceitarem um nome familiar e de se vestirem e se comportarem respeitosa e modestamente.

Onde situar a psicanálise?

Primeiramente, não me parece que seu lugar possa ser o cartesiano. O próprio Freud apontou a psicanálise como a terceira grande ferida narcísica sofrida pelo saber ocidental ao produzir um descentramento da razão e da consciência (as outras duas feridas foram as produzidas por Copérnico e por Darwin). Sem dúvida alguma, a psicanálise produziu uma derrubada da razão e da consciência do lugar sagrado em que se encontravam. Ao fazer da consciência um mero efeito de superfície do Inconsciente, Freud operou uma inversão do cartesianismo que dificilmente pode ser negada. Mas, depois de tanto tempo e de tanta revolução prometida, aprendemos a ser cautelosos. Em primeiro lugar, aprendemos que inversão não é diferença; em segundo lugar, aprendemos também que revolução não é guerra. Enquanto a

primeira é disfarçadamente cartesiana, implicando promessas, planos, programas e realizações futuras, enquanto implica uma continuidade (ainda que dialética), a guerra é realmente produtora de rupturas. Creio, porém, que não corro um risco muito grande de erro se afirmar que a psicanálise não é cartesiana; mas que fique claro, no entanto, que isso não significa afirmar que ela não é platônica.

Se a psicanálise não há de ser localizada no lugar cartesiano, se ela é prevaricadora, se ela ofende a razão e os bons costumes, se aponta a consciência não como o lugar da verdade mas da mentira, do ocultamento, da distorção e da ilusão; se ela coloca a consciência e a razão sob suspeita, não por um procedimento análogo ao da dúvida cartesiana que visava recuperar a consciência em toda a sua pureza racional, mas por considerar que ela é essencialmente farsante, então a psicanálise só pode ser vista como um “filho natural”.

Dizer, porém, como no primeiro caso citado, que a psicanálise foi aceita apenas pelos próprios pais — no caso, apenas pelo pai, já que Freud rejeitava qualquer parceria na produção do filho —, e por um círculo “restrito” de amigos, pode ser verdadeiro apenas no que se refere à sua infância vienense, pois logo a criança cresceu forte e sadia, contando atualmente com um círculo de amigos nada restrito.

Afirmar de outra forma que a psicanálise foi abandonada e que viveu numa amarga solidão também não creio ser verdadeiro. Uma coisa foi a solidão teórica de Freud, às voltas com um descobrimento que às vezes parecia escapar-lhe pela importância e pelo alcance que insinuava ter, outra coisa é terem a teoria e a prática psicanalíticas sido lançadas numa marginalidade solitária e amarga. Em pouco tempo a psicanálise foi transformada numa das mais prestigiosas práticas encontradas pela burguesia para recuperar os seus resíduos; assim como, teoricamente, transformou-se num dos objetos privilegiados de análise e crítica do saber contemporâneo. Poucas foram as teorias que gozaram de popularidade igual à desfrutada pela teoria psicanalítica.

Finalmente, resta a última hipótese: a adoção, por parte da comunidade científica, dessa criança que parecia ser tão ameaçadora ao nascer, mas que, por ter-se mostrado dócil, comportada e eficiente, transformou-se rapidamente em objeto de disputa de várias famílias que reivindicavam o direito de adoção. A fenomenologia, as filosofias da existência, a antropologia, o culturalismo norte-americano, a biologia, a linguística e a psicologia foram alguns desses saberes oficiais que exigiram o direito de adoção, sendo que alguns deles chegaram mesmo a se declarar pais legítimos. Mas essa criança, que

chegava a apresentar semelhanças acentuadas com esses candidatos a país, escapava às exigências que lhe eram feitas e se recusava a submeter-se ao reducionismo que lhe era imposto.

Volto, pois, à questão: onde situar a psicanálise?

A resposta pode ser: em nenhum lugar preexistente. A psicanálise teria, nesse caso, operado uma ruptura com o saber existente e produzido o seu próprio lugar. Epistemologicamente, ela não se encontra em continuidade com saber algum, apesar de arqueologicamente estar ligada a todo um conjunto de saberes sobre o homem, que se formou a partir do século XIX.

O fato é que, ao percorrermos o caminho empreendido por Freud — caminho esse que jamais poderá ser o “original”, mas um caminho recorrido —, verificamos que seu começo, irreduzível a qualquer origem estrangeira, é a produção do conceito de inconsciente que resultou numa clivagem da subjetividade. A partir desse momento, a subjetividade deixa de ser entendida como um todo unitário, identificado com a consciência e sob o domínio da razão, para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas — o Inconsciente e o Consciente — e dominada por uma luta interna em relação à qual a razão é apenas um efeito de superfície.

No que se refere à questão da subjetividade, a psicanálise representa uma mudança significativa em face da filosofia moderna. Esta, com suas concepções excessivamente generalizantes, ignorava o indivíduo. Mesmo quando apontava o Eu como um de seus objetos privilegiados, a metafísica moderna se recusava a concebê-lo como uma singularidade concreta.

Diante do saber dos séculos XVII e XVIII, a psicanálise se apresenta como uma teoria e uma prática que pretendem falar do homem enquanto ser singular, mesmo que afirme a clivagem inevitável a que esse indivíduo é submetido. Antes do advento da psicanálise, o único lugar institucional onde o discurso individual tinha acolhida eram os confessionários religiosos.

A psicanálise vem ocupar, no século XX, este lugar de escuta. Claro está que isso não ocorreu independentemente das condições que tornaram urgente o aparecimento das ciências do homem: a necessidade de controle e de distribuição das forças de trabalho. O surgimento da psicanálise é contemporâneo ao surgimento do homem, e este só surgiu com o desenvolvimento da economia capitalista e sua exigência de controle dos corpos e dos desejos. Porém, mesmo em se descartando de qualquer inocência quanto aos compromissos sociais da psicanálise,

o fato é que ela se constituiu como uma das práticas mais eficazes de escuta do discurso individual.

Uma outra mudança significativa operada por ela foi o descentramento do sujeito. Desde Descartes, o sujeito ocupava um lugar privilegiado: lugar do conhecimento e da verdade. A subjetividade, identificada com a consciência, devia se fazer clara e distinta para que o Modelo fizesse seu aparecimento. Nessa transparência, o desejo era visto como perturbação da Ordem, era ele que modificava o pensamento tornando-o inadequado à realidade que pretendia representar. Se a alma fosse puramente passiva, isto é, cognitiva, não haveria erro. Este surge apenas porque o desejo introduz deformações no material adquirido pelo conhecimento.

É esse sujeito do conhecimento que a psicanálise vai desqualificar como sendo o referencial privilegiado a partir do qual a verdade aparece. Melhor ainda: a psicanálise não vai colocar a questão do sujeito da verdade mas a questão da verdade do sujeito. Ela vai perguntar exatamente por esse sujeito do desejo que o racionalismo recusou. Contra a unidade do sujeito defendida pelo racionalismo, a psicanálise vai nos apontar um sujeito fendido: aquele que faz uso da palavra e diz “eu penso”, “eu sou”, e que é identificado por Lacan como sujeito do enunciado (ou sujeito do significado), e aquele outro, sujeito da enunciação (ou sujeito do significante), que se coloca como excêntrico em relação ao sujeito do enunciado. Paralelamente à clivagem da subjetividade em Consciente e Inconsciente, dá-se uma ruptura entre o enunciado e a enunciação, o que implica admitir-se uma duplicidade de sujeito na mesma pessoa. Essa divisão não se faz em nome de uma unidade, uma espécie de *Gestalt* harmoniosa do indivíduo, mas produz uma fenda entre o dizer e o ser, entre o “eu falo” e o “eu sou”. Daí a conhecida inversão lacaniana da máxima de Descartes: “Penso onde não sou, portanto sou onde não me penso.” O que essa fórmula denuncia é a pretensa transparência do discurso perseguida pelo cartesianismo e a suposta unidade do sujeito sobre a qual ela se apoia. O sujeito do enunciado não é aquele que nos revela o sujeito da enunciação, mas aquele que produz o desconhecimento deste último. Dito de outra maneira: o *cogito* não é o lugar da verdade do sujeito, mas o lugar do seu desconhecimento.

Apesar da marca hegeliana de que a psicanálise é portadora, não há lugar para a *Selbstbewusstsein* toda consciente na teoria psicanalítica.

O inconsciente permanece sendo o irreduzível. Essa irreduzibilidade não é devida, porém, a uma irracionalidade do inconsciente, ele não é o “lugar das trevas” por oposição à racionalidade da consciência. A concepção freudiana do homem não opõe, no interior do mesmo indivíduo, o caos do inconsciente à ordem do consciente, mas sim duas ordens distintas. Aquilo a que ela se propõe é precisamente explicitar a lógica do inconsciente e o desejo que a anima.