

Descartes e o Método Psicanalítico

Christian Ingo Lenz Dunker¹

Instituto de Psicologia – USP

Resumo: Lacan faz referência ao pensamento de Descartes em vários momentos de sua obra. Geralmente o sentido desta importação de conceitos e problemas é interpretado no contexto de fundamentação epistemológica da psicanálise, sobretudo, pela inferência suposta de que o sujeito cartesiano é o sujeito da ciência e de que o sujeito da psicanálise é o sujeito cartesiano. O objetivo deste artigo é mostrar que a par desta relação é preciso verificar como a relação entre a experiência cartesiana, como exercício ético particular do *método* e da *meditação*, guarda proximidades com a prática do método psicanalítico. Pretende-se demonstrar esta relação pelo exame circunstanciado da narrativa contida nos textos axiais de Descartes, bem como pela afinidade entre os movimentos cartesianos, em sua teoria da constituição do sujeito, e os movimentos do tratamento psicanalítico, como conjunto de operações de separação do sujeito em face do Outro.

Palavras-Chave: Descartes; Lacan; método

Introdução

Lacan faz referência ao pensamento de Descartes em vários momentos de sua obra. Geralmente o sentido desta importação de conceitos e problemas é interpretado no contexto de fundamentação epistemológica da psicanálise, sobretudo, pela inferência suposta de que o sujeito cartesiano é o sujeito da ciência e de que o sujeito da psicanálise é o sujeito cartesiano. O objetivo deste artigo é mostrar que a par desta relação é preciso verificar como a relação entre a experiência cartesiana, como exercício ético particular do *método* e da *meditação*, guarda proximidades com a prática do

¹ Psicanalista; professor Livre Docente do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP; doutor em psicologia experimental pela USP; e-mail: christiandunker@uol.com.br.

método psicanalítico. Pretende-se demonstrar esta relação pelo exame circunstanciado da narrativa contida nos textos axiais de Descartes, bem como pela afinidade entre os movimentos cartesianos, em sua teoria da constituição do sujeito, e os movimentos do tratamento psicanalítico, como conjunto de operações de separação do sujeito em face do Outro.

Parte-se da curiosa afirmação de Lacan de que a condição necessária para a posição de analisante é de natureza cética. Examina-se assim as origens e o sentido do ceticismo na relação entre Montaigne e Descartes. A tese aqui é de que o ceticismo em Montaigne compõe um aspecto da recuperação, no início da modernidade, de um conjunto de práticas filosóficas conhecidas como cuidado de si (FOUCAULT, 2006). A idéia de que a filosofia pode ser entendida como uma espécie de medicina ou de cura da alma, preserva-se principalmente na exposição cartesiana, que dissociada de suas teses nos forneceriam um bom exemplo das práticas de valor formativo para o método psicanalítico.

Contudo a recuperação da relação entre a forma de exposição com os fundamentos do método pode ser intuída no uso que Lacan faz do pensamento de Descartes, não apenas no contexto do desenvolvimento de sua própria teoria da constituição do sujeito, mas liminar porque, quando se trata de expor ou formalizar o percurso de uma psicanálise, o exercício de seu método, Lacan também recorre a Descartes. Ou seja, entre Lacan e Descartes é possível dirimir não apenas uma relação teórica, mas também prática.

1. O Ceticismo como Condição para uma Psicanálise

Um exemplo particularmente significativo da preservação das antigas práticas do cuidado de si na modernidade é representado pela vida e obra de Montaigne (1533-1592). Aos 37 anos, acometido por cálculos renais, Montaigne retira-se para sua propriedade rural onde passa o resto da vida dedicado à escrita. Ele inventa uma nova forma literária, o ensaio, e estabelece um novo tema narrativo: “Eu sou a matéria de meu livro”. Misturando senso comum e a alta literatura, experiência e descrição, o ensaio tem um compromisso firmado não com a autoridade, mas com a liberdade. Se o universo é infinito, a imaginação é ilimitada. Mas o movimento crucial que encontramos em Montaigne não está apenas nesta abertura para a escrita de si, mas na sua curiosa combinação com uma posição narrativa peculiar: a posição de auto-ironia.

Para tanto, recupera-se uma das correntes que compunham o cuidado de si, o ceticismo, especialmente na corrente derivada de Pirro (318-272 a.C.).

O ceticismo terapêutico recusa o fim crítico e meramente negativo da filosofia; ele procura descrever nossa vida comum sem ultrapassar os limites da experiência. Isso faz da terapêutica cética uma crítica das terapêuticas tradicionais. É uma terapêutica que visa acabar com toda aspiração integrativa, metafísica ou catártica baseada na conversão ou no compromisso narrativo. Ela se coloca claramente no pólo clínico das estratégias de cura, inspirando o que Montaigne chama de *anatomia da alma*, ou seja, um discurso que suspende metodologicamente as aspirações de exclusividade, necessidade e universalidade próprias do discurso filosófico, e as substitui pela pluralidade, contingência e singularidade que constitui uma experiência. Emana daí a profunda afinidade entre a noção de clínica e a noção de experiência.

A psicanálise é uma dialética, no sentido do que Montaigne chamava de “arte de conferir” (LACAN, 1953-1954/1983, p. 317). Haveria, então, uma espécie de desistência de todo teorizar. O cético não é aquele que derroga a verdade, pois isso seria admitir a existência do falso, mas aquele que continua a procurá-la ao mesmo tempo em que afirma sua impossibilidade. O cético deve abandonar toda aspiração a um “eu geral e abstrato”, pois isto pressupõe que seria possível conhecê-lo. Ele troca tal crença pela mera constatação de que há um eu pessoal, indissolúvelmente ligado ao corpo (SMITH, 2005, p. 49-88). Correlativamente, os seguidores de Sexto Empírico se caracterizam como uma filosofia do *reconhecimento* do mundo e do saber comum (no sentido de saber partilhado) que nele vigora (PORCHAT PERREIRA, 1993, p. 112). É muito surpreendente que Foucault, em sua análise do cuidado de si, tenha concedido tão pouco espaço aos céticos, pois neles se verifica admiravelmente a disjunção entre conhecer a si e cuidar de si.

Surpreendentemente é essa atitude cética que, segundo Lacan (*O objeto da psicanálise*, 1963), a psicanálise exige de alguém que quer fazer uma análise: uma atitude pirroniana. Alguns quiseram ver nessa afirmação um elo com o tema da suspensão do juízo, da ação e da crítica, presente na associação livre e, correlativamente, na atenção flutuante. Mas a questão é mais estrutural que deontológica. A posição de verdade, abrigada de qualquer saber, é imediatamente ocupada pelo gozo (FERREYRA, 2004, p. 18). “Agora te ofereço o meu gozo; vamos ver se podes gozar disso. Faze de mim um masoquista que se enamora de tua angústia”

— este seria o enunciado subsequente à tomada de posição pirrônica do analisante (LACAN, 1963).

Montaigne pode ser colocado como legítimo herdeiro e representante da prática do cuidado de si helenista em sua vertente meditativa. Sua prática assemelha-se bastante à de Marco Aurélio, principalmente na idéia de que a meditação é uma forma de controlar o discurso interno (DE SANTI, 2003, p. 166). Ele procura uma arte de viver que cultive a independência e o afaste da tutela das instituições e dos contratos (WILLEMART, 2003, p. 56-59), conforme a fórmula “não emprestar-se aos outros, dar-se somente para si-mesmo”. Todavia, encontramos nesta viragem para si uma retirada do mundo e uma orientação para este mundo. Nela, o eu se reduz a uma posição enunciativa, não a um ponto de partida para o conhecimento: *eu nada tenho a dizer de mim sólida, simples e inteiramente, sem confusão e sem mistura* (MONTAIGNE, 1973, p. 455). É a experiência de fragmentação, de mistura, e não identidade a si que compõe a matéria-prima de seus escritos. Se, na superfície que reúne Agostinho e Plutarco, há um privilégio da leitura, em Montaigne este privilégio se dirige à escrita, a escrita de si. Em seus *Ensaios*², Montaigne realiza uma semiologia dos estados da alma (medo, solidão, tristeza, envelhecimento, cólera, crueldade), uma diagnóstica da intencionalidade humana (a incerteza dos juízos, o acaso das paixões, a loucura da razão, a indolência, a vaidade e o egoísmo como motivações). Além disso, percebe-se a permanência do veio retórico, agora não mais dedicado ao estudo e à classificação das formas de discurso, mas ao exame da prática conversacional ligada ao cotidiano (as negociações, os nomes, as palavras vãs, o desmentido, a mentira, a arte de conversar). Do ponto de vista terapêutico, há uma só direção geral: filosofar é aprender a morrer. Portanto, a narrativa de Montaigne possui todas as características que se apresentam no discurso histórico: o sujeito dividido como agente do discurso, o questionamento da lei como um sintoma (LACAN, 1969-1970/1996, p.41), a produção de um saber que escapa à apropriação por seu próprio enunciador e a formação de um objeto no lugar da verdade (a morte). Agora se esclarece melhor por que a posição cética deve ser encontrada no início do tratamento psicanalítico: ela é o índice do discurso histórico (*Ibid.*, p. 31).

² MONTAIGNE, M. (1973) *Ensaios*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural..

2. A Dúvida de Montaigne e a Dúvida de Descartes

A dúvida de Montaigne é uma dúvida cética. Descartes responde a Montaigne transformando essa dúvida, que era uma espécie de atitude antropológica e exercício reformulado da *quaestio*, em critério para encontrar um novo tipo de evidência baseado na clareza e distinção. Assumindo que a organização do saber medieval, baseado na autoridade constituída, era sustentável apenas segundo uma ordem fechada do mundo (o cosmos) e ciente que as descobertas astronômicas e matemáticas de sua época impunham uma nova forma de saber, compatível com a infinitude do universo, Descartes precisa encontrar um ponto certo, seguro e indubitável que defina essa nova ordem (*mathesis universalis*) de saber, e que será a forma moderna do conhecimento.

Deve-se ter em conta, à luz de nossas considerações sobre a prática do cuidado de si, a presença e a confiança que Descartes deposita na noção de método. O *Discurso do Método* (KOYRÉ, 1987) e as *Meditações* (DESCARTES, 1973) fazem referência explícita à família de práticas que vimos implantada na superfície que vai do pólo clínico à cura e ao cuidado de si. Meditação e método, ao lado da memória, eram práticas alternantes orientadas para a enunciação da verdade, não formas de garantir um saber generalizado. Entende-se, assim, que em Descartes trata-se de uma dúvida que se pratica, sobretudo, contra a autoridade constituída, contra a confiança na tradição e na educação como fonte segura de saber. A tarefa de Descartes será a de transformar a *quaestio* em caminho que leva do particular ao universal.

Descartes estudou no colégio La Flèche, conhecido pelo seu rigor nas matemáticas e pela importância como centro de formação entre os Jesuítas. A corrente jesuítica é um bom exemplo dos desdobramentos da ascese helenista no quadro do cristianismo. Reencontramos aqui a disciplina do auto-exame, da auto-correção e do domínio de si. Discursivamente, o jesuitismo já foi definido como estratégia de desambiguação, isto é, de purificação do sentido e de formalização do espírito da letra, cujas origens remontam ao direito canônico (HAROCHE, 1992). Em termos sociológicos, o jesuitismo costuma ser tomado como boa referência para representar as aspirações da modernidade em termos da razão legisladora e discriminadora que caracteriza a tradição civilizatória em psicologia. Sua origem remonta à família de práticas baseadas na ascese como exercício. Poderia ser retomado aqui o circuito descrito no capítulo anterior entre a forma saber e a forma poder da conversão para caracterizar a obra de Inácio de Loyola. Aqui se realiza um programa de construção

calculado de uma identidade, não apenas de dissolução e de reconquista da identidade (FIGUEIREDO, 1992, p. 103-67). Há regras para sentir, para se alimentar, para ler e compreender; há, inclusive, regras e objetivos para flagelar o corpo:

O primeiro, para satisfazer pelos pecados passados. O segundo, para vencer-se a si mesmo, isto é, para obrigar a sensualidade a obedecer à razão (...) terceiro, para solicitar e obter de Deus alguma graça ou dom que a pessoa deseje (LOYOLA, *apud*. FIGUEIREDO, 1992, p. 66).

Tudo funciona a partir de uma espécie de regra geral de desambiguação. É uma estratégia frente ao horror da indeterminação e da incerteza gerada pela equivocidade do sentido (BAUMAN, 1999).

Mas, se há traços da narrativa baseada na reforma de si, na inspiração geométrica e ascética de Descartes, isso combina-se admiravelmente com a retórica biográfica de Santo Agostinho em seu método de exposição e prova. O *Discurso do Método* e as *Meditações* cartesianas exploram um recurso importante para nossos propósitos. São textos escritos em francês e em primeira pessoa nos quais, inicialmente, Descartes narra sua experiência de forma quase testemunhal, terminando por apresentá-las segundo um modo geométrico. Acostumamos-nos a encontrar em Descartes uma espécie de patriarca da ciência moderna, desumanizador da experiência humana, apanágio da razão sem subjetividade e dissociada do corpo. O patriarca de uma época sem patriarcas, o espírito de uma época sem espíritos. Todavia, é possível retomar a experiência cartesiana como uma tentativa de separação e transformação tanto das práticas do estoicismo romano quanto dos exercícios espirituais do cristianismo. Ou seja, um Descartes que pode se contado como último representante das antigas práticas do cuidado de si e também primeiro representante da forma moderna de conceber a experiência subjetiva.

Assim que a idade me permitiu sair da sujeição a meus preceptores, abandonei inteiramente o estudo das letras; e resolvendo não procurar outra ciência que aquela que poderia ser encontrada em mim mesmo ou no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições (DESCARTES, 1973, p. 41).

As primeiras páginas do *Discurso do Método*, escrito originalmente como introdução aos tratados sobre *Dióptrica*, *Geometria* e *Meteoros*, narra a história dos encontros de Descartes com diversas formas do saber: as contradições entre seus preceptores de infância, a diversidade de opiniões entre os grupos e as diferenças de

costumes entre os povos. Destaca-se a grande admiração pela certeza produzida no saber das matemáticas. Apesar de aspirar ao mesmo tipo de universalidade e certeza próprias do conhecimento matemático, Descartes fala de uma experiência que é, sobretudo, própria:

... meu desígnio não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas apenas mostrar de que maneira *me esforcei por conduzir a minha* (*Ibid.*, p. 38).

É também de maneira pessoal que se estabelece o caminho até a construção do método. É um trajeto marcado pelo forte desejo de saber. O método é, antes de tudo, deliberação e disciplina da vontade. Mais que uma reforma geral do saber, interessa-lhe a reforma de si mesmo. A vontade, não o intelecto, é o único aspecto ativo do espírito em busca da verdade (TEIXEIRA, 1990, p. 241).

Como transformar o saber informe, duvidoso e mal fundamentado que nos é dado tanto pela tradição quanto pelos sentidos num outro tipo de saber, ou seja, em conhecimento — um tipo de saber que se define pelo método, pela certeza, e cuja pretensão é a restauração da universalidade? Vimos que o cuidado de si implica uma prática de cura, da qual a meditação é um caso particular. Mas o cuidado de si não é um método: é um conjunto de técnicas articulados por uma ética. Por isso é significativo que Descartes tenha fundado a noção moderna de método justamente num texto intitulado *Meditações*.

3. Fundamento do Método e Exercício do Método

Vejamos, portanto, os momentos da trajetória de conversão do saber em conhecimento de tal modo a mostrar como essa transformação implica em uma teoria da constituição do sujeito e como esta prescreve um tipo de tratamento da alma. Sabemos do rico e extenso debate de Lacan com a noção de sujeito em Descartes e também de suas implicações para as relações entre a psicanálise e a ciência, mas não nos centraremos neste aspecto. Lembremos que é em Descartes que Lacan melhor caracteriza a aparição do sujeito da ciência, também afirmado como o sujeito da psicanálise. Geralmente se lê esta afirmação no quadro das intenções epistemológicas de Lacan em firmar a psicanálise como ciência paradoxal ou de configurá-la no espaço aberto pelos impasses de sua constituição (MILNER, 1996) a partir de seus compromissos metafísicos não declarados e da forclusão do sujeito derivada da ciência

moderna. Essa estratégia lhe teria sido fornecida por Koyré (2006), que estudou a relação de corte entre ciência antiga e moderna, introduzindo ainda a importância da matematização do espaço e a função prospectiva dos paradoxos.

Aqui surge um problema: a ciência moderna é cartesiana em sentido bem restrito. Não foi a teoria da circulação sanguínea de Descartes que prevaleceu, mas a de Harvey; não foi a teoria cartesiana do movimento dos planetas que triunfou, mas a de Kepler; não foi a concepção cartesiana do universo (indefinido, mas não infinito) que se mostrou correta, mas a de Bolzano e Cantor; isso sem falar na concepção psicológica da comunicação entre alma e corpo pelas vias da glândula pineal e nas objeções filosóficas de Espinoza e Leibniz. Em suma, parece haver um problema congênito em Descartes entre a forma de *conceber* o conhecimento e a forma de *praticar* o conhecimento. Para Lacan, Descartes havia percebido um problema-chave — a implicação do sujeito no saber —, mas desconheceu sua conseqüência mais imediata, a saber, que é a estrutura do Outro que precede e constitui o sujeito, e não o contrário. Portanto, inferir que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência e que este é o sujeito cartesiano não nos informa se falamos do sujeito em teoria da ciência ou na prática da ciência. Apesar da insistência renitente de Lacan pelo estatuto epistemológico da psicanálise, interessa-me mais como este utiliza a experiência do cogito cartesiano para emoldurar o que se poderia chamar de estrutura do tratamento psicanalítico — aliás, definido por Freud como *método de tratamento* e como *método de investigação*, além de *doutrina de saber*.

Nesse giro cartesiano rumo à nova ciência, modifica-se o estatuto da relação entre o sujeito e a verdade. A partir de então, o ser do sujeito não precisa passar por qualquer experiência nem por nenhuma preparação para encontrar as condições de sua veridicção. Ele é, *a priori*, capaz de verdade, e apenas acessoriamente um sujeito ético: “Eu posso ser imoral e, mesmo assim, conhecer a verdade” (FOUCAULT, 1994).

As *Meditações* começam com um exercício de dúvida — dúvida que se aplica às falsas opiniões recebidas desde a infância, aos sentidos que nos enganam; dúvida que concerne à posse do corpo e à própria existência. Aqui aparecem duas condições centrais por se encontrarem *excluídas* da prática da dúvida e, por extensão, das evidências que dela decorrem: o louco e aquele que sonha. Aqui a contraposição entre os dois contra-exemplos tem sido pouco ressaltada. Descartes caracteriza os loucos como aqueles que imaginam-se dotados de um “corpo de vidro”, aqueles que não percebem a diferença entre a realidade objetiva e sua representação racional (DESCARTES, 1973, p. 94). Poderíamos dizer que o sonhante exprime a experiência

inversa daquele que se percebe dotado de uma “alma de vidro”; ele não percebe nem distingue a realidade subjetiva da razão.

... vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto pasmado (*Ibid.*).

A conjectura da alma de vidro corresponderia a uma substância translúcida, incapaz de reflexão, auto-apropriação e ipseidade, mas, ainda assim, uma substância, portanto, dotada de mesmidade. Aqui devemos lembrar o controverso argumento de Foucault³. Descartes representa o ponto de transição do louco como sujeito de uma experiência trágica para o louco como objeto de uma consciência crítica. O gesto de Descartes inaugura o processo de silenciamento da loucura, seu enclausuramento e invisibilização por sucessivas camadas de discurso: moral, jurídico, médico, psiquiátrico e... psicanalítico. A partir desse gesto, a loucura não fala mais por si, mas aparece sempre pelas vias de um porta-voz de sua desrazão. O louco deixa de ocupar a posição social temida e respeitada, a função agente de um saber, como se vê na antiguidade e na Idade Média ocidental, e passa a representar o negativo da razão e uma efígie do grande mal, sucedendo a lepra. Tal processo é sincrônico à emergência do Estado moderno e suas estratégias disciplinares de controle, vigilância e punição. A hipótese aqui é clara: a constituição da loucura como objeto é contemporânea de uma mutação na forma do poder e sua conseqüente relação com os diferentes regimes de verdade. Daí o silenciamento da loucura ser também o apagamento de um modo específico de relação do ser do sujeito à verdade. Descartes figura, assim, como a condição de possibilidade para todo tratamento possível da alma na modernidade. O deslocamento fundamental a ser aqui considerado não é de alma para espírito, mente, consciência, sujeito ou personalidade. O deslocamento chave se dá quando passamos das noções de *cura* e *terapia* para a noção de *tratamento*. O similar cartesiano disponível para esta operação encontra-se na idéia que intitula outro de seus livros: *Regras para a Orientação do Espírito*⁴. Tratamento surge, assim, como uma noção intrinsecamente ligada à de método. O preço a pagar por esse gesto é o esquecimento de que o próprio contexto ao qual a noção de método se aplica aqui comprime e subentende a noção de cura e a noção de terapia.

³ FOUCAULT, M. (1987) *A História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva.

⁴ DESCARTES, R. (2005) *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes.

Pode-se dizer que o método psicanalítico se estabelece como tal e se autonomiza das práticas de sugestão e hipnose, quando Freud reúne e articula as conquistas registradas na esfera da psicoterapia da histeria⁵ com as hipóteses sobre o funcionamento e a interpretação dos sonhos⁶. Sonho e loucura são, então, novamente reunidos sob a égide de um método de tratamento. Isso significa que será preciso refazer o estatuto de saber e da verdade, agora condensado na noção de sintoma, ao mesmo tempo contando e se separando de Descartes. Torna-se, assim, decisivo na situação analítica para mostrar que ela não é apenas uma versão do silenciamento psiquiátrico, que o analista não esteja como sujeito e que sua autoridade proceda de uma espécie de transferência do crédito dado a uma ficção — a ficção de um sujeito que seja correlativo do saber que a situação produz (DERRIDA, 1994, p. 81-82).

4. A Transferência Cartesiana

Como vimos, o percurso da dúvida recai tanto sobre a natureza e a procedência do saber quanto sobre a condição do próprio sujeito, seu corpo e sua consciência, se assim quisermos. Contra esta incerteza apresenta-se a hipótese de que há certas formas de saber, como a aritmética e a geometria, nas quais não pode haver dúvida. Por exemplo, não pode haver dúvida de que um pentágono tenha sempre cinco lados, e não seis. Mas mesmo este saber é dubitável segundo a conjectura de que tais idéias poderiam ter sido introduzidas por um gênio enganador:

Suporei, pois, que não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria para enganar-me (DESCARTES, 1973, p. 96).

Este movimento de generalização da atitude inicial de dúvida e sua radicalização em forma hiperbólica corresponde a uma resposta muito astuta à posição assumida pelos céticos. Neste movimento, ocorre um deslocamento pelo qual Descartes abandona o terreno da ética, onde as teses do ceticismo se estabeleceram inicialmente, e migra para o terreno de uma teoria do sujeito necessária para o conhecimento em geral. Esse deslocamento deixa uma espécie de rastro, pelo qual se inicia o *Discurso do Método*, ou seja, a *moral provisória*. Alvo de controvérsias e objeções, a moral provisória está na

⁵ FREUD, S. & BREUR, J. (1893/1976) “Estudos sobre Histeria”, in *ESB.*, vol. II. Rio de Janeiro: Imago.

⁶ FREUD, S. (1900/1976) “A Interpretação dos Sonhos”, in *ESB.*, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago

origem dessa grande experiência de cura cartesiana. Essa moral provisória, jamais retomada em seus fundamentos, implica a obediência às leis e costumes de seu país, em ser o mais firme e resoluto em suas ações, de modo a não se deixar levar pelas opiniões e:

... procurar vencer sempre mais a *mim próprio* do que à fortuna, e de antes modificar meus desejos do que a ordem do mundo; e, em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso *poder*, exceto nossos pensamentos ... (*Ibid.*, p. 51).

Vemos nessa moral provisória (aliás, provisoriedade e precariedade que marcarão os parâmetros da ética moderna) os traços tanto do cuidado de si em sua forma estoica e cética, mas, principalmente, a idéia de que o único poder possível é o poder sobre si. Percebe-se como o recolhimento a si, que precede a explanação do método, implica uma transformação do desejo.

Descartes aponta que a atitude de duvidar é uma ação intelectual. Ao duvidar, estamos pensando. Posso duvidar dos sentidos, da memória, da imaginação, posso até duvidar de minha existência, mas não posso duvidar de que, *enquanto estou duvidando*, eu *estou duvidando*, e que duvidar é um ato do pensamento. Por mais que um gênio maligno me engane quanto ao conteúdo de meus pensamentos, ele não pode me enganar que estou pensando, ou seja, sobre esta atividade mesma enquanto eu a pratico.

... cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (*Ibid.*, p. 100).

O detalhe dramático é que essa primeira evidência, essa primeira idéia clara e distinta que resiste ao critério da dúvida, só é verdadeira *quando eu a enuncio*. “*Eu sou, eu existo*; isto é certo; mas por quanto tempo?”. Ou seja, o primeiro problema do sujeito assim constituído é que ele é evanescente, dependente de um ato de enunciação cujo conteúdo refere-se ao próprio ato. A solução, que, aliás, gera um ponto de discussão adicional com a psicanálise é referir essa substância pensante (*res cogitans*) ao ato de pensamento (*cogito*) e à coisa pensada (*cogitato*). Reencontramos aqui as três posições indiretamente presentes na noção aristotélica de *hypokeímenon*. Afirma-se que a essência daquilo que pensa é o próprio pensamento, reunindo, assim, ato e potência no mesmo ente. Observe-se que, até aqui, há uma separação entre certeza e engano, que são atributos psicológicos do sujeito e atributos do pensar, em contraste com a evidência e o falso, que são atributos lógicos do pensamento. A *quaestio* cartesiana estabelece a

certeza como condição da verdade, e não o contrário. Será preciso um segundo passo para que essa certeza se transforme em verdade pela intercessão de uma garantia.

O problema então se reduz a como sustentar o sujeito ao longo do tempo. Posso estar sendo enganado por Deus e, mesmo assim, existir (no ato de pensar), mas não posso postular que meu pensamento seja ele mesmo verdadeiro por causa disso. Só o meu *pensar* é verdadeiro no tempo e no ato de sua enunciação, não meu *pensamento* nem o objeto *pensado*. Para tanto, Descartes se verá obrigado a refutar a hipótese do Deus enganador. A partir da terceira meditação demonstra-se como a existência de Deus é necessária. Deus existe, e caracteriza-se pela infinitude. A partir disso, o sujeito, antes caracterizado pela finitude, pode se distender no tempo, garantindo a verdade do pensamento e do conhecimento assim produzido. Há, portanto, uma *transferência* entre Deus e o sujeito, uma transferência da infinitude para a finitude, da universalidade para a particularidade e da existência descontínua para a existência contínua. Uma transferência que afeta e define as propriedades do saber assim constituído. Deus é o suposto de todo saber posto, o sujeito se realiza como substância nessa transposição.

É este o tema que Lacan desdobra em sua teoria do Outro. A constituição do sujeito precede a teoria do Outro na ordem expositiva da meditação de Descartes, mas é o Outro que precede ao sujeito na solução lógica do problema. A ordem das razões não equivale à ordem das idéias. Três linhas de demonstração se apresentam aqui.

Primeiro, é preciso supor a existência de três tipos de idéias: as inatas (nascidas com o sujeito), as adventícias (formadas pela combinação e pela dedução entre idéias) e as factícias (conjecturadas sem pressuposição de existência). A idéia de si mesmo é inata, assim como a idéia de Deus, pois não as produzimos por ficção, nem podemos lhe acrescentar ou tirar nada (como nas idéias factícias). O *cogito* também não é uma idéia adventícia, pois não decorre de uma experiência sensível concernente ao particular. O principal atributo que é inferido por essa dedução baseada na tipologia das idéias é que as idéias inatas são também universais. Elas não decorrem do pensamento finito no tempo, mas do pensamento infinito.

Em segundo lugar, é preciso supor a distinção entre o pensamento finito e imperfeito e o pensamento infinito e perfeito. A perfeição é definida aqui como ausência de falta. Assim, o erro não advém de uma negação, considerada como carência - logo falta - mas da privação de um conhecimento derivada da finitude do pensamento (*Ibid.*, p. 124). Esta privação aparece nas duas fontes do erro, segundo Descartes: a precipitação e o prejuízo. A precipitação ocorre porque ao sujeito não se concede todo o

tempo necessário para examinar (análise), recompor (síntese) e enumerar a ordem das idéias. A finitude do tempo gera, portanto, a precipitação, e daí, o erro. O prejuízo, ou o que nós chamaríamos de preconceito, advém da ausência de exame e decomposição (análise) das idéias com as quais nos deparamos. Tomamos, assim, o que é confuso e indistinto pelo que é claro e distinto. O preconceito e a prevenção derivam da antecipação do pensamento e, portanto, de sua temporalidade. As duas fontes do erro são associadas finalmente ao mau uso do livre-arbítrio ou da vontade. Elas configuram uma traição ao método. Observe-se como, no artigo sobre o tempo lógico, Lacan associa o prejuízo à primeira forma lógica do sujeito e à precipitação como parte necessária para a conclusão final. A tese sobre o tempo lógico aparece, assim, como um diálogo com a temporalidade cartesiana e uma alternativa à solução por este encontrada.

Em terceiro lugar, é preciso considerar que a existência e a essência de algo só se separam no nível das idéias — separação que decorre da divisão acima exposta entre infinitude-perfeição e finitude-imperfeição. Aqui o argumento procede da matemática e da geometria. Por exemplo, a essência de um triângulo e sua existência diferem apenas na medida em que são dois pensamentos diversos. No triângulo existente fora de meu pensamento, essência e existência não podem ser distintas (*Ibid.*, p. 131). É no plano da existência que se pode separar o pensamento da extensão.

Essas três perspectivas (1) universalidade em confronto com a particularidade, (2) negação em confronto com a afirmação e (3) existência confrontada à essência, são decisivas para a teoria lacaniana do sujeito. Em Descartes, esses três temas cruzam-se em uma rede de argumentos que retoma a célebre prova de Santo Anselmo acerca da existência de Deus. Vimos que a existência de Deus é condição para a produção de saber, mas ainda não examinamos como Descartes prova a existência de Deus.

Resumidamente, trata-se da seguinte seqüência: considere-se a idéia de Deus como destituída de substância. Ela corresponde apenas a uma conjectura e um sinônimo da idéia de perfeição. Poderíamos dizer “Deus = perfeição” no mesmo sentido em que se afirma, por exemplo, “x = perfeição”. Ora, se admitimos esta equivalência, somos levados a admitir que a idéia de perfeição implica a idéia de ausência de falta. Nada pode ser perfeito se nesse ser houver alguma carência ou negatividade. Se a idéia de Deus corresponde à idéia de perfeição e se a idéia de perfeição não admite negatividade, logo Deus não pode ser apenas uma idéia destituída de existência. Neste caso, se verificaria a falta de algo, *o atributo de existir*. Uma idéia que é tão-somente uma idéia, sem correspondente de existência, é uma idéia imperfeita. Se Deus foi definido como

uma idéia perfeita, ele não pode estar privado de um atributo sequer, muito menos do atributo da existência. Se Deus equivale à perfeição, não pode não existir. Logo, Deus existe, e não é apenas uma conjectura à qual falta existência.

Em extensão a esse argumento vem a idéia de que o mal é uma privação do bem. Se o mal é uma falta sem existência ou substância própria, conseqüentemente Deus não apenas existe, mas também é necessariamente bom. Caso contrário, seria privado de algo, a saber, do atributo da bondade. Note-se que o argumento não admite inversão: Deus não está privado do atributo da maldade, pois a maldade não é atributo dotado de existência; ela é apenas a privação do bem. Se ele é necessariamente bom, logo ele não é enganador e, portanto, afasta-se a conjectura do ente maligno que perturbava a consistência temporal do sujeito. Assim, o *cogito* deixa de ser um instante pontual e circunscrito à sua própria enunciação e passa a ter a sua garantia de verdade e evidência permanente no tempo.

Ou seja, a partir do Outro (neste caso, figurado por Deus) se extrai determinada garantia para o saber. Para conhecer não é preciso re-enunciar, a cada vez, que *penso, logo sou* basta que me *lembre* disso quando a ocasião exigir. Reencontramos aqui as circunstâncias pela qual determinada enunciação (*quando a ocasião o exigir*) posiciona a emergência do sujeito. O percurso do cogito está ali, mas funciona como suposição não enunciada. Ele permanece como um dizer que não precisa se traduzir em dito, um fato de memória pré-consciente, segundo a acepção de Freud, ou seja, disponível para tornar-se consciente *a qualquer hora* e segundo a deliberação do sujeito. Agora é o sujeito que funciona como suposto, garantindo a correção do saber produzido. O esquema é relativamente simples: o sujeito garante o saber e Deus garante o sujeito. Se o cogito é a primeira evidência que constitui o sujeito, a prova de existência de Deus é a evidência que constitui o Outro como garantia do saber do sujeito.

5. Tempo e Negatividade

Aqui a leitura de Lacan introduz uma dupla subversão. Em relação ao sujeito, a separação entre pensamento e existência não será suturada pela interveniência do Outro. O sujeito, enquanto dividido pela disparidade entre enunciado e enunciação, ocorre como função negativa do pensar: *penso onde não sou, sou onde não penso*. Essa função negativa é demonstrada pela extensa revisão do estatuto de desejo em sua relação com a linguagem e aparece em inúmeras versões ao longo da obra de Lacan: a negatividade

das formas estruturais da defesa (recalque, forclusão, recusa), a negatividade dos modos de inscrição do sujeito na linguagem (traço, letra, significante), a negatividade das posições existenciais do sujeito (alienação, separação). Isso não reduz o inconsciente a uma figura da irracionalidade ou ao afeto pré-reflexivo, mas coloca o problema das relações entre o pensamento inconsciente e este ponto no qual parece não existir sujeito que o pense. Ou seja, o *não penso* não é sinônimo de *não há pensamento em meu ser*, mas de que há pensamento que não se pensa com o *si mesmo*. O eu (*moi*, si mesmo) é o *lugar* com qual o sujeito pensa e no qual ele deposita o pensado. O sujeito é uma *posição* que mantém relação negativa (*não penso, não sou*) em face de seus modos de objetificação.

Transparece, assim, como Lacan retém o processo de constituição do sujeito cartesiano separando a primeira evidência (*penso, logo sou*) da segunda evidência (*Deus existe*). Todos os atributos da *quaestio* que levam Descartes à primeira evidência são conservados na acepção que Lacan dá ao sujeito: seu caráter pontual, sua divisão pela dúvida, sua ausência de conteúdo, sua imanência ao ato, seu valor posicional ligado à enunciação. Há, portanto, uma crítica da segunda evidência cartesiana, não da primeira. É certo que encontramos versões da noção de Outro em Lacan que o aproximam do Deus enganador, mas isso significaria admitir sua existência, o que não é o caso. A figura mais constante aqui é a do Deus enganado (BAAS & ZALOSZIC, 1996, p. 57).

O problema se concentra no tema da negatividade, que vimos ser essencial na prova de Santo Anselmo. Os três atributos fundamentais de Deus serão objeto de um trabalho de negativização: a universalidade do Outro se transformará em uma universalidade fraturada (o significante da falta no Outro), 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). Este movimento de inversão da teologia cartesiana em teologia negativa poderia ser sinalizado pelo interesse de Lacan em místicos da negatividade como Jacob Boehme e Angelus Silesius (DUFOR, 1999). Menos do que partilhar desta teologia Lacan tentará explicar sua gênese possível a partir da própria economia da idéia de perfeição. Ou seja, a perfeição é produzida pela relação em espelho com o outro. Deus menos do que uma idéia perfeita é o sucedâneo de uma imagem perfeita, uma imagem na qual não há falta, ou mesmo a garantia da perfectibilidade da imagem, como princípio da unidade imaginária e narcísica do eu [*moi*] não do sujeito [*Je*]. A teologia negativa é afastada, ou melhor, reduzida à condição de uma espécie de núcleo delirante universal. Seja positiva ou

negativa, ela se apóia na perspectiva do outro como conteúdo (*cogitatio*), não como ato (*cogito*): “O Eu [Je] é a um só tempo, o conteúdo da relação e o ato da relação” (LACAN, 1937/1998, p.96).

Portanto, o que é vetado ao sujeito após essa decomposição lacaniana de Descartes é a reflexividade do sujeito. Há um tipo de objeto que não é especular e impede que o sujeito se apreenda como *si mesmo*. Em vez da conjunção entre si (sujeito) mesmo (Outro), proposta pela transferência cartesiana, há uma disjunção entre o *si* (Sujeito) e o *mesmo* (objeto outro). Observe-se como isso transpira nas primeiras intuições de Freud acerca do inconsciente: o sintoma é uma forma de lembrar-se (um símbolo mnêmico) que não se lembra que é uma lembrança; a fantasia é uma forma de imaginação que não se imagina a si mesma como tal; a transferência é uma forma de ato (uma atualização) que não realiza a si mesma como ato.

Todavia, a negatividade que pesa sobre o ser do sujeito não se apresenta como sucedâneo de uma negação idealista ou niilista da realidade. Trata-se de uma existência definida pelos modos como ela fracassa em seus modos de inscrição simbólica ou imaginária. Do *não sou* não decorre a inexistência genérica do corpo, do ser-falante (*parlêtre*) ou do vivente, mas apenas o caráter sexuado insuficiente ou excessivo deste corpo. Do *não penso* não decorre a inexistência genérica da razão ou do saber que a noção de inconsciente viria instalar, mas apenas a dimensão desejanter presente nos sintomas. Há, portanto, dois modos ou duas fases do sujeito em relação ao desejo: o *Eu enquanto sujeito*, que se apresenta na alienação ao significante, e o *sujeito enquanto Eu*, que se expressa na forma do impensável (LACAN, 1998, p. 45).

Chegamos, assim, ao núcleo cartesiano de toda psicopatologia psicanalítica. As formas clínicas da psicose, da perversão ou da neurose (consideradas como estruturas ou não) são estratégias para recompor o Outro, fazê-lo fonte e origem da autoridade, da legitimidade do saber e condição para todo desejo possível. Não são, desta maneira, exteriores ao processo de constituição do sujeito como universal ou figuras da desrazão, como queria Descartes, mas modos de ser e de des-ser do sujeito. Mas ao lado dessas formas clínicas e suas estratégias desejanter, há outra comissura do ser, aquela que se mostra na via da existência pelas estratégias de gozo e de extração de prazer a partir do Outro. Aqui não é a face do sujeito que conta, mas a do sujeito *como* objeto em seu fantasma.

Portanto, Lacan lerá Descartes aplicando essa espécie de chave negativa para pensar as relações entre universalidade e existência. Especificamente, trata-se de

substituir a ligação co-extensiva entre sujeito e pensamento (*penso, sou*; ou ainda: *penso, logo existo*) por uma ligação disjuntiva (*penso ou sou; penso ou existo*). Este conectivo “ou” tem duas acepções distintas: significa tanto o “ou” inclusivo, que reúne os elementos alternativos, quanto o “ou” exclusivo, que subsume que a escolha de uma alternativa exclui a outra. Para Lacan, seria importante pensar uma terceira acepção para este “ou” — uma acepção que contivesse, ao mesmo tempo, a força da necessidade lógica do “ou” exclusivo (se escolho A, necessariamente não escolho B) e a força da contingência lógica do “ou” inclusivo (se escolho A, contingencialmente escolho B). Por exemplo, diante de uma alternativa como *a bolsa ou a vida*, podemos pensá-la exclusivamente (escolho a bolsa, logo, necessariamente perco a vida) e também inclusivamente (escolho a vida, mas nisso sou submetido a uma contingência e levado a uma vida parcial, uma vida sem a bolsa). Ora, uma vida sem a bolsa não é uma vida-toda, logo minha escolha introduziu uma contingência no escolhido que não estava lá antes da escolha. A terceira possibilidade, o “ou” que os latinos chamavam de *vel*, implicaria escolher, *na vida*, a perda *da bolsa*. É a escolha pelo que, na interseção entre A e B, representa o elemento negativo. A este tipo de escolha Lacan chamou de escolha forçada, e que condiciona a operação lógica da separação, objetivo precípua da operação clínica conhecida como travessia da fantasia, horizonte de terminação do tratamento psicanalítico.

6. A Prova Lógica e a Cura

Essa breve revisão é importante para entender por que, ao tentar formalizar o percurso do tratamento psicanalítico a partir da noção de ato analítico, Lacan utiliza as categorias cartesianas do pensamento e da existência, aplicando sobre elas a chave da negatividade e incluindo a tensão entre universal e particular. Este fato elementar à altura do Seminário sobre o *Ato Analítico* (1967-1968) pouco chamou a atenção dos comentadores, qual seja, o fato de que Lacan emprega Descartes para falar do percurso de um tratamento psicanalítico, ou seja, do exercício do método e não apenas de seus fundamentos. Seu objetivo é duplo: primeiro, mostrar que a divisão do sujeito entre enunciado e enunciação é recoberta por outra divisão, entre saber e verdade, procedente do Outro. Em segundo lugar, interessa a Lacan mostrar que a relação do sujeito ao Outro não precisa ser uma relação de inclusão, como em Descartes, pois ela pode ser pensada também como relação de exceção. Aqui importa não apenas o valor das teses,

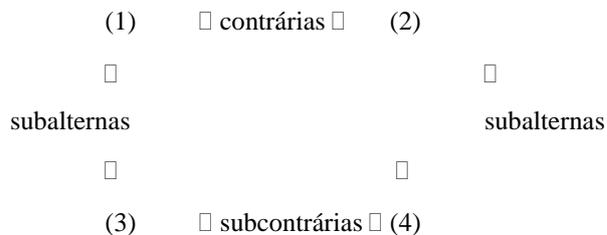
mas os movimentos que as produzem em uma experiência, qual seja, a experiência do tratamento psicanalítico.

Vejamos esses dois argumentos em detalhe, uma vez que deles depende uma posição epistêmica quanto à possibilidade de formalização científica do tratamento e uma dimensão política implicada indiretamente pela idéia de soberania do Outro.

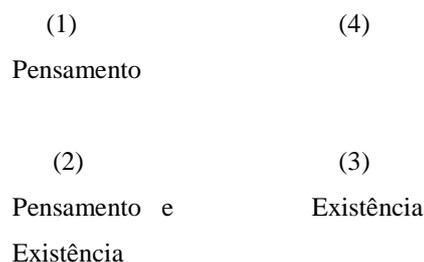
Tomemos a evidência cartesiana como uma proposição: *o sujeito pensa*. Note-se que em Descartes ela não é primariamente uma proposição, mas pode vir a se tornar pela intercessão do Outro, que retira e estende o sujeito para além de seu ato enunciativo. Adicionalmente sugerimos como a transferência cartesiana é fundamento dos juízos e proposições, motor do pensamento identificador e da ação do supereu. Analisemos essa proposição segundo as relações silogísticas descritas por Aristóteles:

- | | | |
|--|-------------------------|--------------------------|
| (1) <i>todo sujeito pensa</i> | - universal afirmativa | (caso da ciência) |
| (2) <i>nenhum sujeito pensa</i>
ou, <i>todo sujeito não pensa</i> | - universal negativa | (caso do sonho) |
| (3) <i>algum sujeito não pensa</i> | - particular negativa | (caso do louco) |
| (4) <i>algum sujeito pensa</i> | - particular afirmativa | (caso do <i>cogito</i>) |

Surgem, então, relações entre as proposições:



Entre (2) e (3) e entre (1) e (4) há relação de contradição. Apliquemos agora essa combinatória entre as proposições a uma situação real na qual se presume um espaço distribuído da seguinte forma:



No fundo, esta operação consiste na aplicação do quadrângulo de Peirce à substância pensante de Descartes. Em tese, os casos (1) e (4) verificam à universal afirmativa [*todo sujeito pensa, logo, algum sujeito pensa*]. Os casos (4) e (3) correspondem à universal negativa [*nenhum sujeito pensa, logo, algum sujeito não pensa*]. Os casos (2) e (3) verificam à particular negativa [*algum sujeito não pensa, logo, algum sujeito pensa*]. Finalmente os casos (1) e (2) correspondem à particular afirmativa [*algum sujeito pensa, logo, algum sujeito não pensa*]. A oposição entre universal e particular é quantitativa (*lexis*), e a oposição entre afirmação e negação é qualitativa ou existencial (*phasis*). *Lexis* e *phasis* correspondem às categorias da teoria da linguagem estóica na quais Lacan também exercita este problema (LACAN, 1961). Logo, a proposição *todo sujeito pensa* é verdadeira nos casos (1) e (4), e a proposição *nenhum sujeito pensa* é verdadeira em (3) e (4). Ocorre que a proposição *todo sujeito pensa* é verdadeira mesmo no caso (4), no qual não há *nenhum sujeito*, nem pensante nem existente. É um enunciado sem nenhum valor de existência e, no entanto, verdadeiro. Esse universal é, portanto, destituído de existência, mas capaz de verdade discursiva.

A segunda consequência é que percebe-se nitidamente que a oposição entre *sujeito* e *não sujeito* é diferente da oposição entre *pensamento* e *existência*. Ou seja, a relação a si (ser ou não ser) não é simétrica à relação entre os predicados de si (ser alto ou ser baixo). Para construir o predicado é preciso negar outro predicado. A *não existência* implica *pensamento*, desde que não se negue o sujeito também. Assim, o *pensamento* é uma exceção ao conjunto formado pela *existência* sobre o fundo de não sujeito (o que Lacan chama também de *fading* do sujeito).

Retoma-se aqui a função da interseção na escolha alternativa inclusiva ou exclusiva e a possibilidade terceira do *vel*. O universal funda-se nessa possibilidade da exceção, e não deve ser pensado como totalidade saturada. Refuta-se, assim, a idéia de Deus como infinito e universal, na qual o sujeito pensante é incluído, necessariamente, como caso particular e finito. A loucura e o sonho retornam agora como os dois paradigmas do sujeito do inconsciente.

Vemos, desta forma, como o trajeto da *quaestio* exemplificado em Montaigne, como cura de si, é revertido por Descartes e novamente revertido em Lacan. Nesse movimento, não se retorna ao mesmo estado anterior. Lembremos que a experiência do cogito e a formulação dos princípios da filosofia primeira em Descartes correspondem às raízes metafísicas da árvore do conhecimento. Seu tronco é a física e seus ramos são

três: a moral, a mecânica e a medicina. Vimos que a moral permanece em estágio estacionário na obra de Descartes; a mecânica surge como principal exemplo de aplicação do método geométrico. Resta a medicina como âmbito de aplicação da metafísica cartesiana. Sabe-se que Descartes trabalhou num tratado sobre medicina, não esboçando mais que algumas descrições sobre a circulação do sangue, além de algumas considerações sobre a formação do feto humano. Em que pese seu inacabamento, sabe-se o que Descartes esperava do projeto: firmar uma prática que pudesse ser suficientemente metódica acerca do tratamento das doenças. Segundo seu juízo, seria melhor levar em conta o próprio bom senso do que consultar médicos profissionais, tal o estado de dispersão e falta de fundamentação dessa ciência no século XVII (COTTINGHAM, 1995, p. 199). Essa forma metódica, fundada e perfeitamente transmissível da cura é a forma moderna da noção de tratamento.

7. Conclusão

Esperamos ter mostrado como há uma dupla importância de Descartes para o pensamento de Lacan. Em primeiro plano aparecem os empréstimos que Lacan faz das propriedades do sujeito cartesiano, o que lhe permite isolar o tema da reflexividade em sua teoria do sujeito. Além disso, há o deslocamento metodológico representado pela idéia de pensar o sujeito a partir de uma constituição e não apenas de uma gênese empírica. Contudo, o aspecto que esta leitura deixa de lado é a afinidade igualmente importante entre o exercício do método cartesiano e sua conseqüente formalização, e o exercício do método psicanalítico, e a possibilidade de pensá-lo não apenas como a ação racional com relação a fins, mas também, segundo a acepção mais antiga e pré-cartesiana de método, como cura e transformação performativa do sujeito em uma dada experiência.

Referências Bibliográficas

BAAS, B. & ZALOSZIC, A. (1996) *Descartes e os Fundamentos da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Revinter.

BAUMAN, Z. (1999) *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

COTTINGHAM, J. (1995) *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DERRIDA, J. (1994) “Fazer justiça à Freud”, in ROUDINESCO, E. et alli (orgs.) *Foucault – Leituras da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

DESCARTES, R. (1973) “Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas”, in *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

DESCARTES, R. (1973) “Discurso do Método”, in *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

DESCARTES, R. (2005) *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes.

DUFOUR, D.R. (1999) *Lacan e o Espelho Sofiânico de Boehme*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

DE SANTI, P.L.R. (2003) *A Crítica ao Eu na Modernidade – em Montaigne e Freud*. São Paulo: Fapesp/Casa do Psicólogo.

FERREYRA, N. (2004) *A Experiência da Análise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

- FIGUEIEDO, L. C. (1992) *A Invenção do Psicológico*. São Paulo: Escuta/Educ.
- FOUCAULT, M. (2006) *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (1994). “À propos de la généalogie de l’étique: un aperçu d’un travail en cours”, in DEFERT, D. & EWAL, F. (Orgs.). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1987) *A História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- FREUD, S. & BREUR, J. (1893/1976) “Estudos sobre Histeria”, in *ESB.*, vol. II. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1900/1976) “A Interpretação dos Sonhos”, in *ESB.*, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago.
- HAROCHE, C. (1992) *Fazer, Dizer, Querer, Dizer*. São Paulo: Hucitec.
- KOYRÉ, A. (1987) *Considerações sobre Descartes*. Lisboa: Presença.
- KOYRÉ, A. (2006) *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro: Forense.
- LACAN, J. (1953-1954/1983) *O seminário, livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1961/2004) *O seminário, livro 9: A Identificação*. (inédito) Centro de estudos Freudianos do Recife.
- _____. (1963) *O seminário, livro 12: O Objeto da Psicanálise*. (inédito).
- _____. (1969-1970/1996) *O seminário, livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1937/1998) “O Estádio do espelho como formador da função do eu [Je] tal como nos revela a experiência psicanalítica”, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LOYOLA, I. (1992) “Exercícios Espirituais”, apud FIGUEIREDO, L. C. *A Invenção do Psicológico – quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. São Paulo: Escuta/Educ.

MILNER, J.-C. (1996) *A Obra Clara – Lacan, a ciência e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MONTAIGNE, M. (1973) “Do domínio da própria vontade”, in *Ensaaios*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1973) *Ensaaios*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

PORCHAT PEREIRA, O. (1993) *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Brasiliense.

SMITH, P. J. (2005) “Terapia e vida comum”, in *Do Começo da Filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Discurso.

TEIXEIRA, L. (1990) *Ensaio sobre a Moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense.

WILLEMART, P. (2003) *A Idade Média e a Renascença na Literatura Francesa*. São Paulo: AnnaBlume.

Descartes and the psychoanalytic method

Abstract: Lacan makes reference to Descartes’ thought in several moments of his work. Usually, the reason of this import of concepts and problems is interpreted in the context of the epistemological foundation of psychoanalysis, especially through the presumed inference that the Cartesian subject is the science’s subject and that the psychoanalytic subject is the Cartesian subject. The purpose of this article is to show that acquainted

with this relation is necessary to verify how the relation between the Cartesian experience, as a particular ethical exercise of the *method* and of the *meditation*, resembles the practice of the psychoanalytical method. It intends to demonstrate this relation through the circumstantiated exam of the narrative contained in the axial Descartes' texts, as well as through the affinity between the Cartesian movements, in his theory of subject's constitution, and the movements of the psychoanalytic treatment, taken as an assemblage of subject's separation operations in view of the Other.

Key words: Descartes; Lacan; method

Recebido em 16/04/08

Aprovado em 20/05/08