

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**O ADVENTO DO SUJEITO NO *COGITO* CARTESIANO:
da ciência à experiência psicanalítica**

Vinícius Marques Figale

Rio de Janeiro

2016

**O ADVENTO DO SUJEITO NO *COGITO* CARTESIANO:
da ciência à experiência psicanalítica**

Vinícius Marques Figale

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fernanda Teophilo da Costa-Moura

Coorientador: Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva

Rio de Janeiro

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

F471 Figale, Vinícius Marques.
O advento do sujeito no *cogito* cartesiano: da ciência à experiência psicanalítica / Vinícius Marques Figale. 2016.
132f.

Orientadora: Dr.^a Fernanda Teophilo da Costa-Moura.
Coorientador: Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2016.

1. Psicanálise. 2. Sujeito. 3. Inconsciente (Psicanálise). 4. Ciência. 5. Descartes, René, 1596-1650. I. Costa-Moura, Fernanda. II. Silva, Marcos Eichler de Almeida. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

**O ADVENTO DO SUJEITO NO *COGITO* CARTESIANO:
da ciência à experiência psicanalítica**

VINÍCIUS MARQUES FIGALE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

Submetida a aprovação em fevereiro de 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Fernanda Teophilo da Costa-Moura – Orientadora
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva – Coorientador
(Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Amandio de Jesus Gomes
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Ricardo de Sá
(Universidade Federal Fluminense)

Rio de Janeiro
2016

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Fernanda Costa-Moura, pelos apontamentos que me colocaram a trabalho e incidiram de maneira decisiva nos rumos desta dissertação.

Ao Prof. Marcos Eichler, pelas observações cuidadosas e certeiras, as sugestões bibliográficas e a confiança ao longo da elaboração deste trabalho.

Ao Prof. Amandio Gomes, pela generosidade de suas contribuições, no exame de qualificação e para a minha formação, desde o encontro com a clínica.

Ao Prof. Ricardo de Sá, pelo aceite em participar da banca de Mestrado e o incentivo.

À Prof.^a Ethel Rocha, cujo ensino rigoroso, além de ter me instigado e despertado admiração, possibilitou parte deste estudo.

Às Prof.^{as} Anna Carolina Lo Bianco e Angélica Bastos, pelos ensinamentos recebidos durante o curso de Mestrado.

À minha mãe, pelo amor, o suporte e as palavras.

A Juliana, pela presença que deixou marcas no meu percurso desde muito cedo e se mantém nas trocas, inesgotáveis.

A Franziska, pelo carinho e a leveza de sempre.

A Fabrício, por se manter ao lado e pela paciência, infinda.

Aos colegas e amigos, cujo apoio, indicações e perguntas também me abriram vias e renovaram meu entusiasmo em diversos momentos.

Ao CNPq e à FAPERJ, pelo apoio financeiro.

RESUMO

FIGALE, Vinícius Marques. **O advento do sujeito no *cogito* cartesiano**: da ciência à experiência psicanalítica. Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica)—Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ.

Este trabalho se propõe a explicitar, discutir e verificar as incidências do encaminhamento pelo qual Lacan pôde encontrar no *cogito* cartesiano o fundamento do sujeito que está implicado na psicanálise. Localizando no *cogito* o correlato essencial da ciência e o momento inaugural do sujeito, o psicanalista assevera que o campo freudiano não seria possível antes da emergência do sujeito cartesiano. Tomamos dois problemas como disparadores desta investigação: o aparente paradoxo colocado pela aproximação entre o eu de Descartes e o inconsciente de Freud, e o fato de que o filósofo não introduziu propriamente um conceito de sujeito. A fim de apreender o que nos ensina esse cruzamento peculiar proposto por Lacan, examinamos o contexto em que ele o apresenta, interrogando em que medida a referência à ciência moderna possibilita a articulação entre sujeito cartesiano e sujeito do inconsciente. Em seguida, recorrendo a remissões a Descartes presentes desde o início do ensino de Lacan, seguimos a trilha de uma leitura do *cogito* que estaria na base da referida articulação. No eixo central dessa leitura, reside a inversão produzida sobre a proposição cartesiana – *penso onde não sou, logo sou onde não penso* –, que se associa à divisão constitutiva do sujeito e à circunscrição de seu estatuto por relação ao significante. A disjunção estabelecida entre ser e pensamento seria retomada por Lacan a partir de um impasse concernindo enunciado e enunciação no *cogito*. Por essa via, acompanhamos o modo pelo qual o psicanalista pôde encontrar no movimento de Descartes em seu *cogito* uma certeza alcançada em ato. Finalmente, propõe-se que Lacan vem resgatar e estabelecer, no escopo do *cogito*, o advento do sujeito a ser *repetido* na experiência analítica. Isso implica, no entanto, que em Lacan e para a psicanálise, a operação *não é* mais aquela do *cogito* tal como o entendia Descartes. E também, que a subversão do sujeito que a psicanálise funda não se configura tanto pelo fato de que o sujeito (cartesiano) seja *objeto* de uma subversão, mas pelo de que o advento do sujeito *é*, em si, a subversão.

Palavras-chave: psicanálise; *cogito* cartesiano; ciência moderna; sujeito; inconsciente.

RÉSUMÉ

FIGALE, Vinícius Marques. **L'avènement du sujet dans le *cogito* cartésien**: de la science à l'expérience psychanalytique. Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica)—Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ.

Ce travail se propose d'explicitier, discuter et vérifier les incidences de la démarche par laquelle Lacan a pu rencontrer dans le *cogito* cartésien le fondement du sujet qui est impliqué dans la psychanalyse. En localisant dans le *cogito* le corrélat essentiel de la science et le moment inaugural du sujet, le psychanalyste affirme que le champ freudien n'était pas possible avant l'émergence du sujet cartésien. On pose deux problèmes au point de départ de cette investigation: l'apparent paradoxe contenu dans l'approximation entre le je de Descartes et l'inconscient de Freud, et le fait que le philosophe n'a pas proprement introduit un concept de sujet. Afin de saisir ce que nous apprend ce croisement particulier proposé par Lacan, on examine le contexte dans lequel il le présente, en interrogeant dans quelle mesure la référence à la science moderne rend possible l'articulation entre sujet cartésien et sujet de l'inconscient. Ensuite, en recourant à des références à Descartes présentes depuis le début de l'enseignement de Lacan, on suit les traces d'une lecture du *cogito* qui serait à la base de cette articulation. Dans l'axe central de cette lecture se trouve l'inversion produite sur la proposition cartésienne – *je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas* –, qui s'associe à la division constitutive du sujet et à la circonscription de son statut par rapport au signifiant. La disjonction établie entre être et pensée serait reprise par Lacan à partir d'une impasse concernant énoncé et énonciation dans le *cogito*. Par cette voie, on accompagne la manière dont le psychanalyste a pu retrouver dans le mouvement de Descartes dans son *cogito* une certitude atteinte en acte. Finalement, on conclut que Lacan vient restituer et établir, dans le cadre du *cogito*, l'avènement du sujet à être *répété* dans l'expérience analytique. Ceci implique cependant que chez Lacan, et pour la psychanalyse, l'opération *n'est plus* celle du *cogito* tel que l'entendait Descartes. Et aussi, que la subversion du sujet que la psychanalyse fonde ne réside pas tant en ce que le sujet (cartésien) soit *objet* d'une subversion, mais en ce que l'avènement du sujet *est* lui-même la subversion.

Mots-clés: psychanalyse; *cogito* cartésien; science moderne; sujet; inconscient.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – O SUJEITO CARTESIANO ENTRE A CIÊNCIA E A PSICANÁLISE	16
1.1. O correlato essencial e antinômico da ciência.....	17
1.2. A revolução científica e o deslocamento do homem.....	23
1.3. Descartes e a ciência moderna.....	29
1.4. O momento inaugural do sujeito	32
1.4.1. <i>A Meditação Primeira e as razões para duvidar</i>	34
1.4.2. <i>Cogito ergo sum</i>	37
1.5. O sujeito da psicanálise no <i>cogito</i> cartesiano: aproximações.....	41
1.5.1. <i>O sujeito da psicanálise é um “sujeito sem qualidades”?</i>	43
CAPÍTULO 2 – LACAN E O COGITO: A EMERGÊNCIA DO SUJEITO EM SUA DIVISÃO CONSTITUTIVA	49
2.1. O <i>cogito</i> sob a ótica de Lacan: inflexões.....	51
2.1.1. <i>O desconhecimento sobre o Eu</i>	53
2.1.2. <i>A crítica da primazia da consciência</i>	57
2.1.3. <i>A atualidade do cogito e a instabilidade da certeza</i>	63
2.2. Pensamento e ser: a divisão do sujeito a partir do <i>cogito</i>	69
2.2.1. <i>O pensamento inconsciente segundo a estrutura de linguagem</i>	69
2.2.2. <i>O estatuto do sujeito por relação ao significante</i>	76
2.2.3. <i>A questão do ser no lugar do sujeito</i>	80
2.3. Retorno sobre a operação da ciência: com o significante	83
CAPÍTULO 3 – PASSAGEM À CERTEZA E ADVENTO DO SUJEITO: INCIDÊNCIAS DO COGITO NA EXPERIÊNCIA ANALÍTICA	90
3.1. Um impasse entre o “eu penso” e o “eu sou”	93
3.2. Os traços de um ato no <i>cogito</i>	100
3.3. O fundamento do sujeito da certeza	106

3.4. A certeza na operação analítica	114
3.5. ... <i>só pode ser</i> o sujeito da ciência	117
CONCLUSÃO.....	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

Após relançar a questão sobre a relação entre a psicanálise e a ciência, em 1964, Lacan declarava: "ousou enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano" (1964/1996, p. 49). Nesse seminário em que se debruça sobre os fundamentos da psicanálise, Lacan parece assim elevar um passo de Descartes à condição de possibilidade para a descoberta do inconsciente por Freud. Do teor de suas formulações, depreende-se que o sujeito cartesiano não representa apenas um marco histórico de relevância para a psicanálise e nem apenas um sujeito da consciência a ser por ela destronado, mas o *fundamento* do sujeito de que ela se ocupa em sua práxis. Com efeito, é ao *cogito* cartesiano que Lacan nos remeteria ao propor que "o sujeito sobre quem *operamos* em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência" (1966[1965]/1998, p. 873, grifo nosso). Nesse contexto, um ano após o referido seminário, Lacan estabelece que a ciência moderna teria como seu correlato essencial um *momento do sujeito*, que foi inaugurado por Descartes e ficou conhecido como *cogito*.

A reiterada aproximação tecida por Lacan entre o sujeito da psicanálise e o sujeito cartesiano foi a fonte das indagações que moveram a nossa pesquisa. Uma breve incursão pelas duas mais consagradas obras de Descartes basta para evidenciar o caráter contra-intuitivo de qualquer afinidade apontada entre Freud e o filósofo. No "Discurso do método" (1637/1973), acompanhamos o relato de Descartes no exercício de uma dúvida metódica que é aplicada sobre todo o conhecimento vigente e que encontra, em seu ápice, a certeza enunciada na célebre proposição "penso, logo sou" (p. 54)¹. Nas "Meditações metafísicas" (1641/1973), esse momento corresponde ao início da Meditação Segunda, na qual Descartes alcança o conhecimento seguro da existência do *eu* [*ego*], ao qual se seguirá o conhecimento sobre sua substância [*res cogitans*], ora designada como "um espírito, um entendimento ou uma razão" (p. 102), e cuja propriedade essencial seria o pensamento.

À primeira vista, difícil seria superestimar o descompasso entre as ideias claras e distintas de Descartes e a descoberta freudiana do inconsciente, que veio precisamente a colocar em xeque a soberania da razão e da consciência. As duas grandes descobertas da

¹ Optamos por nos referir à proposição cartesiana (em Descartes: *cogito ergo sum* ou *je pense, donc je suis*) sempre por "penso, logo sou", e não "penso, logo existo" – sua tradução mais corrente ao português. Com isso, visamos não apenas ser fiéis ao verbo empregado por Descartes, mas sobretudo preservar a coerência com os comentários de Lacan – o que se justificará ao longo deste trabalho.

psicanálise, tal como destacadas por Freud – a vida pulsional, que não pode ser inteiramente dominada pelo eu, e os processos psíquicos inconscientes, dos quais a consciência não tem notícia senão parcialmente –, equivaleriam, em suas palavras, à asseveração de que *o eu não é o senhor em sua própria casa*. Trata-se, nesse momento, do que Freud designa como o terceiro golpe no narcisismo da humanidade, na esteira das descobertas científicas de Copérnico e Darwin. E, de forma contundente, ele acrescenta: a psicanálise não se contentou em introduzir abstratamente aquelas duas teses, “mas as demonstrou em um material que toca pessoalmente a cada um e o obriga a *tomar posição* frente a esse problema” (1917[1916]/2007, p. 135, grifo nosso)².

Dessa feita, o inusitado das afirmações de Lacan sobre o *cogito* e o sujeito cartesiano nos instigam a seguir em seu encaixo e pesquisar suas incidências a respeito do sujeito que está implicado na psicanálise. Iniciamos este trajeto nos perguntando: o que conduz Lacan a aproximar o sujeito inaugurado por Descartes ao sujeito do qual a psicanálise se ocupa? De maneira um pouco mais específica: como o sujeito do inconsciente, do qual Lacan já evidenciara a divisão constitutiva, pode se articular ao eu que emerge do *cogito* introduzido por Descartes? Ou ainda, para mencionar uma de suas formulações: de que forma Lacan pôde ler o *cogito* a ponto de afirmar que “o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente” (LACAN, 1966[1964]/1998, p. 853)?

O estranhamento diante das proposições avançadas por Lacan nos anos 60 ganha ainda maior relevo se retomamos a mais precoce das menções ao *cogito* em seus Escritos. Já no primeiro parágrafo do texto relativo à conferência intitulada “O estádio do espelho como formador da função do eu”, Lacan ressaltava que a experiência da função do *eu* na psicanálise “*nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do Cogito*” (LACAN, 1949/1998, p. 96). Nesse momento, Lacan elaborava a formação do *eu* a partir da identificação à imagem especular, que constituiria uma identidade alienante dotada de uma ilusão de autonomia – o que se trataria, justamente, de distinguir do sujeito do inconsciente. Seria então o caso de supor que o *cogito* é solidário desse eu como função imaginária, mas não do sujeito?

Por outro lado, Lacan não deixaria de acentuar de maneira incisiva a distância que separa os desenvolvimentos *oriundos* do *cogito* na história do pensamento e a complexidade própria ao texto de Descartes, não raro negligenciada. Um primeiro exemplo de suas críticas a

² A edição das obras de Freud aqui utilizada foi a da *Amorrortu Editores* e as citações daí extraídas foram traduzidas livremente do espanhol. Neste e em outros casos em que citamos obras estrangeiras no decorrer deste trabalho, reproduziremos o original em nota quando convier fazer alguma observação a respeito da tradução. No caso de citações de Lacan, sinalizaremos quando não recorreremos às traduções disponíveis em português.

apropriações indevidas da obra cartesiana pode ser encontrado antes mesmo do início do que ele considerou “seu ensino”, na ocasião em que se debruça sobre o trabalho de seu ex-colega de residência médica, Henry Ey. Este último, ao propor o modelo do organodinamismo para explicar a causalidade da loucura, fazia referências críticas ao dualismo cartesiano, como se fosse o caso de superá-lo. Após colocar em questão o rigor das remissões feitas por Ey a esse dualismo, Lacan nos dirige a exortação de que “a palavra de ordem de um *retorno a Descartes* não seria inútil” (LACAN, 1950[1946]/1998, p. 163, grifo nosso). E encerra seu texto admitindo a dileção com que ele próprio vinha se referindo ao filósofo.

Por certo, não caberia equiparar o retorno mencionado ao “retorno a Freud” que norteou grande parte do ensino de Lacan e redirecionou os rumos da psicanálise. Não obstante, a ressonância entre ambos poderia ser escutada como prenúncio de um tratamento cuidadoso e original que Lacan dispensaria a Descartes a partir desse momento, buscando resgatar os problemas fecundos que ele nos legou, e que acabaram sendo muitas vezes escamoteados – tal qual ocorreu com a obra de Freud.

Soma-se a isso uma constatação indispensável, da qual é preciso estarmos advertidos desde o ponto de partida: se Freud não conceituou um *sujeito*, tampouco o fez Descartes. O termo “sujeito” – seja no francês *sujet* ou no latim *subjectum* – é, como tal, quase inteiramente ausente da obra do filósofo (BEYSSADE, 1988). E se ele ocorre, em número reduzido, não é empregado na margem de sentidos que posteriormente lhe foram atribuídos, designando algum tipo de subjetividade³. O que se pode notar, na esteira desse fato, é uma considerável dispersão, no próprio campo da filosofia, acerca da conveniência de se falar em um *sujeito cartesiano* ou do que poderia ser designado através dessa expressão.

Por exemplo, Jean-Marie Beyssade (1998) nos alerta contra o “esquema clássico” (p. 8) de um sujeito mestre de si mesmo e detentor da verdade, que seria passível de revisão, a ponto de afirmar a existência de uma “paródia do sujeito cartesiano” (p. 5). Landim (1997) atribui à questão do sujeito em Descartes uma importância decisiva, mas lança uma questão para a qual “não há uma resposta definitiva” (p. 55): o sujeito corresponderia à *res cogitans* ou ao *homem*, entendido por Descartes como a união entre a mente e o corpo? Ong-Van-Cung (1999) assinala que Descartes não modificou o sentido tradicional do termo *subjectum* da filosofia medieval e o empregou tal qual o recebera em seu ensino jesuíta. Porém, também

³ Beyssade (1988) menciona, por exemplo, uma ocorrência em latim em que o termo possui a conotação de “objeto”. E Guéry (2001) comenta que o termo em francês apareceria sob formas banais, como na expressão “a respeito de” [*au sujet de*]. O termo *sujet*, ainda no francês moderno, não tem apenas a conotação de “sujeito” tal como empregamos em português, mas também a de “assunto” ou “tema” (PORTO EDITORA, 2011).

admite a questão da subjetividade em Descartes e, assim como Landim, não a reduz à *res cogitans*. Em outro extremo, Guéry (2001) considera inteiramente ilegítima a atribuição de uma “filosofia do sujeito” a Descartes. A seu ver, isso seria um anacronismo – é Kant quem inicia uma filosofia da subjetividade, e “isso nos separa de Descartes em 150 anos” (p. 25).

Nosso interesse, neste trabalho, não é o de acompanhar o que foi feito do termo “sujeito” ou a atribuição desse conceito a Descartes na história da filosofia. Ainda assim, a dispersão a que nos referimos nos previne de tomar como compreensível ou natural que Lacan tenha retornado a Descartes, por ter sido este quem introduziu o sujeito na história do pensamento – o que não é uma fórmula tão consensual ou unívoca como se poderia supor. A nosso ver, ao fazê-lo correríamos o risco de recobrir de um caráter de evidência a raridade da insistente remissão de Lacan a Descartes e de perder totalmente de vista a especificidade de seu interesse pelo *cogito*.

Se verificamos que não há referência ao sujeito cartesiano que não carregue as marcas de uma determinada leitura, cabe-nos então indagar acerca da leitura que dele teria feito Lacan. E, como veremos, o seu esforço parece ter sido justamente o de retirar o *cogito* da zona de evidência em que este recaiu para nos dar a ver, *a partir dele*, uma abertura para o sujeito da psicanálise. Outrossim, é essencial ter em vista que seu propósito *não* é o de tentar restituir ou contestar a consistência da filosofia cartesiana, como se ele traçasse qualquer continuidade entre a clínica psicanalítica e um sistema de pensamento. Cumpre fazermos, quanto a isso, uma advertência preliminar também sobre as páginas que se seguem: ao acompanharmos Lacan, estaremos investigando as incidências *para a psicanálise* de um trabalho feito *com o cogito* – trabalho este que é oriundo de uma experiência clínica e que se dirige a ela. Por conseguinte, não poderíamos pretender com este estudo fomentar qualquer discussão sobre quem seria afinal o sujeito *na filosofia* de Descartes. Nosso propósito será o de examinar o que a origem cartesiana do sujeito, tal como a concebe e estabelece *Lacan*, nos ensina sobre o estatuto do sujeito de que se trata na experiência psicanalítica.

Com esse intuito, adentraremos, no **primeiro capítulo**, o contexto em que Lacan passa a se referir a um *sujeito cartesiano*. No momento em que retorna sobre os fundamentos da psicanálise, ele redireciona a controversa questão sobre a relação desta com a ciência, situando no sujeito o cerne da articulação entre esses dois campos. Esta foi a via que nos introduziu em nossa temática, conduzindo-nos a questionar particularmente a leitura que Lacan realiza do *cogito* cartesiano. Para Lacan, a descoberta do inconsciente e a invenção da psicanálise por Freud seriam impensáveis antes do advento da ciência moderna no século

XVII. Isso porque a operação da ciência teria engendrado um *sujeito*, do qual o *cogito* marca o momento inaugural. E a práxis psicanalítica, tal como formula Lacan, *não implica outro sujeito senão este*: o sujeito da ciência.

A fim de acompanhar Lacan em tais considerações, buscaremos inicialmente discernir a vinculação entre a ciência moderna e a referida proposição de Descartes. Para tanto, destacaremos alguns elementos fornecidos por Alexandre Koyré, designado por Lacan como seu guia em matéria de ciência. O historiador localiza como traço principal da mutação decisiva ocasionada pela ciência moderna a sua matematização, o que lhe permite reconhecer em Descartes um dos artífices da revolução científica. Percorreremos então a trajetória pela qual Descartes, tendo extraído seu método de bases matemáticas, introduz as razões para duvidar de todo o conhecimento e encontra a primeira ideia indubitável, passível de ser conhecida clara e distintamente: o *cogito*.

Uma vez tendo observado a maneira como Descartes alcança o que Lacan denomina o *momento do sujeito*, esboçaremos suas primeiras aproximações possíveis com o sujeito da psicanálise. Por que o sujeito constituído segundo a determinação da ciência moderna, que é também o que emerge do *cogito*, seria o sujeito que está implicado na experiência analítica? Recorrendo ao trabalho de Jean-Claude Milner em “A obra clara” (1995), tentaremos recolher elementos com os quais avançar nesse caminho. Interrogamos aqui o critério da emergência de um “correlato sem qualidades suposto a um pensamento sem qualidades” (MILNER, 1995, p. 40) como elo proposto pelo autor entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente. E seguiremos com um de seus apontamentos, segundo o qual Lacan, ao tratar do sujeito cartesiano, se valeria unicamente da “ponta extrema do *Cogito*” (MILNER, 1995, p. 40). Este seria o tempo de sua enunciação estrita – anterior à passagem realizada por Descartes ao tempo da *res cogitans* –, em que a ideia da existência do *eu* ainda não é acompanhada do conhecimento sobre sua natureza. Como sinaliza o autor, tal precisão seria tributária do trabalho de um dos mais consagrados intérpretes do pensamento de Descartes na história da filosofia, Martial Guérault (1968; 1968b).

A fim de avançar desde as lacunas que restam do primeiro capítulo, recorreremos no **segundo capítulo** a momentos em que Lacan se debruça sobre a proposição do *cogito* em seu ensino, notadamente a partir do seu Seminário 2 (1954-55/1995). Divisaremos alguns aspectos de sua aproximação ao *cogito* que já comportam um desvio por relação à aparente evidência dessa proposição, e que a nosso ver balizam o caminho que o conduziria às formulações acerca do sujeito cartesiano nos anos 60. Aqui, o recurso pontual a alguns

autores do campo da filosofia se fará necessário, na medida em que estes nos fornecem vias de acesso aos problemas que Lacan acentua acerca da proposição de Descartes. Veremos que é justamente do interior de tais dificuldades que Lacan poderá enxergar no *cogito* algo *distinto* de um sujeito que alcança o conhecimento seguro sobre seu ser ou que se apreende no fenômeno da consciência.

Nesse ínterim, encontramos no texto “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957/1998) o que nos parece um momento crucial no tratamento conferido ao *cogito* por Lacan, formalizado na inversão “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (p. 521). O esforço de ler tal inversão em seu contexto *não* nos permite que a tomemos como uma espécie refutação ou ultrapassagem do *cogito*, mas como um impasse extraído *dele*, mesmo que a partir de uma leitura singular. Observamos que Lacan se volta novamente sobre Descartes nesse texto em que introduz sua conhecida tese sobre o inconsciente estruturado como uma linguagem. Averiguaremos então como a disjunção entre ser e pensamento extraída do *cogito* nesse momento está associada ao estatuto do sujeito como dividido, em sua relação constitutiva ao significante.

Ao fim do segundo capítulo, após já termos abordado a apropriação lacaniana do conceito de significante introduzido por Saussure e a divisão do sujeito, poderemos reavaliar, sob nova perspectiva, as relações entre a operação da ciência e o sujeito – cartesiano e da psicanálise. Se Koyré acentuava a matematização da natureza e da própria ciência como prerrogativas da ciência moderna, verificaremos que tipo de tratamento conceitual esse expediente da ciência receberia com Lacan. Trata-se aqui de discernir como a afinidade que já se delineia entre o sujeito do inconsciente e o *cogito* é indissociável de uma operação realizada pela ciência com o significante.

Nesse ponto do nosso percurso, já entrevemos que o sujeito cartesiano, *este de que fala Lacan*, não se afasta de um sujeito cujo estatuto é pontual e evanescente, como efeito da articulação significante. No entanto, resta ainda averiguarmos de que forma o sujeito definido por Lacan em sua *divisão constitutiva* pode guardar tamanha relação com o *cogito*, se o que este último funda é uma *certeza*. No **terceiro capítulo**, prosseguiremos nosso trajeto interrogando então o lugar ocupado pelo termo da certeza no aproveitamento que Lacan faz do *cogito*. Veremos como ele retorna a Descartes e extrai novas consequências, em seu seminário sobre a identificação (LACAN, 1961-62), da disjunção entre ser e pensamento introduzida desde 1957. Dessa vez, Lacan nos fala sobre um impasse concernindo enunciado e enunciação, localizado na controversa passagem, realizada pelo filósofo, do “eu penso” ao

“eu sou”. Em que consiste essa passagem, para Lacan? Em que esse movimento realizado por Descartes em seu *cogito* poderia dizer respeito à experiência analítica?

Com efeito, no Seminário 11, Lacan retomaria novamente o *cogito* ao declarar que o encaminhamento de Freud partiu do fundamento do *sujeito da certeza*. E ressalta: o sujeito que foi *chamado* por Freud foi o sujeito da origem cartesiana. A partir de então, poderemos considerar mais detidamente, e munidos do que recolhemos até aqui, as incidências desse *cogito* – que já passou pelo tratamento de Lacan – para a experiência psicanalítica. Lacan dizia que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência – sujeito que teve no *cogito* o seu momento inaugural. Qual seria então a relação entre esse momento e aquela operação? Tendo iniciado este trajeto indagando por que o *cogito* seria para a psicanálise uma condição de possibilidade, convirá ao fim discutirmos que tipo de condição se trataria. Seria a de ter instaurado um objeto – o sujeito – sobre o qual a psicanálise opera sua “subversão” (LACAN, 1960/1998, p. 870)?

Nota-se, assim, que não privilegamos nesta trajetória uma ordem cronológica ou sistemática, mas uma ordem subordinada a um percurso de pesquisa. Nesse sentido, ao percorrermos elaborações que remontam a diferentes momentos do ensino de Lacan, não buscamos traçar escansões diacrônicas, mas antes dispor e conjugar as bases conceituais que nos ajudem a alcançar, com mais fundamentos, as formulações a que ele pôde chegar em meados da década de 60. Sendo assim, foi desde a articulação entre psicanálise e ciência que encontramos, em Lacan, a valorização de um *sujeito cartesiano*. A partir daí, julgamos necessário acompanhar de perto o trabalho que Lacan já havia feito com *cogito* antes de que sua articulação ao sujeito da psicanálise viesse a se tornar explícita. E, só depois, pudemos retornar às proposições de Lacan das quais partimos, para tentar relê-las sob outra perspectiva.

CAPÍTULO 1

O SUJEITO CARTESIANO ENTRE A CIÊNCIA E A PSICANÁLISE

Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência pode passar por um paradoxo (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 873).

É possível perceber que, embora Lacan se referisse ao *cogito* desde antes mesmo do início do seu ensino, em 1953, há um momento específico a partir do qual seu recurso a Descartes passa a ser feito a título de um *sujeito cartesiano*. Trata-se do seminário de 1964, sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Nesse momento, é a propósito da relação entre a psicanálise e a ciência que Lacan se volta a Descartes, localizando para os dois campos um mesmo passo inaugural, na experiência privilegiada que ficou conhecida como *cogito*. Mais precisamente, ao se debruçar sobre a articulação entre ciência e psicanálise, Lacan passa a designar o *cogito* como um *momento do sujeito* – “sujeito da ciência” –, antes do qual não teria sido possível a invenção da psicanálise por Freud.

Ao elegermos a problemática do sujeito entre a ciência e a psicanálise como ponto de partida para um estudo acerca do advento do sujeito no *cogito* cartesiano, não seguimos, portanto, uma ordem cronológica das referências de Lacan a cada um desses termos isoladamente – se não ao *cogito*, tampouco à ciência e muito menos ao sujeito. Iniciaremos, em vez disso, pelo momento em que os três termos convergem ao ponto de aparecerem em seu texto como indissociáveis. E isso porque este é o período em que a intimidade entre o sujeito do inconsciente freudiano e o sujeito cartesiano vem à tona de maneira mais explícita no ensino de Lacan – ainda que tal aproximação não tenha se dado em absoluto de forma repentina.

Partiremos, portanto, do contexto que permite a Lacan afirmar que o *cogito* cartesiano seria o *momento* do sujeito que está implicado na psicanálise. E se o que o conduz a enunciá-lo é seu tratamento da problemática sobre a relação entre ciência e psicanálise, colocamo-nos a pergunta: por que é a referência à ciência que leva Lacan a enxergar no *cogito* o sujeito da psicanálise? Como a temática da ciência pode nos conduzir à localização do *cogito* como um momento inaugural do sujeito, para a psicanálise? São questões que deram início ao nosso percurso de pesquisa e a partir das quais buscaremos avançar, neste primeiro capítulo.

1.1. O correlato essencial e antinômico da ciência

O questionamento acerca da relação entre a psicanálise e a ciência recebe um novo alcance no ensino de Lacan a partir de seu décimo primeiro seminário, dedicado aos fundamentos da psicanálise. Nessa ocasião, ele inicia seu trajeto convidando seus ouvintes a retomar certas perguntas de base: “o que é a psicanálise?”; “o que são os fundamentos da psicanálise?”; “o que é que a funda como práxis?” (LACAN, 1964/1995, p. 14). É nesse contexto, de retorno sobre a definição mesma da psicanálise, que Lacan se voltará sobre a sua relação com o campo da ciência. E inversamente, a referência à ciência será, nesse momento, uma via privilegiada pela qual Lacan virá interrogar o campo da experiência analítica.

É nessa conjuntura que Lacan vem a afirmar: “ousou enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão um certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, nisso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural” (LACAN, 1964/1973, p. 47)⁴. Lacan parece estabelecer, assim, a emergência do *sujeito cartesiano* como uma condição de possibilidade para a fundação do campo freudiano. E sua remissão a esse sujeito é indissociável de um movimento de Lacan, nesse período de seu ensino, de situar a experiência analítica por relação à ciência.

As interrogações sobre a ciência lançadas por Lacan naquele ano ganhariam novas precisões no ano seguinte, em seu seminário de 1965-66, sobre o objeto da psicanálise. A primeira lição deste seminário foi publicada por ele em seus Escritos, sob a forma do texto intitulado “A ciência e a verdade” (1966[1965]/1998). Neste, Lacan observa que a via aberta por Freud nunca fora destacada dos ideais de um cientismo. E ainda, ele sublinha: as marcas desse cientismo na invenção da psicanálise não seriam contingentes, e sim essenciais. Com isso, não se trata de supor que Freud pôde inventar a psicanálise porque seus pacientes lhe chegavam em nome da ciência e de seu prestígio, mas que: “é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século que se chamou o século do talento, o XVII” (1966[1965]/1998, p. 871).

O que podemos extrair de mais elementar desse e de outros dizeres do texto de Lacan é que a psicanálise guarda com a ciência uma relação que não lhe é apenas próxima ou íntima, mas intrínseca, *constitutiva* de seu campo. A ciência forneceu condições sem as quais Freud

⁴ Tradução para: “*J’ose énoncer comme une vérité que le champ freudien n’était pas possible sinon un certain temps après l’émergence du sujet cartésien, en ceci que la science moderne ne commence qu’après que Descartes a fait son pas inaugural.*”

não poderia ter descoberto o inconsciente. E isso porque a mutação decisiva engendrada pela ciência, em seu sentido moderno, corresponderia a uma modificação radical de nossa “posição de sujeito” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870): posição esta que a ciência inaugura e reforça cada vez mais. Desde já, temos claros indícios de que o advento da ciência e o *cogito* cartesiano não são tratados por Lacan apenas como uma condição epistemológica para a psicanálise; eles dizem respeito a uma *posição* do sujeito, que torna possível a psicanálise como *experiência*.

As proposições de Lacan acerca da relação entre a psicanálise e a ciência repousam, assim, sobre uma hipótese fundamental: há um “sujeito da ciência”. E não há outro do qual a psicanálise possa se ocupar:

Eis por que era importante promover, antes de mais nada, e como um fato a ser distinguido da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu campo é científico), exatamente o fato de que sua práxis não implica outro sujeito senão o da ciência. (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 878).

Lacan desloca, desse modo, uma questão que foi muitas vezes evocada a partir do cientismo de Freud: estaria a psicanálise efetivamente inscrita no campo científico? É sabido que as referências laudatórias de Freud à ciência são inúmeras. Menos frequentes, no entanto, são as ocasiões em que ele a tematiza, discorrendo sobre a relação entre sua invenção, a psicanálise, e a ciência. Destaca-se, a esse respeito, um momento tardio em sua obra, no qual ele se pergunta se a psicanálise carregaria consigo uma *Weltanschauung* (FREUD, 1933[1932]b/2006). Esse termo – traduzido do alemão nas obras de Freud por “cosmovisão” ou, ainda, “visão de mundo” – designa, segundo ele, uma construção intelectual que solucionaria de maneira unitária todos os problemas da existência, não deixando nenhuma questão em aberto, a exemplo das religiões e de alguns sistemas filosóficos. Para Freud, a psicanálise não poderia criar uma *Weltanschauung* própria, cabendo a ela aderir à cosmovisão da ciência. No entanto, a “visão de mundo” científica, ele nos diz, já se distanciaria da estrita definição acima, pois a ciência seria demasiado incompleta e não pretenderia formar um sistema. E a psicanálise, como parte da ciência, teria todos os motivos para advogar a favor dessa cosmovisão incompleta. Sua contribuição a ela seria justamente a de estender a investigação científica ao âmbito do psíquico.

Conforme nos aponta Milner (1995), haveria nesse ponto uma diferença entre Freud e Lacan. Freud consente e adere a um ideal da ciência, e não se furta de manifestar seus votos de que a psicanálise a integre e lhe dê sua contribuição. Lacan, por sua vez, não acredita neste

ideal, mas eleva a relação entre psicanálise e ciência a um novo estatuto. Antes de avançar qualquer resposta quanto a uma pretensa vocação científica da psicanálise, ele nos mostra de que maneira a ciência lhe fornece as condições de sua experiência. A ciência, por determinar um modo de constituição do sujeito, não se colocaria para a psicanálise como um ponto externo regulador, pois é apenas a partir disso que ela funda com sua operação – um *sujeito* – que se estrutura o campo da psicanálise.

Mas o que viria a ser, afinal, esse sujeito constituído segundo a determinação da ciência? Nesse texto de 1966, pleno em ressonâncias com as lições iniciais do Seminário 11, é novamente a Descartes que Lacan nos remete. O *cogito* cartesiano, momento do sujeito inaugurado por Descartes, seria, em suas palavras, um *correlato essencial* da ciência: “esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870)⁵. Embora Lacan, nesse ponto, não empregue exatamente a expressão “sujeito cartesiano”, como fizera em 1964, seria então possível localizar aí uma equivalência entre este e o sujeito da ciência.

Ainda assim, é forçoso ressaltar que, referindo-se desse modo ao sujeito inaugurado por Descartes, Lacan não faz qualquer empréstimo a uma concepção de “sujeito” que seja própria à ciência. Mais precisamente, não há concepção de sujeito na ciência, uma vez que deste ela não se ocupa. Embora um sujeito tenha emergido da operação da ciência, isso não quer dizer que ele tenha um lugar neste campo. Para Lacan, o sujeito seria engendrado pela ciência a título de resto, ficando excluído do próprio campo operatório que o produziu. Algumas lições adiante, em seu seminário, Lacan viria a designar a operação da ciência de maneira mais específica: tratar-se-ia de uma *forclusão do sujeito*⁶. Abordemos brevemente o que está sendo evocado por Lacan com essa expressão, a fim de especificar a relação mantida pela ciência com “seu” sujeito, que seria também o sujeito cartesiano.

Forclusão foi o vocábulo escolhido por Lacan (1955-56/1981, p. 361), em seu seminário sobre as psicoses, para traduzir a *Verwerfung* – termo do vocabulário alemão de que Freud lançou mão ao se referir a um tipo de defesa que caracterizaria o mecanismo psíquico de uma psicose. Em 1894, Freud falava-nos sobre “uma modalidade defensiva muito mais enérgica e exitosa, que consiste em que o eu desestima {*verwerfen*} a representação

⁵ Retomaremos mais atentamente, no próximo capítulo, o que Lacan traz nessa passagem. O que nos interessa, por hora, é apenas a articulação aqui estabelecida entre o sujeito cartesiano e o sujeito da ciência.

⁶ Lição de 1º de junho de 1966.

insuportável junto com seu afeto e se comporta como se a representação nunca tivesse comparecido” (FREUD, 1894/2008, p. 59)⁷. A *Verwerfung*, comumente traduzida ao português como “rejeição”, nunca passou propriamente à posição de um conceito na teoria freudiana, tal como nos lembra Rabinovitch (2001); ele não chegou a empregá-la de forma regular ao abordar as psicoses. Foi apenas Lacan quem o elegeu para designar a operação específica que estaria implicada na estrutura psicótica.

Lacan não discorre sobre os motivos de sua escolha de traduzir a *Verwerfung* freudiana por “foraclusão”, de modo que o tema se tornou objeto de discussão entre seus leitores⁸. Rabinovitch (2001) aponta que o termo tem uma longa história na língua francesa, já tendo feito parte do vocabulário comum, significando originalmente “excluir, privar, expulsar, impedir, banir, omitir, cortar”, “prender do lado de fora” ou ainda “fechar no exterior”. A partir do século XVI, o termo passa a desaparecer da língua comum e ser reservado ao vocabulário jurídico. Aqui, o “foraclusão” é algo que ultrapassou os limites do quadro da lei que o incluía. A foraclusão determina que, sobre certo aspecto de um processo, nada mais poderá ser dito, uma vez ultrapassado certo prazo. À diferença da *prescrição*, que imporia um limite *a posteriori* para, por exemplo, a condenação de um crime já cometido, a foraclusão determinaria *antecipadamente* um limite de tempo para aquilo que se trata de dizer ou contradizer (RABINOVITCH, 2001).

Para apreender como tais considerações se aplicariam à operação feita pela ciência com o sujeito, é preciso ainda ressaltar outro aspecto implicado na noção lacaniana de foraclusão. Para além das acepções da palavra, o que Lacan visaria, ao destacar a *Verwerfung* freudiana, seria a distinção da modalidade particular de *retorno* que a defesa psicótica acarreta. A ideia de retorno, tal como encontramos em Freud, denota que nenhuma forma de defesa é inteiramente bem-sucedida. No caso da neurose, há o fracasso do recalque: o que foi recalçado retorna, em um segundo momento, de forma desfigurada, por exemplo, por meio de sintomas, sonhos, chistes ou atos falhos. E no caso das psicoses, a defesa (foraclusão) também daria ensejo a um retorno daquilo que foi rejeitado do psiquismo. Porém, este retorno, segundo Freud, se daria sob a forma de ideias delirantes e alucinações auditivas ou visuais

⁷ Na Edição Standard Brasileira das obras de Freud, o termo *Verwerfung* é traduzido por “rejeição”, de modo que no trecho acima consta o verbo “rejeita”.

⁸ Rabinovitch (2001) oferece uma exposição mais acurada sobre a história do termo e a circunscrição possível desse conceito, que não conviria aqui detalhar. Sobre as divergências a que nos referimos acerca do motivo da escolha de Lacan por esse termo, cf., p. ex., as posições de Maleval (2009, p. 66) e Arrivé (2000, p. 35, n. 51).

(FREUD, 1896/2008)⁹. Em sua clássica análise do caso Schreber, Freud concluía: o que foi “cancelado dentro retorna desde fora” (FREUD, 1911/2008, p. 66). O que Lacan, por sua vez, reformularia: “o que foi rejeitado do *simbólico* reaparece no *real*” (LACAN, 1955-56/1981, p. 57).

Cumpramos assinalar que, ao situar este retorno no registro do *real*, Lacan não está designando a realidade empírica ou o registro da objetividade. Trata-se, antes, de um retorno que não pode ser subsumido inteiramente no registro simbólico, que não é integrado no sistema da simbolização. Nesse seminário, Lacan explicita que a irrupção no real do que foi foracluído do simbólico seria marcada por uma estranheza, por uma significação irreduzível, que não remete a outras e que, no entanto, é experimentada pelo sujeito como algo que o concerne (LACAN, 1955-56/1981) – tal como no caso, por exemplo, da escuta alucinatória.

Temos, portanto, indícios do que a retomada feita por Lacan do termo *foraclusão* implica no que concerne a operação da ciência com o sujeito. De um lado, ela o rejeita, o exclui, de maneira que a este não resta qualquer lugar no campo científico. Sua operação é tal que o sujeito fica, para utilizar as acepções da palavra, “banido”, “preso do lado de fora”. De outro, no entanto, essa operação comporta em si o seu *fracasso*, pois o sujeito insiste em retornar no *real*, fazendo furo no simbólico que configura o campo operatório da ciência. No que concerne o sujeito, Lacan descreve: a ciência “mostra-se definida pela *impossibilidade* do *esforço* de suturá-lo” (LACAN, 1966[1965]/1988, p. 875)¹⁰.

Lacan nos fala de uma impossibilidade que se evidencia no próprio *modus operandi* da ciência moderna. Este se caracteriza por um esforço de formalização do saber, que seria virtualmente absoluto, sem falhas ou falta. Funcionamento que testemunhamos cotidianamente, haja vista o caráter extraordinário de sua expansão e de seu progresso, regendo uma cultura na qual “o que não é ainda recoberto pela ciência comparece como um *limite a ser superado*, com o avanço da precisão, da sofisticação da pesquisa e da tecnologia” (GOMES, 2011, p. 145, grifo nosso). No entanto, Lacan vem dizer que essa formalização nunca deixa resto zero – algo sempre lhe escapa, irremediavelmente, ficando de fora de toda

⁹ No texto a que nos referimos agora, “*Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*”, Freud emprega para a defesa psicótica o termo “*represión*” [recalque], ainda que lhe adscruva uma modalidade de retorno tão específica. Índice do que sublinha Rabinovitch (2001): a *Verwerfung* não é empregada por Freud de forma regular em sua teorização das psicoses, não chegando a ser alçada ao estatuto de conceito.

¹⁰ A relação entre a foraclusão e a sutura mereceria um tratamento mais detido, para além do escopo deste trabalho. Por hora, apontamos apenas que elas não parecem sinônimas, já que a foraclusão é referida por Lacan como uma operação que a ciência realiza, ao passo que a sutura é sempre marcada, em seu texto, por certa negatividade: trata-se de uma *tentativa* ou de um *esforço*, caracterizado por sua *impossibilidade*. Sendo assim, parece-nos admissível supor que, enquanto a ciência efetivamente funda o sujeito foracluindo-o, a sutura diria respeito à tarefa *impossível* de cancelar ou neutralizar os efeitos de retorno do sujeito no real.

apreensão possível. E é justamente nessa falha da formalização da ciência que Lacan situará o retorno do *sujeito* no real. O sujeito da psicanálise seria, assim, “o que se constitui, a partir dessa foraclusão, como resto (pontual, heterogêneo e, no entanto, ineliminável) da operação da ciência” (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2009, p. 145).

Ao introduzir, portanto, a hipótese de um *sujeito da ciência*, Lacan nos dá a ver, ao mesmo tempo, a particularidade da relação que subjaz entre os dois termos do sintagma. Entre o sujeito e a ciência haveria uma relação específica, em que se conjugam o seu engendramento e também sua rejeição. Da ciência, o sujeito seria, na definição de Lacan: o “*correlato antinômico*” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 875). A partir dessa expressão, acreditamos já ser o caso de afastar um possível engano: não teria havido um *sujeito* prévio à ciência, que foi então abolido do universo no século XVII. Como formula Elia (2008), “a ciência faz uma operação com o sujeito que lhe é coemergente” (p. 66). Dessa maneira, pode-se dizer que a ciência, foracluindo o sujeito, também o funda, desde que se especifique que essa fundação se dá como uma exclusão, para fora de seu campo. Se, como sublinha Lacan, o sujeito foi inaugurado por Descartes como um *correlato essencial* da ciência, não se trata de pensar que havia sujeito antes da ciência e que esta teria sido responsável apenas por sua exclusão do universo em um dado momento.

Tais considerações já nos permitem extrair algumas coordenadas iniciais: se o sujeito cartesiano, para Lacan, define o sujeito da ciência; e se o sujeito da ciência é o sujeito *foracluído* da ciência – pois esta o funda para fora de seu campo e se esforça por suturá-lo; então o sujeito cartesiano seria o sujeito *foracluído* da ciência, este que ela funda, rejeitando. Sendo assim, temos que o sujeito cartesiano seria o *correlato essencial* e também *antinômico* da ciência. Ora, a proximidade reconhecida por Lacan entre Descartes e a ciência, mesmo que ainda não a tenhamos explorado, não nos parece a princípio surpreendente. Mas por que o sujeito cartesiano seria um sujeito que a ciência *rejeita*?

Expomos esta questão que já se esboça, embora não possamos avançar diretamente sobre ela neste ponto do nosso encaminhamento. Parece-nos, nesse momento inicial, que a via que nos leva mais diretamente ao *cogito* é a primeira, a de sua *correlação essencial*. E já podemos supor que essa via não é *outra* por relação à de sua rejeição – se a operação de foraclusão é, afinal, uma só. No entanto, considerando que nosso objetivo agora é partir da ciência em direção ao sujeito cartesiano como *momento inaugural*, teremos que suspender provisoriamente a questão dessa antinomia, o que não nos impedirá de a reencontrarmos em outro momento.

De todo modo, a questão só nos impele ainda mais a verificar qual é a vinculação que Lacan encontra entre Descartes e a ciência. Já vimos que a referida antinomia está situada no seio de uma *correlação*. Sendo assim, especificamos a questão: de que forma a operação da ciência moderna pôde ter tido como produto um *sujeito* – e não qualquer outra coisa –, que seria aquele de que a psicanálise se ocupa? Supomos que este é um elo que o recurso ao *cogito* cartesiano ajuda a estabelecer. Seguiremos então nessa primeira direção, da ciência ao sujeito, a fim de averiguar de que forma ela nos conduz ao *cogito* como um *momento inaugural* para o sujeito da psicanálise. E para acompanhar Lacan sobre esse ponto, é preciso identificar a que concepção de ciência ele se refere.

1.2. A revolução científica e o deslocamento do homem

A hipótese de um “sujeito da ciência” – e, por conseguinte, sua articulação ao “sujeito cartesiano” – depende de uma certa concepção de ciência, na qual Lacan se ancora. Vimos que, sobre o momento da ciência que está em questão, ele é preciso: trata-se da ciência moderna, aquela que teve seu início no século XVII e que instaurou uma mutação decisiva na história. Ainda assim, é também de uma determinada leitura desse momento específico de que Lacan se vale em suas proposições. E, com efeito, ele nos indica um historiador em particular, que seria o seu guia sobre esse tema: Alexandre Koyré.

As teses de Koyré não são de modo algum consensuais dentre os historiadores das ciências, tal como o próprio nos adverte em seus artigos (KOYRÉ, 1943/2011; 1943b/2011; 1948/2011). Ele acentua sua discordância sobretudo por relação às interpretações do desenvolvimento da ciência baseadas na obra de Francis Bacon (1620/1999). Para este último, paladino da ciência que despontava a seu tempo, a transformação ocorrida entre a ciência antiga e a ciência moderna estaria ligada fundamentalmente à substituição da teoria (em sua dimensão contemplativa) pela dimensão da ação, marcada pela aspiração de domínio da natureza. Julgando essa concepção insuficiente, Koyré argumenta que a ciência moderna não foi criada por engenheiros ou artesãos, mas por homens cuja obra raramente ultrapassou o domínio da teoria. Ele tampouco endossa a ideia de que o advento da ciência moderna teria como maior determinante o papel conferido à observação e à experiência. Ainda que essas duas possam ser tomadas como traços importantes da ciência moderna, sabe-se que a observação e a experiência espontânea, pautadas no senso comum, constituíram justamente os *obstáculos* para a fundação de uma nova ciência. A crença de que a revolução científica teria

sido fruto apenas da observação e da experiência seria, assim, mais um efeito do “vírus da epistemologia empirista e positivista que fez – e ainda faz – tanta devastação entre os historiadores do pensamento científico” (KOYRÉ, 1948/2011, p. 370).

Para Koyré, cumpre distinguir experiência de *experimentação* – e é nesta última que encontramos as bases da revolução científica. Se a primeira diz respeito a uma abordagem espontânea da natureza, a partir do senso comum, a segunda implica uma certa forma, que nada tem de puro ou natural, de interrogar a natureza. A experimentação pressupõe uma *linguagem* com a qual o cientista formula suas perguntas e aborda os fenômenos, e sem a qual seria impossível ler e interpretar qualquer resposta obtida por observação (1943/2011). Logicamente, a escolha da linguagem não pode ser determinada pela experiência que o próprio uso dessa linguagem torna possível. Tal escolha deve, portanto, ter origem em outras fontes que não a própria experiência ou a observação. Na visão de Koyré, “a teoria precede o fato”, e “a boa física é feita *a priori*” (KOYRÉ, 1943b/2011, p. 212).

Em seu artigo, o historiador menciona um dizer de Galileu em que o deslocamento do papel da experiência no método da nova ciência apareceria de forma mais clara. Podemos encontrá-lo em uma de suas mais célebres obras, os “Diálogos sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano” (GALILEU, 1632/2011). Em certo momento dos diálogos, os interlocutores discutem sobre um antigo problema da física: se, dentro um navio *em movimento*, alguém deixasse cair uma pedra do alto de um mastro, ela aterrissaria ao pé do mastro ou atrás dele? Simplicio, imbuído da física aristotélica e do geocentrismo, acreditava na segunda alternativa¹¹. Se, durante o tempo em que a pedra está caindo, o navio segue em movimento, a pedra só poderia cair a ré do navio. E diante da convicção de Salviati (porta-voz do próprio Galileu) de que a pedra cairia *sempre* ao pé do mastro, ele indagava:

Simplicio – Então, não fizestes cem provas e nem mesmo uma, e afirmas tão francamente que ela é certa? Retorno à minha incredulidade e à mesma certeza de que a experiência tenha sido feita pelos principais autores que dela se servem, e que ela mostre o que eles afirmam.

Salviati – Eu, sem experiência, estou certo de que o efeito seguir-se-á como vos digo, porque assim é necessário que se siga. (GALILEU, 1632/2011, p. 226)

¹¹ O debate em torno dessa questão recobrava importância por suas implicações diretas para a concepção do movimento da Terra. Do ponto de vista da física aristotélica, a Terra não poderia se mover, pois se assim o fizesse, os corpos que estão sobre ela seriam lançados para longe por uma força centrífuga, enquanto os corpos que se mantêm afastados dela (nuvens, pássaros etc.) ficariam para trás – tal como a referida pedra, por relação ao mastro do navio. Uma evidência de que a ciência aristotélica e medieval estava muito mais próxima do senso comum do que a ciência moderna.

Para Galileu, a experiência não é necessária para se provar as leis do movimento. Há um conhecimento que dispensa todo recurso à experiência, pois está ao alcance apenas da inspeção do espírito e não precisa ser buscado na natureza. É precisamente nesse conhecimento, segundo Koyré, que reside o cerne da mutação decisiva engendrada pela revolução científica. Trata-se da escolha da linguagem que proporciona aos cientistas modernos uma nova maneira de interrogar a natureza. Podemos encontrá-la de forma explícita, novamente, nas palavras de Galileu – dessa vez em “O ensaiador”:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, **o universo**), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. **Ele está escrito em língua matemática**, os caracteres são os triângulos, circunferências e outras figuras geométricas (GALILEU, 1623/1999, p. 46, grifo nosso).

Os fenômenos estudados pela física obedecem, na concepção de Galileu, à lógica das figuras e dos números. É na *matemática*, cujo manejo antecede e independe de qualquer experiência, que se pode encontrar as leis que regem os corpos materiais. Nessa via aberta por Galileu e na qual prosseguiram seus sucessores, Koyré pôde identificar as duas principais características do que nomeia como a “atitude mental ou intelectual” (1943/2011, p. 169) da ciência moderna, e que a distingue das ciências antiga ou medieval. Elas seriam, exatamente: *a matematização da natureza* e *a matematização da própria ciência*.

O lugar conferido à matemática na ciência do século XVII não constituiu apenas uma mudança na maneira de fazer ciência. Ela acarretou a dissolução de toda uma concepção de mundo estabelecida até então – a saber, a ideia de Cosmo, basilar para a ciência antiga e medieval, de inspiração aristotélica (KOYRÉ, 1943/2011). O Cosmo era concebido como um mundo finito, dotado de uma organização hierárquica e de uma diferenciação qualitativa entre os seres. Ao mundo supralunar, era atribuído um nível superior do ser, dotado da perfeição divina, ao passo que o mundo terreno, dos homens, era considerado imperfeito, impreciso e corruptível (KOYRÉ, 1957/2006). O lugar da matemática, nessa concepção de mundo, só podia ser limitado. Sendo esta um domínio do conhecimento que trata de relações perfeitas, ela só poderia ser aplicada ao mundo supralunar: por exemplo, ao movimento dos astros. O mundo terreno, habitado pelos homens, seria suscetível a constantes mudanças, de modo que atribuir a este as mesmas leis rígidas do mundo supralunar corresponderia a um verdadeiro contrassenso. Consequentemente, uma astronomia matemática era possível, mas uma física matemática era impensável (KOYRÉ, 1943b/2011).

No momento em que a física, domínio do conhecimento voltado para o mundo dos homens, passa a ser matematizada, cai por terra a divisão hierárquica entre os domínios do terreno e do divino. Tem-se agora “um Universo aberto, indefinido e até infinito, unificado e governado pelas mesmas leis universais, um universo no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível do Ser” (KOYRÉ, 1943/2011, p. 170). A doutrina de Giordano Bruno, que já no final do século XVI concebia um universo infinito, homogêneo e uniforme, desprovido de um centro, só pôde ser aceita após as descobertas científicas de Galileu. Uma vez que as leis do Céu e da Terra se fundem, a ciência se vê destituída de toda consideração qualitativa ou hierárquica baseada no valor, perfeição, harmonia ou finalidade dos seres e de seus estados.

Essas considerações de valor que dominavam a física antiga e medieval podem ser exemplificadas através do conceito de *lugar natural*, base da física aristotélica. Na concepção do Cosmo, cada coisa teria, segundo sua natureza, um lugar próprio e determinado; tudo o que existe no mundo deve ser disposto em uma certa ordem harmônica (KOYRÉ, 1943/2011). Assim, se os corpos leves (como o fogo) tendem a subir e os corpos pesados (como um cavalo) tendem a descer, isso pertence a sua *natureza* e corresponde ao estatuto *ontológico* de cada um. Segundo essa ordem, todo corpo tende para o seu lugar natural ou, se já se encontra neste, aí permanece e resiste a se deslocar. Ele não tem razão para se mover, exceto se um outro corpo exercer sobre ele uma violência, perturbando a disposição natural das coisas. Todo movimento seria, portanto, um estado transitório, efeito de uma desordem provocada no equilíbrio cósmico.

Com a postulação do princípio da inércia por Newton – que atribui o mérito de sua descoberta a Galileu –, o movimento passa a ser considerado um *estado*, tal como o repouso, e não um processo de mudança. Um corpo abandonado a si mesmo permanecerá em seu estado indefinidamente, seja ele de movimento ou repouso, até que seja submetido a alguma força que o altere. Ou seja, os corpos são inteiramente indiferentes ao movimento e ao repouso; sua natureza não guarda nenhuma relação intrínseca com tais estados. O movimento ou o repouso não mais possuem qualquer relação com uma essência dos seres – todo e qualquer corpo pode estar em movimento ou em repouso a depender de seu referencial –, e seu estado deixa de ter qualquer *significado* ou *finalidade*. Se, no Cosmo, a cada coisa correspondia um lugar determinado segundo seu nível ontológico, no Universo moderno não há qualquer lugar natural e nem um centro em torno do qual todos os seres se ordenem. Só pode haver centro onde há limites, e não há limites em um universo infinito.

Koyré insiste em ressaltar que a mutação levada a cabo pela ciência moderna não teria representado apenas uma revolução do pensamento. Ele explicita, abordando a história da

técnica que acompanhou o desenvolvimento da ciência, o impacto da revolução científica do século XVII para além da esfera da produção de conhecimento. Com a matematização da natureza, funda-se um universo da precisão (KOYRÉ, 1948/2011) que penetra os mais diversos âmbitos da experiência humana, desde então tornados passíveis de medida através de instrumentos de cálculo. Exemplo privilegiado, o tempo ainda era, até meados do século XVI, o tempo vivido, o tempo do “mais-ou-menos” – escandido pelos fenômenos naturais como o nascer e o pôr-do-sol ou por instrumentos que o indicavam com pouca exatidão. A partir de sua medição precisa com a invenção do relógio cronométrico, a relação do homem com o tempo e sua vida cotidiana sofreriam uma radical e indelével alteração.

O que faltou aos medievais, sublinha Koyré, não foi qualquer habilidade técnica para construir tais instrumentos, mas a própria ideia de que tais dimensões fossem passíveis de medida – ou seja, que fosse possível aplicar ao mundo dos homens as noções rígidas, exatas e precisas da matemática. Ele assevera que essa revolução seria “tão profunda, de consequências tão remotas que, durante séculos, os homens (...) não lhe apreenderam o alcance e o sentido” (1943/2011, p. 171). Dessa forma, descreve esse processo como uma radicalíssima revolução *espiritual*, uma “transformação completa de toda a atitude fundamental do espírito humano” (1943/2011, p. 165).

Tal revolução custou de seus artífices, portanto, o esforço de reformar não apenas uma forma de fazer ciência, mas uma concepção de mundo. Koyré aponta que a descoberta copernicana, responsável por deslocar a Terra do centro do universo, já havia espalhado uma primeira onda de ceticismo e perplexidade – ainda que não abolisse toda hierarquia e preservasse a ideia de um centro (o Sol), em um universo finito e bem ordenado. Com o avanço da revolução científica e a proposição de um universo *matematizado* e *infinito*, este se torna desprovido de ordenação e sentido, o que teria dado lugar a reações de niilismo e desespero (1957/2006). Nesse processo, diz-nos Koyré, o homem medieval perdeu o lugar que possuía no mundo e teve de substituir todo o quadro de referência de seu pensamento.

Os efeitos de espanto e resistência a tais transformações foram sensíveis até mesmo nas reações de grandes cientistas que participaram em alguma medida dessa revolução, mas se recusavam a consentir com as consequências mais radicais da matematização do universo. Destacamos, dos trabalhos de Koyré, um dito de Johannes Kepler, que sobre a doutrina do universo infinito chegou a confessar: “essa ideia traz consigo não sei que horror secreto, oculto; com efeito, *uma pessoa se sente errando por essa imensidade*, a que são negados centro, limites e, portanto, todo lugar determinado” (KOYRÉ, 1957/2006, p. 56, grifo nosso).

Koyré nos dá a ver, dessa maneira, as repercussões trazidas pela revolução científica sobre o campo do humano. Parecemos, assim, nos aproximarmos do que Lacan apontava ao afirmar que a ciência provocou uma radical mudança em nossa *posição de sujeito*. A ciência moderna desaloja o homem do lugar que possuía no Cosmo e esvazia os fenômenos que o cercam do sentido que lhes era atribuído. O universo que ele habita é agora regido por relações matemáticas, e não orientado por qualquer finalidade ou desígnio divino. Com Lacan, podemos supor que é apenas nesse deslocamento do homem que se torna possível falar, propriamente, em: *sujeito*. Criticando mordazmente a categoria das chamadas “ciências humanas”, Lacan asseverava: “*o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito*” (1966[1965]/1998, p. 873).

Por outro lado, parece-nos igualmente importante marcar a diferença entre o que é a perda de lugar do homem antigo e medieval abordada por Koyré e a *foraclusão do sujeito* pela operação da ciência de que nos fala Lacan. Efetivamente, encontramos em Koyré uma descrição minuciosa da transformação instaurada pela ciência ao longo do século XVII. Não encontramos, porém, a definição de um “sujeito da ciência”, que teria se constituído de maneira específica nesse momento, e tampouco de sua *foraclusão*. Se estas, como dissemos, são hipóteses próprias a Lacan, convém atentar para os limites entre a sua inequívoca ancoragem na epistemologia de Koyré e o ponto em que ele, valendo-se desta, se destaca.

Tal distinção nos parece importante, pois acreditamos que a *foraclusão do sujeito* não deve ser confundida com uma suposta *foraclusão do homem antigo ou medieval*, que teria perdido sua posição no mundo e sua confiança nas determinações divinas ou no senso comum. Mesmo que tal conjuntura possa ter acompanhado a operação da ciência em seu advento na história, Lacan não dá margem a dúvida sobre este ponto: quem é *foracludo* pela ciência é o *sujeito*, e não o homem. Evidentemente, Lacan não sugere que a psicanálise vise resgatar o que foi perdido do homem antigo ou medieval, como em uma tentativa de retorno ao mundo pré-científico. Pelo contrário, trata-se de recolher um *sujeito* que só foi inaugurado pela ciência e que, no entanto, não tem lugar dentro dela.

Em suma, ainda que a operação da ciência tenha efetivamente destituído o lugar do homem antigo no cosmo, a *foraclusão* de que se trata não seria do homem, mas do próprio sujeito que essa operação funda, para fora de seu campo. E se o sujeito *foracludo* da ciência também não é o homem que perdeu seu lugar, podemos atualizar a pergunta: quem seria esse sujeito da ciência, que apesar de não ser o homem, surge justamente quando este último é desalojado? Passemos, portanto, a Descartes.

1.3. Descartes e a ciência moderna

Questionamos, no início deste capítulo, a maneira pela qual o tema da ciência conduz Lacan à correlação entre sujeito da psicanálise, sujeito da ciência e sujeito cartesiano. Uma vez tendo situado a ciência a que Lacan se refere, podemos então buscar a aproximação entre os dois últimos. Por que o sujeito da ciência seria o sujeito cartesiano? Ou, inversamente: por que o sujeito cartesiano seria o sujeito da ciência? Veremos que há, com efeito, uma via de mão dupla no fundamento dessa articulação. A saber: de um lado, a maneira como a determinação da ciência é o que conduz Descartes a alcançar o seu *cogito*; e de outro lado, a maneira como o *cogito* cartesiano, uma vez introduzido, passa a ser o ponto arquimediano em que a ciência encontrará a sua sustentação¹².

Para Koyré (1937/2004), Descartes nos faz ver, através de sua história individual, a expressão da situação essencial do *homem de seu tempo*. Ele nos lembra que o século XVI foi marcado pelo abalo da unidade política e religiosa da Europa, da certeza das ciências, da fé, da autoridade da Bíblia e de Aristóteles, do prestígio da Igreja e do Estado. Descartes sucede um século de crítica e dissolução das velhas crenças e verdades da tradição, que conferiam ao homem alguma certeza e segurança em suas ações. O estado de espírito descrito por Descartes seria, assim, o estado de espírito de sua época, em que o homem se sente perdido em um mundo em que nada é certo e tudo é possível.¹³

É, portanto, dessa conjuntura de insegurança e incertezas que parte o empreendimento de Descartes. Porém, diz-nos Koyré, o filósofo nos convidaria, de maneira singular, a realizar com ele os únicos atos que permitiriam ao homem vencer o desamparo que caracterizava o mal de seu tempo. Suas ressonâncias com a obra de Galileu são evidentes: ele também desconsidera a noção de qualidade para a construção da ciência e sustenta que os dados fornecidos pelos sentidos não podem ser uma fonte de conhecimento segura, restando apenas a razão como instrumento apto a nos conduzir na busca da verdade. No entanto, Descartes guarda sua especificidade na medida em que busca reconstruir todo o sistema das ciências (e não apenas a física). Mais radicalmente, ele busca construir o verdadeiro sistema das ciências,

¹² Consideramos que ambas as perguntas podem ser respondidas sob diferentes níveis de análise. Neste capítulo, exploraremos um deles, mas revisitaremos tais respostas sob outra perspectiva no segundo capítulo, ao articularmos a operação da ciência ao conceito de significante.

¹³ Isso não é dizer, no entanto, que o *pensamento* cartesiano seja representativo do pensamento francês do século XVII – marcado pelo jansenismo e pelo epicurismo, cujas posições seriam em grande parte contraditórias com aquelas de Descartes (PELLION, 2014). Sugerir-lo seria esquecer a novidade do encaminhamento cartesiano, caracterizado por uma ruptura para com toda a sua tradição e por escolhas singulares – o que, só depois, revelou-se um caminho possível a partir desse contexto de que fala Koyré.

sobre fundamentos sólidos e indubitáveis que não poderiam ser fornecidos por nenhum conhecimento obtido através dos sentidos.

Não por acaso, embora Galileu tenha precedido Descartes na matematização da natureza e da própria ciência, Koyré se refere à ciência moderna como a “revolução galileana e cartesiana” (1943b/2011, p. 197). As contribuições de Descartes para a ciência de seu tempo foram inúmeras, e o sucesso de seu célebre “Discurso do método” (1637/1973), à sua época, deveu-se menos ao método que ele ali propunha do que às novidades científicas que ele anunciava. O “Discurso” foi publicado, originalmente, como prefácio a três tratados científicos, em que Descartes tornava públicas algumas de suas descobertas. A “Dióptrica” propunha uma teoria da refração da luz, fornecendo sua lei, além de um estudo sobre os instrumentos que transformaram o conhecimento do universo, como o telescópio. Os “Meteoros” continham um estudo sobre os fenômenos celestes ou atmosféricos, tais como as nuvens, a chuva e o arco-íris. E a “Geometria” consistia em um tratado de álgebra, que rompia com a concepção estabelecida das ciências matemáticas ao conjugar dois domínios heterogêneos – o espaço e o número –, propondo ainda uma teoria das equações, com um novo sistema de notação (o mesmo utilizado até hoje). Além disso, Descartes foi responsável por promover a equivalência entre as noções de matéria e extensão. E se a extensão, ou espaço, pode ser identificado às grandezas matemáticas, logo o mundo físico, a matéria que compõe a natureza, passa a poder ser abordada matematicamente.

No entanto, Descartes não apenas empreende a matematização da natureza que vimos ter sido iniciada por Galileu, como também nutre a esperança de expandir o método matemático para todo e qualquer campo do conhecimento humano. Desde seus primeiros escritos científicos, conta-nos Alquié (1969/1986), a ambição de Descartes era fundamentar uma ciência universal. E, para tanto, ele elaborou um método que seria capaz de guiar a razão por um caminho seguro na busca da verdade – como já anuncia o título completo de sua obra: “Discurso do método para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”. Sobre este método, Alquié considera lícito perguntar se ele não corresponderia a uma espécie de generalização da matemática.

Tal como afirmou em seu “Discurso” (1637/1973), Descartes espantava-se com o fato de que os fundamentos firmes e sólidos da matemática fossem aplicados apenas às artes mecânicas e considerava que ela ainda não tinha encontrado seu verdadeiro emprego. E mesmo após dar testemunho de sua insatisfação e desconfiança com todo o ensino que recebera em sua juventude – incluindo aí as letras, a filosofia, a teologia, a medicina, a

jurisprudência e também as matemáticas –, que o levaram ao ponto de elaborar um método próprio, ele considera:

Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira (DESCARTES, 1637/1973, p. 46).

As bases matemáticas do método proposto por Descartes no “Discurso” haviam sido estabelecidas desde as suas “Regras para a Direção do Espírito”, obra inacabada e de publicação póstuma, provavelmente redigido em torno de 1628. Nesta, vemos que a possibilidade do método vincula-se precisamente à unidade do entendimento humano, que, sendo apenas *um*, deve raciocinar sempre da mesma maneira, seja qual for seu objeto. Todas as ciências seriam, assim, passíveis de serem dispostas em uma ordem única e análoga à matemática, e é desta que se poderia extrair uma ordem universal que nos permitiria alcançar um conhecimento seguro: “todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras” (DESCARTES, 1928/1989, p. 13). Trata-se, portanto, de reduzir todos os problemas, sejam de que domínio forem, a problemas análogos àqueles da matemática.

Entretanto, Descartes iria se deparar com impasses para a consecução de seu objetivo. O próprio caráter inacabado das “Regras”, aponta Alquié (1956/1986), testemunha a impossibilidade de Descartes de resolver pelos mesmos processos os problemas oriundos de diferentes ciências. Ainda que fosse possível, em todas elas, dispor o conhecimento em uma ordem que segue do mais simples para o mais complexo, onde se poderia encontrar o simples absoluto do qual partiriam todas as ciências? Por vezes, o que aparece como simples em uma série – digamos, na Matemática – pode aparecer como resultado em uma outra – na Física, por exemplo. Para Alquié, a ordem de Descartes seria, então, mais flexível. O que se deveria expandir da matemática para todas as ciências não seria tanto o seu método ou sua ordem, mas a sua certeza. Com efeito, Descartes só encontra certeza na matemática, e é isso que ele desejava encontrar em todos os outros âmbitos a que a razão pudesse se aplicar. Como enunciava sua Regra 2:

A conclusão a tirar de tudo o que precede é que não se deve aprender apenas a Aritmética e a Geometria, mas somente que, na procura do reto caminho da verdade, não há que ocupar-se de objeto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza

igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria (DESCARTES, 1928/1989, p. 17).

De todo modo, como salienta Alquié (1956/1986), os impasses encontrados vinculam-se a uma certa oscilação no pensamento de Descartes quanto à condição de verdade da ordem que ele propunha. De certa maneira, ele admite o caráter artificial de sua ordem. Em outros termos: a ordem do conhecimento, pela qual as nossas razões se encadeiam, poderia não ser exatamente a mesma ordem do ser – a saber, a ordem na qual as coisas do mundo estariam efetivamente dispostas na natureza, fora do entendimento humano. Mas, se ele o admite, como pode então supor que a ordem do conhecimento é uma ordem verdadeira? O que nos assegura de que aquilo que nos aparece como simples e evidente, onde supomos residir uma verdade, não passe de uma mera certeza subjetiva?

A partir de tais impasses, como nos aponta Guérout (1968), Descartes se veria levado a colocar em questão até mesmo a validade das evidências matemáticas. Podemos julgar que uma ideia clara e distinta, que supomos ser verdadeira, corresponde a alguma coisa de real? O que se esboça aqui é a possibilidade de um descompasso entre o nível da natureza das coisas a serem conhecidas e o nível do espírito capaz de conhecê-las. Descartes não possui, no momento das “Regras” ou mesmo do “Discurso”, resposta para esse problema. E é por isso que o seu método lhe exigiria, em um momento posterior, desenvolver uma metafísica que fosse capaz de alicerçá-lo.

1.4. O momento inaugural do sujeito

Importa ressaltar, de tais considerações, que a proposição do *cogito* por Descartes não pode ser apartada da proposição de seu método, de sua relação com a ciência moderna e, notadamente, com um esforço de matematização. Entrevemos assim uma razão pela qual o sujeito cartesiano, como propõe de Lacan, definiria o “sujeito da ciência” moderna. A fim de sabermos de que sujeito se trata – e, especialmente, sua importância para a psicanálise – é preciso então introduzirmos o *cogito* a partir do encaminhamento que Descartes nos convida a refazer com ele. E para isso, é preciso que sigamos o que ele estabelece como primeiro preceito de seu método, ainda no Discurso:

O primeiro [preceito] era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a

precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meu juízo que não se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (DESCARTES, 1637/1973, p. 45).

Descartes não se contenta com a aparente evidência de algumas ideias, e buscará encontrar para o edifício da ciência um fundamento absolutamente seguro. É essa busca que o conduzirá a constituir uma metafísica. Nesse intuito, ele colocará em causa a própria razão e submeterá à prova da certeza até mesmo as ideias matemáticas, de onde havia extraído seu método. Vale observar então que Descartes não se lança na metafísica como se ela tivesse apenas o fim de justificar um sistema científico já constituído. Mesmo se sucede muitas descobertas científicas na trajetória de Descartes, a metafísica não está delas apartada – ela seria, antes, uma radicalização de sua busca pela verdade nas ciências. Nesse sentido, o itinerário metafísico, como formula Alquié, é “imposto e recebido” (1956/1986, p. 61); mais do que se servir de uma metafísica para um fim pré-estabelecido, Descartes se *submete* à sua exigência, no desígnio de encontrar um fundamento seguro para todo e qualquer saber.

Essa diferença torna-se mais palpável quando comparamos as diferenças entre a dúvida mencionada no “Discurso” e a dúvida exercida nas “Meditações”. No primeiro, a dúvida estava estreitamente vinculada a preocupações científicas, sendo portanto “metodicamente seletiva” (ALQUIÉ, 1956/1986, p. 66) – uma dúvida suficiente apenas para afastar da consideração científica as qualidades sensíveis, em que não podemos nos fiar. Nas “Meditações”, por sua vez, Descartes ocupa-se de fornecer cuidadosa e paulatinamente as *razões para duvidar* de todo e qualquer conhecimento, até que possamos encontrar um ponto de apoio verdadeiramente sólido. Esta dúvida só pode ser efetivamente praticada se compreendemos os argumentos que nos levam a exercê-la. E daí se segue a insistência de Descartes quanto ao tempo que devemos dedicar à sua Meditação Primeira: alguns meses, ou ao menos algumas semanas, são necessários para que sejamos verdadeiramente convencidos da aptidão desta dúvida em se abater sobre todo o conhecimento que cremos possuir.

Embora nos fale sobre a dúvida desde o Discurso, é portanto nas Meditações que ela será efetivamente aplicada como um procedimento, em sucessivos níveis, que o conduzirão a alcançar a certeza em seu *cogito*. É nelas que podemos apreender a dúvida em seu verdadeiro alcance, como uma experiência que constitui a condição *sine qua non* da descoberta do *cogito*. Como pontua Beyssade (1988), é essa solidariedade entre o exercício da dúvida e a posição do *cogito* que fica ocultada no “esquema clássico de um sujeito cartesiano, mestre de si mesmo” e “detentor da verdade” (p. 8). Situado propriamente no movimento que o precede, esse sujeito pode nos aparecer de outra maneira.

Com efeito, continuaremos vendo nos próximos capítulos como esse encaminhamento é inseparável do *cogito*, e por isso determinante para as consequências que Lacan extrai deste em seu ensino. Sendo assim, acreditamos que, para seguir o próprio Lacan, é importante conhecermos um pouco dessa dúvida, sem a força e a radicalidade da qual nunca teria havido *momento do sujeito*. Acompanhemos então, com atenção, ainda que de forma bastante sumária em razão dos limites deste trabalho, o percurso traçado por Descartes em sua Meditação Primeira.

1.4.1. *A Meditação Primeira e as razões para duvidar*

Descartes (1641/1973) inicia suas Meditações considerando que, desde seus primeiros anos, recebera muitas opiniões falsas como verdadeiras – de modo que, a fim de estabelecer algo de firme e constante nas ciências, seria preciso desfazer-se de todas essas antigas crenças e recomeçar pelos fundamentos. Para isso, não seria necessário provar a falsidade de todas essas opiniões, mas apenas *suspender o juízo* quanto a todas aquelas em que se puder encontrar *o menor motivo de dúvida*. E também não caberia examinar cada uma dessas crenças isoladamente – o que seria um trabalho infinito –, e sim avaliar o princípio em que todas elas estariam apoiadas.

O princípio a que Descartes atribui suas antigas crenças, tal como afirma desde o §3, diz respeito àquilo que ele aprendera através dos sentidos. Ainda que ele não o declare expressamente nesta obra, é interessante notar: ao iniciar seu trajeto duvidando do que recebemos pela percepção sensível, é o modelo de conhecimento da tradição escolástica, pautada na obra de Aristóteles, que Descartes está colocando em questão. Como já apontado quando abordamos a concepção do Cosmo antigo e medieval, esse modelo de conhecimento, vigente à época de Descartes, propunha que todo o conhecimento possível dependeria, em seu princípio, da experiência sensível.

O primeiro argumento apresentado por Descartes para que duvidemos do que os sentidos nos fornecem é apresentado de maneira bastante pontual: é possível que eles nos enganem, “no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes” (1641/1973, p. 94). Ainda que ele não explicita tal argumento nesta Meditação, é possível entender¹⁴ que

¹⁴ Observamos que as controvérsias entre os intérpretes das Meditações iniciam-se desde a Meditação Primeira, seja quanto ao teor dos argumentos ali apresentados, seu alcance ou sua função no conjunto das Meditações. Não sendo o nosso propósito abordar aqui tais debates, limitamo-nos a apontar as referências que nos auxiliaram a cada ponto.

Descartes visa, aqui, a ausência de consenso que pode haver especificamente quanto ao suposto conhecimento das *qualidades sensíveis* das coisas particulares (ROCHA, 2010). Um exemplo desse tipo de engano seria aludido apenas na Meditação Sexta, quando Descartes comenta: “observei muitas vezes que torres, que de longe se me afiguravam redondas, de perto pareciam-me quadradas” (1641/1973, p. 141).

Tais discrepâncias entre os dados que nos são fornecidos pelos sentidos, conforme aponta Rocha (2010), se fazem notar em diferentes tipos de situações: indivíduos diferentes podem ter percepções conflitantes acerca de uma mesma qualidade de um mesmo objeto; um mesmo indivíduo pode obter percepções discrepantes oriundas de dois sentidos diferentes acerca de um mesmo objeto; ou ainda um mesmo indivíduo pode ter percepções divergentes oriundas de um mesmo sentido, a depender das circunstâncias (como no exemplo da visão da torre, mencionado por Descartes). Temos, portanto, seguindo à risca a resolução colocada no início da Meditação, razão para duvidar de *todas* as propriedades qualitativas que acreditamos perceber nos objetos através dos nossos sentidos. Afinal, diz-nos Descartes, “é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (1641/1973, p. 94).

Contudo, nem todo conhecimento que supomos receber através dos sentidos fica colocado em questão por esse argumento. Ainda que eles possam nos enganar quanto às características dos objetos que percebemos, nem por isso podemos tomar como falsa a *existência* desses mesmos objetos, isto é, sua presença atual: “por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos” (1641/1973, p. 94). Ou seja, até aqui temos razões para duvidar das qualidades que percebemos nos objetos, mas disso não decorre que possamos duvidar de sua existência efetiva no mundo.

É então que Descartes introduz o argumento do sonho. Quando dormimos, podemos ter a ilusão de percebermos objetos sensíveis, de maneira inteiramente verossímil, sem que a nenhuma delas corresponda uma existência na realidade. Ora, se há um estado em que percebemos objetos sem que eles existam – e sequer há marcas seguras que nos permitam distinguir se estamos sonhando ou acordados –, logo não podemos estar certos de que não temos esse mesmo tipo de engano durante a vigília. É possível, portanto, que a percepção sensível não nos forneça sequer a percepção de coisas atualmente experimentadas, e sim representações inteiramente fabricadas por nós, tal como acontece nos sonhos (ROCHA, 2010).

Descartes dá ainda um passo a mais, mostrando por que as ideias fabricadas pela imaginação seriam dubitáveis. Para tanto, propõe uma analogia entre a imaginação – meio pelo qual fabricamos representações – e os quadros ou pinturas. Tal como um pintor pode

representar figuras inteiramente fictícias, como sereias e sátiros, a imaginação também pode ser extravagante a ponto de operar composições arbitrárias, combinando elementos de forma alheia aos objetos que possam existir fora de nós. Dessa analogia, Descartes, por um lado, parece estender uma razão para duvidar, mas também poderá extrair o que ainda escapa dos argumentos apresentados até aqui. Isso porque, ele pondera: ainda que um pintor possa inventar seres estranhos e extraordinários, há ainda elementos mais simples de cuja composição tais figuras fictícias são formadas. Por exemplo, “as cores com que eles as compõem devem ser verdadeiras” (1641/1973, p. 94).

Assim como as cores para os pintores, em nosso entendimento, pode ser que haja “coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes” (p. 95), de cuja mistura e composição se formem as nossas representações, mesmo que fictícias. Trata-se de ideias simples como as de extensão, figura, grandeza, quantidade, lugar e duração dos objetos. Tais ideias resistem ainda aos argumentos anteriores, pois elas seriam condições de possibilidade de todas as nossas representações, e não podemos ainda duvidar de que elas possam ser *também* condições de possibilidade de todo o real. Ou seja, ainda que possamos duvidar das qualidades e da existência atual das coisas do mundo, pode ser que ainda assim conheçamos as condições que elas devem cumprir para que existam.

Como ressalta Guérout (1968), haverá nesse ponto do desenvolvimento de Descartes uma mudança de sentido na questão da verdade. Se até então se tratava de saber se as ideias correspondem a alguma realidade *exterior*, agora as ideias são consideradas em sua realidade própria, independentemente de sua correspondência a algo que exista efetivamente no mundo, fora de nós. Passamos assim da esfera da existência à esfera do possível, de toda existência *concebível*. É dessa forma que as ideias matemáticas poderão ser consideradas. Nessa etapa de sua dúvida, Descartes pondera: já temos razões suficientes para supor que certas ciências, que tratam de objetos sensíveis ou compostos, tais como a Física e a Medicina, sejam muito duvidosas e incertas. Há, porém, aquelas que tratam de “coisas muito simples e gerais”, sem qualquer consideração sobre sua existência efetiva na natureza, tais como a Aritmética e a Geometria: “pois, quer eu esteja acordado, quer eu esteja dormindo, dois mais três formarão sempre cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (DESCARTES, 1641/1973, p. 95). Eis então algo que ainda escapa a todas as razões para duvidar colocadas até aqui.

No entanto, continua Descartes, suponhamos que haja um Deus que tudo pode e por quem fomos criados. Podemos também supor que ele não tenha criado nenhuma daquelas coisas mais simples e universais (figura, extensão, lugar etc.), mesmo que tenhamos o sentimento de que tudo isso existe. E ainda:

[...] como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso (DESCARTES, 1641/1973, p. 95).

Vimos, até aqui, que Descartes procedeu por decomposição, desde o conhecimento oriundo dos sentidos – passando pelas qualidades sensíveis e pela existência dos objetos que supomos perceber – aos elementos mais simples e indecomponíveis da razão. Não sendo possível estender a decomposição para além de tais elementos, nossa razão só podia lhes conferir espontaneamente uma certeza, visto que eles escapam a toda “razão natural de duvidar” (GUÉROULT, 1969, p. 36). Tal seria o caso das ideias matemáticas. Porém, ao introduzir a hipótese de um Deus Enganador, Descartes eleva a reflexão do plano natural ao plano metafísico, colocando em causa a própria validade que nossa razão, por natureza, atribui às mais simples noções.

Apenas mediante essa última razão para duvidar, com a hipótese do Deus Enganador, podemos rejeitar absolutamente tudo aquilo que nossa razão toma naturalmente como certo. Pode ser que nos enganemos sistematicamente, mesmo quando acreditamos ter as ideias mais simples e evidentes, como em uma operação de adição. Entendemos que não se trata, aqui, de uma questão de probabilidade, mas de um artifício que torna possível uma dúvida hiperbólica e universal, de caráter metafísico. Não importa se julgamos muito ou pouco provável; se somos capazes de conceber um tal Deus Enganador que nos engana mesmo quanto às ideias mais claras e evidentes – então ainda não encontramos um fundamento absolutamente seguro, que seja verdadeiramente capaz de escapar a toda e qualquer dúvida, natural ou artificial.

1.4.2. *Cogito ergo sum*

Ao fim da Meditação Primeira, Descartes é então levado a suspender o juízo acerca de todo o conhecimento que acreditava possuir. Não podemos estar certos das qualidades sensíveis que percebemos nos objetos, e sequer da existência de tais objetos no mundo. Não podemos ter certeza de possuímos um corpo, pois tudo o que percebemos em nós, membros, carne ou sangue, pode não passar de meras ilusões. Também não podemos estar certos das ideias mais simples e gerais, como a grandeza, o lugar e a duração dos objetos, já que tudo isso diz respeito à forma como representamos, e esta pode nos ter sido concedida por um

Deus Enganador. E, se assim o é, nem mesmo a evidência das mais simples ideias matemáticas podem nos assegurar de que não incorremos em erro.

No início da Meditação Segunda, desprovido de qualquer ponto seguro em que possa se apoiar e incerto quanto ao seu próprio ser, Descartes descreve um estado que remete àquele de que nos falava Koyré e do qual Kepler parecia já dar algum testemunho. Este último dizia de seu horror diante de um Universo infinito, onde uma pessoa só pode se sentir errando na imensidade. Já nos termos de Descartes:

A Meditação que fiz ontem encheu-me o espírito de tantas dúvidas, que doravante não está mais em meu alcance esquecê-las. E, no entanto, não vejo de que maneira poderia resolvê-las; e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona (DESCARTES, 1641/1973, p. 99).

A dúvida hiperbólica de Descartes tem um caráter potencialmente vertiginoso. Como assinala Baas (1996), essa dúvida, ao provocar a suspensão de todo e qualquer saber, aponta para o mais profundo desespero. Desespero que, segundo Koyré, as descobertas de Copérnico, Kepler e Galileu também não pouparam àqueles que haviam sido formados segundo a tradição. Nesse ponto, é descrito um estado que talvez se possa situar no intervalo vazio entre a perda de referenciais do homem medieval e uma certa via que estava prestes a ser encontrada por Descartes. E isso porque ele, à sua maneira, escapa dessa vertigem. E é justamente no ápice de sua dúvida que ele pode encontrar o ponto arquimediano que buscava. Voltando-se sobre o próprio ato de duvidar, ele considera:

Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? [...] Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa (DESCARTES, 1641/1973, p. 100).

Duvido, já que posso estar sendo enganado. Mas se sou enganado, eu penso. E, enquanto penso ser alguma coisa, é impossível que eu nada seja. Sendo assim, a partir de seu ato de pensamento, Descartes encontra enfim um núcleo irreduzível que não pode ser atingido pela dúvida, podendo constituir o fundamento verdadeiro no qual a cadeia das razões terá início:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira *todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito* (DESCARTES, 1641/1973, p. 100, grifo nosso).

Nota-se que o argumento, tal como é desenvolvido na Meditação Segunda, não comporta a conhecida expressão com que intitulamos o presente item. O termo *cogito*, como indica Levy (2004), designa de modo genérico um argumento que Descartes propõe em diversos momentos de sua obra, em diferentes contextos e com distintas formulações. De maneira geral entre os comentadores, considera-se que a expressão “penso logo sou” (*cogito ergo sum*) resume adequadamente o argumento, embora ela não conste todas as vezes em que Descartes o expõe. A expressão figura como tal no “Discurso do método” (1637/1973, p. 54) e nos “Princípios da filosofia” (1644/1997, p. 29) – mas não nas “Meditações”, onde Descartes pretenderia apresentar a versão mais completa de seu argumento.

Nessa versão do argumento, é patente que a certeza de ser fica restrita ao momento mesmo em que concebo ou enuncio a proposição “eu sou, eu existo”. Ela só é verdadeira, frisa Descartes, quando a enuncio ou a concebo. Além disso, nesse mesmo ponto, nada se pode afirmar sobre esse eu, além do fato de que ele é, ou existe. É apenas mais adiante na Meditação Segunda que Descartes alcançará o conhecimento da natureza desse eu, conferindo-lhe uma substância de ser pensante. A separação entre esses dois momentos é manifesta em uma ponderação de Descartes, no §5: “mas não conheço ainda bastante claramente *o que sou*, eu que estou certo de *que sou*” (DESCARTES, 1641/1973, p. 100, grifo nosso).

Da certeza pontual de que “sou”, não posso inferir que sou um homem, tampouco um animal racional, nem mesmo que possuo um corpo. Também não seria legítimo inferir aqui a existência de uma alma imaterial, tal como concebia a tradição aristotélica, pois esta era dotada de uma série de atributos (a imortalidade, por exemplo) dos quais ainda posso duvidar. Toda e qualquer propriedade pode ser então separada desse eu encontrado por Descartes no *cogito*, com exceção de uma: o pensar. Eis o único atributo que não se pode abstrair do eu, ao contrário de todo o resto. “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa [*res cogitans*], isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, 1641/1973, p. 102).

É na certeza do *cogito*, seguida do conhecimento de sua natureza, que Descartes acredita extrair do ápice da dúvida um ponto firme e inabalável. O *cogito* se colocará, assim, como um modelo de evidência para o conhecimento, fornecendo o meio necessário para

constituir uma ciência verdadeira. Trata-se do primeiro elo para uma cadeia de ideias claras e distintas, e toda verdade que se possa encontrar, desse ponto em diante, estará a ele subordinada. Sabemos que, ao cabo de suas “Meditações”, Descartes terá estabelecido, a partir do *cogito*, a prova da existência de um Deus veraz e, a partir deste, o conhecimento seguro das ideias matemáticas e também da existência das coisas materiais (a *res extensa*). Com a extensão e a matemática asseguradas como partes dessa cadeia de ideias claras e distintas, a possibilidade de constituir uma ciência estará não apenas preservada, como enfim dotada de fundamentos sólidos e indubitáveis.

Podemos retomar, assim, a correlação que questionávamos entre o sujeito da ciência e o sujeito cartesiano. Havíamos visto que o sujeito cartesiano é o da ciência, uma vez que Descartes só alcança o seu *cogito* no desígnio de encontrar a verdade nas ciências e por elaborar um método tributário do raciocínio de tipo matemático. Porém, além de a ciência o conduzir ao *cogito*, este último passa a ser necessário para a constituição de uma ciência verdadeira. O sujeito cartesiano passa a ser o único capaz de sustentar a ciência, uma vez que constitui uma certeza, um fundamento seguro, a partir do qual se poderá encadear dedutivamente todas as outras ideias claras e distintas. À pergunta sobre por que o sujeito cartesiano seria o sujeito da ciência, seria então possível, nesse ponto, responder:

Ele o é a duplo título: por um lado, enquanto esse sujeito que busca o conhecimento verdadeiro e que decide, recusando toda e qualquer autoridade externa, só aceitar por verdadeiro aquilo cuja verdade ele mesmo tiver experimentado, à luz única de sua própria razão; por outro lado, enquanto esse sujeito que se mostra, a si mesmo e por si mesmo, como sendo a única certeza suscetível de sustentar a ciência (BAAS, 1996, p. 5-6).

Lembremos que, mesmo se nos ajuda reconhecer a conexão entre a proposição do *cogito* por Descartes e o projeto da ciência moderna, Koyré não chegou em nenhum momento a formular que haveria um “sujeito da ciência”, que viria a ser precisamente o sujeito que foi fundado no *cogito* cartesiano. Ou seja, Lacan pode ter efetivamente encontrado em Koyré uma concepção específica de ciência moderna; pode ter encontrado também o papel privilegiado que Descartes desempenhou na constituição dessa ciência. Ainda assim, a ideia de que haveria um *sujeito da ciência* e que esse sujeito é aquele que emerge do *cogito cartesiano* já constitui, por si, uma tese original de Lacan¹⁵. No entanto, é certo que ele não o

¹⁵ Referimo-nos à conjunção das duas ideias, já que, como veremos um pouco adiante, Alexandre Kojève (1932/1990) já havia se debruçado sobre o tema de um “sujeito da ciência”.

faz por um suposto interesse epistemológico, mas porque o sujeito do qual a psicanálise se ocupa em sua práxis, em suas palavras, *não é outro senão este*.

1.5. O sujeito da psicanálise no *cogito* cartesiano: aproximações

Uma vez tendo explorado a correlação possível entre o sujeito cartesiano e o sujeito da ciência, passamos agora à pergunta: o que justifica a correlação entre esse sujeito, cartesiano e da ciência, com o sujeito *da psicanálise*? O que teria levado Lacan a afirmar que “o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1966[1965]/198, p. 873)? Até aqui, vimos que Descartes encontra, na busca por algo firme e constante sobre o qual erigir o edifício da ciência, a certeza de seu próprio ser no argumento do *cogito*. Um ser cuja natureza é o próprio pensamento, ora designado como um espírito, um entendimento ou uma razão. Em contrapartida, por sujeito da psicanálise, entendemos o sujeito do *inconsciente*, tal como introduzido por Freud e resgatado no ensino de Lacan. Este não pode ser um sujeito epistêmico, um sujeito do conhecimento, pois dele só se tem notícia ali onde a consciência tropeça, onde o eu não se reconhece em seus ditos ou intenções: o sonho, o ato falho, o chiste e o sintoma. Como, então, entender a aproximação entre sujeito do inconsciente e sujeito cartesiano – que seria o sujeito da ciência – proposta por Lacan?

Em “A obra clara”, especificamente no capítulo intitulado “O doutrinal de ciência”, Jean-Claude Milner (1995) realiza uma abordagem metódica do que nomeia como a “equação dos sujeitos” (p. 33) entre a psicanálise e a ciência. Examinemos suas proposições a esse respeito, amplamente difundidas na literatura psicanalítica sobre o tema, no esforço de encontrarmos algumas balizas com as quais avançar. Em seu trabalho, Milner fornece algumas coordenadas sobre a leitura que Lacan realiza do *cogito*, que o teriam levado a localizar aí a emergência de um “sujeito da ciência”. Além de reafirmar que a hipótese do sujeito da ciência passa necessariamente por Descartes, o autor chega mesmo a atribuir a Lacan um “cartesianismo radical” (MILNER, 1995, p. 39).

Para restabelecer essa relação, Milner nos convida a discernir, primeiramente, o que seria um sujeito constituído segundo as determinações da ciência moderna. Se a física matematizada elimina todas as qualidades dos seres: “uma teoria do sujeito que pretenda responder a tal física deverá, ela também, despojar o sujeito de toda qualidade” (p. 39). Ora, o *cogito* seria justamente o que nos permite conceber um existente como tal: “não lhe convirão

as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática; tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma” (p. 39).

Como vimos, esse é o ser que emerge do *cogito*, desde que nos atenhamos ao momento em que Descartes introduz seu argumento, sem considerar seus desdobramentos na sequência das Meditações. Milner faz aqui uma observação, a nosso ver, crucial: ao reconhecer no *cogito* a fundação de um sujeito, Lacan *nunca* se vale *senão* da “ponta extrema do *Cogito*” (p. 40)¹⁶. Ou seja, ele se vale unicamente de sua enunciação estrita (“penso, logo sou”), suspendendo a passagem ao segundo tempo, da *res cogitans*. Poderíamos precisar: o primeiro tempo é aquele em que penso atualmente que “eu sou”, tal como exposto por Descartes no §4 da Meditação Segunda. Este ainda não é o segundo tempo, em que se alcança o conhecimento da natureza desse eu como uma coisa que pensa [*res cogitans*], no §7 da mesma Meditação. No primeiro tempo, portanto, nada ainda se sabe a respeito desse eu, para além de que: “eu sou”¹⁷.

Sendo assim, no ápice do *cogito* – designado por Milner como sua “ponta extrema” –, em que todo o conhecimento ainda está colocado em suspenso, temos apenas um existente radicalmente esvaziado de qualidades. Nesse instante, Descartes teria alcançado o que seria um sujeito correlato do universo matematizado, tal como exigido pela física moderna. Esse sujeito deve ser depurado de toda propriedade qualitativa e de qualquer individualidade empírica. Desse sujeito, desprovido de tudo o que se poderia atribuir a uma alma ou a um corpo, sabe-se unicamente que ele pensa e, portanto, existe.

Ele prossegue: sobre esse sujeito que emerge da ponta extrema do *cogito*, “não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais, que se havia acreditado por muito tempo constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem Si, nem reflexividade, nem consciência” (MILNER, 1995, p. 39). O pensamento que define o sujeito do *cogito* seria um pensamento qualquer, o mínimo comum a todo pensamento possível: pois todo pensamento, qualquer que ele seja, pode me dar a ocasião de concluir que “eu sou”. Esse pensamento qualquer, Milner o designa “pensamento sem qualidades” (p. 40).

Aqui reside, parece-nos, o elo fundamental do raciocínio de Milner: esse pensamento sem qualidades não seria somente apropriado à ciência moderna – ele seria também

¹⁶ No original: “Lacan *ne* se réclame jamais *que* de ce qu’on peut appeler la pointe extrême du *Cogito*” (MILNER, 1995, p. 40, grifo nosso). Observamos que, nesse ponto, na tradução ao português que também consultamos, consta que “Lacan **nunca** se vale do que podemos chamar de ponta extrema do *Cogito*” (MILNER, 1996, p. 34, grifo nosso) – o que acaba sugerindo o contrário do que Milner sustenta, e que constitui o pilar de seu raciocínio.

¹⁷ Milner, em nota, atribui a possibilidade de tal precisão à interpretação do sistema cartesiano estabelecida por Martial Guéroult (1968; 1968b) – ao qual também recorreremos a partir do próximo capítulo.

necessário à fundação do inconsciente freudiano. Ora, Freud foi quem introduziu a tese de que há pensamento no sonho (1900/2008). Sendo assim, o pensamento não é aquilo que afirma a tradição filosófica – ele não carrega necessariamente uma consciência de si. E se há pensamento sem consciência de si, tal como no sonho, pode-se então afirmar: há pensamento inconsciente. Coube, por fim, a Lacan, extrair de Descartes e estender a Freud a seguinte proposição: “se existe pensar, existe um sujeito”. E o sujeito de um pensamento que não habita a consciência é o sujeito do inconsciente.

Eis por que, segundo Milner, o sujeito do inconsciente freudiano responderia às exigências da ciência e seria o sujeito cartesiano. Mais ainda: a psicanálise entenderia o “axioma do sujeito” (1995, p. 42) no *cogito* de forma mais estrita do que qualquer outra doutrina – daí o “cartesianismo radical” de Lacan. O raciocínio de Milner parece situar o *cogito* como um pressuposto lógico para que Freud pudesse supor a existência de um sujeito do inconsciente. A saber: se Descartes pôde extrair, da evidência do *pensamento*, a certeza de ser de um *sujeito*, um precedente se abriu para que Freud pudesse extrair da descoberta de *pensamentos* inconscientes, um *sujeito* do inconsciente. Se “isso pensa” no inconsciente (passo freudiano), e algo que pensa é um sujeito (passo cartesiano), logo: há um sujeito do inconsciente.

1.5.1. O sujeito da psicanálise é um “sujeito sem qualidades”?

Precisamos concordar que Milner nos apresenta um texto “construído com enorme concisão, numa *lógica cerrada* (se... então)”, que “arrasta o leitor pela força de sua convincente argumentação” (SOBREIRA, 1996, p. 118, grifo nosso). Ainda assim, restam-nos, do fio de seu raciocínio, questões.

Vimos que sua aproximação entre o sujeito cartesiano (sujeito da ciência) e o sujeito da psicanálise repousa sobre uma leitura específica do *cogito*, na qual a primeira exigência é levarmos em conta somente a sua “ponta extrema” – ou seja, sua enunciação estrita e não seus desdobramentos nas *Meditações* de Descartes. Nessas condições, o sujeito que emerge do *cogito* seria, segundo ele: um “*correlato sem qualidades suposto a um pensamento sem qualidades*” (MILNER, 1995, p. 40). E residiria precisamente aí a articulação possível entre o sujeito do *cogito* e o sujeito do inconsciente freudiano. Para introduzir as questões com que nos deparamos a partir de sua leitura, e que reencontraremos ao longo do presente trabalho, abordaremos separadamente os dois aspectos que, a nosso ver, fornecem as coordenadas

centrais da exposição de Milner: (a) o afastamento das marcas qualitativas do indivíduo e (b) o pensamento sem qualidades.

a) Com efeito, vimos que Descartes só atinge a certeza do *cogito* após ter colocado em questão todo o conhecimento oriundo da percepção sensível. O próprio conhecimento da existência do corpo caiu sob o golpe da dúvida e está colocado em suspenso. Do sujeito que enuncia “eu sou, eu existo”, nada se sabe, exceto que ele é. Sendo assim, de fato não podemos atribuir a esse sujeito qualquer marca qualitativa, seja somática ou mesmo anímica (mortal ou imortal, puro ou impuro, justo ou injusto etc.).

A emergência de um “sujeito sem qualidades” será destacada, na esteira de Milner, por autores que também se debruçam sobre a problemática da relação entre ciência e psicanálise (ELIA, 1999; TEIXEIRA, 2000; ELIA, 2008; RAMOS; ALBERTI, 2013), buscando circunscrever suas implicações. O sujeito do inconsciente freudiano seria, nesse caso, o sujeito cartesiano, na medida em que é Descartes quem nos dá a ver um sujeito desprovido de quaisquer propriedades sensíveis, empíricas ou anímicas e que é portanto diferente do *indivíduo*. E o sujeito do inconsciente freudiano, efeito do significante segundo Lacan, deve precisamente ser distinguido do *eu*, revestido das identificações próprias ao registro imaginário e que constitui uma identidade alienante a partir da imagem especular.

Elia (1999; 2008) explicita a maneira como Freud foi quem estabeleceu as condições de acesso a esse sujeito sem qualidades, ao inventar a regra da associação livre. O dispositivo inventado por Freud seria acorde aos parâmetros científicos, pois na associação livre, a palavra deve ser desprovida de todos os atributos significativos, sua carga de valor, seu sentido compartilhado socialmente ou sua intenção comunicacional (ELIA, 2008). Convidar o paciente a dizer tudo o que lhe vem à cabeça, a despeito de seus valores, preferências, sensações, constrangimentos – em suma, suas qualificações – seria sua forma de convocar o sujeito do inconsciente a aparecer, a despeito das características individuais próprias ao eu (ELIA, 1999). O autor assinala que, se Freud priorizava a palavra como único modo de aceder ao inconsciente, ele a tomava em sua dimensão a-semântica, não significativa e não valorativa. Vemos, assim, que o critério de afastamento das marcas qualitativas do indivíduo, tal como determinado pela ciência, não deixa de ser passível de articulações quanto ao sujeito de que a psicanálise se ocupa ou mesmo quanto ao método psicanalítico.

Ainda assim, podemos nos indagar se o critério do esvaziamento das qualidades esgotaria a articulação avançada *por Lacan* entre sujeito da ciência e sujeito da psicanálise, e mais especificamente, para os nossos interesses, o seu recurso ao *cogito* cartesiano. Seria esta

uma razão suficiente para que Lacan afirmasse que o sujeito cartesiano é “o ponto de partida necessário de todas as nossas especulações sobre o que o inconsciente revela” (1964/1973, p. 121)? Mesmo se admitirmos que o sujeito do inconsciente freudiano só pode ser um sujeito despojado de qualidades, qual destino poderíamos conferir, por exemplo, ao fato de que um “sujeito sem qualidades” *não* é necessariamente o sujeito do inconsciente freudiano?

Cerca de três décadas antes de Lacan, Alexandre Kojève (1932/1990) já utilizava o sintagma “sujeito da ciência” ao trabalhar as distinções entre a física clássica e a física moderna. Ao tratar da física clássica¹⁸, o filósofo explicita o tipo de sujeito que essa ciência comportaria: um sujeito gnosiológico idealizado, distinto de um sujeito psicológico individual. Trata-se de um sujeito “puro”, independente das variações individuais ligadas ao corpo humano e que por isso mesmo estaria apto a acessar o “mundo real objetivo” (1932/1990, p. 158). Teríamos aqui, a saber, o *experimentador ideal* da ciência moderna, aquele que seria capaz de atingir um conhecimento adequado e completo de uma suposta realidade objetiva, visto que está livre da interferência de qualquer idiosincrasia. E uma vez que o mundo físico objetivo, para essa ciência, era identificado às grandezas matemáticas, tratar-se-ia idealmente de um “sujeito matemático”: um puro sistema de coordenadas.

François Regnault (1985), em um de seus trabalhos, também parece se aproximar do que seria a ideia de um “sujeito sem qualidades”, igualmente referido às determinações da ciência. O autor, discorrendo em torno do olhar de Galileu, resgata um opúsculo inacabado do cientista, denominado “As operações astronômicas” – provavelmente redigido em 1641. Neste, Galileu elaborava um procedimento, recomendado a todos os astrônomos, que possibilitaria reduzir o olhar humano à perfeita pontualidade da pupila, remediando assim os inconvenientes anatômicos da visão do homem para a observação científica. Ao introduzir tal procedimento, Galileu tentaria, assim, “suprimir a diferença entre o homem que olha e, digamos, o sujeito geométrico” (REGNAULT, 1985, p. 147).

Kojève e Regnault falam-nos, por certo, sobre um ideal oriundo da ciência moderna que corresponderia conceitualmente a um “sujeito sem qualidades”. Este não é mais o *indivíduo* e nem o *homem* antigo ou medieval, que acreditava haver uma alma dotada de atributos, que se fiava na percepção sensível e que, portanto, estava mais próximo do senso comum. No entanto, nem por isso nos aproximamos do sujeito do inconsciente de Freud. O sujeito descrito por tais autores não pode ser aquele que – como salienta Lacan – a ciência *fora clui* e caberia à psicanálise resgatar. Ele seria, antes, o sujeito gnosiológico ideal que a

¹⁸ A “física clássica” de Kojève corresponderia à física matematizada da “ciência moderna”, na terminologia de Koyré.

ciência *admite* ou mesmo *requer* em seu princípio para colocar em marcha suas operações; um sujeito que foi depurado de todos os seus atributos individuais ao ponto de permitir o acesso a uma suposta realidade em si objetiva. A saber, um sujeito do conhecimento depurado das qualidades que deturpariam seu acesso à realidade, apto assim a alcançar um conhecimento seguro, e que não deixa de guardar relação com leituras possíveis do *cogito*.

A distância que assim se afigura entre a noção de um “sujeito sem qualidades” e o sujeito do inconsciente da psicanálise nos conduz a algumas suposições. Em primeiro lugar, o *sujeito da ciência* para Lacan não deve ser o mesmo sujeito da ciência de que nos fala Kojève, pois este último não seria o sujeito *foracluso* da ciência e pelo qual se estrutura o campo da psicanálise. Em segundo lugar, o sujeito cartesiano *para Lacan* não deve ser apenas um sujeito sem qualidades, tendo em vista a intimidade estabelecida e reiterada entre aquele e o sujeito do *inconsciente freudiano*. Ou seja, mesmo se admitirmos que o sujeito da psicanálise só pode ser um sujeito sem qualidades, não apenas a recíproca não é verdadeira, como isso não parece dar conta da radicalidade das referências de Lacan ao *cogito* e ao sujeito cartesiano. A referência à depuração das qualidades empíricas, sensoriais ou psíquicas do indivíduo ainda não parece propriamente *definir* esse sujeito que Lacan vê emergir do *cogito*, a ponto de ter encontrado neste um fundamento para a psicanálise ¹⁹.

b) Passemos, então, ao segundo ponto que destacamos do desenvolvimento apresentado por Milner: o “pensamento sem qualidades”. Sobre o sujeito que emerge do *cogito*, vimos que, após considerá-lo desprovido de quaisquer marcas qualitativas, Milner vai valorizar o único traço que poderia defini-lo: o pensamento. E observa:

o pensamento pelo qual se o define [esse existente que emerge do *cogito*] é estritamente qualquer; ele é o mínimo comum a todo pensamento possível, já que todo pensamento, seja qual for (verdadeiro ou falso, empírico ou não, razoável ou absurdo, afirmado, ou negado, ou posto em dúvida) pode me dar ocasião de concluir que eu sou (MILNER, 1995, p. 40).

Esse mínimo comum a todo pensamento possível é o que Milner irá designar em seguida como “pensamento sem qualidades” (MILNER, 1995, p. 40). É este que nos permitiria reconstituir o elo entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente freudiano. O pensamento referido no *cogito* (*penso, logo sou*) seria um pensamento sem qualidades, pois poderia ser “estritamente qualquer”. E o pensamento do sonho seria, segundo Milner, um

¹⁹ O possível fundamento de um “sujeito sem qualidades”, como veremos mais adiante (cf. nota 26), pertenceria ao campo da filosofia, apontando em outra direção.

pensamento como tal. Ali onde Freud afirmava que o trabalho do sonho “não pensa, nem calcula, nem julga” (1900/2008, p. 502), Milner reformula: o trabalho do sonho seria um pensamento sem qualquer propriedade qualitativa – tais como suputação e julgamento. E uma vez tendo reconhecido a identificação entre o pensamento evocado no *cogito* e o pensamento do sonho, poderíamos conjugar as seguintes proposições:

- . Se existe pensamento no sonho, existe um inconsciente;
 - . Afirmar que existe inconsciente equivale a afirmar *isso pensa*;
- Lacan adiciona então a proposição, extraída de Descartes e estendida a Freud:
- . Se existe pensar, existe algum sujeito.

Da combinação de tais proposições, poder-se-ia deduzir como resultado: existe um sujeito do inconsciente. Obteríamos, assim, com o elo intermediário do *pensamento*, a ligação necessária entre o *cogito* e o sujeito do inconsciente, bem como a razão pela qual Lacan encontrou no primeiro uma condição para a descoberta do segundo, e ainda pôde afirmar que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 873).

Entretanto, após termos acompanhado a introdução do *cogito* por Descartes nos itens anteriores, não nos parece evidente que o pensamento de que se trata no *cogito* possa ser *qualquer um*. Na verdade, a questão nos salta aos olhos a partir da própria indicação de Milner: a de que Lacan se vale unicamente da enunciação estrita do *cogito*. Como vimos, naquele momento, Descartes sublinhava: a proposição “*eu sou, eu existo*” só é verdadeira todas as vezes em que *a* enuncio. Ou seja, só alcanço a certeza de ser quando enuncio ou concebo *esta* proposição, e não qualquer outra. Ora, se Lacan de fato se atém à ponta extrema, como Milner destaca, não deveríamos estar considerando o *cogito* apenas em sua enunciação estrita? Como é possível então afirmar que “*todo* pensamento, seja ele qual for [...] poderia me dar ocasião de concluir que eu sou” (MILNER, 1995, p. 40)? Isso não seria, justamente, sair da ponta extrema, que sustentava todo o raciocínio? É verdade que, mais adiante na Meditação Segunda, Descartes diria que existo “por todo o tempo em que eu penso” (1641/1937, p. 102) – ou seja, quando tenho *qualquer* pensamento. Porém, esse é *precisamente* o momento (§7 da 2ª Meditação) em que ele passou do primeiro ao segundo tempo, deixando a ponta extrema e alcançando a *res cogitans*.

Sendo assim, apesar de o pensamento ser um termo comum a Descartes e Freud, a ideia de um “pensamento sem qualidades”, nessa primeira aproximação, também nos abriria novas lacunas sobre a articulação tecida por Lacan entre o sujeito cartesiano e o sujeito do

inconsciente. Em suma, as questões encontradas nos impedem de seguir, em toda a sua amplitude, a via proposta por Milner. De todo modo, seguiremos com o apontamento – que o autor declara ser tributário do trabalho de Martial Guérault (1968) – segundo o qual Lacan não acompanha os desdobramentos extraídos do *cogito* pelo próprio Descartes, atendo-se à sua enunciação e suspendendo a passagem à *res cogitans*. Teríamos assim um primeiro indicativo de como Lacan pôde ler esta proposição cartesiana (“penso, logo sou”), a ponto de nela encontrar um fundamento para o sujeito que está implicado na psicanálise. E o que haveria de próprio a *essa* enunciação estrita de Descartes, independente de seus desdobramentos nas Meditações, de que Lacan se vale em seu ensino? É nessa direção que prosseguiremos a partir do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

LACAN E O *COGITO*: A EMERGÊNCIA DO SUJEITO EM SUA DIVISÃO CONSTITUTIVA

Penso onde não sou, logo sou onde não penso (LACAN, 1957/1998, p. 521).

As proposições de Lacan segundo as quais o *cogito* seria o *correlato essencial* da ciência e constituiria o *sujeito da ciência* em sua definição conduziram-nos a traçar o encadeamento entre a ciência moderna e a célebre proposição de Descartes. Buscamos, assim, o que pode ter levado Lacan a localizar no *cogito* o momento do sujeito, sem o qual não haveria a psicanálise – a ponto de afirmar que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência (LACAN, 1966[1965]/1998). Examinando o advento da ciência moderna com Koyré, acompanhamos a introdução do *cogito* por Descartes e entrevimos, com Milner (1995), algumas coordenadas iniciais sobre o sujeito que daí teria emergido. O autor considera que este deve ser um sujeito despojado de todas as marcas qualitativas de um indivíduo, de um corpo ou de uma alma (tal como o exige uma física matematizada), e que seria suposto a um “pensamento sem qualidades” – o que aproximaria o *cogito* do sujeito do inconsciente freudiano.

Entretanto, consideramos também que uma investigação sobre as determinações da ciência moderna não esgotou, nesse primeiro nível de análise, a relevância do sujeito cartesiano para Lacan. Particularmente, a abordagem empreendida por Milner nos conduziu a novas questões, exigindo que prossigamos na tarefa de apreender a implicação do sujeito que emerge do *cogito* para a experiência analítica. Supusemos que o critério de despojamento das qualidades não basta para dar conta da maneira eletiva e enfática com que Lacan nos remete à intimidade entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente freudiano. E, por esse motivo, somos levados a sustentar nossa interrogação sobre o que Lacan teria encontrado em Descartes. Não haveria uma leitura mais específica do *cogito* que lhe teria permitido tecer tais aproximações, estando na base das formulações que lemos no Seminário 11 e no escrito “A ciência e a verdade”? Buscaremos avançar sobre essa via, a partir de então.

Com efeito, dentre as tantas incursões feitas por Lacan no campo da filosofia, há uma recorrência considerável de referências a Descartes, que chamam atenção tanto em termos

quantitativos, quanto por sua permanência ao longo de muitos seminários e escritos. As remissões ao filósofo, seja nominalmente ou a diferentes aspectos de seu pensamento, são inúmeras e estendem-se por décadas – ainda que se concentrem em maior medida nos anos 60, no período situado entre o nono e o décimo quinto de seus seminários. A tal ponto, que “a relação um pouco privilegiada que Lacan [...] teve com o texto, a terminologia, o pensamento cartesianos” não escapou sequer a Jean-Marie Beyssade (1988, p. 5), eminente intérprete do pensamento de Descartes na filosofia.

O lugar privilegiado conferido por Lacan a Descartes alerta-nos, de saída, contra a armadilha de reduzir seu interesse pelo filósofo ao de uma simples oposição crítica. Vimos que, se para uma aproximação intuitiva, o sujeito dividido da psicanálise e o *eu* correlato de uma substância pensante parecem divergir radicalmente ou serem irreconciliáveis, não deixa de surpreender que Lacan tenha asseverado que “o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente” (1966[1964]/1998, p. 853) ou, ainda mais radicalmente, que o sujeito cartesiano, “revalorizado pelo inconsciente, passa à categoria de precondição da ação analítica” (1965/2003, p. 196).

Como já dissemos antes, o trabalho de Lacan com o *cogito* certamente não poderia ser inserido como mais uma objeção no rol daquelas que incidiram sobre Descartes na história da filosofia, como se a psicanálise se dirigisse a esta. Em contrapartida, tampouco supomos que Lacan realize entre a *filosofia* cartesiana e a psicanálise alguma espécie de identificação, sequer no que tange ao *cogito*. De suas proposições, não deduzimos que a psicanálise seja cartesiana ou que Descartes tenha sido analítico. Se filosofia e psicanálise constituem campos *distintos*, acreditamos que não há conceito ou proposição que possa ser transposta de um ao outro sem carregar as marcas de um corte – que não seria apenas epistêmico, mas discursivo. É o que nos indica uma advertência de Lacan, que parece condensar a orientação de sua aproximação a Descartes e que poderá nos servir como norteadora, ao longo deste capítulo:

É evidente que não é em absoluto questão de pretender superar Descartes, mas, sobretudo, de **extrair o máximo de efeitos** da utilização **dos impasses** cujo fundo ele conota para nós. Se me seguem, portanto, em uma crítica, de modo algum comentário de texto, que façam o favor de se lembrar o que eu pretendo daí tirar pelo bem de meu próprio discurso (LACAN, 1961-62, grifo nosso).²⁰

A partir da advertência de Lacan, o que também consideramos fundamental a assinalar é que ele não parece realizar simplesmente uma aplicação, *sobre o cogito*, dos avanços

²⁰ Lição de 15 de novembro de 1961.

conceituais de seu ensino. Ao contrário, é *com* o *cogito* que ele avança, a cada passo. Foi por lançar um olhar atento ao que esteve em causa nessa experiência privilegiada que Lacan pôde, utilizando seus *impasses*, extrair a referida aproximação entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente. Assim sendo, veremos que investigar o que Lacan pôde encontrar no *cogito* é, *simultaneamente*, circunscrever o estatuto do sujeito que está implicado na operação da psicanálise. E ao cabo desse percurso, poderemos também reavaliar, desde uma nova perspectiva, sua designação como “sujeito da ciência”. No Seminário 11, Lacan apontava que o sujeito que foi chamado por Freud “está aí esperando desde Descartes”. Cabe-nos indagar então quem seria esse sujeito cartesiano *de Lacan*, se para renovar aquele chamado, “importa mesmo saber quem a gente chama” (LACAN, 1964/1996, p. 49).

2.1. O *cogito* sob a ótica de Lacan: inflexões

Seria infrutífero, a nosso ver, tentar reproduzir rigidamente uma cronologia de intervenções feitas por Lacan sobre o *cogito*. Nota-se que, além de numerosos, os comentários de Lacan a seu respeito não configuram uma sequência progressiva, como se, destacando-os de seus contextos, encontrássemos um encadeamento sistemático. Se ele persiste em retornar ao *cogito*, faz isso por enxergar nele, a cada vez, novos *impasses* e novas perspectivas, que não são tratadas esquematicamente. A cada vez que revisita o *cogito* e acentua deste algum aspecto, ele já fornece indícios de outros desdobramentos possíveis, que só serão retomados e trabalhados anos depois. O que veremos, ao percorrermos tais passagens, é que os avanços de Lacan, em vez de superarem os momentos anteriores, parecem na maior parte das vezes revelar um nível de análise mais aprofundado sobre algo de que ele já estava tratando. E dessa feita, muito frequentemente, tais avanços permitem releituras *a posteriori* que só acentuam a pertinência e dão novo relevo às elaborações que os precediam.²¹

Sendo assim, nossa incursão pelas referências ao *cogito* no ensino de Lacan será, necessariamente, parcial e circunscrita²². Neste item, destacaremos três aspectos iniciais que consideramos importantes na aproximação de Lacan ao *cogito* – e que chamamos aqui de

²¹ Por certo, essa não é uma prerrogativa do tema de que tratamos neste trabalho, evidenciando-se em tantos outros que Lacan não cessa de reformular ao longo de seu ensino.

²² Não trabalharemos por exemplo, em razão dos limites deste trabalho, os seminários de 1966-67 e 1967-68 (respectivamente, sobre a lógica da fantasia e o ato psicanalítico), em que Lacan extrairia novas incidências de um certo uso da proposição do *cogito*. No entanto, e pelo que acabamos de afirmar, supomos que seu recurso anterior ao *cogito* deve nos auxiliar a fazê-lo ulteriormente, se ele precede e sustenta o que estaria por vir.

inflexões, por desviarem a proposição cartesiana de um caráter de evidência que, como adverte o psicanalista, ela indevidamente recobrou. Para tanto, e em função do que dissemos acima, poderemos transitar entre diferentes momentos de seu ensino ali onde encontrarmos afinidades lógicas, mais do que cronológicas, que nos auxiliem. Reencontraremos, no primeiro ponto, a indicação ressaltada por Milner, que mencionamos no primeiro capítulo: a suspensão entre os dois tempos do *cogito* e da *res cogitans*. No segundo, abordaremos um desdobramento que Lacan afasta de seu interesse pelo *cogito*: a consciência. E, no terceiro e mais importante deles, veremos que a apropriação do *cogito* por Lacan não se restringe à referida suspensão, abrindo, sobre o próprio tempo do *cogito*, uma nova perspectiva.

Observa-se que, nesse ínterim, Lacan faz referência a comentários e críticas acerca do *cogito* oriundos da filosofia – não para se alinhar a eles, mas para evidenciar os problemas que foram herdados de Descartes e o alcance que eles poderiam assumir. Não nos aprofundaremos sobre tais pontos, se o que está em causa para Lacan não é uma refutação e nem uma restituição da coerência do sistema cartesiano, e sim suas implicações para a experiência analítica. Ainda assim, se sabemos que é também da filosofia que ele extrai incidências, poderemos recorrer pontualmente aos filósofos ali onde julgarmos que eles nos fornecem as vias de acesso e nos ajudam a visualizar os problemas que Lacan valoriza.

Chama a atenção um comentário de Beyssade (1988), segundo o qual o trabalho de Lacan nos anos cinquenta o teria afetado indiretamente, pois ajudava a afastar uma certa “paródia do sujeito cartesiano” (p. 5). Tenha Lacan ajudado ou não, direta ou indiretamente, a afastar uma vulgata cartesiana, a nosso ver isso não seria sequer um ganho secundário de seu trabalho com o *cogito*. O que Lacan evidencia diversas vezes é que, para fazer isso, não é preciso a psicanálise; basta recorrer à própria filosofia, que nos dá a dimensão da complexidade do tema.

Por outro lado, o comentário de Beyssade não deixa de sugerir, de viés, outra consideração: o trabalho de Lacan também **não deve ser** o de mostrar como o sujeito do inconsciente rompe com um pretense sujeito que vence a dúvida e garante o domínio do conhecimento de si mesmo ou da verdade – o que seria considerar, mesmo que a título de crítica, a tal paródia. O *cogito* de que Lacan se vale já passou pelo filtro de uma leitura, e acreditamos que é apenas ao acompanhá-la, enxergando os impasses que ela nos revela, que estaremos em condições de apreender suas incidências para o sujeito da psicanálise. Em outros termos: supomos que, se há alguma subversão nesse âmbito, ela não deve estar sendo operada sobre um sujeito da consciência ou do conhecimento que teria emergido de maneira pronta e acabada com o advento da ciência moderna, no *cogito*. E isso porque, como veremos,

o que Lacan parece enfatizar é justamente que: olhando de perto, do próprio *cogito*, nunca emergiu um sujeito de tal forma consistente – senão no imaginário.

2.1.1. *O desconhecimento sobre o Eu*

O início do ensino de Lacan é marcado pela crítica ao destino conferido por grande parte de seus contemporâneos à teoria e à técnica fundadas por Freud, que vinham sendo aproximadas de uma psicologia geral e mesmo pré-psicanalítica. Em seu seminário de 1954-55, a partir do conceito freudiano de *eu*, Lacan virá interrogar o caráter revolucionário – no sentido da revolução copernicana – da descoberta de Freud. O que se via, em especial nos analistas de segunda e terceira gerações, é que a descoberta freudiana corria o risco de ser obliterada e reabsorvida em uma ilusão comum do homem que acredita “ser si mesmo”. Para Lacan, se a descoberta de Freud pode de alguma maneira ser aproximada à novidade introduzida por Copérnico, é por comportar o sentido de um *descentramento*. Algo escapa, diz-nos Lacan, do círculo de certezas em que o homem se reconhece como eu [*moi*]. Ou ainda: é de fora desse campo do reconhecimento que algo que vem à luz e se exprime como eu [*je*].

Vemos, desde já, que Lacan faz uso da diferença que a língua francesa permite recolher, no nível do eu, entre um *je* e um *moi*. Evocando uma conhecida fórmula de Rimbaud (“Eu [*je*] é um outro”), ele destaca: o *je* é estranho ao *moi*. E o reformula com uma metáfora tópica, assinalando o que deveria ser apreendido no cerne da descoberta freudiana: o sujeito é descentrado por relação ao indivíduo (LACAN, 1954-55/1995). É nesse contexto que Lacan, pela primeira vez, recorrerá ao *cogito* cartesiano, não apenas o evocando, como o fizera desde sua conferência sobre o estádio do espelho, mas detendo-se um pouco mais sobre ele. Lacan critica aqueles que acreditaram encontrar em Descartes alguma espécie de garantia quanto à ordem do mundo e ao conhecimento do próprio eu. Sobre a *démarche* cartesiana, tão fundamental por inaugurar a via de uma nova subjetividade, Lacan assevera que ela não foi tão simples como pareceu a muitos, e colocou problemas que não raro foram negligenciados. Por exemplo:

Mesmo que efetivamente seja verdade que a consciência é transparente a si própria e que é apreendida como tal, fica patente que, nem por isso, o [eu] lhe é transparente. Ele não lhe é dado de modo diferente do de um objeto. A apreensão de um objeto

pela consciência não lhe fornece da mesma feita suas *propriedades* (LACAN, 1954-55/1995, p. 13, grifo nosso).²³

Lacan parece apontar que, a despeito da transparência atribuída à consciência – sobre a qual, nesse ponto, ele ainda não discorre, e que abordaremos mais adiante – o *eu* do qual se encontra a certeza no *cogito* permanece, no entanto, desconhecido. No momento em que Descartes alcança o conhecimento seguro de seu próprio ser, após ter colocado todo o conhecimento em questão, nada ainda se pode afirmar *sobre* esse mesmo eu que é. Nada nos é dado a respeito dele em termos de propriedades ou atributos. Fica claro, por exemplo, que o *eu* encontrado por Descartes nada tem a ver com o homem, tal como este era concebido pela tradição. O próprio filósofo o explicita, ao descartar uma definição clássica: “Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas” (DESCARTES, 1641/1973, p. 100).

Desde já, é possível perceber que a leitura que Lacan empreende do *cogito* privilegia o momento específico de sua introdução na Segunda Meditação. Ele não seguirá os desdobramentos que são extraídos do *cogito* ao longo das Meditações, nas quais Descartes afirmará conhecer, por exemplo, a natureza desse *eu*, seus modos, a ideia de um Deus, que este é veraz, que a alma é distinta do corpo e, posteriormente, sua união com o corpo. Por essa via, reencontramos o apontamento de Milner, segundo o qual Lacan se atém unicamente à “ponta extrema” do *cogito*, suspendendo a passagem desse primeiro tempo àquele da *res cogitans*, em que seria alcançado o conhecimento da natureza do eu como pensamento.

A separação evocada por Milner entre esses dois tempos se apoia na tradicional análise das Meditações estabelecida por Martial Guéroult (1968; 1968b). O consagrado intérprete de Descartes considera necessário traçar uma distinção entre o que seriam as duas primeiras verdades da cadeia das razões cartesiana. E para marcar essa diferença, ele lança mão dos pronomes latinos: a certeza da existência do eu pensante refere-se ao conhecimento de *que* sou [*quod*], ao passo que o conhecimento quanto a sua natureza refere-se ao conhecimento sobre *o que* sou [*quid*] (GUÉROULT, 1968, p. 53 e segs.). Sendo assim, para além da certeza da existência de um eu, abre-se a questão de seu *quid* (o que sou?) – de onde

²³ Na edição consultada, onde consta [eu], trata-se do *je*, e não do *moi*. Ao longo deste capítulo, quando utilizarmos o termo *eu*, estaremos nos referindo a este que emerge do *cogito* [*ego cogito ergo sum; je pense, donc je suis*], e que coincide com o sentido que Lacan confere ao *je* neste seminário. Não poderia ser diferente, se acreditamos que Lacan extrai do *cogito* incidências para o estatuto do *sujeito* em psicanálise, diferenciando-o do *moi*. Sendo assim, apontaremos a cada vez quando estivermos nos referindo ao eu no sentido do *moi*, como função imaginária que comporta a ilusão do reconhecimento de si.

já partem sérias controvérsias, e que, segundo a interpretação de Guérault, corresponderia ao puro intelecto. De todo modo, o que se esboça aqui, portanto, é o tempo (ou o instante) de um *cogito* que ainda não é acompanhado de um conhecimento sobre a natureza desse eu que existe²⁴.

Lacan prossegue, a propósito das críticas filosóficas ao *cogito*:

Mesmo que este [eu] nos seja efetivamente entregue, no ato de reflexão, como uma espécie de dado imediato em que a consciência se apreende transparente a si própria, nada indica, no entanto, que a totalidade desta realidade – e dizer que se vai chegar a um julgamento de existência já é muito – fique de todo esgotada (LACAN, 1954-55/1995, p. 13).

Fazendo alusão às dificuldades levantadas pelo julgamento de existência de um eu, Lacan menciona então os filósofos que já teriam colocado a função do eu sob suspeita, apontando de certa forma sua dimensão de mito ou de miragem. Não é consenso que se possa extrair do *cogito* a existência do eu como uma instância própria, à qual se possa atribuir o caráter de substância – antes mesmo do problema sobre qual venha a ser sua natureza, ou seu *quid*. Lacan aponta, fazendo referência explícita a Kant, que o eu substancial de Descartes foi dando lugar, na tradição filosófica, a uma concepção puramente formal do eu.

Da “Crítica da razão pura” (KANT, 1781/2015), é possível extrair uma crítica ao julgamento de existência que, em Descartes, acompanha a proposição “eu penso”. As proximidades e diferenças entre os dois filósofos sobre esse ponto também são indicativas das controvérsias que *cogito* inaugurou na história da filosofia²⁵. Kant compartilharia com Descartes a ideia de que o “eu penso” contém, implicitamente, um “eu sou”, de modo que não seria possível pensar o primeiro sem se pensar o segundo. No entanto, a divergência entre ambos se inicia desde que se colocam as perguntas sobre a função do “eu penso” e o que, afinal, viria a ser esse eu que pensa.

Como assinala Longuenesse (2008), Kant não deixa de admitir que o referente do eu possa ser descrito como uma “coisa que pensa”. Se há pensamento, há uma coisa que pensa. O problema seria nos esquecermos de que, sobre essa coisa que pensa, não podemos saber absolutamente nada, exceto que ela tem uma atividade que se apresenta a nós como nosso

²⁴ Ressaltamos que, dentro dos nossos propósitos, a importância desse apontamento reside na *distinção* entre dois tempos, e não propriamente na maneira como Guérault concebe o próprio tempo do *cogito*; não haveria uma continuidade entre Guérault e Lacan sequer sobre esse ponto, como veremos mais adiante.

²⁵ Cf., a esse respeito, o trabalho de Longuenesse (2008), que fornece uma leitura possível das convergências e divergências entre Descartes e Kant, especificamente no tocante à proposição “eu penso” e a algumas de suas implicações imediatas.

próprio pensamento. O eu seria apenas um termo ao qual referimos nossos pensamentos, e não poderia ser conhecido senão através destes, que são seus predicados. Desse eu, é possível determinar certas características formais, mas estas não nos fornecem nenhuma indicação sobre o tipo de coisa (o eu, ele ou isso) que estaria ativo no pensamento. Para Kant, o eu referido na proposição “eu penso” seria uma função puramente lógica:

No fundamento da mesma [de uma ciência da razão pura], no entanto, só podemos colocar a representação simples, e por si mesma inteiramente vazia de conteúdo, do *eu*, do qual não se pode sequer dizer que seja um conceito, mas apenas uma mera consciência que acompanha todo conceito. Através desse eu, ou ele, ou isso (a coisa) que pensa, não se representa nada mais do que um sujeito transcendental do pensamento = x, que só é conhecido através dos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não poderíamos ter jamais o mínimo conceito (KANT, 1781/2015, p. 304-5).²⁶

A partir da crítica kantiana, o erro de racionalistas como Descartes consistiria em derivar, das características formais desse sujeito (um puro “x” vazio de conteúdo), propriedades reais, atribuindo-as a um sujeito real ou um substrato metafísico (LONGUENESSE, 2008). A passagem operada por Descartes do “eu penso” à concepção de uma substância pensante consistiria então, segundo Kant, em um paralogismo da razão. Se o eu da proposição “eu penso” deve ser inserido na categoria de sujeito, disso não decorre que ele exista como uma substância pensante; se este eu possui como características formais a simplicidade e a indivisibilidade, isso não implica que ele seja um ente real simples e indivisível. Tampouco temos qualquer garantia que nos permita deduzir, como fez Descartes, que sua única propriedade essencial seja o pensamento, ou que ele corresponda a uma mente, distinta do corpo.

A menção de Lacan a Kant nesse ponto não indica, é claro, que ele pretenda se inserir nesta tradição filosófica e muito menos que seu ponto de partida seja o sujeito transcendental. Sua referência ao filósofo serve-lhe apenas para explicitar as dificuldades que foram deixadas por Descartes e, sobretudo, para denunciar apropriações do *cogito* que fundamentam um psicologismo ou uma entificação do sujeito, escamoteando seus impasses para encontrar nele alguma espécie de garantia. “Não é de se admirar que, por um extraordinário passe de malabarismo da história [...], se tenha voltado para aquém desta crítica filosófica, que não é de ontem?” (LACAN, 1954-55/1995, p. 14).

²⁶ Não é coincidência a semelhança com a ideia de um “sujeito sem qualidades”, que abordamos no primeiro capítulo. O *sujeito gnosiológico idealizado*, que corresponderia ao sujeito da ciência da física clássica, segundo Kojève (1932/1990), encontraria seu fundamento na noção neokantiana de *Bewusstsein überhaupt* (que o autor traduz por “consciência em geral”).

Por outra via, podemos ainda ponderar que, mesmo que o eu descoberto no *cogito* seja tomado como uma substância e que esta corresponde ao pensamento [*res cogitans*], nem por isso o conhecimento de sua natureza deixaria necessariamente de fazer questão. Encontramos em Beyssade (1988) um exposição desse problema, que aparentemente o afasta da leitura proposta por Guérault. Para Beyssade, a Meditação Segunda sequer traz uma resposta efetiva sobre a significação do eu. É verdade que, após se perguntar o que vem a ser esse *eu* que pensa, Descartes o nomeia como um “espírito” [*mens*], um “entendimento” [*intellectus*] ou uma “razão” [*ratio*]. Entretanto, imediatamente em seguida, Descartes observa que estes são “termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (1641/1973, p. 102). Sendo assim, ele não poderia estar atribuindo ao *eu* que emerge do ápice de uma dúvida radical os atributos de uma alma, de um espírito, de um entendimento ou de uma razão tal como estes termos eram entendidos pela tradição filosófica – afinal, ele acabava de colocar toda essa tradição em questão no fim da Meditação Primeira. Sendo assim, para Beyssade, “Descartes produz a significação dos nomes próprios ou dos nomes comuns que ele vai dar ao *ego* a partir da operação através da qual se o encontrou” (1988, p. 9, grifo nosso).

Descartes, portanto, não se apoiaria na significação estabelecida de nenhuma daquelas noções ao nomear uma *res cogitans*. Tomar os termos por ele empregados como nomes próprios, nesse ponto do seu encaminhamento – como sugere Beyssade –, requer desprovê-los de qualquer significação predeterminada que acrescente propriedades ao eu. Designar este *eu*, do qual nada se sabe, como uma alma, um espírito ou uma razão, não nos forneceria um saber sobre *o que* ele viria a ser. Seja como for, vemos que, por diferentes vias, revela-se o descompasso entre o instante do *cogito* e uma suposta evidência sobre si mesmo que poderia fundamentar uma noção psicologizante do eu.

2.1.2. A crítica da primazia da consciência

Podemos entrever, assim, uma dificuldade, ou ao menos as controvérsias que se delineiam a partir do *cogito*, quanto ao alcance de um conhecimento seguro *sobre* o eu, em termos de atributos ou propriedades. De um lado, alguns intérpretes de Descartes consideram que a questão efetivamente fica em aberto no momento de sua introdução na Meditação Segunda, mas ganhará seu devido acabamento nas Meditações subsequentes. De outro, encontramos em Kant a denúncia de uma passagem ilegítima do *cogito* à substancialização do eu, e que portanto comprometeria todos os desdobramentos que daí se seguem.

No entanto, Lacan também se refere, para além de uma crítica da possibilidade de conhecimento sobre o eu, a uma outra relevante questão associada ao *cogito* na filosofia: a da consciência. Nas citações acima, vimos que Lacan já mencionava a consciência, mas não a colocava em questão como fenômeno. Ele não contestava que a consciência fosse dotada de alguma transparência, e não parecia subsumir o fenômeno da consciência no problema do conhecimento das propriedades do eu²⁷. No entanto, Lacan também abordaria mais especificamente essa questão, quando chega a se referir à transparência da consciência a si mesma como um dado incontestável para a filosofia (1954-55/1995). A nosso ver, é possível tomar a consciência como um problema em si, que, apesar de adjacente ao anterior, permite um tratamento distinto. Para além do debate quanto à legitimidade da substancialização do eu ou do conhecimento de suas propriedades, o que está em jogo agora é a consideração de que o *cogito* constitui um ato reflexivo, através do qual um sujeito pode apreender a si mesmo *no fenômeno da consciência*.

Sobre isso, Lacan menciona uma questão que também foi colocada na filosofia, e que ele considera ter permanecido em aberto. Ainda que possa haver um ato de reflexão e que a consciência seja transparente a si mesma, a questão é a de saber se algum *eu* (como sujeito) pode ser imediatamente apreendido nessa reflexão. Ou seja, Lacan sugere aqui que o fato de haver transparência não implicaria necessária e imediatamente a presença de um eu. Como entender, porém, que a consciência seja transparente e apreenda a si mesma, sem que isso comporte a presença de um sujeito? E se a existência de um eu não é garantida pelo fenômeno da consciência, de que seria feita essa transparência?²⁸

Lacan nos lembra que, quanto mais Freud avançou em sua obra e estruturou sua teoria em torno de um eu [*je*] – como distinto do *moi* – menos ele conseguiu situar a consciência em algum registro, apesar de suas tentativas. O que ele proporá, nesse seminário, é que deixemos de lado o problema da consciência lançando mão de um apólogo. Através deste, Lacan viria forjar uma separação possível entre o fenômeno de reflexão e a presença de um eu. Para tanto, ele evoca o exemplo de uma imagem no espelho e nos propõe considerá-la como um legítimo

²⁷ Nas citações que destacamos, Lacan dizia: “*mesmo que...*” (no caso da segunda: “... este [eu] nos seja efetivamente entregue, no ato de reflexão...”). A nosso ver, é um pouco mais adiante nesse mesmo seminário que o questionamento de Lacan passa a englobar, também, precisamente isso: que algum *eu* nos seja entregue no ato de reflexão da consciência.

²⁸ No Seminário 6, sobre o desejo e sua interpretação (LACAN, 1958-59/2013), ao perpassar novamente a questão do eu no *cogito*, Lacan nos recomendaria o artigo de Sartre (1936/1966), “A transcendência do ego”. Com efeito, Sartre ali aborda esse tema evocado por Lacan no Seminário 2. O filósofo questiona, a partir de Kant, se seria lícito atribuir ao *eu* uma existência *de fato* no interior da consciência. Ele sustenta que o *eu* só pode ser apreendido, no ato reflexivo da consciência, como um *objeto*. E antes desse ato reflexivo, haveria uma consciência de primeiro grau ou irrefletida, na qual não há lugar para qualquer *eu*.

fenômeno de consciência – o que se vê no vidro de um espelho não é uma imagem real, não é o próprio objeto, mas um objeto situado em um espaço imaginário (LACAN, 1954-55/1995). O apólogo consistiria no seguinte: imaginemos que todos os homens e seres vivos tenham desaparecido da Terra. Nesse caso, uma imagem refletida no espelho – ou, suponhamos, no caso desse mundo inabitado, a imagem de uma montanha refletida em um lago – continuaria existindo? Certamente sim, responde Lacan. E podemos supô-lo porque, se fosse deixada uma câmera filmando o ambiente, e os homens fossem recolocados no mundo algum tempo depois – admitindo-se aqui o ato de um Deus onipotente – eles verificariam que a montanha continuara a se refletir no lago.

A imagem de uma montanha refletida na superfície de um lago em um mundo inabitado é a maneira provisória com que Lacan propõe circunscrever a fenômeno da consciência. Este fenômeno não precisaria ser percebido por qualquer eu; a reflexão em questão não derivaria de qualquer experiência egóica, sendo inteiramente possível a ausência de um eu na situação. Lacan propõe, então, o que designa como uma “definição materialista” para o fenômeno da consciência:

Rogo-lhes que considerem – durante algum tempo, durante esta introdução – que a consciência, isso, se produz toda vez que é dada – e isto se produz nos lugares mais inesperados e distantes uns dos outros – uma superfície tal que possa produzir o que se denomina uma imagem (LACAN, 1954-55/1995, p. 68).

Lacan forja, assim, uma definição para o fenômeno de consciência que não recorre a nenhuma entificação da alma ou presença na natureza. Após o percurso que realizamos no primeiro capítulo, é possível reler os comentários de Lacan acerca do *cogito* no Seminário 2 sob o prisma de sua hipótese do “sujeito da ciência”, e já extrair daí algumas indicações. Independentemente do grau de importância de seu apólogo provisório sobre o fenômeno da consciência, o que parece se desenhar como pano de fundo em tais comentários é a crítica de um certo destino conferido ao *cogito*, seja na filosofia ou na psicologia, que caminhará na contramão das exigências impostas pela ciência. Mais precisamente, o privilégio conferido à consciência derivaria de uma tentativa de recuperação do lugar do homem, já colocado em xeque, como vimos com Koyré, por uma ciência que matematiza o universo e o esvazia de todo sentido ou finalidade.

“Só para começar a colocar a questão do que é o eu” – sublinha Lacan – “já é preciso desvincular-se da concepção que chamaremos religiosa da consciência” (1954-55/1995, p. 66). Concepção esta que carrega, implicitamente, a ideia de que o homem seria o único ser

dotado deste atributo privilegiado da consciência de si, como uma espécie de acabamento ideal no ápice de uma hierarquia das criaturas. A exposição de Lacan nos sugere que a tentativa de divinização do homem mediante a consciência seria uma resposta, e mesmo uma defesa, contra a vertigem na qual ele foi lançado no universo da ciência – no qual, como vimos no capítulo anterior, não mais lhe corresponde qualquer lugar determinado. É nesse contexto que é elevado ao altar um certo objeto – a consciência –, que restituiria o lugar do homem que a ciência moderna fez vacilar. Para Lacan, a reserva que ciência cultiva contra todo recurso a um Ser supremo, seu suposto ateísmo, seria justamente a contraparte dessa concepção religiosa da consciência:

O ateísmo puramente sentimental, deveras inocente, do cientismo, o impele, por contragolpe, a fazer da consciência o cume dos fenômenos. Tenta, tanto quanto possível, – assim como de um rei por demais absoluto faz-se um rei constitucional – fazer passar esta consciência por obra-prima das obras-primas, a razão de tudo, a perfeição (LACAN, 1954-55/1995, p. 66).

Ainda assim, com sua definição materialista do fenômeno da consciência, Lacan observa que não está lançando nenhuma hipótese, mas apenas uma forma de suspender a questão. Ele fornece, em seus termos, um modo de abandonar o problema da consciência mesmo sem tê-lo resolvido, pois não é por essa via que podemos avançar no que diz respeito ao sujeito. E o faz na esteira de Freud, que apesar de seus esforços em incluir a consciência em um sistema no aparelho psíquico, admitia: “é privilégio da atividade consciente, da qual muito se abusa, poder nos ocultar todo o demais, sempre que ela participa” (FREUD, 1900b/2008, p. 601).

Desse modo, fica claro que Lacan não visa demolir a consciência, negar sua existência como fenômeno e nem mesmo deslegitimá-la como objeto de estudo. O que, a nosso ver, cabe extrair de suas elaborações é apenas: a consciência não nos fornece elementos para avançar no que concerne o campo do *sujeito*, este que fala e pode vir a dizer “eu”. Nesse sentido, não se trataria de concluir que, para Freud, “é preciso perder a consciência para encontrar o sujeito” – como chegou a formular, por exemplo, Paul Ricoeur (1988, p. 170). Retomamos, quanto a essa crença, uma resposta fornecida por Lacan aos estudantes de filosofia, que certa vez lhe perguntaram sobre como seria possível “fazer alguém sair de sua consciência”. Na ocasião, ele ironiza, aludindo a uma resposta que seria cabível: “não sou Alphonse Allais²⁹, que lhes responderia: esfolando-o” (1966/2003, p. 213).

²⁹ Alphonse Allais (1854-1905): escritor, jornalista e humorista francês.

A resposta humorística de Lacan vale de advertência contra uma certa concepção do inconsciente, que ele se esforçou por afastar durante grande parte do seu ensino. Até o seu seminário de 1964, ele ainda insistia: não se trata de um inconsciente romântico, zona obscura, das profundezas, cuja concepção inclusive precedeu a psicanálise³⁰. Além disso, Freud já havia se dado conta de que o termo “inconsciente” em sua acepção descritiva, por oposição à qualidade de “consciente”, era multívoco e não dava conta de suas descobertas (1923/2007). E foi este um dos motivos que o levaram a elaborar uma segunda tópica – composta não mais pelos sistemas *inconsciente* (Ics), *pré-consciente* (Pcs) e *consciente* (Cs), mas pelas instâncias *eu*, *isso* e *supereu*.

Ou seja, nem Freud e nem Lacan sugerem que haja possibilidade ou serventia em eliminar a consciência (literal ou metaforicamente), pois o inconsciente freudiano não seria o seu negativo³¹. Não se trata de refutar a reflexividade ou a transparência da consciência, mas de traçar a distinção entre aquilo que se apreende nela e o eu [*je*] como *sujeito* (do inconsciente). O prestígio conferido ao fenômeno da consciência, que Lacan aponta ser uma contingência histórica na filosofia, seria a seu ver tributário do poder de atração do eu [*moi*], função imaginária fundada na imagem especular, através da qual o indivíduo encontra no outro como semelhante sua ilusão de totalidade. Sendo assim, o que a consciência reflexiva fornece é no máximo esse *eu*, no sentido lacaniano do *moi*, que no ato de reflexão só pode ser apreendido como um *objeto* – à diferença do que seria um *sujeito*. Um dos motivos, supomos, da recomendação que nos faz Lacan (1958-59/2013) do artigo de Sartre (1936/1966) sobre o assunto³².

No lugar disso, Lacan estabelece: é apenas no inconsciente que o eu [*je*], na função de *sujeito*, conta a si mesmo (1954-55/1995). Nessa contagem, não há reflexividade ou transparência; ele só “se conta” ali onde não tem ciência disso. É o que evidencia, por exemplo, o fato de que, no sonho, produto da atividade inconsciente, sua própria imagem possa participar, relacionando-se a outras. Ou ainda, tal como Freud nos mostra em “A psicopatologia da vida cotidiana” (1901/2007), que ali onde não se espera, até mesmo na experiência de se escolher números ao acaso, tais escolhas possam revelar uma determinação

³⁰ Abordaremos mais detidamente, ao fim do próximo capítulo, a maneira como Lacan trataria o conceito de inconsciente no Seminário 11.

³¹ No Seminário 2, Lacan já se perguntava: será suficiente afirmar que há um Eu [*Je*] do sujeito inconsciente, e que esse Eu não é o eu [*moi*]? Certamente não, pois ainda assim, quem o escuta pode supor que o *moi* é a falsa aparência de um *Je*, que seria, por sua vez, o “verdadeiro eu”. Não seria o caso de supormos tal simetria.

³² Cf. nota 28. Isso não é, sem dúvida, tudo o que diz Sartre sobre o *cogito* e a consciência. Porém, ressaltamos novamente que o que parece interessar a Lacan são os problemas e aberturas que, da filosofia, podem falar à psicanálise, e não tanto a discussão sobre o quão consistentes são seus desenvolvimentos.

e pareçam implicar (ou contar com) o próprio sujeito. Acreditar que o sujeito pode contar a si mesmo em sua consciência, diz-nos Lacan, seria uma ilusão análoga ao engano expresso na sentença do teste de inteligência de Binet e Simon: “eu tenho três irmãos: Paulo, Ernesto e eu” (LACAN, 1954-55/1995, p. 77).

Em suma, é possível constatar que algumas das remissões de Lacan ao *cogito* cartesiano são acompanhadas, em seu ensino, por uma crítica da primazia da consciência. Porém, o que não poderíamos apressadamente deduzir daí é que o *cogito* esteja subsumido nessa crítica; o que se evidencia é que o recurso de Lacan ao *cogito* não se esgota nela. Sua crítica da consciência, em tais contextos, teria a função de afastar a habitual identificação entre o *cogito* e o fenômeno da consciência, e enfatizar que seu interesse por um não requer o outro. Em outros termos: para além e apesar do lugar que a consciência acabou herdando do *cogito*, há algo mais a respeito deste que interessa à psicanálise. E na contramão da transparência atribuída à consciência, Lacan se interessa por “um *cogito* que conservaria uma real opacidade” (LE GAUFÉY, 2012, p. 168).

Nesse sentido, em “Subversão do sujeito”, Lacan viria a designar a promoção da consciência como uma “sequela histórica do *cogito*” (1960/1966, p. 809)³³. E posteriormente, no texto “Posição do inconsciente”, retornaria a esse ponto mais explicitamente ao abordar o que seria, a seu ver, “o erro central da psicologia”:

Esse erro repousa na indevida transferência, para esses fenômenos [da consciência], do mérito de uma experiência de pensamento que os utiliza como exemplos. O *cogito* cartesiano é a maior façanha dessa experiência, façanha talvez terminal, por atingir uma certeza de saber. Mas só faz denunciar melhor o que há de privilegiado no momento em que ele se apoia, e quanto fraudulento é estender esse privilégio, para dele lhes dar um status, aos fenômenos providos de consciência. (LACAN, 1966[1964]/1998, p. 845).

A passagem de Lacan nos permite reformular com maior precisão: há um mérito na experiência de pensamento que foi o *cogito*, e o erro é transferir esse mérito aos fenômenos da consciência. Ou ainda: o *cogito* constitui um momento privilegiado, e fraudulento é estender esse privilégio aos fenômenos providos de consciência. Vimos que não é no conhecimento do eu e nem na consciência que Lacan encontra no *cogito* o seu valor. O que então, e ainda

³³ Optamos nesse ponto por traduzir o original (“*séquelle historique du cogito*”), tal como consta na edição francesa. Na edição brasileira, no lugar de “sequela”, lê-se “consequência” (1960b/1998, p. 809). A ideia de sequela nos parece aqui oportuna por denotar uma consequência nociva, mas também possivelmente acidental, que não está *contida* em um dado acontecimento ou que não se segue *necessariamente* a ele.

assim, conferiria ao *cogito* o seu mérito e o seu privilégio como experiência, cuja importância para a psicanálise Lacan persiste em enfatizar?

2.1.3. A atualidade do cogito e a instabilidade da certeza

Uma retomada decisiva do *cogito* cartesiano seria empreendida por Lacan em seu escrito “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957/1998). Mais uma vez, é lançando mão deste que Lacan nos transmite o alcance dos fundamentos conceituais ali introduzidos para o estatuto do sujeito que está implicado na psicanálise. Nesse ínterim, ele realiza uma inflexão crucial, que parece marcar todos os seus retornos ao *cogito* desse momento em diante. Percorreremos, então, alguns aspectos do recurso a Descartes nesse escrito de Lacan, buscando discernir algumas de suas implicações.

Na segunda parte de seu texto, Lacan alude novamente a críticas feitas ao *cogito* na filosofia, mas dessa vez para destacar um certo aspecto do argumento de Descartes:

Sem dúvida, os filósofos introduziram aí importantes correções, nominalmente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*) nunca faço senão constituir-me como objeto (*cogitatum*). O fato é que, através dessa extrema depuração do sujeito transcendental, minha ligação existencial com seu projeto parece irrefutável, pelo menos sob a forma de sua **atualidade**, e que

“cogito ergo sum” ubi cogito, ibi sum
supera a objeção (LACAN, 1957/1998, p. 520, grifo nosso).

Nesse trecho, Lacan reescreve o enunciado do *cogito* formulando uma sentença em latim. Reproduzimos aqui a tradução para ela proposta por Le Gaufey (2012), da seguinte maneira: “**ali** onde penso ‘penso logo sou’, **ali** eu sou” (p. 169, grifo nosso). A partir dessa sentença, será dado um passo de relevância, em que Lacan conferirá uma nova perspectiva ao caráter pouco evidente do *cogito* que já vinha sendo apontado desde o seminário de 1954-55 a partir do conceito de *eu* em Freud.

Naquele momento, Lacan já era enfático: o *je* não é uma espécie de segundo eu escondido por trás de um falso *moi*. Não se trata de um eu desconhecido, subjacente às aparências, cuja verdade seria passível de desvelamento. Sob um primeiro nível de análise, uma leitura crítica do *cogito* talvez pudesse conduzir a uma tal concepção: a de que não há conhecimento espontâneo e imediato sobre o eu, ou ainda a de que o eu seria um vazio impossível de ser preenchido com algum conteúdo, de modo que estaríamos condenados a não saber quem somos. No entanto, isso **ainda não** nos aproxima do estatuto do sujeito do

inconsciente na psicanálise e, como aponta Lacan, não é disso que se trata o inconsciente freudiano. A partir de agora, é o próprio modo de ser desse sujeito que deverá entrar em questão. É aqui, a nosso ver, que se instaura o patamar de problemas – mais do que o desconhecimento sobre o eu ou a crítica da consciência – que nos insere mais diretamente no aproveitamento que Lacan faz do *cogito*.

Vejamos, a princípio, o que a formulação de Lacan parece trazer de implicações a respeito do *cogito*, antes de passarmos à continuação desse escrito. A sentença em latim não se encontra como tal no texto de Descartes, mas remete à importante observação que acompanha a introdução do argumento do *cogito* no 4º parágrafo da Meditação Segunda. Como já vimos no primeiro capítulo, Descartes ali sublinhava: “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira **todas as vezes em que a enuncio** ou que a concebo em meu espírito” (1641/1973, p. 100, grifo nosso).

Com a sentença em latim, Lacan resgataria o valor que o *cogito* possui em sua *atualidade*, ou ainda, no *instante de sua enunciação*. Descartes só pode alcançar sua certeza de ser no momento mesmo em que o enuncia. Ou seja, a certeza do ser não estaria garantida numa continuidade temporal, mas apenas ali, no instante em que se enuncia: “eu sou” [*ego sum*]. Esta observação de Descartes engaja um certo número de problemas que ocupou extensamente os seus intérpretes. Novamente, mesmo que Lacan não vá adotar nenhuma linhagem filosófica de leitura do *cogito*, são elas que podem nos ajudar a aquilatar o peso do que o psicanalista aqui convoca a título de impasse, permitindo-nos acompanhá-lo.

Encontramos em Guérault (1968) uma exposição minuciosa desse problema, designado por ele como a “precariedade da intuição³⁴ atual do *cogito*” (p. 387). Ele nos explica que o *cogito* não é suficiente para demolir a dúvida metafísica que foi introduzida com a hipótese do Deus Enganador. Se o *cogito* constitui uma certeza de fato, nem por isso a hipótese do Deus Enganador, por princípio, deixa de ser válida: “produz-se, conseqüentemente, uma oscilação entre o fato e o direito, entre a certeza do fato de que eu sou quando eu penso e a dúvida absoluta que mantém, de direito, a hipótese do Deus Enganador. Essa oscilação torna precária e vacilante a certeza do *Cogito*” (GUÉROULT, 1968, p. 155). Ou seja, nesse ponto do encaminhamento cartesiano, todo o conhecimento permanece colocado em questão. E o *cogito*, por sua vez, só é válido sob a condição contingente de que

³⁴ A noção de *intuição* foi introduzida por Descartes em suas “Regras para a direção do espírito” (1628/1989) para designar o conhecimento imediato de uma ideia clara e distinta, sem auxílio dos sentidos ou da imaginação, mas apenas por meio da “luz da razão” (p. 20). Ela é definida por oposição à *dedução*, que designa o conhecimento de uma ideia a partir de seu encadeamento com outras. A diferença da dedução, que pressupõe um elo entre ideias e depende portanto da memória, a intuição requereria a uma evidência atual.

se o pense em um determinado instante do tempo. A certeza e o valor do *cogito* ficam assim restritos a *instantes* de intuição atual, que são separados entre si e não se sustentam por si mesmos.³⁵

Ora, é inevitável que cessemos de pensar atualmente no *cogito*, se para constituir uma ciência é necessário, no instante seguinte, dirigir o entendimento a outras ideias. Sendo assim, nesse próximo instante, a certeza se desvanece e não poderá ser mais do que uma lembrança da certeza outrora alcançada por uma intuição. A lembrança de uma intuição, no entanto, já não é mais o estado da intuição atual e carece da força que me constrange a ter uma certeza. “Tão logo meu espírito cesse de se fixar sobre o *Cogito* para se colocar alhures, esse ponto de apoio se dissipa na noite da dúvida universal, carregando com ele toda a cadeia de razões” (GUÉROULT, 1968, p. 157).

O raciocínio de Guérout é, nesse ponto, acompanhado por Jean Wahl, filósofo que se dedicou especialmente a extrair as consequências da tese do tempo descontínuo para o sistema de Descartes. Wahl sublinha que, no *cogito*, é apenas “por um ato instantâneo do pensamento que o espírito poderá se livrar de sua dúvida” (1953, p. 1). E mesmo Beyssade (1979), que se opunha veementemente à tese do tempo descontínuo, não deixa de sublinhar o caráter instável do *cogito* durante toda a Meditação Segunda. Para ele, este “é o momento em que Descartes não se dá, no exterior dele próprio, absolutamente nada que, de alguma maneira, garanta, codifique, estabilize o *ego* do ‘eu sou, eu existo’” (BEYSSADE, 1889, p. 13).

Importa-nos reter, de tais considerações, a ideia de que a certeza alcançada por Descartes permanece em um estado provisório, instável, carente de qualquer garantia, visto que é perdida tão logo se saia do instante em que se a enuncia. A certeza de ser desse *eu*, que emergiu do ápice da dúvida, sequer estaria inteiramente imune à colocação em questão e à suspensão do juízo instauradas pelo método. Apesar de não o fazer já em “A instância da letra”, Lacan valorizaria explicitamente esse problema, em seu seminário de 1961-62, sobre a identificação:

Fica claro que esse *eu* [*je*] fica em estado problemático, e que até o passo seguinte de Descartes, e veremos qual, não há nenhuma razão para que ele seja preservado do questionamento total que Descartes faz de todo o processo, pelo perfilamento dos fundamentos desse processo, da função do Deus Enganador. [...] Não se vê de

³⁵ A leitura de Guérout articula-se aqui à tese da descontinuidade do tempo em Descartes. Segundo esta, o sistema cartesiano comportaria uma concepção do tempo como uma sequência de instantes discretos, contingentes e independentes entre si (GUÉROULT, 1968, p. 272 e segs.).

nenhuma maneira como essa dúvida poupou esse *eu [je]*, e o deixa, portanto, propriamente falando, em uma vacilação fundamental (LACAN, 1961-62)³⁶.

Lacan acompanha, nessa passagem, um aspecto fundamental e compartilhado entre diferentes intérpretes do sistema cartesiano (GUÉROULT, 1968; BEYSSADE, 1997; ALQUIÉ, 1950/1966), segundo o qual a ideia clara e distinta da existência do eu, alcançada no instante do *cogito*, só encontrará estabilidade e a garantia de sua verdade *a posteriori*, na Meditação Terceira. Trata-se do momento em que Descartes desenvolve a prova da existência de Deus e deduz que este é veraz, o que o permitiria enfim eliminar a hipótese do Deus Enganador e, portanto, a possibilidade de sermos enganados até mesmo quanto àquilo que nos aparece como claro e distinto. Nesse sentido, somente recorrendo a um Deus que não engana, garantindo a verdade das ideias percebidas clara e distintamente, o *cogito* poderia encontrar alguma estabilidade, dispensando a necessidade de sua enunciação, a cada vez.

É curioso ver, no entanto, que a função atribuída ao Deus veraz em preservar a certeza de ser da dúvida do Deus Enganador está longe de configurar um ponto pacífico na filosofia de Descartes. A relação assim estabelecida entre Deus e o *cogito* acaba por trocar a precariedade de sua certeza pelo clássico problema que ficou conhecido como o “círculo cartesiano”³⁷. Esse problema parece denunciar que é apenas por um certo golpe de força que Descartes consegue se desvencilhar da vertigem da dúvida e conferir alguma estabilidade a essa certeza instantânea e fugaz que ele acabara de atingir.

Para entender esse clássico problema, que nos ajuda a apreender a devida dimensão do impasse, vejamos como Descartes descreve a ordem das razões que ele se empenhou em seguir nas *Meditações* – tal como declara nas “Respostas às Segundas Objecções”:

A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem (DESCARTES, 1641a/1973, p. 176).

Em seu trajeto, Descartes encontra no *cogito* a primeira ideia clara e distinta, de modo que todas as outras certezas deverão, segundo a ordem, suceder este princípio na cadeia das ideias. É o caso, por exemplo, da prova da existência de Deus, demonstrada em sua Meditação Terceira – e posterior, portanto, ao *cogito*. Sendo assim, como pode a verdade da

³⁶ Lição de 22 de novembro de 1961.

³⁷ Para uma aproximação a este problema, que assume diferentes formulações, desdobramentos e tentativas de solução por parte de seus intérpretes, cf. por exemplo Guérault (1968, p. 237 e segs.), Beyssade (1997) e Alquié (1950/1966, p. 246 e segs.). Caberia aqui, de todo modo, a mesma observação feita na nota 32.

ideia clara e distinta do *cogito* depender da garantia de Deus, se o conhecimento deste Deus, por sua vez, dependeu da ideia primeira do *cogito*? Se o *cogito* precede a ideia de Deus e Deus serve a sustentar o *cogito*, estamos diante de uma dependência mútua entre dois princípios que, na condição de primeiros, não deveriam depender de nenhum outro (GUÉROULT, 1968). O que essa breve passagem sobre o círculo nos mostra é que, diante de uma aproximação mais atenta, nem mesmo a existência de Deus soluciona absoluta ou univocamente o caráter problemático do *cogito* em Descartes. Como bem havia observado Lacan: “É curioso que baste olhar com efeito um pouco mais de perto para ver que, dentre aqueles que interpretaram o pensamento cartesiano, ninguém esteja de acordo. O mistério permanece inteiro” (LACAN, 1954-55)³⁸.

Consideramos que, ao resgatar a importância da *atualidade* do *cogito* – acentuando o instante de sua enunciação – para o alcance da certeza de ser, Lacan dá um passo momentoso em seu tratamento do *cogito* e na precisão do estatuto do sujeito estaria aí implicado. Não se trata apenas de um sujeito esvaziado de todas as qualidades sensíveis ou psíquicas que se poderia atribuir a um indivíduo. Não se trata apenas de um eu desconhecido ou que possa ser reencontrado fora de sua consciência. Ressaltemos mais uma vez essa nuance que nos parece aqui relevante: um sujeito “que não se pode conhecer inteiramente” poderia ainda assim ser estável, contínuo e substancializado, ainda que velado ou indeterminado em sua natureza. À diferença disso, o que uma aproximação mais atenta nos mostra é: se há um sujeito que emerge do ápice do *cogito*, ele desvanece, ele sequer se sustenta numa continuidade temporal, pois está apenso ao instante de sua enunciação. Instante que não lhe confere qualquer assento ou garantia, uma vez que pode a qualquer momento ser reabsorvido pela dúvida.

O descompasso entre o *instante da certeza de ser e todo pensamento* fora desse instante (em que a certeza e, com ela, o próprio ser se dissolvem) é o que, a nosso ver, fica colocado através da inversão que Lacan produz na escrita do *cogito* nesse texto de 1957, da seguinte maneira:

“Penso onde **não** sou, logo sou onde **não** penso” (LACAN, 1957/1998, p. 521, grifo nosso).

O trajeto feito até aqui nos leva considerar que a inversão proposta por Lacan **não** constitui uma espécie de refutação ou ultrapassagem do *cogito* por parte da psicanálise, a partir da qual ela pretendesse dele se desfazer. A nosso ver, essa disjunção seria, ao contrário,

³⁸ Lição de 17 de novembro de 1954 (trecho ausente da versão editada do Seminário 2).

uma forma de evidenciar o caráter instável e problemático – e **daí mesmo**, como veremos, seu valor para a aproximação ao sujeito da psicanálise – da certeza de ser alcançada por Descartes.

Recorrendo a uma espacialização da proposição, com a inserção do advérbio “onde” em cada uma de suas orações para estabelecer lugares distintos, o que Lacan viria acentuar é uma disjunção entre o ser e o pensar. Logo em seguida, ele dirá: “o que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso no que sou ali onde não penso pensar” (p. 521). E apesar de que, nessa afirmação, conste o fragmento “penso no que sou”, consideramos que o acento aqui não pode ser uma simultaneidade entre o ser e o pensar. A rigor, o “sou” [*sum*] do *cogito* não configuraria propriamente um pensamento, mas apenas a enunciação de uma certeza. Ali onde penso pensar, não sou. E ali onde [penso] – ou enuncio – *ser*, a rigor, não penso. Enquanto me detenho no pensamento, não posso passar à certeza de ser.³⁹

A nosso ver, encontra-se aqui um eixo central e determinante por relação a outros momentos de retorno ao *cogito* por Lacan, que se colocaria em ruptura com quaisquer das críticas ou interpretações filosóficas de Descartes que mencionamos. E isso vale também para os apontamentos de Guérault, que embora nos dê a ver nitidamente a instantaneidade, a precariedade e a contingência da certeza de ser alcançada no *cogito*, não deixa de concebê-la como uma *intuição* – ou seja, trata-se de um instante, ainda que precário e contingente, que *coincide* com o pensamento.

A partir dessa inflexão que, ao contrário das anteriores, é efetivamente operada *por Lacan*, parecem estar colocadas as condições que, mais tardiamente, dariam ensejo a formulações como aquelas segundo as quais “o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente” (1966[1964]/1998, p. 853), ou mesmo que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 873). Dispomos, agora, de mais elementos para que possamos acompanhar as incidências de sua leitura do *cogito* sobre o estatuto do sujeito que está implicado na psicanálise.

³⁹ Retomaremos esse ponto que nos parece crucial no próximo capítulo, ao vermos de que modo Lacan aborda, no Seminário 9, o movimento de Descartes na descontinuidade entre o “eu penso” e o “logo sou”.

2.2. Pensamento e ser: a divisão do sujeito a partir do *cogito*

É interessante notar que Lacan retorna ao *cogito*, e salienta o descompasso entre o ser e o pensamento, precisamente nesse texto em que introduz sua conhecida tese, segundo a qual "é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente" (LACAN, 1957/1998, p. 498). Se tais referências não são meramente paralelas, daremos um passo adiante se pudermos reconhecer de que maneira elas são, nesse momento, indissociáveis, sustentando-se mutuamente. Como a tese sobre o inconsciente estruturado como uma linguagem se articula à inflexão produzida por Lacan sobre o *cogito* cartesiano? Inversamente, como o *cogito* pôde servir tão bem a Lacan para trabalhar o alcance de sua tese sobre o inconsciente, nesse momento?

Acreditamos ser possível entrever, já nesse ponto – bastante anterior às formulações mais explícitas do Seminário 11 e “A ciência e a verdade” – a intimidade entre o sujeito que Lacan consegue enxergar no *cogito* cartesiano e o sujeito do inconsciente. Veremos que, ao abordarmos o estatuto conferido ao sujeito a partir da tese sobre o inconsciente estruturado como uma linguagem, não estaremos nos afastando desse *cogito* que não fornece um conhecimento seguro sobre a natureza do eu, que não coincide com o fenômeno da consciência e, primordialmente, cuja certeza de ser é instantânea, instável e contingente. Mais especificamente, supomos ser possível reencontrar os impasses suscitados pelo *cogito*, que percorremos até aqui, na definição do sujeito como **constitutivamente dividido** pela ação do significante. Se caminhamos nessa direção, não sugerimos com isso que as incidências do *cogito* para o estatuto do sujeito da experiência analítica sejam esgotadas em “A instância da letra”. Entendemos que este é um momento de seu avanço *com* o *cogito*, indispensável se queremos discernir sua via de encontro com o sujeito da psicanálise.

2.2.1. O pensamento inconsciente segundo a estrutura de linguagem

O “retorno a Freud” promulgado por Lacan desde o início de seu ensino é marcado fundamentalmente pelo questionamento sobre as condições que possibilitam e estruturam a experiência analítica. Se o método psicanalítico inaugurado por Freud possui como sua “regra fundamental” (1912/2008, p. 104) a associação livre, não há outro intermediário para essa experiência senão a fala. Sendo assim, tal como nos exorta Lacan em seu seminário sobre as

psicoses, cumpre nos interrogarmos sobre “o que falar que dizer” (LACAN, 1955-56/1981, p. 321)⁴⁰.

Lacan se empenhará, assim, em restabelecer as bases dessa experiência, resgatando para ela a especificidade e o alcance que vinham sendo obliterados no destino conferido à psicanálise pelos pós-freudianos. Nesse sentido, é o recurso à linguística estruturalista que lhe permitirá trabalhar os efeitos da fala no campo da linguagem. Ainda que não tivesse acesso aos estudos da linguística, Freud não deixara de acentuar, e muito antes de enunciar sua “regra fundamental”, o lugar central da palavra no tratamento. Ao se perguntar, já em 1890, sobre os recursos que poderiam tornar possível um “tratamento psíquico”, ele asseverava: “um recurso dessa índole é sobretudo a palavra, e as palavras são, com efeito, o instrumento essencial do tratamento anímico [tratamento da alma]” (1890/2007, p. 115).

Como vimos no primeiro capítulo, ao abordarmos a exposição de Milner (1995) – com a qual voltaremos a dialogar para introduzir uma outra observação, nas próximas páginas –, o ponto de convergência mais evidente entre o inconsciente e o *cogito* poderia ser localizado no termo *pensamento*. Trata-se de uma observação feita por Lacan nesse texto de 1957, logo após se referir ao *cogito*: “não há aqui nenhum inconveniente em fazer intervir o termo pensamento”, e isso porque “Freud designa por esse termo os elementos que estão em jogo no inconsciente, isto é, nos mecanismos significantes que acabo de reconhecer nele” (LACAN, 1957/1998, p. 520-21) Se foi a título de pensamentos que Freud se referiu ao inconsciente desde “A interpretação dos sonhos”, esse termo receberá portanto as incidências da tese sobre o inconsciente estruturado como uma linguagem. O próprio título do escrito lacaniano, que continuaremos a percorrer, já nos indica que uma abordagem da instância da letra no inconsciente concernirá também o que é feito da *razão*, desde Freud. E, para avançarmos nesse sentido, é preciso que sigamos Lacan em seu uso do conceito de *significante*, extraído da linguística estruturalista e ao qual ele confere um particular direcionamento, desde seus primeiros seminários.

O conceito de *significante* foi introduzido por Ferdinand de Saussure, no “Curso de linguística geral” (1919/2006) – obra póstuma estabelecida a partir das notas do linguista e dos alunos que acompanharam suas conferências. Seu projeto de constituir uma ciência dos signos e a concepção da língua como sistema foram precursores do movimento estruturalista, cuja influência é notória no ensino de Lacan. Para Saussure, o signo linguístico seria formado pela combinação entre um significado e um *significante* (figura 1), definidos,

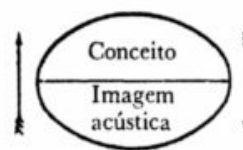
⁴⁰ No original: « ce que parler veut dire ».

respectivamente, como um conceito e uma imagem acústica (figura 2). Ele postula que o laço que une um significado a um significante é *arbitrário*, não porque dependa de uma escolha arbitrária do falante, mas por ser imotivado, ou seja, não ser sustentado por qualquer laço natural na realidade.

Figura 1: O signo linguístico de Saussure



Figura 2: Conceito e imagem acústica

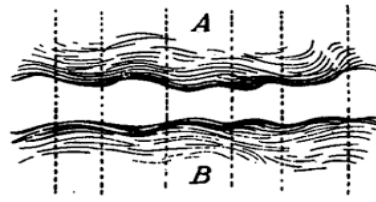


No seio da *distinção* entre significado e significante e do caráter arbitrário de sua ligação, vemos então ser igualmente estabelecida uma correspondência entre ambos. Nas palavras de Saussure: “esses dois elementos estão intimamente unidos e reclamam um ao outro” (1916/2006, p. 80), compondo as duas faces de uma mesma unidade linguística. Vale observar que a linguística saussuriana afasta-se definitivamente de uma concepção da linguagem como nomenclatura: os signos não designam coisas ou ideias predeterminadas, como se fossem etiquetas a elas atribuídas. O valor de um signo não é determinado por sua relação com um referente, mas por sua relação diferencial aos outros signos do sistema. E, nesse sentido, Saussure já nos chama atenção para as distintas formas com que diferentes línguas recortam uma realidade⁴¹.

Ainda assim, isso não implica que, para ele, significante e significado possam ser dissociados. A correspondência entre ambos fica mais uma vez aparente no momento em que Saussure discorre sobre o efeito da formação do signo linguístico sobre os planos do pensamento e do som. Ele o apresenta através um esquema (figura 3), que representa os dois reinos dos pensamentos e dos sons como massas amorfas, que serão simultaneamente decompostas pelos signos de uma língua:

⁴¹ Para mencionar o exemplo mais simples de Saussure, o português *carneiro* e o francês *mouton* não possuem o mesmo valor do inglês *sheep*, pois este último se coloca em oposição a *mutton*, que se refere à carne do animal servida à mesa.

Figura 3: Esquema das massas amorfas



Dessa forma, a língua deve ser considerada como “uma série de subdivisões contíguas marcadas simultaneamente sobre o plano indefinido das ideias confusas (A) e sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B)” (idem, p. 130). Entretanto, o que vemos se desenhar com isso, como apontam Nancy e Lacoue-Labarthe (1991), é uma *coextensão* da cadeia dos significados à cadeia dos significantes. O conceito e a imagem acústica, recortando as massas amorfas dos pensamentos e sons, permanecem indissociáveis como as duas faces de cada uma das unidades. A cada significante (um recorte no plano dos sons) corresponde o seu significado (recorte *simultâneo* ao primeiro, no plano dos pensamentos).

Com essa breve passagem sobre o signo linguístico de Saussure, o mais importante a assinalar é que o recurso de Lacan ao significante não constituirá uma simples importação do conceito original. Abordemos brevemente alguns traços dessa apropriação feita por Lacan, que serão determinantes para especificarmos o estatuto do sujeito do inconsciente. Consequentemente, isso nos ajudará a especificar sua aproximação com as inflexões que destacamos de uma leitura possível do *cogito*.

Podemos examinar a novidade dessa apropriação através do algoritmo que Lacan nos fornece em “A instância da letra” (1957/1998). Apesar de sua aparente simplicidade, este já comporta uma série de modificações e formaliza o redirecionamento decisivo conferido ao conceito de significante em psicanálise:

$$\frac{S}{s}$$

Nota-se, aqui, que Lacan não apenas inverte as posições entre significante e significado (situando o primeiro *sobre* a barra). Ele também suprime a elipse que marcava a unidade do signo linguístico, junto às duas setas que sugeriam a indissociabilidade entre significado e significante, além de afastar um certo paralelismo que havia entre ambos, inserindo o S (significante) em maiúscula e o *s* (significado) em minúscula e em itálico

(NANCY, LACOUÉ-LABARTHE, 1991). Vale ressaltar também que Lacan não se refere a estes como duas *faces* de um signo, como o fez Saussure, mas como as duas “etapas” (1957/1998, p. 500) do algoritmo.

A inversão da posição entre os dois termos do algoritmo apontaria para a primazia conferida por Lacan ao significante sobre o significado. O significante ganha, aqui, autonomia por relação ao significado, de modo que as formas de articulação entre os próprios significantes passam a presidir os efeitos de significação. Sendo assim, ele não é apenas um invólucro ou recipiente da significação, “ele a polariza, a estrutura, a instala na existência” (LACAN, 1955-56/2008, p. 303). Quanto a isso, o título do escrito de Lacan, mais uma vez, é indicativo. A respeito do termo *instância*, Nancy e Lacoue-Labarthe (1991, p. 32) destacam algumas de suas conotações: uma “solicitação que pressiona”, um “argumento”, um “processo”, ou mais modernamente na língua francesa, uma “autoridade tendo poder de decisão”. A instância da letra⁴² seria, assim, a autoridade da letra, a posição dominante da letra – ou do significante –, que rege e legisla. Destaca-se também sua proximidade, no francês, com *insistance* (insistência), que seria “fazer instância, perseverar em pedir”. Acepções que também apontam a direção que é impressa no conceito de significante por Lacan.

Ressaltamos, contudo, ainda com os autores supracitados, que o traço mais radical do tratamento dispensado por Lacan ao signo saussuriano não seria exatamente o reposicionamento do significante por relação ao significado, e sim o acento colocado sobre a **barra** que os separa. Essa barra seria definida por Lacan como uma “barreira resistente à significação” – “eis o que tornará possível um estudo exato das ligações próprias do significante e da amplitude da função destas na gênese do significado” (1957/1998, p. 500). Se é justo falarmos em uma autonomização do significante operada por Lacan, esta não seria então primordial, mas dependente da ênfase sobre a barra que, essa sim, constituiria o corte fulcral no seio do signo saussuriano.

A ênfase sobre a barra que separa significante e significado sugere que não há solução ideal para sua relação. No registro da linguagem propriamente dita – radicalmente distinta das formas de comunicação que podem ser localizadas no reino animal – algo sempre fica deixado em aberto no nível da significação. A relação entre significado e significante “parece sempre fluida, sempre pronta a se desfazer” (LACAN, 1955-56/2008, p. 304). Já não se trata, aqui, de acentuar o caráter arbitrário ou imotivado da relação entre significado e significante,

⁴² Observa-se que, nesse momento do ensino de Lacan, não há distinção nítida entre letra e significante.

mas de evidenciar que nunca há uma cristalização definitiva da significação, como se a cada significante pudesse corresponder, ainda que arbitrariamente, um único significado. O significante fica portanto aberto ao equívoco e é próprio da estrutura que ele sempre reenvie a outros significantes, sem que a nenhum deles possa corresponder uma significação última.

Sendo assim, para Lacan, a significação está sempre sujeita ao que se passa no nível do significante. Mais precisamente, são as formas como os significantes se relacionam ou se articulam entre si que gerarão algum efeito no nível da significação. Lacan encontrará também na linguística os elementos para desenvolvê-lo, e aqui nos aproximamos do nosso intuito de articular *pensamento* inconsciente e estrutura da linguagem. O próprio Saussure já havia distinguido duas ordens de relação entre os termos linguísticos que corresponderiam a “duas formas de nossa atividade mental” (1916/2006, p. 142). As relações *sintagmáticas* seriam baseadas no caráter linear da língua, em virtude do necessário encadeamento entre os termos. Nesse eixo, cada termo adquire seu valor por oposição àqueles que o precedem ou sucedem, numa cadeia. Por outro lado, fora de uma cadeia linear, cada termo também se liga, por meio de relações *associativas*, a outros termos com os quais mantêm alguma comunidade de forma ou de sentido.

No entanto, é na obra do linguista Roman Jakobson (1963) que encontramos o ulterior desenvolvimento das duas formas de arranjo entre as unidades linguísticas, da qual Lacan se valeria mais diretamente. Para o linguista russo, os signos linguísticos se organizam por relações de *contiguidade* (por meio da qual é possível justapor os termos, fundando unidades linguísticas superiores) ou de *similaridade* (através da qual é possível selecionar e substituir certos termos por outros). E para se referir a estas, as expressões mais condensadas que Jakobson encontra são: a *metonímia* e a *metáfora*. Os processos metonímico e metafórico, que atuam conjuntamente no comportamento verbal normal⁴³, designariam, respectivamente, a remissão de um termo a outro por uma relação contiguidade ou por uma relação de similaridade.

É a partir de tais mecanismos que Lacan poderá formalizar as leis do significante, que regem o funcionamento do inconsciente estruturado como uma linguagem. Essas leis, que ordenam as articulações entre significantes, estariam em alteridade por relação ao sujeito, engendrando uma combinatória que acontece a despeito de sua deliberação e de seu domínio. Dessa forma, Lacan corresponderá essas duas leis à condensação [*Verdichtung*] e ao

⁴³ Em seu artigo, Jakobson (1963) explora justamente os casos *patológicos* em que tais processos são comprometidos, possibilitando o estudo de suas funções no comportamento verbal. Um tipo de afasia corresponderia à perturbação da similaridade, marcada por uma falha do processo metafórico, enquanto outro tipo corresponderia à perturbação da contiguidade, marcada por uma inaptidão para o processo metonímico.

deslocamento [*Verschiebung*], os dois mecanismos isolados por Freud ao examinar o trabalho do sonho (1900b/2008), e que estariam na base da formação dos sonhos, atos falhos, chistes e sintomas. Lançando mão de Jakobson, Lacan corresponde então o deslocamento à metonímia e a condensação à metáfora.

Por essa via, é possível atribuir ao inconsciente as características de um pensamento cuja elaboração não deve em nada à sofisticação do pensamento consciente. Segundo Lacan, antes mesmo de que nossa consciência possa se dar conta: "em nós há um sujeito que pensa, e pensa de acordo com leis que mostram ser as mesmas da organização da cadeia significante. Esse significante em ação chama-se, em nós, inconsciente" (LACAN, 1957-8/1999, p.112). Para Lacan, o sujeito do inconsciente, que se funda nessa alteridade da linguagem (designada como o lugar do Outro, com maiúscula), é condenado a deslizar sob as copulações que ocorrem fora de sua ciência e mestria, entre os significantes. E é apenas nessa mesma alteridade da linguagem que um sujeito pode se constituir – não como agente, mas como **efeito**. Diz Lacan:

Essa paixão do significante, por conseguinte, torna-se uma nova dimensão da condição humana, na medida em que não somente o homem fala, mas em que, no homem e através do homem, **isso fala**, em que sua natureza torna-se tecida por efeitos onde se encontra a estrutura de linguagem em cuja matéria ele se transforma (LACAN, 1958/1998, p. 695, grifo nosso).⁴⁴

Parecemos reencontrar, nesse ponto, o desenvolvimento de Jean-Claude Milner (1995), que apresentamos no primeiro capítulo, como uma leitura possível da aproximação entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente. Destacamos seu critério do “pensamento sem qualidades”, que seria o termo comum entre o *cogito* e o inconsciente freudiano. Vimos que, em “A obra clara” (1995), o autor seguia seu raciocínio da seguinte maneira: desse sujeito, sabe-se unicamente que ele pensa. E é somente através de um pensamento que podemos inferir que ele é. Desse modo, continua Milner, o *cogito* não possui como corolário uma consciência de si; ele afirma somente: se penso, sou. Ou seja, se há pensar, há sujeito. E se, com Freud (1900/2008), admitimos que há pensamento no sonho – *pensamento inconsciente* –, logo há um sujeito que também não corresponde à consciência: sujeito do inconsciente.

⁴⁴ Observando que “paixão” [*passion*] deve ser aqui tomada em seu sentido de padecimento, sofrimento. O sujeito, como veremos adiante, padece do significante, ao qual deve sua constituição.

2.2.2. O estatuto do sujeito por relação ao significante

No entanto, após o percurso que fizemos até aqui, havendo perpassado a inversão do *cogito* operada por Lacan, somos conduzidos a dirigir a esse desenvolvimento mais uma questão. Ela diz respeito ao estatuto que o sujeito recebe de sua relação constitutiva com o significante, a partir do que acabamos de ver. Ainda que Lacan atente para a importância do termo “pensamento” – o mesmo utilizado por Freud ao decifrar o trabalho do sonho, como ele mesmo nos lembra em “A instância da letra” –, vimos que ele acentua justamente uma **disjunção**, e não uma *coincidência* entre o ser e o pensamento, a partir do *cogito*. Se Lacan chegou mesmo a dizer que “em nós um sujeito pensa”, ele dirá também que “*isso pensa*” (1959[1958]/1998, p. 554) – ou, de maneira ainda mais recorrente, que “*isso fala*” (1958/1998, p. 696), *no Outro*, e é daí que um sujeito deve vir a tomar algum lugar. Lacan nos mostra como o significante “joga e ganha” (1966[1964]/1998, p. 854), surpreendendo o sujeito e iluminando a divisão em que ele se constitui. “Isso pensa” nele, antes de que ele possa se dar conta, tal como evidenciam os chistes, atos falhos, sonhos e sintomas. Nessa perspectiva, admitir o pensamento inconsciente, descoberto por Freud, não significa estabelecer uma coincidência entre o sujeito do inconsciente e um pensamento que lhe seria *próprio*, mesmo que inconsciente. O pensamento inconsciente não pode ser algo que o sujeito tenha em posse ou que o identifique.

Identificar o sujeito do inconsciente a um pensamento inconsciente poderia dar margem, a nosso ver, a equívocos a respeito da *divisão do sujeito* conceituada por Lacan. Tal divisão não estaria entre um saber consciente e uma verdade inconsciente própria ao sujeito, como se esta correspondesse a um conteúdo oculto a ser recuperado. O sujeito não habita o pensamento inconsciente – se o tomamos como o significante –, mas é dividido por ele. Ainda que Lacan tenha mesmo se referido a uma “linha de clivagem” (1954-55/1995, p. 400) entre o recalcado inconsciente e o eu imaginário (pois este se coloca como obstáculo ao primeiro), acreditamos que a divisão em questão não poderia ser situada, por exemplo, entre o sujeito e o eu [*moi*]. Lacan seria radical ao formular que a divisão está “**entre o sujeito e ele mesmo**” (1966[1964]/1998, p. 854). Entendemos que se o eu [*moi*], como função imaginária, tem algo a ver com essa divisão, não é por ser uma de suas partes, mas por *escamoteá-la* sob uma ilusão de totalidade. Não se trata de tentar encontrar uma saída possível para essa divisão em um de seus “lados”, pois é apenas no seio dela que o sujeito se *constitui*.

Sendo assim, a inversão do enunciado do *cogito* (“penso onde **não** sou, logo sou onde **não** penso”), nos parece ser uma formulação possível para a divisão do sujeito, ou para o

estatuto que sua relação constitutiva ao significante lhe confere. Se o sujeito deve à incidência do significante a sua constituição, nem por isso ele reside ou se encontra em algum significante em particular. Dito de outro modo: o fato de haver pensamento inconsciente não deixa de apontar para a existência de um sujeito do inconsciente, mas Lacan parece salientar que o sujeito não é/está ali, no mesmo lugar, onde está o pensamento – sobretudo se o tomamos aqui em sua equivalência com o significante. Ao estabelecer a separação entre o pensamento e a certeza de ser do sujeito, Lacan nos apresenta, com uma inversão do *cogito*, a “excentricidade radical de si em si mesmo” (1957/1998, p. 528) – condição do sujeito do inconsciente, dividido em sua constituição.

Em “Subversão do sujeito”, Lacan fornece pela primeira vez sua conhecida definição: o significante é “aquilo que representa um sujeito para outro significante” (1960/1998, p. 833). Ela seria retomada no ano seguinte, em seu seminário sobre a identificação, onde se nota que Lacan a teria proposto por oposição a uma definição do *signo*. “O significante, ao contrário do signo, não é o que representa alguma coisa para alguém⁴⁵, é o que representa precisamente o sujeito para um outro significante” (1961-62)⁴⁶. É possível extrair daí algumas indicações a respeito do significante. Ele não representa nenhum objeto, mas o sujeito; ele não representa o sujeito para alguém, mas apenas para outro significante; ele também não representa o sujeito por conta própria ou, digamos, para si mesmo – por definição, o significante não pode ser idêntico a si mesmo – mas apenas para outro significante.

Dessa definição reiterada por Lacan em diferentes momentos de seu ensino e cujo alcance para a psicanálise não poderíamos pretender esgotar, interessa-nos destacar apenas uma precisão que ela nos fornece a respeito do sujeito: ele é o que um significante representa para outro significante. E isso implica que o sujeito não é um significante entre outros, não pode ser definido apenas por um significante, pois não se reduz a um deles. De partida, para que haja sujeito, é preciso que haja dois significantes, em uma relação diferencial:

Com o sujeito, portanto, não se fala. *Isso fala dele*, e é aí que ele se apreende, e tão mais forçosamente quanto, antes de [...] desaparecer como sujeito sob o significante em que se transforma, ele não é absolutamente nada. *Mas esse nada se sustenta por seu advento, produzido agora no apelo, feito no Outro, ao segundo significante* (LACAN, 1960/1998, p. 849, grifo nosso).

⁴⁵ Ainda que Lacan não o afirme nesse momento, considera-se que essa definição tenha sido extraída de Charles Sanders Peirce, segundo o qual “um signo, ou *representamen*, é alguma coisa que ocupa o lugar, para alguém, de alguma coisa, sob alguma relação ou a algum título” (PEIRCE, 1978, p. 121). Se esse é o caso, caberia assinalar que, mesmo valendo para fins de oposição ao significante, o signo em Peirce tampouco seria apenas um intermediário entre um objeto e uma pessoa.

⁴⁶ Lição de 6 de dezembro de 1961.

Antes de que um Outro se enderece a um sujeito – a advir – por intermédio dos significantes, ele não é nada. Porém, uma vez que o Outro a ele se endereça, ele só poderá responder como sujeito do lugar daquele significante que foi introduzido pelo Outro. Para tanto, é necessário um apelo, a que Lacan se refere, a um segundo significante. E em um segundo momento, pode-se dizer que, se esse apelo se fez, terá havido ali um sujeito – como *feito*. Este último, porém, não reside em um nem outro desses dois significantes, restando-lhe no máximo o lugar do intervalo entre ambos. Um sujeito dividido seria, portanto, um sujeito condenado a ser somente a partir de onde “isso fala” (ou “isso pensa”), mas cujo ser não se assenta sobre nenhum significante (ou pensamento). Ele só pode ser, tal como aquele que vimos emergir da certeza instável e fugaz do instante da enunciação do *cogito*: **pontual e evanescente**.

É interessante notar que, na sequência de “A instância da letra”, o que Lacan realiza é justamente uma aproximação entre o que está em jogo no *cogito* – a afirmação, por parte de um sujeito, de seu *ser* – e os efeitos da articulação significante na metonímia e na metáfora. Ele parece expor a metáfora e a metonímia a partir dos termos do *cogito*, de modo a evidenciar o tênue, porém decisivo descompasso que assim se esboça entre o lugar do sujeito no ato de sua afirmação e o lugar em que ele crê se reconhecer em seu pensamento. Vejamos:

[...] se, voltando-se contra a nostalgia a que ela serve, a arma da metonímia, eu me recuso a buscar qualquer sentido para-além da tautologia, e se, em nome de “guerra é guerra” e de “um vintém é um vintém”, decido-me a ser tão-somente aquilo que sou, como desvincular-me, aqui, da evidência de que *sou nesse ato mesmo?* (LACAN, 1957/1998, p. 521, grifo nosso).

Os efeitos do significante, uma vez tendo esse conceito passado pelo tratamento que Lacan lhe confere, não permitem que, para um sujeito que fala, haja tautologia. Se produzimos uma suposta tautologia do tipo “guerra é guerra”, o efeito aqui não é nulo como poderia ser numa igualdade matemática “ $x = x$ ”. O que se produz também não é um redobramento da evidência do significado da guerra, afirmado sobre ele mesmo, mas um efeito metonímico de deslizamento. Ou seja, não há cristalização de uma mesma significação, mas um deslocamento ou um adiamento desta. Se escutamos “guerra é guerra”, imediatamente supomos haver aí algo mais a se entender do que um determinado significado para o significante “guerra”. O ato mesmo de que se o enuncie sugere que, no seio dessa significação, alguma coisa se desloca. E o mesmo pode ser dito de um sujeito que pudesse

afirmar: “eu sou o que eu sou”. Ou seja, como sujeito que o enunciado, meu ser não está ali, no *eu* do meu enunciado, mas em outro lugar: ali onde *decido* “ser o que sou”.

Em seguida, na perspectiva da metáfora, Lacan prossegue: “Tanto quanto, ao me deslocar para o pólo oposto, metafórico, da busca significante, e ao me devotar a tornar-me o que sou, a vir a sê-lo, não posso duvidar de que, mesmo *ao me perder nisso, é aí que estou [sou]*⁴⁷” (LACAN, 1957/1998, p. 521). De maneira análoga à situação da metonímia, o sujeito que se devota a “tornar-se aquilo que é” não estaria situado nisso que ele acredita vir a ser, mas no ato mesmo dessa decisão. E se ele ainda precisa se devotar a fazê-lo, seu ser está inclusive ali onde nos dá notícia de que já se perdeu nessa busca.

Lacan evidencia, desse modo, o que se passa com o registro do ser do sujeito ao se considerar os efeitos do significante sobre a significação. O ser não se encontra e não se deixa apreender em seus enunciados. Em vez disso, é “nesse ato mesmo” de enunciá-lo que o sujeito está implicado de alguma maneira. Isso fala lá onde o sujeito não se apreende como falante. Olhando por essa perspectiva, vemos que os efeitos de metáfora e metonímia aqui aproximados ao *cogito* retomam e sustentam o que Lacan acabara de expor, nesse texto: ali onde penso “penso logo sou”, ali eu sou (como sujeito)⁴⁸ – mas, nesse instante mesmo, meu ser já não coincide com o lugar onde o penso.

Sendo assim, a questão que se abre aqui não é a de “saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (LACAN, 1957/1998, p. 520). O que já se insinua aqui é a distinção que viria a ser trabalhada por Lacan entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação (LACAN, 1958-59/2013). Essa distinção remonta ao trabalho do linguista Émile Benveniste (1958/1976; 1970/1986), do qual Lacan se apropria, à sua maneira, para especificar o estatuto do sujeito do inconsciente. Para Lacan, o sujeito do inconsciente não pode ser localizado em nenhum enunciado, pois corresponde mais precisamente ao lugar da enunciação. E apesar de só termos notícia deste lugar a partir de enunciados, ele é radicalmente heterogêneo e irreduzível a qualquer enunciado em particular⁴⁹.

⁴⁷ Como o verbo francês *être* pode ser traduzido ao português por *ser* ou *estar*, parece-nos útil cotejar as duas leituras, nas passagens em que Lacan emprega esse verbo a propósito do sujeito – além de, nesse caso, não perdemos de vista que se trata aqui de um manejo do verbo *ser*. Esse manejo não é sem consequências para o trabalho de Lacan com o *cogito*, como continuaremos vendo adiante (cf. nota 1).

⁴⁸ Cf. página 63.

⁴⁹ Continuaremos a trabalhar com essa distinção no próximo capítulo, ao abordarmos o momento em que Lacan faria intervir ainda mais explicitamente o enunciado e a enunciação no interior da proposição do *cogito*.

2.2.3. A questão do ser no lugar do sujeito

Vimos que o questionamento sobre o *pensamento* inconsciente segundo a estrutura de linguagem nos conduziu a especificar o estatuto do sujeito que se constitui a partir da incidência do significante. E ao abordar esse estatuto, definido por sua divisão constitutiva, parece inevitável que nos dirijamos à questão de seu *ser*. É, com efeito, nos termos do *cogito* (*penso, logo sou*), que Lacan avança no que diz respeito ao estatuto do sujeito que está implicado na operação analítica.

Também quanto a isso, Lacan não se distancia de Freud. Desde o Seminário 2, ao traçar a separação entre sujeito e o eu [*moi*], Lacan localizou em Freud um descentramento que se referia precisamente ao *ser*. E o que levou Freud a tanto foi, justamente, sua investigação sobre os *pensamentos* inconscientes (1900/2008). Como já vimos, foi ao abordar os mecanismos do “trabalho do sonho” que Freud pôde deslindar o modo de funcionamento do inconsciente. Por obra de uma censura, em função da qual é posto em marcha o trabalho do sonho, os pensamentos inconscientes não podem comparecer como tais em um sonho. Eles vêm à tona desfigurados em um conteúdo manifesto, de modo que só se poderia alcançar os pensamentos oníricos latentes mediante um trabalho de interpretação. No entanto, desde o primeiro sonho que Freud apresenta em sua obra – o seu próprio, o sonho da injeção de Irma – ele chega à seguinte conclusão: “todo sonho tem pelo menos um lugar no qual é insondável, um umbigo pelo qual se conecta com o desconhecido” (1900/2008, p. 132, n. 18).

Para Freud, o inconsciente não é, portanto, inteiramente passível de interpretação. Ao cabo da mais minuciosa investigação, sob todo o trabalho de condensação, deslocamento ou figuração, o que se encontra não é um pensamento último do sonho, mas o seu enraizamento no insondável. Nessa emaranhada rede de pensamentos oníricos, a despeito do quanto se possa perscrutá-la, há sempre um lugar mais espesso, de onde se eleva “o desejo do sonho, como o cogumelo [se eleva] de seu micélio” (1900b/2008, p. 519). E sobre esse inapreensível, que Freud diz ser constituído pelo desejo, ele o designa: “o núcleo do nosso *ser*” [*der Kern unseres Wesens*] (idem, p. 593, grifo nosso).

É inegável que, apesar do esforço em afastar toda e qualquer substancialidade ao sujeito do inconsciente, Lacan não hesita em lançar mão do termo do *ser*: “esta palavra derradeira, que não nos é certamente acessível na posição científica, mas cuja direção nos é indicada nos fenômenos de nossa experiência” (LACAN, 1954-55/1995, p. 138). Com efeito, o que vemos com Lacan são verdadeiras torções desse termo, de tal maneira que ele não mais designe uma substância ou consistência que confira alguma estabilidade ao sujeito. Ele parece

nos dar mostras, ao mesmo tempo, da importância e da dificuldade de situar sujeito do inconsciente nesse registro. Desse modo, é na “falta-a-ser do sujeito” (1961[1958]/1998, p. 619) que ele diz residir o cerne da experiência analítica e o campo do sofrimento neurótico. Ou ainda, é como um “ser de não-ente”⁵⁰ (1960/1998, p. 816) que o eu [*je*] advém como sujeito.

Destacamos, quanto a isso, uma maneira com que Lacan tenta dar conta do estatuto do sujeito dividido no que se refere à ordem do ser. Trata-se do seu recurso ao tempo verbal do *imparfait* no francês⁵¹ (que podemos corresponder ao pretérito imperfeito, no português). É válido apontar que Lacan, para tanto, se ancora nos apontamentos do linguista Gustave Guillaume (1973), que ressalta a existência de uma divisão dentro desse tempo verbal. Ele compreende uma parte retrospectiva (exprimindo uma ação realizada) e também uma parte perspectiva (denotando uma ação não realizada). Segundo o linguista, é possível encontrar sentenças em que o componente retrospectivo do *imparfait* é mínimo, nos quais se torna patente seu componente perspectivo, como no exemplo: um instante a mais e o trem *descarrilhava*. E assim, curiosamente, um tempo verbal que por definição se refere ao passado exprime uma ação que ficou em suspenso, e não chegou a se realizar.

Lacan chamará atenção para a duplicidade desse tempo verbal: sua propriedade de designar tanto uma ação já realizada, como também uma ação que esteve a ponto de se realizar, mas que foi de algum modo interceptada, desarmada. Porém, como aponta Arrivé (2000), Lacan parece tomar essa duplicidade do *imparfait* como uma ambiguidade que lhe é inerente, além de valorizar sua face perspectiva, menos evidente. Assim, é com ela que Lacan especifica o estatuto do sujeito do inconsciente na dimensão do ser, decorrente de sua constituição como dividido pela incidência do significante. Em relação a uma articulação significante, não se pode dizer que o sujeito *é/está*, mas apenas que ele *era/estava* – em sua ambiguidade, como no exemplo: “um instante a mais, e a bomba *explodia*” (LACAN, 1961[1960]/1998, p. 685, grifo nosso).

No item anterior, enfatizamos que o sujeito não coincide com o significante, mesmo se deve a ele sua constituição. A nosso ver, a duplicidade do *imparfait*, cirurgicamente colhida

⁵⁰ No original: « *être de non-étant* ». Apontamos também a tradução “ser de não-sendo”, tal como consta no artigo de Arrivé (2000). Essa tradução, que nega o gerúndio, talvez torne mais explícita a impossibilidade de apreensão do sujeito no tempo presente ou em uma continuidade. E já indica, assim, que o estatuto que cabe ao sujeito do inconsciente no registro temporal é outro, mais específico, como veremos em seguida.

⁵¹ O recurso de Lacan aos tempos verbais não se restringe a este; ele também se vale extensivamente do *futuro anterior*, que não abordaremos aqui. No entanto, podemos supor que as consequências extraídas de ambos convergem, já que derivam do mesmo esforço de circunscrever o estatuto do sujeito do inconsciente na dimensão temporal.

por Lacan, permite-nos enxergar em maior detalhe essa relação entre o sujeito e a articulação significante. Na surpresa de um ato falho, o sujeito do inconsciente não é o significante inesperado que lhe escapou. No entanto, é a partir de uma articulação como essa que se pode dizer do sujeito, ao mesmo tempo, que ele acabou de desaparecer, ou ainda, que “mais um pouco e ele *estava* lá”. Se algum estatuto no ser cabe ao sujeito por relação ao significante (e, portanto, à enunciação por relação aos enunciados), ele só pode ser: pontual e evanescente. Um “*ser cujo advento só é apreendido ao não ser mais*” (LACAN, 1961[1960]/1998, p. 685).

Retomemos “A instância da letra”. Após nos falar sobre o significante, trabalhar com o *cogito* e passar, deste, às operações metafórica e metonímica, Lacan se debruçará justamente sobre a questão do ser. Mais uma vez, vemos que é o padecimento do sujeito que está em causa, quando ele afirma: “a *neurose* é uma questão que o *ser* coloca para o sujeito” (LACAN, 1957/1998, p. 524). Vejamos, porém, a maneira como, em seguida, ele posiciona essa questão colocada pelo ser, por relação ao sujeito:

Trata-se aqui daquele ser que só aparece no lampejo de um instante no vazio do verbo ser, e eu disse que ele formula sua questão ao sujeito. Que significa isso? Ele não a coloca diante do sujeito, pois o sujeito não pode vir para o lugar onde ele a coloca, mas coloca-a *no lugar* do sujeito, ou seja, nesse lugar, ele coloca a questão com o sujeito, tal como se enuncia um problema *com* uma caneta e como o homem de Aristóteles pensava *com* sua alma (LACAN, 1957/1998, p. 524, grifo do autor).

Por essa via, ganha maior nitidez a intimidade entre o sujeito do inconsciente, dividido em sua constituição, e o sujeito que Lacan vê emergir no *cogito* cartesiano. Podemos, nesse ponto do trajeto que percorremos, retornar sobre um dos dizeres de Lacan dos quais partimos em nosso primeiro capítulo. Trata-se daquele em que o *cogito* é designado como o correlato essencial da ciência e o momento do sujeito. Vejamos novamente o que, em “A ciência e a verdade”, ele dizia sobre o *cogito*: “esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso **pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser**, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição” (1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso). Ou seja, se importa ressaltar que o *cogito* deriva de um rechaço de todo saber, não é menos crucial o fato de que ele se engaja em direção ao *ser* [logo *sou*]. Como vimos, do caráter instantâneo e vacilante do *cogito*, o que se pode depreender é a instabilidade da certeza de ser. Instabilidade esta que se coaduna ao estatuto pontual e evanescente que Lacan confere ao sujeito dividido que está implicado na psicanálise.

O fragmento em questão nos parece tão mais oportuno por não afirmar que o *cogito* funda para o sujeito um ancoramento no ser. Ele apenas **pretende** fazê-lo – o que pode nos ajudar a apreender o teor desse *certo* ancoramento. Por um lado, vemos que é justamente por pretender fundar um ancoramento no ser que o *cogito* tem para Lacan o seu valor como momento do sujeito. Por outro lado, ele *só* pode pretender fundá-lo, pois esse ancoramento vacila: o ser não se resolve e não é passível de apreensão. Nos termos de Lacan, o que o ser coloca, *com* o sujeito ou *no lugar* do sujeito, é uma **questão**.

Tais considerações sobre a questão do ser no estatuto do sujeito nos fizeram atentar para uma hipótese, na seguinte formulação de Pellion (2014): “não é impossível que a referência insistente de Lacan a Descartes seja *também* um efeito de sua reserva quanto a uma certa ortodoxia estruturalista” (p. 26). Poderíamos situar o recurso de Lacan ao *cogito* como uma contraparte de seu apoio no estruturalismo, por conservar o peso da questão do ser, que este último abole? Por um lado, o estruturalismo permite a Lacan discernir, do sujeito, as condições de sua constituição. No entanto, um estruturalismo estrito e fechado, legítimo candidato ao título científico, não faria senão reproduzir o formalismo que define a ciência e, dessa feita, foracluir o sujeito. Na marcação desse intervalo intransponível entre psicanálise e estruturalismo – e do fato de que a primeira não pode se reduzir ao segundo –, talvez seja possível situar uma das funções do reiterado recurso de Lacan a Descartes em seu ensino. Isso porque, se não estivesse em causa, de algum modo, um *certo* ancoramento no ser – que um estruturalismo científico descarta e que o *cogito* preserva (**ao mesmo tempo** dando a ver seu caráter frágil e vacilante) – dificilmente se poderia falar em sujeito.⁵²

2.4. Retorno sobre a operação da ciência: com o significante

Podemos agora retomar algumas interrogações que nos colocamos desde o início deste trabalho, colocando-as sob a perspectiva do nosso trajeto até aqui. No primeiro capítulo, vimos que a emergência de um sujeito é tributária da ciência moderna, cujas marcas distintivas são a matematização da natureza e da própria ciência, que dessa forma esvazia os fenômenos do universo de sentido e finalidade, desalojando o homem do lugar que possuía no cosmo. No presente capítulo, vimos que, para Lacan, o sujeito deve seu estatuto à estrutura de

⁵² Assinalamos que a fragilidade em questão diz respeito ao ser, e não propriamente à *certeza*. Veremos, no próximo capítulo, a consequência que Lacan poderá extrair desse estatuto, “tão frágil no plano *ôntico*” (1964/1996, p. 37), conferindo à certeza sua especificidade.

linguagem e à incidência do significante, a partir da qual ele se constitui. Tendo essas duas perspectivas em mãos – sua emergência como sujeito da ciência e sua constituição por efeito da incidência do significante –, coloca-se a tarefa de articulá-los e avaliar a função da referência à ciência por relação à divisão constitutiva do sujeito e seu estatuto no registro do ser, evidenciado por Lacan com o *cogito*.

Fazer isso nos permitirá responder de forma mais específica a algumas questões que levantamos. No primeiro capítulo, lançamos a suposição de que uma investigação sobre o *cogito* cartesiano nos ajudaria a restabelecer o elo entre o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise. Por que esse sujeito seria não apenas antinômico da ciência, mas o seu *correlato* antinômico? Nos termos deste capítulo, poderíamos interrogar: por que o sujeito do *cogito*, cujo estatuto é tão frágil no registro do ser, é um sujeito constituído a partir da operação da ciência? Já vimos que Descartes só encontra a certeza do *cogito* em sua busca por fundamentar uma ciência, através de um método inspirado na matemática. Trata-se agora de tentar especificar o alcance de tais considerações dentro do arcabouço conceitual da psicanálise.

Nesse ponto, podemos traçar a articulação entre o critério que Koyré destaca como determinante para o advento da ciência moderna – a matematização – e a natureza do significante. Se dissemos no primeiro capítulo que a matematização do universo engendra um esvaziamento do sentido e da finalidade do universo infinito, isso nos aproxima do tratamento que Lacan confere ao conceito de significante extraído da linguística. Como vimos, esse tratamento tem em seu cerne a ênfase na **barra** que separa significante e significado. É em virtude desta que a cadeia dos significantes não pode ser coextensiva a uma cadeia de significados que lhe corresponda. Como afirmou Lacan, “todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” – ele é uma unidade puramente diferencial – e “quanto mais o significante nada significa, mais indestrutível ele é” (LACAN, 1955-56/2008, p. 212).

Se a ciência moderna foi responsável por matematizar o universo e esvaziá-lo de todo o sentido, podemos agora precisar que é por um determinado uso do *significante* que ela opera. Lacan, desde o seminário sobre as psicoses, já salientava:

Nisso aí, devemos sustentar que só há estrutura científica ali onde há *Erklären*. O *Verstehen* é a abertura para todas as confusões. O *Erklären* não implica em absoluto significação mecânica, nem coisas dessa ordem. A natureza do *Erklären* é o **recurso ao significante como fundamento único de toda estruturação científica** concebível (LACAN, 1955-56/2008, p. 224, grifo nosso).

A distinção entre explicar [*Erklären*] e compreender [*Verstehen*] parece remeter aqui à diferenciação trabalhada por Wilhelm Dilthey (1894/2011) entre os procedimentos próprios às ciências da natureza e às ciências humanas. Segundo o filósofo, as primeiras procederiam pela *explicação* [*Erklärung*] da natureza, que consistiria na subordinação de um campo de fenômenos a uma conexão causal através da identificação de um número limitado de componentes, forças e leis. A matemática seria, para tais ciências, o melhor recurso para conferir ao seu procedimento o máximo de exatidão e segurança. Já às ciências humanas não caberia seguir o mesmo procedimento, uma vez que elas possuem como objeto a vida psíquica. Esta última, segundo o filósofo, não poderia ser apreendida apenas em seus processos ou elementos particulares, uma vez que sempre nos é dada originariamente como uma totalidade, viva e experimentada. A tarefa dessas ciências seria então a de *compreender* [*Verstehen*] a conexão desse todo, através da identificação dos nexos regulares que atuam em sua composição. Enquanto a explicação é realizada através de processos puramente intelectuais, a compreensão “do nosso si mesmo e dos outros” se daria “por meio da atuação conjunta de todas as forças do ânimo” (DILTHEY, 1894/2011, p. 68).

Fica claro então que, para Lacan, o título de ciência só caberia rigorosamente às primeiras, para as quais o modelo matemático constitui o cerne da estruturação. Na ciência propriamente dita, não há lugar para compreensão, visto que em sua linguagem – a matemática – não há qualquer sentido a ser buscado. A incorporação moderna da matemática à física, cujo exemplo mais eminente é a concepção do movimento, como vimos no primeiro capítulo, pode ser aqui retomada. De acordo com a física aristotélica, vigente no período medieval, cada corpo possuía o seu “lugar natural”, correspondente a seu estatuto ontológico, de modo que todo movimento possuía um sentido e uma finalidade por relação àquele. Porém, uma vez que é escrita uma lei da gravitação universal, derroga-se toda e qualquer questão sobre o significado ou a razão de ser do movimento dos seres. Há uma *lei* que descreve *como*, e abandona todo e qualquer *porquê* ou *para quê*. Ela explica e inclusive prevê, dispensando ou mesmo abolindo toda possibilidade de compreensão.

Mais precisamente, se o que distingue o significante para Lacan é **barra** que o separa do significado, podemos supor então que *a operação da ciência* seja de certa forma *solidária dessa barra*. Em seu esforço de formalização matemática, a ciência operaria a dissolução de uma “soldagem entre significado e significante que era articulada desde sempre pelas diversas culturas” (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2009, p. 149-50). Inversamente, não seria essa uma via para entender que, com o advento da ciência moderna, o que emerge é um **sujeito**? Este, por definição, é dividido pelo significante, que funda a questão do seu ser, para a qual

não há solução no nível da significação. Dito de outro modo, a ciência parece instaurar o próprio problema da representação do sujeito, este que se constitui como dividido e que não encontra sua morada em nenhum significante específico.

Vimos, por outro lado, que o significante é sim capaz de presidir *efeitos* de significação – e para isso, é preciso que haja, entre dois significantes, uma articulação, metafórica ou metonímica. No entanto, isso não deve se contrapor ao que estamos dizendo, se lembramos que é apenas no intervalo desta articulação, entre um significante e outro, que pode haver um sujeito. É dele que dependerá, no universo da ciência, a articulação entre dois significantes. Em outros termos, para que haja qualquer *efeito* de significação – que não se confunde com conferência de significado – no universo da ciência, isso fica condicionado à presença de um *sujeito*. Nesse sentido, a ciência, instaurando o problema da representação, parece colocar junto a isso a necessidade da uma resposta por parte de *cada sujeito* – digamos, com Lacan, esse “apelo ao segundo significante” pelo qual o sujeito advém – que será sempre radicalmente singular.

Podemos assim revisitar a resposta à questão sobre por que o sujeito cartesiano seria o sujeito da ciência⁵³. Havíamos respondido que ele é o sujeito alcançado por Descartes a partir de seu desejo de constituir uma ciência, e também que ele é o sujeito que encontra uma certeza (a de seu próprio ser) que institui um critério de verdade, passível de sustentar o edifício da ciência. Poderíamos colocar agora que o sujeito cartesiano é aquele para o qual o ancoramento no ser se torna vacilante e problemático – como vimos ao longo do item anterior – em função da operação de formalização da ciência, que instituiria o significante como tal. Sujeito que não possui nenhuma estabilidade ou garantia, e cujo advento fica condicionado ao instante contingente de uma enunciação. Ele seria, assim, “da ciência” – não apenas por constituir, para Descartes, o primeiro elo de uma cadeia das razões que possibilita a ciência, mas – por ser o efeito da operação da ciência **com o significante**, a partir da qual só pode lhe restar a pretensão de um *certo* ancoramento, precário, na ordem do ser.

Entretanto, é necessário ressaltar mais uma vez o caráter *antinômico* da operação da ciência por relação ao sujeito. Se vemos, por um lado, que o advento da ciência moderna possibilita a emergência do sujeito – fornecendo-lhe as condições de sua constituição com o significante –, isso não dispensa o que vimos desde o início: o sujeito não tem lugar nesse mesmo campo. Colocamos no primeiro capítulo que, para Lacan, a operação da ciência

⁵³ Cf. página 40.

consiste em uma forclusão do sujeito. E se ainda assim ele persiste como resto ineliminável – com o padecimento que lhe é próprio ou, no dizer de Lacan, sua “falta-a-ser” (1961[1958]/1998, p. 619) – a ciência se define “pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (LACAN, 1966[1965]/1988, p. 875).

Ainda que a marcha da ciência se caracterize por um certo recurso ao significante, nem por isso ela comporta ou recolhe o sujeito que daí se constitui. O esforço de formalização próprio à ciência transforma a linguagem desde seu interior (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2009), de modo a domesticar os efeitos – heterogêneos à ciência – próprios a uma estrutura de linguagem onde significantes se articulam. Isso porque, se com Koyré vimos que a ciência moderna matematiza a natureza e o modo de fazer ciência, poderíamos dizer a partir de Lacan que ela também o faz, eminentemente, com a própria linguagem. Se no registro do simbólico imperam os efeitos de equívoco e diferença (lembramos do “guerra é guerra” evocado por Lacan, ou do “eu sou o que eu sou” a que nos referimos) – de onde um sujeito pode ser recolhido –, a ciência tende a substituir tais efeitos por uma axiomática significante absolutamente pura, livre de quaisquer ambiguidades ou efeitos de significação.

O expediente da ciência por relação à linguagem pode ser explicitado através do trabalho de Gottlob Frege, cujos avanços no campo da lógica foram tributários da concepção de uma conceitografia [*Begriffsschrift*]. Trata-se de uma escrita matemática composta por símbolos que representam os predicados e as operações lógicas que os articulam. A partir da invenção, por Frege, de uma linguagem artificial, a lógica contemporânea passou a ser denominada “simbólica” ou “matemática”, por oposição à lógica tradicional – termo que passou a designar a lógica aristotélica (MORTARI, 2001). E a introdução dos símbolos matemáticos que vigem na linguagem da lógica, tal como hoje a conhecemos, teve como propósito imunizá-la de toda margem de enganos e ambiguidades que povoam a linguagem comum, alcançando a maior precisão possível em suas operações. Vejamos como ele justifica a introdução de sua conceitografia:

Nas partes mais abstratas da ciência, torna-se cada vez mais inequívoca a falta de um meio que permita, ao mesmo tempo, evitar incompreensões quanto ao pensamento (*Denken*) de outrem, e também equívocos sobre o nosso próprio pensamento. Tanto um como o outro têm sua causa na imperfeição da linguagem, já que temos que usar sinais sensíveis para pensar (FREGE, 1882/2009, p. 59).

O dizer de Frege torna patente que, se o significante não deixa de ser o fundamento da estruturação científica, o progresso da ciência rejeita terminantemente aquilo que define o

registro do simbólico e suas consequências para o campo do sujeito. Em uma linguagem lógica que tenta se desvencilhar de toda possibilidade de equívoco quanto ao pensamento de si e de outrem, já estamos muito distantes dos efeitos sempre incalculáveis do significante sobre a significação, bem como de um sujeito que se constitui em descompasso com o seu pensamento – “imperfeições da linguagem”, que insistem em assombrar a empresa da formalização.

Vale ressaltar que a formalização ou matematização aqui referidas não se restringem apenas ao emprego da matemática. Não se trata meramente de quantificação ou mensuração, como se a matemática se aplicasse a uma realidade previamente dada. Essa lógica, pautada na matematização, *constitui* o real que ela ordena: “um real que prescindem da semântica e cujos problemas e impasses – longe de convocarem o ato do sujeito para seu desdobramento – podem ser remetidos ao jogo sintático próprio ao cálculo” (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2009, p. 148).

Nesse sentido, cabe traçar uma precisão a respeito do recurso ao significante que caracteriza a estruturação da ciência. Parecemos chegar à consideração paradoxal de que o mesmo significante que engendra a questão do sujeito é passível de certo desdobramento, na ciência, que tende a abolir essa mesma questão. No entanto, caberia especificarmos que o significante na ciência é destacado do registro do *simbólico*, passando a operar, como apontam Costa-Moura e Fernandes (2009), segundo a “função do escrito”, que Lacan efetivamente aproximou do discurso científico (1972-73/1985, p. 38). Nesse registro, o significante é liberado para um jogo literal ao qual ninguém é chamado a dar sentido e no qual não há lugar para efeitos de significação. Como nos mostra o exemplo da clínica das psicoses, o significante não tem nenhum compromisso com sua própria manutenção; ele “pode trazer como consequência paradoxal de sua realização em determinado sujeito, sua própria abolição” (COSTA-MOURA; FERNANDES, 2009, p. 151).

No início do primeiro capítulo, expusemos uma questão da qual, naquele ponto, ainda não podíamos tratar: por que o sujeito cartesiano seria um sujeito que a ciência *rejeita*? Agora, já podemos perceber que o sujeito que *Lacan* enxerga emergir no *cogito* cartesiano não está inscrito na própria ciência. Pode ser mais evidente que ele seja um *correlato essencial* da ciência – foi a via que seguimos no primeiro capítulo a partir de Koyré. No entanto, agora apreendemos que ele é precisamente um correlato *antinômico*, o sujeito *foracluso* da ciência. Se ele é “da ciência”, é apenas por ser um resto de sua operação, e não é passível de reincorporação nesse mesmo campo. No seio da ciência, não há lugar para esse

sujeito que depende de uma enunciação irreduzível aos seus enunciados e *com* o qual o ser, como diz Lacan, coloca sua questão. Se o *momento do sujeito* foi um passo seminal também para a ciência moderna, a razão para tanto não deve então residir precisamente no advento do sujeito. Ela estaria, como afirmaria Lacan, em um momento seguinte ao *cogito*, em que Descartes se desvencilha da questão da verdade, deixando-a ao encargo de Deus (LACAN, 1964-65)⁵⁴. Uma vez que a verdade fica condicionada única e arbitrariamente à vontade de Deus⁵⁵, a ciência não mais precisa se ocupar do problema de um fundamento da verdade, e a porta está aberta para que ela possa progredir em sua acumulação de saber.

Quanto ao *momento do sujeito* inaugurado por Descartes – e mesmo se ele define o sujeito *da* ciência –, a própria ciência permanece inteiramente alheia. Não parece à toa, aliás, que o *cogito* cartesiano, apesar de tudo o que vimos até aqui, seja tido mais amiúde como um dito anedótico ou uma obviedade estéril. E, no entanto, restituído em sua enunciação, “o ‘gesto’ de Descartes é [...] mais do que a ciência que ele autoriza, e esse excesso deixa um resto que nenhuma ciência pode reduzir” (PELLION, 2014, p. 16). E se a ciência foraclui esse sujeito, fechando-o no exílio e ainda se esforçando por neutralizar seus efeitos de retorno, já podemos reconhecer o caráter de *aposta* implicado na tarefa de recolhimento desse sujeito pela psicanálise.

Vimos que Lacan encontra, a partir dos impasses do *cogito*, o sujeito em sua disjunção entre ser e pensamento, cuja certeza fica restrita a um instante, sendo instável e contingente. No entanto, em nosso desenvolvimento até aqui, ainda não nos perguntamos: se o sujeito que Lacan enxerga no *cogito* não é outro senão esse sujeito *dividido*, onde situar propriamente a sua *certeza*? Como conciliar a ideia do alcance de uma certeza com um sujeito que se constitui como dividido? Poderemos, a partir de agora, examinar mais detidamente de que forma esse sujeito, pela via de sua certeza, estaria implicado na práxis da psicanálise. Prosseguiremos então no esforço de especificar como o advento do sujeito, nesse *cogito* trabalhado por Lacan, diz respeito ao que se passa no seio da experiência analítica. E se o gesto de Descartes é mais do que a ciência autoriza, por inaugurar para *fora* dela o *momento do sujeito*, o que esse mesmo gesto teria a nos ensinar sobre a sustentação possível do campo do sujeito?

⁵⁴ Lição de 9 de junho de 1965.

⁵⁵ Podemos nos remeter aqui à doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas, que se associa à questão de sua incompreensibilidade pela razão humana (cf., p. ex., BEYSSADE, 1979, p. 104 e segs.) Para Descartes, Deus criaria livremente as verdades eternas a partir de sua vontade, que é infinita e indiferente ao homem. Este último, por sua vez, nunca poderá compreender por que Deus criou tais verdades e não outras, em virtude da natureza finita de seu entendimento. Ao ver de Alquié, haveria aqui “uma espécie de *necessidade contingente*” (1956/1986, p. 44) – donde, acreditamos, se insinua uma afinidade com a operação de escrita da ciência.

CAPÍTULO 3

PASSAGEM À CERTEZA E ADVENTO DO SUJEITO: INCIDÊNCIAS DO *COGITO* NA EXPERIÊNCIA ANALÍTICA

[...] um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito* (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870).

O tratamento que Lacan confere ao *cogito* permitiu-nos enxergar, a partir dos impasses que permeiam o encaminhamento cartesiano, a emergência de um sujeito distinto daquele que alcança o conhecimento de sua natureza, dotado de substancialidade ou que se assegura de sua identidade. A disjunção entre o ser e o pensamento trabalhada por Lacan a partir do *cogito* aponta, ao contrário, para um sujeito que emerge como dividido e cuja certeza de ser é instável e contingente. Vimos que definir o sujeito em sua divisão constitutiva é diferente de apenas submergi-lo no terreno do desconhecido ou do indeterminado. Seu estatuto, mais precisamente, é o de ser pontual e evanescente; ele não possui consistência, não se assegura em uma continuidade, não garante sua própria identidade, só podendo ser recolhido como efeito da articulação entre significantes. Desse modo, se há uma certeza em jogo no *cogito*, para Lacan, esta já não se refere a um autoconhecimento reflexivo que poderia ser obtido *sobre* o próprio ser. Mais radicalmente, a nosso ver: nessa certeza, tampouco se trataria de uma apropriação – que fosse pontual e evanescente – de um ser previamente constituído, pois não haveria esse sujeito, subjacente às aparências, passível de ser redescoberto. Que lugar poderia então ser reservado à certeza, nesse *cogito* que já entrou na leitura de Lacan?

No capítulo anterior, pudemos retomar a aproximação estabelecida por Lacan entre o sujeito da psicanálise e sujeito da ciência – dos quais ele parece situar como elo intermediário o sujeito cartesiano. O *cogito*, tal como formula Lacan, é o momento de um rechaço de todo saber, e que “pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser” (1966[1965]/1998, p. 870) – mas apenas pretende, já que a operação da ciência com o significante condena tal ancoramento a vacilar, conferindo ao sujeito uma fragilidade no registro do ser. Sendo assim, vimos que a relação delineada por Lacan entre sujeito da psicanálise e sujeito da ciência depende de uma investigação sobre quem seria o *seu* sujeito cartesiano, que por certo se afasta

tanto das consequências que o próprio Descartes extraiu de seu *cogito*, quanto das vias adotadas pelo cartesianismo.

Contudo, nem por isso tais considerações nos sugerem que trabalho de Lacan com o *cogito* tenha o fim de corrigir o estatuto que foi conferido ao sujeito na filosofia a partir do racionalismo moderno. O reiterado e, até certo ponto, inusitado recurso de Lacan a Descartes não deixou de suscitar questões sobre sua pertinência filosófica: seria essa “filiação subversiva” a Descartes “uma certa maneira involuntária de entrar na metafísica do sujeito” (SAFATLE, 2000)? Poderia o conceito lacaniano de sujeito “perfeitamente aparecer como a tentativa última, e a mais finamente elaborada, da metafísica da subjetividade” (BAAS, 1996b, p. 32)? Não seguiremos a via suscitada por tais questões, pois o que nos interessa aqui é assinalar que o trabalho de Lacan com o *cogito* concerne o sujeito de que se trata em sua *práxis*. Se a psicanálise se constitui como uma *práxis*, e não como um sistema de pensamento, convém sempre lembrar que “o sujeito para ela se apresenta como efeito da experiência clínica e não como consequência de uma exigência conceitual” (SÁ, 2002, p. 129).

Sendo assim, nosso esforço será o de especificar o modo como o advento desse sujeito constituído na disjunção entre ser e pensamento, e cujo *momento* é localizado no *cogito*, diz respeito à experiência analítica. Desde a introdução deste trabalho, ao apresentarmos a formulação segundo a qual “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 873), afirmamos que Lacan parece elevar o passo de Descartes ao estatuto de uma *condição de possibilidade* para a invenção da psicanálise. No entanto, considerando o que acabamos de dizer, podemos agora extrair dessa consideração uma pergunta: seria a fundação do sujeito no *cogito* cartesiano apenas uma condição de possibilidade histórica, no sentido de um dado *a priori* ou um pressuposto epistemológico para a psicanálise? E, se já supomos que não, como então essa “condição” participaria da experiência analítica?

Mais especificamente, **o problema do qual nos aproximamos** aqui é: acreditamos que há diferentes maneiras de entender a implicação do sujeito cartesiano na experiência analítica, e isso *mesmo admitindo* que estes não são dois sujeitos diferentes. Lacan nos fala de uma “subversão do sujeito” (1960/1998, p. 807) que estaria em causa na psicanálise. A partir disso, não nos parecia estranho, previamente a este estudo – acompanhando grande parte da literatura psicanalítica que aborda a relação entre o sujeito do inconsciente e o *cogito* cartesiano – que o sentido do recurso de Lacan ao *cogito* pudesse ser descrito *grosso modo* da seguinte forma: há uma operação realizada por Descartes, que introduz o sujeito; e a

psicanálise opera sobre esse sujeito ora constituído, subvertendo-o. Eis por que não poderia haver psicanálise sem a operação cartesiana inicial.

No entanto, essa maneira de formular a relação entre sujeito cartesiano e sujeito do inconsciente foi o que passou a nos fazer questão. Se pretendemos acompanhar a perspectiva *de Lacan*, o que nos seria possível dizer de um sujeito que foi introduzido por Descartes em um primeiro tempo, *sem consideração* ou *previamente* à subversão realizada pela psicanálise? Seria o *cogito para Lacan* o momento inaugural de um sujeito do conhecimento ou da consciência, que teria emergido em um primeiro tempo, e que seria subvertido pela psicanálise em um segundo tempo, dando lugar ao sujeito do inconsciente?

Acreditamos que esta não deve ser a única maneira de apreender o que está em jogo no recurso de Lacan ao *cogito*. No segundo capítulo, afirmamos que o seu trabalho não deve ter sido o de opor o sujeito do inconsciente a um sujeito cartesiano mestre de si mesmo e detentor da verdade, pois esta seria uma *paródia* derivada de Descartes e Lacan o sabia – tal como sinalizou Beyssade –, e para afastá-la basta recorrer à própria filosofia, que nos dá notícia da complexidade do *cogito* e continua às voltas com seus problemas. Agora perguntamos: como poderíamos supor que Lacan enxergou no *cogito* a emergência de um sujeito (da consciência ou do conhecimento) que viria a ser subvertido, se esse suposto sujeito do cartesianismo não ficou livre de problemas sequer na filosofia – e o que o interessava eram seus *impasses*? Se Lacan designa o *cogito* como *momento inaugural do sujeito*, ele não deve estar se referindo com isso a um sujeito do conhecimento ou da consciência, mas ao sujeito da psicanálise, ao sujeito do inconsciente freudiano – na perspectiva de Lacan, haveria outro a que pudéssemos nos referir com esse conceito?

Dizendo de outro modo: consideramos que acompanhar o trabalho de Lacan com o *cogito* não é investigar um tempo prévio à operação da psicanálise. O que está em causa nesse trabalho só pode ser o advento do sujeito de que se trata na experiência analítica e que é portanto *contemporâneo* a essa experiência. Se partimos do pressuposto de que o sujeito em psicanálise é *feito* de uma experiência clínica (e que isso não é uma circunstância, mas que participa de sua definição), **a tarefa que então se coloca** é a de interrogar como ou por que Lacan enxerga, nesse momento inaugurado por Descartes, o sujeito que estaria por advir também ou, talvez possamos mesmo dizer, *de novo*, como efeito de uma psicanálise.

Imediatamente após enunciar a conhecida asseveração de que “o eu não é o senhor em sua própria casa”, Freud adverte-nos de que não se trata de lidar com essa proposição de maneira abstrata: ela diz respeito a “um material que toca pessoalmente a cada um e o obriga

a tomar posição frente a esse problema” (1917[1916]/2007, p. 135). De seu dizer, extraímos que não há qualquer consequência para aquele enunciado sem o movimento que é evocado nesta advertência. Vimos, no capítulo anterior, que o recurso de Lacan ao *cogito* lhe permite trabalhar a divisão constitutiva do sujeito, mediante a disjunção entre o ser e o pensamento. Buscaremos agora examinar como essa apropriação do *cogito*, na medida em que se articula ao estatuto do sujeito em sua divisão, concerne *ao mesmo tempo* a operação da psicanálise e a resposta possível de um sujeito desde o lugar dessa divisão. É nessa direção que seremos conduzidos pela questão da certeza, nesse *cogito* que já entrou na leitura de Lacan.

3.1. Um impasse entre o “eu penso” e o “eu sou”

A disjunção a que nos referimos, estabelecida desde “A instância da letra”, seria retomada por Lacan quatro anos depois, em um momento em que ele relançaria seu olhar sobre a proposição *cogito*. Nas primeiras lições do seu seminário sobre a identificação, em 1961, Lacan não apenas reelabora a separação entre ser e pensamento, como também parece dirigir nossa atenção para o que ocorre na controversa passagem operada por Descartes entre o “eu penso” e o “eu sou”⁵⁶. Nessa ocasião, ele se refere a um impasse lógico que estaria presente na proposição cartesiana, sugerindo um problema que pode se engendrar quando se parte do “eu penso” em direção ao “eu sou”.

Para tanto, Lacan propõe uma equivalência possível entre o enunciado *eu penso* e a proposição *eu minto*. Ele evoca dessa maneira, em uma versão abreviada, o antigo Paradoxo de Epimênides (“todos os cretenses são mentirosos, disse Epimênides, o cretense”). Para Lacan, “o *eu penso*, tomado sob essa forma abreviada, não é mais sustentável logicamente, mais suportável, do que o *eu minto*” (LACAN, 1961-62)⁵⁷. O paradoxo em questão se revela quando, ao admitirmos ser verdade que o sujeito mente, supomos que ele mente inclusive

⁵⁶ Convém ter em vista que as controvérsias sobre esse ponto são tão antigas quanto o próprio *cogito*. Sabe-se que, para Descartes, não há propriamente passagem entre *cogito* e *sum*, pois se trataria de uma única e mesma ideia, clara e distinta. Diante de uma clássica objeção que recebeu, Descartes respondeu, por exemplo, que o *cogito* não está apoiado sobre um silogismo que teria como premissa maior a proposição “Tudo o que pensa é” (1641a/1973, p. 168). Ou seja, o *cogito* não poderia ser um raciocínio dedutivo do tipo: Tudo o que pensa é / Eu penso / Logo eu sou. Admiti-lo traria um grave problema para a base do sistema cartesiano, pois assim haveria uma proposição universal passível de ser conhecida clara e distintamente antes do *cogito* – que deveria ser a primeira ideia indubitável na ordem das razões, como vimos. A resposta não impediu que a relação entre “eu penso e “eu sou” fosse fonte de debates entre seus contemporâneos e comentadores, até hoje.

⁵⁷ Lição de 15 de novembro de 1961.

quando afirma que mente. Porém, se é mentira que ele mente, então ele diz a verdade. Mas, se ele diz a verdade, então ele de fato mente; e assim por diante.

Para deslindar o estatuto de paradoxo que foi classicamente atribuído a essa proposição, Lacan lança mão da distinção entre enunciado e enunciação – que mencionamos no capítulo anterior a propósito do estatuto do sujeito do inconsciente. No caso do *eu minto*, é por confundirmos a proposição enunciada com o lugar de sua enunciação que, inevitavelmente, aplicamos a primeira sobre o segundo. E com isso, recaímos no paradoxo, pois suporemos que aquele que profere esse enunciado mente ao afirmar que mente. E isso se encerra um em círculo vicioso, fadado a um redobramento infinito da proposição sobre si mesma.

Podemos vislumbrar o impasse que se configuraria analogamente no seio da proposição cartesiana. Nela, seria igualmente importante distinguir o lugar de onde se enuncia [*eu penso*], desse mesmo enunciado tomado como coisa pensada. Caso contrário, podemos sempre indagar se não seria necessário “pensar que penso” para alcançar a certeza de ser [*logo sou*]. Seria um redobramento análogo ao que acontece na sentença do teste de Binet e Simon – a que nos referimos no capítulo anterior e da qual Lacan também lança mão para explorar a diferença entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação – *tenho três irmãos: Paulo, Ernesto e eu*. E se admitimos que seja mesmo necessário “pensar que penso” para alcançar o *eu sou*, instaura-se aí um problema, pois quando penso (ou enuncio) que sou, já não mais penso que penso, e, portanto, não mais cumpro a condição que me permitiria justamente alcançá-lo.

É possível reconhecer, nesse ponto, o descompasso evocado por Lacan desde “A instância da letra”, ao estabelecer a disjunção entre ser e pensamento: “penso no que sou ali onde não penso pensar” (1957/1998, p. 521). Se não distinguimos enunciação e enunciado no *eu penso* e continuamos replicando a primeira sobre o segundo, podemos permanecer detidos no “penso pensar”. Assim, torna-se impossível sair dele (penso que penso que penso...), quanto mais alcançar daí um *eu sou*. Por essa via, o *eu penso* estaria apto a deslizar em um infinito redobramento do pensamento sobre si mesmo, ao modo de uma reflexão especular. Nesse momento, Lacan sublinha que o sentido da primeira *démarche* cartesiana se articula como um “*eu penso e eu não sou*”⁵⁸. Enquanto se ocupa o lugar do pensamento, é impossível alcançar a certeza de ser. E assim, “no fim das contas, *é por cessar de pensar que posso*

⁵⁸ Lição de 22 de novembro de 1961.

entrever que eu seja” (LACAN, 1961-62)⁵⁹. É sensível nesse ponto a retomada da disjunção entre ser e pensamento que estava colocada desde “A instância da letra”, mas a nosso ver há aqui uma diferença. Dessa vez, Lacan enfatiza a descontinuidade que está implicada na *passagem* à certeza de ser. Ele parece aqui especificar seu interesse nessa disjunção, colocando que não se trata apenas de reconhecer aí uma separação, mas de examinar o que estaria em jogo nessa *passagem* operada por Descartes entre o “eu penso” e o “eu sou”.

O impasse destacado por Lacan nos sugere que o sujeito do enunciado “eu penso” deve ser distinguido do “eu penso” como puro índice de um sujeito da enunciação. Quanto a isso, retomamos uma observação de Bernard Baas, que sintetiza: “o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação não são os mesmos, de modo que é rigorosamente necessário reconhecer que o sujeito é apenas aquele que **pensa: ‘logo sou’**” (BAAS, 1996b, p. 28). E com efeito, em “A ciência e a verdade”, Lacan reescreveria o enunciado do *cogito* dessa maneira: “Penso: ‘*logo sou*’” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 879). A escansão introduzida na proposição de Descartes, com os dois pontos entre as duas orações e as aspas em torno da segunda, parece vir marcar o lugar de uma enunciação, que estaria concernido na passagem à certeza de ser. Sem a marcação desse lugar, seria impossível situar o “eu sou” por relação ao “eu penso” e reconhecer aí qualquer certeza. No Seminário 11, ao trabalhar o sujeito do inconsciente como sujeito da certeza, Lacan viria a formular, de maneira mais explícita: “é por tomar seu lugar no nível da enunciação que o *cogito* tem sua certeza” (LACAN, 1964/1996, p. 134).

Cumprido ressaltar, nesse ínterim, que o movimento de Lacan não é apenas o de *distinguir* enunciado e enunciação. A distinção entre o nível do que é efetivamente enunciado e o nível das circunstâncias da enunciação foi justamente a via adotada mais recentemente, na filosofia, em análises formais da estrutura do *cogito* cartesiano que visam apreender o que justificaria a passagem do *eu penso* ao *eu sou*. É o caso de Jaakko Hintikka (1965), lógico e filósofo finlandês, que publicou um importante artigo no qual questiona a pertinência de se tomar o *cogito* como uma inferência lógica (sugerida pela conjunção *logo*). Ao contrário daqueles que tentam restituir a validade de uma inferência entre as duas proposições em questão (*eu penso* e *eu sou*), ele propõe que o *cogito* seja tomado como um ato

⁵⁹ Lição de 22 de novembro de 1961.

“performativo” – noção originalmente desenvolvida por John Austin (1990)⁶⁰. Nessa perspectiva, a sentença “eu existo” não seria logicamente verdadeira em si mesma; seu valor de verdade dependeria das condições lógicas em que ela é proferida; notadamente, da dimensão de sua enunciação. Mais precisamente, ela só se torna verdadeira na medida em que é efetivamente pensada ou proferida por alguém.

Para Hintikka, Descartes teria se dado conta de que a proposição “eu não existo”, uma vez proferida, recai em uma inconsistência existencial – ou seja, ela é invalidada pelo ato mesmo de sua asserção, já que este ato pressupõe a existência daquele que a profere⁶¹. E inversamente, Hintikka pode afirmar: a proposição “eu existo” é auto-verificável, pois isso que é afirmado no enunciado é confirmado pelas condições do ato performativo da enunciação. Sendo assim, “a função da palavra *cogito* no *dictum* de Descartes é referir-se ao *ato de pensamento* através do qual a auto-verificabilidade existencial do ‘eu existo’ se manifesta” (HINTIKKA, 1965, p. 61, grifo nosso). Para o autor, a relação entre o *cogito* e o *sum* não seria então entre uma premissa e sua conclusão, mas entre um processo e seu produto, tal como o som de uma música por relação ao tocar de um instrumento. A indubitabilidade do *cogito* derivaria assim do próprio ato de pensamento que o engendra, dispensando o recurso a qualquer princípio universal anterior e garantindo sua posição inaugural na cadeia das verdades.

Mais recentemente, Pariente (1999), em sua minuciosa análise da função da primeira pessoa no *cogito*, adotou uma leitura que também pressupõe a distinção entre dois planos que corresponderiam a enunciado e enunciação. Ele discorda de Hintikka ao sustentar que a auto-verificabilidade da proposição não coincide com seu caráter performativo. Ainda assim, sua análise se apoiará igualmente no ato da produção da proposição “eu sou”. Segundo Pariente, o fato de o *cogito* comportar uma proposição autoverificante – a saber, uma proposição cujo valor de verdade fica assegurado pelo ato mesmo de sua produção – ainda não garante que ele seja indubitável. Isso porque uma proposição autoverificante poderia recair sob o golpe da dúvida engendrada pela hipótese do Gênio Maligno, se fosse por exemplo afirmada em terceira pessoa. O autor sustentará, então, que a indubitabilidade do *cogito* estaria, na

⁶⁰ Um performativo, para Austin, é uma sentença ou proferimento que nada descreve, constata ou relata, mas que comporta *em si mesma* a realização de um *ato* (por exemplo, “aposto cem cruzados como vai chover amanhã”, ou ainda “lego a meu irmão este relógio”, em um testamento). O nome performativo deriva do inglês *to perform*, verbo que Austin indica ser correlato do substantivo ação (AUSTIN, 1990, p. 25).

⁶¹ Como no exemplo fornecido por Hintikka, a sentença “Descartes não existe” não é logicamente inconsistente ou objetável *em si mesma*. O que seria existencialmente inconsistente seria a tentativa, por parte do próprio Descartes, de com essa sentença produzir uma asserção, pois em tal circunstância a sentença contradiz as condições do próprio ato que, nesse instante mesmo, está sendo levado a cabo.

realidade, condicionada ao fato de que sua asserção, além de comportar uma proposição autoverificante, seja feita em primeira pessoa.

O que importa assinalar aqui, sem poder desenvolver uma exposição detalhada das propostas de tais filósofos, é que para eles haveria uma distinção entre dois planos que – apesar de não empregarem essa mesma terminologia – poderiam ser correspondidos, nos termos propostos por Benveniste e adotados por Lacan, ao enunciado e à enunciação. E é mediante essa distinção que lhes parece possível assegurar a validade do *cogito* a partir do ato de pensamento. No entanto, o que nos parece interessante é que a condição dessa validade, para eles, é que fique assegurada, no seio da distinção entre esses dois registros, uma *identidade*. As análises de Hintikka e Pariente se apoiam justamente sobre a evidência de uma identidade entre o *eu* que profere e o *eu* que é afirmado no enunciado. A distinção entre os dois planos, nesse caso, parece encontrar sua função justamente em fornecer dois termos para uma identificação que assegura o valor de verdade da proposição.

Como afirma Hintikka, a localização de uma inconsistência existencial está condicionada ao fato de que o ouvinte “saiba quem é aquele que faz a declaração, isto é, que ele *identifique o falante como o mesmo homem sobre quem a sentença é proferida*” (HINTIKKA, 1965, p. 59, grifo nosso). Ou ainda, nos termos de Pariente, o pronome em primeira pessoa é o que satisfaz plenamente à condição de indubitabilidade do *cogito*, pois: “ele reenvia a predicação que uma proposição contém sobre o produtor dessa proposição ou, se preferirmos, porque ele *faz entrar na proposição o produtor da proposição*” (1999, p. 41, grifo nosso). A saber, o *eu* que figura no enunciado “*eu sou*” seria idêntico ao produtor da proposição, que está no lugar da enunciação. E, conseqüentemente, o *ato de produção* da proposição “*eu sou*” garante, para o *eu* que enuncia, a verdade dessa mesma proposição. Apesar das diferenças terminológicas entre os comentadores e das diversas nuances que efetivamente distinguem suas propostas, salta aos olhos uma atestação de que não há nenhuma diferença, duplicidade ou redobramento sobre si mesmo, mas apenas uma pura *identidade*; e esta parece constituir um *ponto nevrálgico* e compartilhado entre essas leituras, que visam assegurar a validade lógica do *cogito*.⁶²

É válido acentuar a novidade que se apresenta em tais leituras, que não deixam de suscitar alguma afinidade com o que nos interessa ressaltar. Nelas, já vemos que “o conceito

⁶² Isso também nos remete, p. ex., ao esforço de Guérault (1968, p. 99) em sustentar a identidade absoluta entre a *consciência* e a *consciência da consciência*, no *cogito*: “O ‘eu penso que eu penso’, que caracteriza a reflexividade do *Cogito* não implica então nenhuma dualidade interna entre meu pensamento enquanto ele é *pensado* pelo meu pensamento e o meu pensamento enquanto ele *pensa* meu pensamento. No interior do *Cogito*, consciência e consciência da consciência são *idênticas*”.

de sujeito não se restringe a uma discussão interna ao campo da representação”, exigindo “um ato que se sustente e que, por conseguinte, possa ser verificado em sua realização” (SÁ, 2002, p. 66). Essa aparente afinidade, no entanto, só nos permite demarcar com maior grau de precisão a inflexão operada por Lacan sobre o *cogito*, que não se identifica a nenhuma dessas leituras.

A nosso ver, a precisão a ser sempre acentuada reside no seguinte: não basta *distinguir* enunciado e enunciação – expediente que não é inteiramente alheio à linguística ou à lógica; o que importa é tirarmos consequências do fato de que, como indicou Baas (1996b): o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação **não são o mesmo**. Como já vimos, “não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo” (LACAN, 1957/1998, p. 520). E a resposta aqui, para Lacan, é sem dúvida negativa: o lugar de onde falo não coincide com aquele de quem falo, e isso é justamente o que está em causa na divisão constitutiva do sujeito. No seminário sobre a identificação, Lacan vem recolocar esse mesmo descompasso, e agora nos termos do *cogito*: “o que fundar sobre ‘*eu penso*’, quando sabemos, nós analistas, que ‘*isso em que eu penso*’, que podemos apreender, remete a um ‘*de quê*’, e ‘*de onde*’, ‘*a partir do que eu penso*’, que se furta necessariamente?” (LACAN, 1961-62)⁶³.

Se, por essa via, conseguimos nos aproximar do que Lacan designa como o “impasse” ou o “impossível” (LACAN, 1961-62)⁶⁴ presente no *cogito*, podemos ter a impressão de nos afastarmos do que pode ser dele extraído de interesse para a psicanálise. Se as tentativas de validar a passagem do “eu penso” ao “eu sou” repousam sobre pressupostos dos quais Lacan não compartilha (a saber, a identidade entre o *eu* que enuncia e o *eu* do enunciado), o que ainda poderia haver de interesse, para ele, nessa passagem? O que haveria nela de consequente sobre o estatuto do sujeito sobre o qual a psicanálise opera? A quem ou a que se referiria, afinal, o “sou” [*sum*]?

Acreditamos que, se Lacan se debruça sobre essa passagem interna ao *cogito*, não é apenas para apontar uma inconsistência lógica, mas para extrair daí um impasse que permeia o próprio campo do sujeito que está implicado na experiência analítica. Se o que esse impasse encerra é a disjunção entre ser e pensamento – que associamos no capítulo anterior à divisão constitutiva do sujeito –, essa passagem à certeza não diria respeito a algum movimento possível do sujeito, por relação à divisão em que ele se constitui? Agora, recorrendo ao

⁶³ Lição de 22 de novembro de 1961.

⁶⁴ Lição de 22 de novembro de 1961.

desenvolvimento de Lacan no Seminário 9, podemos dizer que esse movimento se dirige ao ato da enunciação, que está aquém ou além do registro dos enunciados. Nesse caso, o “eu sou”, ou “a implicação quase-existencial (devido ao seu caráter volátil) incide sobre algo radicalmente diferente desse eu que pretende estar afirmando sua própria existência – incide sobre o sujeito da enunciação, que nunca se atualiza no enunciado” (SALES, 2010, p. 31).

Consideramos residir nesse ponto uma possibilidade de avanço no que concerne o tratamento conferido por Lacan ao *cogito*, e que nos aponta de maneira mais candente para suas implicações na clínica psicanalítica. Ele parece acentuar que entre o pensamento e a certeza de ser há uma descontinuidade, uma ruptura, uma passagem de nível que fica condicionada a um movimento contingente do sujeito. Passagem que concerne não apenas uma distinção entre os planos do enunciado e da enunciação, mas o fato de que o lugar da enunciação é radicalmente heterogêneo àquilo que se encontra nos enunciados e só pode se colocar em corte por relação a estes.

Segundo Lacan, a certeza de Descartes *tomou lugar* no nível de sua enunciação. E assim, de alguma forma, ele não se deteve no redobramento infinito do “eu penso”. De alguma maneira, ele conseguiu franqueá-lo, em sua certeza. E aqui reside, a nosso ver, uma diferença importante: nessa passagem, ele não acedeu à garantia ou ao saber sobre seu ser. Na leitura de Lacan, nesse momento, o que o *cogito* encerra é a disjunção entre o ser e o pensamento. E dessa forma, o que a passagem de Descartes comporta é um movimento em direção a essa **disjunção**. Isso não diria respeito a um movimento possível a ser realizado pelo sujeito? E isso não é diferente da posição do sujeito neurótico que, apesar de se constituir no seio da disjunção a que nos referimos (entre pensamento e ser), fica detido no impasse e trabalha para não saber dessa divisão em que se constitui?

Se há mudança de posição subjetiva para um sujeito a partir da experiência analítica, este só pode se dar em corte por relação à captura da reflexividade imaginária ou, digamos, àquilo que o eu [*moi*] “pensa que pensa”. Enquanto o sujeito não se depara com a divisão que o constitui – ou seja, que ele pensa onde não é e é onde não pensa, para lançar mão da disjunção proposta por Lacan –, não há chance de que haja algum franqueamento para além da reflexividade especular, que está apta a se redobrar infinitamente sobre si mesma. Tal como o alcance da certeza no *cogito*, o advento de um sujeito a partir de sua divisão é disjunto do saber e só pode ser alcançada em um salto, para fora da cogitação. Por essa via, a passagem à certeza que Lacan enxerga no *cogito* parece comportar ressonâncias com o possível passo ético do sujeito, em ruptura com a fantasia que sustenta uma certa realidade, sempre articulada a uma posição sintomática:

A ordenação e a sustentação da realidade que se dão através da fantasia consistem na escolha de uma ruína conhecida, em detrimento de colher as consequências de um passo para fora da cena imaginária através da qual limitamos as incidências da pura alteridade do Outro. Trata-se aí de um passo que expõe o sujeito a ocupar um lugar em relação ao real e ao desejo (COSTA-MOURA; SILVA, 2012, p. 382).

Neste seminário sobre a identificação, em que Lacan se debruça sobre os impasses da passagem do “eu penso” ao “logo sou”, fica colocada a dimensão de um franqueamento ou de um salto realizado por Descartes no interior de seu *cogito*. Após perpassar o impasse, o impossível e o paradoxo que permeiam o *cogito*, Lacan asseveraria: o de que se trata para nós não é o sujeito que se reconhece no que o espírito é capaz, mas o sujeito como “**ato inaugural**” (LACAN, 1961-62)⁶⁵. Aqui, o *momento* do sujeito inaugurado por Descartes, de que tratamos desde o início deste trabalho, parece ter sido pela primeira vez elevado por Lacan à condição de um ato⁶⁶. Vejamos em que termos, nesse momento de sua elaboração, Lacan discerne o que esteve em jogo no *cogito*: “o que faz o prestígio, o que faz o valor de fascinação, o que faz o efeito de virada que teve efetivamente na história essa *démarche* insensata de Descartes, é que ela tem todos os caracteres do que chamamos em nosso vocabulário uma passagem ao *ato*” (LACAN, 1961-62)⁶⁷.

3.2. Os traços de um ato no *cogito*

Reconhecer na operação realizada por Descartes em seu *cogito* incidências sobre o movimento do sujeito na experiência analítica requer, é claro, uma leitura muito específica desse momento, como ato inaugural. Conforme ressaltamos desde o capítulo anterior, não se trata costurar uma identificação entre a *filosofia* cartesiana e a psicanálise, pois se Lacan consegue ler no *cogito* a emergência de um sujeito pontual e evanescente, que não se assegura no registro do ser, é preciso lembrar que isso é radicalmente distinto do que Descartes entendia de seu *cogito*. Se tais consequências podem ser extraídas do *cogito*, isso não quer dizer que o filósofo estivesse advertido disso. Trata-se de uma leitura própria a Lacan, e que por certo engaja, de alguma forma, a “subversão do sujeito” (LACAN, 1960/1998) de que ele nos fala.

⁶⁵ Lição de 22 de novembro de 1961.

⁶⁶ Ainda que chame a atenção que Lacan, em “A instância da letra”, tivesse escolhido se referir não exatamente à “instantaneidade” do *cogito*, mas a sua *atualidade*. Cf. página 63.

⁶⁷ Lição de 22 de novembro de 1961.

Quando lança seu olhar sobre o *cogito*, Lacan se interessa pelo caráter heterogêneo da certeza de ser por relação ao encaminhamento da dúvida que a precede, que não cessou de causar controvérsias e debates dentre aqueles que se dedicaram à obra de Descartes, na filosofia. Sendo assim, mais interessante do que tentar compreender, com a ajuda dos comentadores de Descartes, onde está a consistência lógica do *cogito* que supostamente seria abalada pela psicanálise, será dirigirmos nossa atenção ao que eles têm a dizer sobre a singularidade e também os embaraços que permeiam essa *certeza* alcançada, surpreendentemente, no ápice de uma *dúvida*. Nesse esforço, não encontraremos, é claro, elementos que *fundamentem* as elaborações de Lacan, se recolhermos observações oriundas de outro campo conceitual. Talvez possamos, porém, criar uma abertura para escutá-los e, quem sabe, recolher daí alguns traços do *cogito* que não sejam estranhos à perspectiva introduzida por Lacan em seu seminário sobre a identificação.

Ao elaborar uma distinção possível entre a dúvida cartesiana e a dúvida cética, Koyré (1937/2004) acentuava que a dúvida cartesiana possui como particularidade o caráter de uma *ação*. Ele destaca uma conhecida passagem do “Discurso do método” – passagem que também interessou a Lacan (1964/1996, p. 210)⁶⁸ – que ajuda a evidenciar sua perspectiva. Trata-se do momento em que Descartes, após discorrer sobre sua desconfiança diante de todo o ensino que recebera e mencionar as viagens em que se lançou quando saiu da sujeição de seus preceptores, declara: “E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, *para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida*” (DESCARTES, 1637/1973, p. 41, grifo nosso).

Para Koyré, podemos reconhecer através do relato de Descartes a ruptura profunda que existe entre uma “*dúvida-estado*” e uma “*dúvida-ação*” (1937/2004, p. 196). À diferença do cético que, a exemplo de Montaigne, *padece* da dúvida, Descartes a teria *exercido*. Ele se colocou no caminho da dúvida com a resolução de agir. Sua dúvida teria sido, para Koyré, uma ação livre e voluntária, mediante a qual o filósofo recusou todas as crenças até então recebidas e perseguiu obstinadamente um trajeto distinto daquele de sua tradição. A grandeza de Descartes estaria, para o autor, em seu radicalismo inflexível, em uma virtude que é irreduzível a qualquer qualidade intelectual: sua “decisão de não se deixar deter no caminho, mas de prosseguir sua via custe o que custar, apesar dos obstáculos, apesar dos absurdos aparentes” (KOYRÉ, 1937/2004, p. 182). A seu ver, foi apenas mediante essa orientação de ação que Descartes pôde alcançar a certeza e se livrar da dúvida que ameaçava todo o edifício

⁶⁸ Veremos um pouco mais adiante neste capítulo o que Lacan, por sua vez, extrairia dela.

do conhecimento: “exercendo-a *livremente*, ele se tornou o seu mestre” (KOYRÉ, 1937/2004, p. 192).

Se essa passagem de Koyré nos desperta algum interesse por destacar a dimensão de ação que singulariza o encaminhamento que conduziu à proposição do *cogito*, podemos, por outro lado, colocar algumas reservas quanto à posição que ele atribui a Descartes nessa empreitada. Referimo-nos à posição de *mestria* que ele atribui àquele que se lança no caminho de uma *dúvida-ação*. Outras leituras nos permitem matizar esta e algumas outras conclusões enfáticas de Koyré, segundo as quais Descartes teria instituído uma “autocracia” (p. 192) ou “soberania absoluta” (p. 194) da razão, ou ainda que a ciência cartesiana tenha representado “uma vitória decisiva do espírito” (p. 210).

Ao sublinhar a solidariedade fundamental que existe entre o momento do *cogito* e a prática da dúvida, Beyssade (1988) questiona explicitamente a *mestria* que se costuma atribuir a Descartes. Para ele, a solidariedade entre a certeza e a longa temporalidade do exercício da dúvida fica comumente negligenciada no “esquema clássico de um sujeito cartesiano mestre de si mesmo” e “detentor da verdade” (BEYSSADE, 1988, p. 8). O *cogito* surgiria ao termo de um exercício em que não há mestria, afinal nada ainda se pode afirmar enquanto se suspende o juízo sobre todo e qualquer saber. O encaminhamento da dúvida não é o de uma refutação de todo saber, mas o de uma colocação em suspenso. Nesse sentido, a dúvida seria, antes, um procedimento ao qual aquele que medita se *submete*. E o *cogito* seria menos uma conquista do que um efeito, uma consequência do exercício dessa dúvida, que gera e engendra o “eu sou”. Sobre esse ponto, reencontramos também um apontamento de Alquié (1956/1986), que se recusa a atribuir à metafísica cartesiana um fim exterior a ela própria, caracterizando seu itinerário – como vimos desde o primeiro capítulo – como “imposto e recebido” (p. 61). Enquanto suspende o juízo, Descartes seria menos condutor do que conduzido, e apesar de ter escolhido o caminho da dúvida, “ninguém sabe onde ele leva” (ALQUIÉ, 1956/1986, p. 61).

Convém ressaltar agora o que nos chamou atenção como uma marca da leitura do pensamento cartesiano empreendida por Ferdinand Alquié. Trata-se de sua crítica às interpretações puramente sistemáticas da obra de Descartes, que privilegiam a coerência interna de suas ideias em detrimento da constituição histórica do seu pensamento. Para ele, a ordem do sistema cartesiano é inseparável do caráter temporal em que este se desenvolveu, que por sua vez foi a ordem de uma *experiência* da qual Descartes nos dá um constante testemunho:

A lição de Descartes é que não podemos separar a compreensão da sua filosofia da atenção aos *itinerários* pelos quais ele se tornou filósofo, e isto, parece-nos, na medida em que a filosofia não é uma ciência, uma coletânea de verdades objetivas, mas um itinerário ontológico e vivido, um movimento para o Ser, um discurso sobre a *insuficiência* de todo discurso (ALQUIÉ, 1956/1986, p. 11, grifo nosso).

Sobre esse itinerário filosófico, em que Descartes rompe com sua tradição e “se solta da ordem de sua história” (ALQUIÉ, 1956/1986, p. 12), Alquié propõe então que se leve em conta as incidências de sua experiência. Essa particularidade presente em sua leitura aparece com maior nitidez em seu artigo intitulado “Notas sobre a interpretação de Descartes pela ordem das razões” (1956), no qual nos revela também o alvo de suas principais críticas. Trata-se, na ocasião, da consagrada interpretação do pensamento cartesiano estabelecida por Martial Guérout – à qual recorreremos no capítulo anterior, a propósito da distinção entre os tempos do *cogito* e da *res cogitans*, e da precariedade da intuição atual do *cogito*.

Para Alquié, a leitura de Guérout se caracteriza por uma rejeição metódica da história, em prol da atemporalidade do sistema, além de se pautar na suposição de uma verdade objetiva a ser restituída no seio da filosofia. Alquié (1956) admite que, ao submeter a obra de Descartes a escolhas particulares de leitura, privilegiando a coerência interna do sistema em detrimento de sua constituição histórica, Guérout certamente logra resolver um bom número de dificuldades. Contudo, nesse mesmo movimento, a cada dificuldade contornada, ele precisa negligenciar outras; a cada brecha que ele costura, faz nascerem novas lacunas. A cada página, Alquié (1956) nos mostra como apesar do trabalho inegavelmente magistral de Guérout, há sempre um, ou muitos pontos do sistema que não se fecham.

Ao ver de Alquié, tais aberturas nos convidam justamente a atentar para a maneira com que o pensamento de Descartes se articula ao que ele nos relata de sua *experiência*. O autor valoriza o fato de que Descartes insista em nos dar testemunho da frustração com o ensino que recebera, de suas viagens, de seus sonhos e até mesmo de um sentimento diante da morte⁶⁹. E especificamente sobre o *cogito*, a pedra basilar desse sistema em torno da qual toda a trama de dificuldades se enreda, Alquié tece um comentário ímpar: “Matematicamente falando, a afirmação: eu sou, e eu [*je*] sou eu [*moi*], *não tem nenhum sentido*, e remete a **uma experiência sem equivalente**, a uma espécie de certeza vivida” (ALQUIÉ, 1956, p. 413, grifo

⁶⁹ O exemplo de Alquié, sobre esse último ponto, é digno de nota: “por que M. Guérout não admitiria que a teoria da descontinuidade do tempo, que ele explica tão bem através da física, depende também do sentimento agudo que possuía Descartes de sua *contingência* e de sua morte sempre possível (se comemos um pedaço de pão, pode ser que ele esteja envenenado; se passamos por alguma rua, pode ser que uma telha caia de um teto e nos esmague)? Seria diminuir Descartes compreendê-lo assim? É, no entanto, a física cartesiana que tomamos hoje por falsa, e é ainda verdadeiro que a morte pode nos surpreender a cada instante” (1956, p. 417, grifo nosso).

nosso). E ele sustenta: isso é incômodo, difícil de inserir numa ordem conceitual, mas é a ordem do texto.

Desse caráter inusitado do *cogito*, que resiste a se inserir numa cadeia dedutiva que o justifique a título de conclusão necessária, evocamos por fim mais uma consideração de Beyssade (1988). Para ele, a empreitada de Descartes, devidamente situada na especificidade de sua dúvida, torna-se carente de garantia sobre seus resultados. O autor ressalta que, desde o início da meditação cartesiana, o método da dúvida não foi elaborado com o objetivo de que o encaminhamento fosse bem-sucedido: as regras do jogo não são feitas para se garantir o próprio êxito. A passagem da dúvida à certeza poderia não ter se dado, pois “a hipótese de que isso *fracasse* é tomada desde o início” (BEYSSADE, 1988, p. 20).

Acreditamos que os embaraços, controvérsias e dificuldades apontadas por tais comentadores, apesar de nos darem a ver aberturas interessantes, não podem ser niveladas ou identificadas ao tratamento conferido ao *cogito* por Lacan. Ainda assim, não podemos supor que eles se depararam com traços do encaminhamento cartesiano e do *cogito* que também podem ter chamado a atenção de Lacan, que tanto retornou a Descartes? Dos apontamentos que perpassamos, vimos serem evocados os traços de um encaminhamento que possui uma orientação de ação; que obedece à lógica temporal de uma experiência; sobre o qual não se tem mestria; que é carente de garantia pois não exclui a possibilidade de um fracasso; e cuja certeza não se produz como resultado necessário de um raciocínio, sendo de difícil inserção em uma cadeia dedutiva. Se esses traços não definem a aproximação de Lacan ao *cogito*, certamente não impedem que ele os tenha podido escutar de uma certa perspectiva.

Na lição de 10 de janeiro de 1961, após abordar a possibilidade de multiplicação indefinida do “eu penso” como num jogo de espelhos, Lacan viria evocar a respeito do *cogito* uma noção por ele trabalhada havia muitos anos: a asserção da **certeza antecipada**. “Há alguma coisa de análogo aqui” (LACAN, 1961-62) – ele nos diz. Se Descartes atingiu o *cogito*, o redobramento não se deu *ad infinitum*. No texto em questão, sobre “O tempo lógico” (1945/1998), Lacan encontrava no sofisma dos três prisioneiros uma situação cuja conclusão não poderia ser extraída apenas de um raciocínio dedutivo, pois dependia de uma *asserção subjetiva*. Só se alcança uma conclusão se um dos prisioneiros se *apressa* na urgência do momento de concluir, *rompendo com a reciprocidade indefinida* que poderia se engendrar com os outros dois que estavam na mesma situação.

Para Lacan, no que concerne a certeza antecipada, “o juízo assertivo manifesta-se [...] por um ato” (1945/1998, p. 208), e este possui o caráter de *precipitação lógica*. Ele não é

previsível, não decorre de um raciocínio e tampouco se pode estar certo de seus resultados. A certeza antecipada, aqui, não diria respeito, portanto, a um conteúdo a ser asserido, mas a um ato ao qual o sujeito é constrangido a se precipitar e sem o qual o dilema nunca encontraria uma conclusão. Numa passagem ao limite, para fora do saber, “é o ato do sujeito que funciona como argumento na cadeia dedutiva (um argumento que não pode ser traduzido em um dito que assegurasse que este argumento se somaria como parcela do saber)” (COSTA-MOURA, 2006, p. 89).

Ao conceituar o sujeito como constitutivamente dividido a partir incidência do significante, emergindo como efeito no intervalo de sua articulação, vimos que Lacan deslocava decisivamente o sujeito da posição de *agente*. É uma vez que não está apartada dessa divisão constitutiva, a certeza alcançada em ato não o contradiz. Para Lacan, o sujeito não seria menos efeito em seu ato do que na articulação entre significantes. Não se trata de um comando ou mestria que passa a ser exercido pelo sujeito, como se ele pudesse se desvencilhar de sua condição de efeito. Na perspectiva do trajeto que fizemos até aqui, já podemos considerar que é *justamente* ao fazer a experiência de sua divisão, ali onde não possui qualquer mestria, que o sujeito pode vir a ser suporte de um ato. Nos termos do trabalho de Lacan com o *cogito*: a passagem à certeza não significa um passo para além ou para fora da disjunção entre o ser e o pensamento, como se fosse possível atingir uma resolução ou uma saída para essa condição. Lacan nos mostra como Descartes dá um salto para fora da reflexividade e faz uma passagem que *acede* à disjunção entre ser e pensamento, alcançando sua certeza por tomar lugar na enunciação.

Haveria, portanto, a partir do impasse, a possibilidade de um franqueamento. “O ato implica um corte que incide para o sujeito e para o Outro – não se trata de mera ação, comportamento, propósitos e nem, tampouco, de proeza. É antes um corte que advém da confrontação com a ‘realidade da condição humana’”⁷⁰ (COSTA-MOURA; SILVA, 2012, p. 386). Sendo assim, a certeza e o ato implicados no *cogito* são inseparáveis da condição do sujeito que abordamos no capítulo anterior – a saber, a disjunção entre o ser e o pensamento e a fragilidade do sujeito no registro ser. E isso porque é apenas *a partir* ou *desde* o lugar de sua divisão – pois não há escapatória, para o sujeito, de sua própria constituição – que o sujeito

⁷⁰ Os autores retomam aqui a expressão utilizada por Lacan no Seminário 7 (1959-1960/1997, p. 356), no qual ele articula a ética da psicanálise à função do desejo, marcando seu afastamento por relação a qualquer normalização psicológica ou moralização racionalizante. Nesse momento, Lacan afirmava que a função do desejo guarda uma relação fundamental com a morte e o desamparo [*Hilflosigkeit*] – noção com que Freud se referia à condição humana. Curiosa ressonância entre essa “confrontação” e o “sentimento” que pode ter levado Descartes à concepção de um tempo dividido em instantes *contingentes* (cf. nota anterior), no qual a certeza do *cogito* teve seu lugar.

pode atingir a certeza antecipada e ser o suporte de um ato. No Seminário 11, sobre o movimento de Descartes, Lacan viria a asseverar: “é **em ato**, e por essa via em que ele encontra sua certeza, que sua liberdade própria se passa” (LACAN, 1964/1996, p. 215, grifo nosso).

O dizer de Lacan não nos sugere, no entanto, que essa “liberdade” seja uma libertação por relação à determinação significativa que instaura a divisão do sujeito. Não se trata, por exemplo, de um ganho de autonomia, se é do seio de sua determinação inconsciente que um sujeito pode advir. Desenha-se aqui, por certo, uma tensão entre a determinação engendrada pelo funcionamento significativo – que vimos no capítulo anterior a respeito do pensamento inconsciente – e essa peculiar “liberdade” implicada no ato. É, no entanto, *precisamente* nessa tensão que Freud e Lacan situam o lugar do sujeito:

[...] se não é possível reduzir o sujeito em jogo no campo da psicanálise nem ao pólo da plena liberdade, tampouco ao pólo da determinação estrita, evidencia-se que o caminho de Freud consiste em dar lugar a cada uma dessas dimensões, sem tentar homogeneizá-las, sintetizá-las numa unidade, torná-las complementares, nem estabelecê-las como dimensões independentes. Liberdade e determinação, pois, só podem ser situadas propriamente uma *por relação* à outra, e não *apesar* da outra (SILVA, 2011, p. 78, grifo nosso).

Dessa forma, se o sujeito pode encontrar alguma “liberdade” a partir de sua própria divisão, isso fica restrito à possibilidade de que ele *responda* por aquilo mesmo que o *determina* – e se isso ocorre, terá havido ali um reposicionamento. Este, por sua vez, não garante qualquer assento ao sujeito e precisa ser refeito a cada vez, obedecendo à lógica de uma experiência, singular a cada caso. Novamente sobre a certeza cartesiana, Lacan dizia: “a certeza não é, para Descartes, um momento que se possa ter por assentado uma vez que foi atravessado. É preciso que ele seja, a cada vez, por cada um, repetido” (LACAN, 1964/1996, p. 212).

3.3. O fundamento do sujeito da certeza

O sujeito que Lacan pôde enxergar no momento inaugural do *cogito* – cuja certeza já vimos ser antecipada, tomar lugar na enunciação e guardar uma dimensão de um ato –, nesse ponto, já nos parece ir ao encontro do que a psicanálise trata em sua experiência. Mais do que isso, consideramos que o sujeito cartesiano, tal como lido por Lacan em seu *momento e ato*

inaugural, não seria um sujeito sobre o qual a psicanálise pretenda avançar qualquer tipo de refutação. A nosso ver, pelo contrário, Lacan parece ter aprendido algo *com* Descartes sobre o que se passa no ato inaugural de fundação de um *sujeito* – e que não é outro senão este que pode advir como efeito de uma psicanálise. Ainda não retornamos, porém, ao contexto de que partimos neste estudo, e no qual Lacan tornaria explícita em suas formulações a relação de condicionamento da psicanálise pelo *cogito* cartesiano e pela ciência. Passaremos, a partir de então, à maneira pela qual Lacan trabalha a aproximação entre sujeito cartesiano e sujeito do inconsciente em seu Seminário 11.

Nesse momento, Lacan retomava o conceito de inconsciente elevando-o ao estatuto de um dos quatro *conceitos fundamentais* [*Grundbegriffen*] da psicanálise. E mais uma vez, afastava-o de concepções que, apesar de terem precedido a invenção da psicanálise por Freud, não cessaram de se imiscuir nas apropriações feitas desse conceito pelos psicanalistas de segunda e terceira gerações. No capítulo anterior, mencionamos os esforços de Lacan, desde seu seminário sobre o eu (1954-55/1995), em resgatar a dimensão de revolução copernicana que a descoberta de Freud comporta. Naquele momento, ele já acentuava que o *Je*, como sujeito do inconsciente, não pode ser um segundo *eu* escondido que se trata de desvelar, ou um conteúdo oculto a ser recuperado na consciência. Dessa vez, no Seminário 11, é ressaltando o modo de manifestação do inconsciente que Lacan retornará sobre esse ponto, reelaborando e especificando esse conceito:

No sonho, no ato falho, no chiste – o que é que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem.
Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada ou escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali, alguma outra coisa quer se realizar (LACAN, 1964/1996, p. 29-30).

Nesse momento, o inconsciente recebe a estrutura topológica de uma *fenda*. E sobre esta, Lacan nos fala de um buraco, um intervalo, que ele designa como uma *hiância*. O inconsciente se manifesta em momentos de ruptura, de tropeço, em que uma falha se apresenta na continuidade – da fala, no que se refere à experiência analítica. É intrínseco à manifestação do inconsciente o caráter de surpresa, da emergência de algo que não se espera, em que o falante se sente como que ultrapassado por seu próprio dito ou feito. No entanto, isso que aparece como ruptura evade, se esquivava no instante seguinte ao que fez irrupção.

Nesse sentido, Lacan assinala que a hiância do inconsciente se caracteriza por uma pulsação ou batimento, um movimento de abertura e fechamento. Mais precisamente, sua

abertura parece *destinada* a se fechar, e nesse fechamento, aquilo que viera à luz de maneira inesperada e fugaz, se perde. “O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo, produzir-se, se apresenta como um *achado*”. E no entanto, quando esse achado se apresenta, “sempre está prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão da perda” (1964/1996, p. 30). A partir disso, Lacan virá a questionar novamente o estatuto que se poderia atribuir ao inconsciente no registro do ser. E assevera que o inconsciente não é irreal nem desreal, não é nem ser nem não-ser, mas algo de “*não-realizado*” (1964/1996, p. 34) – ele se manifesta “como algo que fica em espera na área, eu diria algo de *não-nascido*” (idem, p. 28).

É patente que o estatuto do inconsciente trabalhado por Lacan neste seminário, elaborando sua estrutura de fenda e seu movimento de abertura e fechamento, não é outro por relação àquele do inconsciente estruturado como uma linguagem, que abordamos desde o capítulo anterior. Vimos que foi da concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem que Lacan pôde aí situar um sujeito, entre um significante e outro, e que isso lhe confere seu estatuto pontual e evanescente. Ainda que não haja sujeito sem o significante, ele é inassimilável e irredutível ao significante, e quando o apelo a um segundo significante se faz, só se pode dizer que o sujeito lá *estava*. Tomar o inconsciente como “nem ser nem não-ser, mas não-realizado” não nos envia, portanto, a outro conceito de inconsciente, mas a uma ulterior precisão quanto ao seu estatuto. Este não-realizado parece retomar e renovar, por exemplo, o alcance do recurso que vimos Lacan fazer ao tempo verbal do *imparfait*. Um tempo verbal que figura, de maneira tão oportuna a respeito da condição do sujeito do inconsciente, uma ação que esteve a ponto de ocorrer, mas que foi, de alguma forma, interceptada, não tendo se realizado: “um instante a mais, e a bomba *explodia*” (1961[1960]/1998, p. 685).

No Seminário 11, Lacan enfatiza: isso que se apresenta como descontínuo, na fenda do inconsciente, não guarda por trás de si um conteúdo subjacente, uma zona obscura do psiquismo, de onde a descontinuidade se origina. Elevando seu modo de manifestação evasivo à própria definição do conceito, Lacan desloca o inconsciente de qualquer concepção que supusesse aqui algum um sentido a ser restituído. Ele não é um conteúdo passível de recuperação – como poderia conceber uma tradição hermenêutica –, mas diz respeito aos momentos em que o sentido **falha**, em que o sujeito *não* se reconhece em seu dito, em suas ações, em seu pensamento. Freud, lembra-nos Lacan, definiu o inconsciente não por aquilo que a consciência é capaz de fazer sair do subliminar, mas pelo que lhe é “*por essência, recusado*” (LACAN, 1964/1996p. 46). E assim, ele lança e responde a uma interessante questão:

Ora, se *essa descontinuidade* tem esse caráter absoluto, inaugural, no caminho de Freud, *será que devemos colocá-la* – como foi em seguida a tendência dos analistas – **sobre o fundo de uma totalidade?**

Será que o *um* é anterior à descontinuidade? *Penso que não*, e tudo o que ensinei nos últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apegava a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade (LACAN, 1964/1996, p. 30, grifo nosso).

Entendemos que colocar a descontinuidade do inconsciente sobre o fundo de uma totalidade, como afirma Lacan, seria supor um sujeito contínuo e substancial – ainda que desconhecido e indeterminado – que estava lá, velado, e que por vezes viria fazer sua irrupção. E, com isso, a descontinuidade aqui enfatizada seria também um golpe na noção de uma identidade do sujeito a si mesmo. Identidade que, como vimos, parece ser um denominador comum entre as tentativas de manutenção de uma coerência lógica do *cogito*, da qual Lacan já se diferenciava ao marcar a descontinuidade entre enunciado e enunciação. A própria definição do estatuto do sujeito como pontual e evanescente – Lacan diz: “tudo o que ensinei nos últimos anos” – como vimos, já exigia que não se o subsumisse em uma identidade, nem subjacente e nem a ser reencontrada.

Vimos que o sujeito cartesiano, uma vez que o *cogito* passa pelo tratamento que Lacan lhe confere, perde o que nele se poderia supor em termos de uma consistência. Ele não seria um sujeito contínuo, subjacente às aparências, e que por vezes viria à tona. E o que decorre disso é que, *além* de não pressupor uma totalidade, o sujeito *tampouco é idêntico a um si mesmo* prévio, se e quando ele advém. Ele nunca pode ser *o mesmo* de antes – o que implica em dizer que ele é sempre *novo* e sempre *outro*, a cada vez. Seria isso que está implicado no próprio termo de **advento**? Foi este que Lacan escolheu para traduzir o que destaca como o “imperativo freudiano”: *Wo es war, soll Ich werden* (FREUD, 1933[1932]/2006, p. 74)⁷¹. Em seus termos: “lá onde isso estava, como sujeito, devo [eu] *advir*” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 878). Mais cabível, portanto, do que falarmos uma manifestação do sujeito, sugerindo que algo ali já subsistia, seria falar de um *advento*; ele sempre seria, por definição, **novo**.

Convém assinalarmos que ao conferir o estatuto de fenda ou hiância ao inconsciente, Lacan não propõe que se realize uma *apropriação* disso que se manifesta de forma evasiva, como se fosse possível evitar a todo custo o seu fechamento. Ele nos mostra que sua abertura é indissociável da dimensão de sua perda. E, nesse sentido, chega até mesmo a afirmar que, paradoxalmente, “o campo freudiano é um campo que, *por sua natureza, se perde*”

⁷¹ Na edição consultada: “*Donde ello era, yo debo devenir*”.

(1964/1973, p. 116). O inconsciente não é o negativo da consciência, e tampouco é passível de apropriação, pois ele *é* o evasivo.

É justamente na abertura dessa hiância, que está sempre ameaçando se fechar, que dessa vez Lacan virá reintroduzir a **certeza**. A saber, isso que ele havia elaborado a partir de um impasse na passagem do “eu penso” ao “sou eu”, que toma seu lugar na enunciação, que é alcançado em ato e tem um caráter de precipitação lógica, será agora vinculado à manifestação do **inconsciente**. Nesse seminário de 1964, Lacan o desenvolve abordando o que designa como a *analogia* entre os encaminhamentos cartesiano e freudiano. A analogia, diz Lacan, reside em que tanto Descartes quanto Freud realizam um movimento que parte da *dúvida* e alcança uma *certeza*. Lacan sublinha: “o encaminhamento de Freud é cartesiano – no sentido de que parte do **fundamento do sujeito da certeza**” (1964/1996, p. 38, grifo nosso).

No que concerne a Freud, o caminho que o conduz da dúvida à certeza é localizado por Lacan em um momento específico de sua obra inaugural, “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900/2008). Após ter discernido os mecanismos de desfiguração através dos quais os pensamentos oníricos são transpostos no conteúdo manifesto da experiência do sonhador, Freud se debruça sobre a questão do esquecimento dos sonhos. É nesse contexto que ele irá se deparar com o aspecto da dúvida. Quando um paciente, em um relato de seu sonho, apresenta uma dúvida acerca de algum elemento sonhado – eis para Freud mais um artifício do trabalho do sonho. A dúvida é, segundo Freud, bem como as condensações e os deslocamentos, um instrumento da censura que impede a irrupção dos pensamentos oníricos na consciência. Ele chama atenção para o fato de que a dúvida normalmente recai sobre fragmentos menos nítidos de um sonho – e essa mudança de intensidade ou nitidez também já seria outro mecanismo de censura implicado em sua formação. Sendo assim, “quando a um elemento borrado do conteúdo onírico se agrega, ainda por cima, a *dúvida*, nós podemos, seguindo esse indício, reconhecê-lo como um derivado mais direto de um dos pensamentos oníricos proscritos” (FREUD, 1900/2008, p. 511, grifo nosso).

Desse modo, a dúvida é para Freud um indício seguro de que, sob esse ponto do relato do paciente sobre seu sonho, há um pensamento inconsciente – pensamento que se revela como ausente. Pensamento proscrito, que não pode advir à consciência senão de forma desfigurada. “Por isso, na análise de um sonho, exijo que se abandone toda a escala de apreciações de segurança, e à mais ínfima possibilidade de que algo tenha ocorrido no sonho de tal ou qual maneira, trato-a como uma **certeza** [*Gewissheit*] plena” (idem, p. 511). A certeza alcançada por Freud refere-se, portanto, à existência do pensamento inconsciente, sob o relato do sonho de seus pacientes, justamente ali onde se duvida.

A dúvida, no relato do sonho, aponta para o lugar de um vazio, de um intervalo na cadeia associativa, que é precisamente onde incide a certeza de Freud. Ali onde isso tropeça, falha, onde uma lacuna se interpõe, Freud tem *certeza* do inconsciente. Com Lacan, podemos dizer que foi na abertura da hiância do inconsciente que ele teve a sua certeza. E, no que se refere ao alcance da certeza, Lacan afirma: os encaminhamentos de Freud e Descartes são análogos.

Cabe notar que a analogia não concerne apenas à certeza, mas ao encaminhamento que tem seu início com a dúvida. Ainda que Freud não buscasse a verdade nas ciências, e sim escutasse a dúvida no relato dos sonhos de seus pacientes, Lacan observa: a dúvida *também* é de Freud “pois enfim são *seus* sonhos, e é ele que, de começo, duvida” (LACAN, 1964/1996, p. 39). Lembrando-nos que foi também de *seus* sonhos que Freud nos falou em sua obra inaugural, Lacan parece assim sugerir que foi de uma experiência própria que dependeu a sua certeza na escuta de seus pacientes. Um pouco adiante, Lacan chegaria a dizer: “Ele não teria podido ir avante com essa aposta de certeza se não tivesse sido guiado, como os textos nos atestam, por sua auto-análise” (idem, p. 50).

É, portanto, ao inconsciente que Lacan afirma se dirigir a certeza – esta, por sua vez, da origem cartesiana. E situa precisamente nessa origem o lugar do sujeito:

É justo que pareça novo que eu tenha me referido ao **sujeito**, quando é do inconsciente que trata. Acreditei ter conseguido fazer vocês sentirem que tudo isto se passa no mesmo lugar, no lugar do sujeito que – **da experiência cartesiana, reduzindo a um ponto o fundamento da certeza inaugural** – tomou um valor arquimédico (LACAN, 1964/1996, p. 46).

Dissemos algumas vezes neste trabalho que o interesse de Lacan por Descartes não acompanha os desdobramentos que o filósofo extrai de seu *cogito*. Após abordar a analogia entre os encaminhamentos, parece-nos ficar mais claro por que seu interesse por Descartes encontra um limite e não se confunde com seu retorno a Freud. Isso porque o que Lacan vem assinalar, logo em seguida à analogia, é também uma *dissimetria* entre ambos: “ela não está de modo algum no encaminhamento inicial da certeza fundada do sujeito. Ela se prende a que, nesse campo do inconsciente, o sujeito está *em casa*. E é porque Freud lhe afirma a certeza que se faz o progresso pelo qual ele muda o mundo para nós” (LACAN, 1964/1996, p. 39, grifo nosso).

Vimos, desde o primeiro capítulo, que o *cogito* seria para Descartes o ponto de partida de uma cadeia de ideias claras e distintas, cuja verdade será assegurada a partir da prova da

existência de um Deus – que não é enganador, e sim veraz. Ele acredita, portanto, poder se assegurar de um saber, de modo que a dimensão de ato em sua certeza pontual e contingente se perde no momento seguinte, ancorando-se em uma garantia. É referindo-se a isso que, mais adiante nesse seminário, Lacan parece retomar a dissimetria: “Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza [...] *poder-se-ia dizer* que seu erro é *crer* que isto é um *saber*. **Dizer que ele sabe** alguma coisa dessa certeza. Não fazer do *eu penso* um simples ponto de desvanecimento” (LACAN, 1964/1996, p. 212, grifo nosso).

Embora Lacan nos dê a ver, a partir de Descartes, uma certeza que seria o fundamento sujeito do inconsciente – a ponto de designar o sujeito da psicanálise como o *sujeito da certeza* –, não deixemos então de frisar que o próprio filósofo não sustenta a abertura na qual sua certeza tomara lugar. Ainda que tenha sido possível a Lacan extrair do *cogito* consequências sobre o inconsciente freudiano, sabemos que, para o *filósofo*, o que se segue daí é a substancialização da alma como *res cogitans*, indissociável de sua garantia fornecida por um Deus veraz. De todo modo, ainda que haja uma dissimetria, cumpre nos perguntarmos sobre as consequências da *analogia* até então acentuada – se afinal, segundo Lacan, não se trata aqui de uma interessante coincidência que ele percebeu, mas de um **fundamento** para a psicanálise.

A dissimetria acentuada por Lacan entre Freud e Descartes reduziria o alcance da própria *certeza*, que acabara de fundamentar a analogia? Ao nos apresentar a dissimetria, como vimos, Lacan observava: “É aqui que se revela a dissimetria entre Freud e Descartes. Ela não está *de modo algum* no encaminhamento inicial da *certeza fundada do sujeito*” (1964/1996, p. 39). Ao introduzir a dissimetria, Lacan não desdiz que Descartes teria feito uma experiência inaugural e privilegiada. Ele também não diz que Descartes encontrou a garantia de seu ser. O que ele diz é que o filósofo *acreditou* encontrar aí um saber – poderíamos dizer, fechando a abertura do corte implicado em sua própria certeza. Mas seria o instante da certeza cartesiana apenas um saber, *para Lacan*? Ela deixaria de ser a certeza antecipada, afirmada em ato, e que tomou seu lugar na enunciação? Quanto a isso, Lacan retoma, enfatiza e comenta o dizer de Descartes, que já vimos ter interessado Koyré:

O que é que procura Descartes? É a certeza. Tenho, diz ele, extremo desejo de distinguir o verdadeiro do falso – *sublinhem desejo* – para ver claro – *no quê?* – em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida.
Não se trata aí de coisa completamente diferente da visada do saber? (LACAN, 1964/1996, p. 210, grifo nosso).

Convém então formularmos o que pudemos extrair da analogia-dissimetria estabelecida por Lacan: ele encontra em Descartes um movimento inaugural, privilegiado para a psicanálise e que diz respeito a algo que pode se passar na experiência analítica – mas é preciso ressaltar também uma dissimetria. A analogia que interessa a Lacan termina no alcance da certeza, antecipada e em ato. Isso porque Descartes, no momento seguinte, *acreditou* encontrar aí um saber, enquanto Freud *sustentou* sua certeza na abertura do inconsciente. Para ele, ao contrário de Descartes, é no campo do inconsciente que o sujeito está em casa, dispensando a garantia de um saber.

Diríamos que os encaminhamentos não podem ser *idênticos*, portanto, pois apesar de ter encontrado sua certeza, nem por isso Descartes foi, como Freud, analista. Não seria possível situar dessa maneira a referida dissimetria? Ao contrário de Freud, Descartes estaria para Lacan apenas no lugar do *sujeito*. No Seminário 9, Lacan já havia se referido, literalmente, à “*experiência cartesiana como tal do sujeito evanescente*”⁷². E dessa vez, ele nos diz, sobre Freud: “face à sua certeza, **há o sujeito**, de quem lhes disse há pouco que está aí **esperando desde Descartes**” (LACAN, 1964/1996, p. 49, grifo nosso).

Avancemos um pouco mais, enfim, no propósito de especificar quem é esse sujeito cartesiano, *para Lacan*:

[...] **com o termo sujeito** – é por isso que o lembrei uma origem – não **designamos** o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o *logos* que se encarnaria em alguma parte, mas **o sujeito cartesiano**, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza – só **que, pela nossa abordagem**, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas, ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele **rateia**. É isto que é o inconsciente. (LACAN, 1964/1996, p. 122, grifo nosso).

Atentemos para essa precisão. Além de afastar nessa citação uma série de conotações do sujeito de que não se trata em psicanálise – e afirmar que, com o termo sujeito, designamos o *sujeito cartesiano* e não outro – Lacan também acrescenta: pela **nossa** abordagem, ele **rateia**. Mais uma vez, Lacan não nos parece identificar a certeza cartesiana à positivação de um saber, mesmo se foi isso que Descartes *acreditou* encontrar. Se Lacan assinala que o sujeito *rateia* sua certeza, ele parece nos dizer que a incidência do inconsciente, bem como a presença do sujeito, não está garantida. Sobre o momento da certeza em Descartes, ele nos lembra: “é preciso que ele seja, a cada vez, por cada um, *repetido*.” (LACAN, 1964/1996, p. 212).

⁷² Lição de 22 de novembro de 1961.

Sendo assim, acreditamos ser plena em consequências a analogia entre o movimento de Descartes e aquele que está em jogo na experiência analítica, se seguimos Lacan e nos atemos ao caráter pontual, contingente e antecipado que essa certeza comporta. Ele não nos indica que o sujeito alcance uma certeza de ser que lhe seja resolutiva, definitiva. A certeza cartesiana, para Lacan, não *equivale* a uma apropriação do ser ou de saber. Ao se voltar sobre o movimento de Descartes, ele não deixa de marcar que a certeza comporta em si a dimensão de sua própria perda. À diferença de uma apropriação, nessa certeza que toma seu lugar na enunciação, não se encontra uma certeza *sobre* o ser, uma certeza *quanto ao* ser, como se fosse possível dele se assenhorar. Nos termos com que o vínhamos tratando, o que se encontra nessa passagem é a própria *disjunção* entre ser e pensamento: um ser instável, que sequer se sustenta numa continuidade, pois está apenso ao instante de uma certeza. Trata-se de um ser que se perde, pontual e evanescente, dependente de um ato, e que não encontra qualquer garantia.

Isso não estaria em continuidade com o que vimos desde o segundo capítulo? Lacan, como abordamos, afirmava: o *cogito* **pretende** fundar para o sujeito um **certo** ancoramento no ser. E extraímos daí que o ancoramento que o *cogito* pretende fundar vacila, fracassa – o que agora podemos reler sob o prisma do movimento pulsativo do inconsciente, que se abre para se fechar. Ainda assim, resta o movimento de uma passagem à certeza – que não é voluntário, premeditado, calculável ou consistente, mas que comporta em si o corte de um ato e que parece, a partir do Seminário 11, participar da *definição* mesma de sujeito para Lacan. E se o sujeito só advém nessa descontinuidade, como vimos anteriormente, ele deve ser o próprio corte por relação ao circuito sintomático do princípio do prazer e da cena fantasmática da qual o eu é cativo. Um ato contingente, e que *pode* ocorrer como resposta do sujeito diante da abertura do inconsciente.

3.4. A certeza na operação analítica

Foi portanto do movimento da dúvida à certeza que Lacan pôde localizar, entre os encaminhamentos freudiano e cartesiano, uma analogia. Vimos que, no caso de Freud, a dúvida referia-se ao relato do sonho de seus pacientes, mas *também* a ele próprio, “pois enfim são *seus* sonhos, e é ele que, de começo, duvida” (LACAN, 1964/1996, p. 39). Já quanto à certeza, tal como a encontramos na expressão de Lacan – “sujeito da certeza” – poderíamos supor que ela caberia unicamente ao sujeito, que pode vir a fazer a experiência de sua divisão

ali onde a descontinuidade aparece. No entanto, a certeza é também atribuída por Lacan a Freud, diante dos relatos de seus pacientes: "o sujeito da certeza está aqui dividido – a certeza, *é Freud quem a tem*" (LACAN, 1964/1996, p. 49).

Na leitura da analogia entre os encaminhamentos freudiano e cartesiano no Seminário 11, chamaram nossa atenção tais observações de Lacan: a dúvida é do sonhador, mas também é de Freud; o sujeito pode alcançar uma certeza, mas é Freud quem a tem. Isso foi o que nos levou a supor e levar em conta, desde o item anterior, que deve haver, também do lado do analista, uma certeza. Freud extrai da dúvida no relato do sonho a certeza sobre um pensamento que se revela como ausente. Certeza quanto à existência do inconsciente: "nós sabemos, *graças a Freud*, que o sujeito do inconsciente se manifesta, que *isso pensa antes de entrar na certeza*" (idem, p. 40, grifo nosso). Na abertura da hiância, antes de que isso entre na certeza (para o sujeito), Freud tem a *sua* certeza – sem a qual não seria possível sustentar o campo do sujeito. É o que nos leva a considerar que a *certeza freudiana* participa da especificidade da escuta analítica, sem a qual uma psicanálise não pode operar. A formulação lacaniana do **sujeito da certeza** parece assim concernir não apenas um passo ético que cabe ao sujeito, como também a suposição do sujeito pelo analista, do qual aquele passo depende.

Lacan viria situar a presença do analista na própria hiância do inconsciente, no intervalo em que este faz sua abertura. No texto "Posição do inconsciente", publicado pela primeira vez apenas em 1966, mas redigido enquanto proferia o Seminário 11, ele formulava: "os psicanalistas *fazem parte do conceito* de inconsciente, posto que constituem seu destinatário" (LACAN, 1966[1964]/1998, p. 848). É justamente o que ele parece nos dizer nos termos do *cogito*, nesse Seminário de 1964. Após mencionar a certeza de Freud quanto ao pensamento inconsciente, Lacan continua: "Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer – a menos que, este é o salto, *alguém* pense em seu lugar" (LACAN, 1964/1996, p. 39).

Na abertura deste Seminário, ao interrogar a posição da psicanálise por relação à ciência, Lacan se perguntava por que a alquimia não poderia ser considerada uma ciência. E considera que a resposta decisiva estaria no fato de que, na prática da alquimia, a "*pureza da alma*" do operador era um *elemento essencial*. Para Lacan, isso é o que não cabe em uma ciência. Nesta, haveria por estrutura algo a ser deixado de fora, quanto ao operador: o seu desejo. Ele interroga: "pode esta questão ser deixada de fora dos limites do *nosso* campo, como o é de fato nas ciências [...] em que ninguém se interroga sobre o que é, por exemplo, o desejo do físico?" (LACAN, 1964/1996, p. 17, grifo nosso). E, em resposta, poderíamos

colocar que a incidência do inconsciente é indissociável de um **desejo do analista**, *operador* sem o qual não pode haver experiência analítica.

Em tais lições, Lacan nos fala sobre um chamado feito por Freud que estaria por ser renovado. Se consideramos, por exemplo, o caso de um ato falho, em que o sujeito pode ser efeito de uma articulação significativa que se deu, em sua fala, à revelia de seu arbítrio: há sujeito dividido, efeito de uma articulação significativa – ou mesmo ato falho propriamente dito – se, nessa abertura, a *certeza* não intervém? Nesse momento, é por estar certo de que há um sujeito ali, que o analista pode chamá-lo, como afirmou Lacan: "de volta para casa no inconsciente" (LACAN, 1964/1996, p. 49). Chamado sem o qual o inconsciente não pode se realizar como conceito.

É preciso ressaltar, por outro lado, que a certeza do analista pode possibilitar um chamado, mas não um saber sobre seus efeitos. Notamos que, após mencionar o desejo de Freud, Lacan se refere a uma "*aposta de certeza*" (1964/1996, p. 50, grifo nosso). A saber, uma certeza pode sustentar uma aposta, mas de seus efeitos sobre o sujeito, não pode haver garantias. Como afirma Lacan: "É o sujeito que é chamado, não há outro, portanto, senão ele, que possa ser escolhido. Há, talvez, como na parábola, muitos chamados e poucos escolhidos, mas *não haverá certamente outros além dos que são chamados*" (LACAN, 1964/1996, p. 50). Não se pode estar certo, de antemão, de que um sujeito responda ao chamado do analista. Porém, para que isso aconteça, é necessário que um analista esteja em condições de chamá-lo.

Desde o capítulo anterior, vimos como a certeza de ser no empreendimento cartesiano é instável, de modo que resta ao sujeito uma fragilidade no registro do ser. Convém, agora, ressaltar qual foi o destino que Lacan conferiu a tal fragilidade a que nos referimos. Nesse Seminário, ele assevera: "o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão *frágil* no plano ôntico, é *ético*" (LACAN, 1964/1996, p. 37). Ao afirmar que essa fragilidade dá lugar a um estatuto ético, Lacan recoloca o inconsciente ali onde Freud já advertia: a psicanálise não afirma abstratamente que "o eu não é o senhor em sua própria casa", trata-se de "*tomar posição* frente a esse problema" (1917[1916]/2007, p. 135, grifo nosso). E, sendo assim, o próprio conceito de inconsciente depende de uma resposta do sujeito diante de sua abertura. Seu estatuto ético não se refere à prescrição de um ideal, uma vez que o advento do sujeito não está comprometido com o bom ou o belo. O que Lacan parece dizer é que não há posicionamento do sujeito, em ato, que não engaje a dimensão da ética em psicanálise, referida ao desejo inconsciente e na qual é derogada a presunção de autonomia.

Sobre a certeza do *cogito* a partir de Lacan, vimos até aqui que ela depende do lugar da enunciação, é alcançada por um franqueamento, possui os caracteres de um ato, e pode ocorrer no momento de abertura da hiância do inconsciente. Consideramos, assim, que o trabalho de Lacan com o *cogito* diz respeito tanto à divisão do sujeito como à sua tomada de posição em resposta, a partir da experiência de sua divisão. Mais radicalmente, o que ele parece nos ensinar, com o *cogito*, é que não há o sujeito em sua divisão constitutiva sem esse posicionamento. Não há propriamente acesso à disjunção entre ser e pensamento na qual o sujeito se constitui se, a partir do impasse, a certeza não toma seu lugar na enunciação. E se ela o faz, ainda que para se perder, algo já terá se passado:

à enunciação não corresponde uma autoria, em termos estritos, mas será o sujeito em seu advento pontual que poderá dar um lugar a ela, se responsabilizar por ela, na medida em que é somente como efeito deste ato que pode advir. Em suma, o sujeito emerge como aquele que terá realizado a enunciação [...] e a escolha do tempo verbal faz toda a diferença em suas consequências (SILVA, 2011, p. 62).

A relação aqui explicitada entre o advento do sujeito e o lugar da enunciação nos parece oportuna para o que desenvolvemos. Repetimos, com Lacan: “é por tomar lugar na enunciação que o *cogito* tem a sua certeza” (1964/1996, p. 134). E é, portanto, apenas ali onde alcança a sua certeza – sempre antecipada – que o sujeito pode descrever esse movimento de que Lacan nos fala em seu manejo dos tempos verbais. Se é o caso com o futuro anterior, pensamos caber também aí o trabalho de Lacan com o *imparfait*, que abordamos no segundo capítulo. Tempo que ele emprega justamente ao nos falar sobre o **advento** do sujeito. Novamente, no imperativo freudiano, tantas vezes retomado em seu ensino: *Wo es war, soll Ich werden* – nos termos de Lacan: “lá onde isso *estava*, como sujeito, devo [eu] **advir**” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 878).

3.5. ... só pode ser o sujeito da ciência

Desde essa perspectiva, podemos relançar o olhar sobre uma proposição de Lacan que perpassou todo este estudo, segundo a qual “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 873), e tentar relê-la a partir do trajeto que fizemos até aqui. Em nossa pesquisa, pudemos verificar que ela não é lida de maneira unívoca, suscitando diferentes leituras ou reformulações que também permearam

nosso percurso. E em função do que vimos nos últimos itens, podemos admitir desde já que a relação entre “sujeito da ciência” e “sujeito da psicanálise” não deve estar colocada *a priori* em relação à operação analítica. Ela só pode se dar em função da certeza, do chamado e do desejo do analista.

Sendo assim, “sujeito da psicanálise” e “sujeito da ciência” de maneira alguma comportariam referentes distintos, como se designassem dois sujeitos diferentes. Só há um sujeito: este do qual a psicanálise se ocupa, e que não é outro senão o sujeito da ciência. Auxilia-nos, quanto a isso, um apontamento de Vorsatz (2002), que precisa: “há o sujeito **da** ciência, mas não há o sujeito **na** ciência” (p. 67). E sendo assim, “a antinomia condensa-se na própria locução *sujeito da ciência*” (VORSATZ, 2002, p. 67). Poderíamos então, seguindo nessa trilha, reconhecer na preposição que aqui liga os dois termos – sujeito *da* ciência – a correlação antinômica de que nos fala Lacan.

No entanto, atentando para essa mesma precisão, acreditamos que isso não nos permitiria situar a correlação antinômica entre dois sujeitos, e formular que “o *sujeito* da psicanálise é o correlato antinômico do *sujeito* da ciência”. Como já dito, Lacan estabelece uma correlação antinômica entre *ciência* e *sujeito*. Esse sujeito é o sujeito pontual e evanescente do qual Lacan enxerga o advento no instante de um ato, na passagem à certeza que toma lugar na enunciação, a partir de *sua* leitura do momento inaugural do *cogito*. E a psicanálise não poderia estar em correlação *antinômica* com um sujeito que não é outro senão o seu próprio – *mesmo* se a ele nos referimos a título de “sujeito da ciência”.

A observação anterior nos ajuda a especificar um pouco mais a leitura que podemos fazer dessa proposição. Por exemplo: dizer que “o sujeito da psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” equivale a dizer “o sujeito da psicanálise é **o mesmo** sujeito que **o da** ciência”? Poderíamos dizer que ciência e psicanálise “têm um mesmo sujeito”? Já vimos que o sujeito não é outro. No entanto, formulando-o desta maneira, não estaríamos deslizando para a suposição de que ciência e psicanálise possuem *um sujeito em comum*? Isso seria situar o sujeito, digamos, como um ponto de *interseção* entre ciência e psicanálise. E no entanto, esse tampouco seria o caso, se o sujeito *não tem inscrição* no campo da ciência. A partir disso, “o mesmo” parece se tornar menos cabível e, menos ainda, o “em comum”. É só a psicanálise quem escuta esse sujeito e que, portanto, pode chamá-lo. E a maior implicação disso é que não há sujeito senão a partir de uma operação, ou de seu advento como efeito de uma experiência.

Após tais considerações, destacamos uma formulação de Pellion (2014), que nos pareceu, de modo bastante simples, evidenciar uma perspectiva um tanto diferente das outras

que acessamos acerca da proposição de Lacan. Para o autor, o enunciado se apresentaria como uma *necessidade*, no sentido lógico, do tipo:

. “se há um sujeito da psicanálise... então, esse é o sujeito da ciência”.

O valor dessa formulação está, evidentemente, em uma consequência que daí se extrai: se não há sujeito da psicanálise... então, não há sujeito da ciência. Ou seja: “a **ausência possível de todo sujeito** é concebível como *caso* dessa necessidade, já que é preciso o psicanalista, mesmo se ele próprio não é sujeito, para **instaurá-lo, operando sobre ele**” (PELLION, 2014, p. 54, grifo nosso). Novamente: a alternativa não está entre haver um sujeito da ciência ou haver um sujeito da psicanálise; e nem haveria um sujeito da ciência *a ser subvertido em* sujeito do inconsciente. O sujeito da ciência não seria um objeto previamente dado à operação da psicanálise. Se esta não realiza o seu *chamado* pelo sujeito foracluído da ciência, não seria o caso de dizermos, simplesmente: não haverá sujeito algum?

Desse modo, parece-nos que dizer: “há sujeito da ciência” já *faz parte* do chamado que a psicanálise faz deste e, sendo assim, diz respeito à própria operação da psicanálise. Em outras palavras, não há “sujeito da ciência” sem o sujeito da psicanálise. Poderíamos, após esse percurso e na esteira da formulação de Pellion, entender que a referida formulação de Lacan comporta uma dimensão de **retroação**, de modo que o “sujeito da ciência” terá sido em relação à operação da psicanálise, *só depois*. Mais precisamente, não há relação entre “sujeito da psicanálise” e “sujeito da ciência” que não dependa da atualização de uma *experiência*, a partir da qual se poderá dizer que: se houve ali um sujeito, este não terá sido outro senão o sujeito da ciência.

Junto a isso, caberia apontar por fim uma nuance da proposição de Lacan a que nos referimos. Trata-se de que, em sua formulação original, ela não comporta a positividade que a tradução “*só pode ser* o sujeito da ciência” carrega no português. Essa formulação – “só pode ser” – parece sugerir de maneira mais explícita uma continuidade entre os dois termos da sentença (sujeito da psicanálise e sujeito da ciência). No entanto, sua *escrita* original possui uma negatividade (*ne peut être que*) que apareceria mais claramente se o traduzíssemos: “o sujeito sobre o que operamos em psicanálise **não** pode ser **senão** o sujeito da ciência”⁷³.

Dizer “A = B” ou “A é B” é exatamente o mesmo que dizer “A não pode ser senão B”? É admissível que Lacan haja atentado para isso em seu *escrito*. Por essa perspectiva, a

⁷³ “Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse **ne peut être que** le sujet de la science peut passer pour *paradoxe*” (1966[1965]/1966, p. 858).

proposição lacaniana que poderia sugerir uma “equação dos sujeitos” passaria a marcar um limite, ténue porém sensível, comportando uma aproximação que não se realiza de forma plena ou definitiva. Não seria essa distância – ainda que estreita como em um “encontro” assintótico – aquela que separa um sujeito *foraclusido* de um sujeito que *advém* na experiência, *respondendo* do lugar de sua constituição? Não se trata, por certo, de dois sujeitos diferentes. Porém, esse sujeito só *poderá ter sido* o da ciência **se, e somente se**, ele advier em uma psicanálise.

Convém agora repetir, novamente, este parágrafo de “A ciência e a verdade” sobre o *cogito*, a que recorreremos bastante em nosso percurso, mas adicionando um fragmento que, antes, não nos falava:

esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição, devendo este termo ser tomado no sentido de *porta estreita* (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso).

Nesse texto, Lacan afirma que “o sujeito sobre o que operamos em psicanálise *não pode ser senão* o sujeito da ciência”; ou ainda que “a práxis da psicanálise *não implica outro* sujeito *senão* o da ciência”. Não poderíamos supor então que o sujeito da ciência é – ou *terá sido* – uma porta estreita pela qual a psicanálise pode vir a operar? Ainda que estreita, Lacan fala de uma porta, e isso não se afasta do que ele já dizia, no Seminário 11, sobre Descartes. Se este último *acreditou* encontrar em sua certeza um saber, deixando se fechar a abertura do *corte* que acabara de se operar; talvez se possa dizer, com Lacan: foi também ele quem deixou a cicatriz pela qual Freud pôde reencontrar o sujeito. Naquela ocasião, Lacan afirmava:

É por relação a esta [a ciência] que temos de situar a psicanálise. Nós não podemos fazê-lo *senão* pela articulação desse encaminhamento primeiro, o encaminhamento cartesiano nisso que ele *funda o sujeito*. **E é no lugar do sujeito cartesiano que temos a ver com esse fenômeno descoberto do inconsciente**, que não pode se articular *senão* pela *revisão que fizemos do fundamento do sujeito cartesiano*, e disso que ele comporta de *fecundo*. (LACAN, 1964).⁷⁴

⁷⁴ Lição de 10 de junho de 1964. Trecho correspondente a (LACAN, 1964/1996, p. 219).

CONCLUSÃO

As considerações a que chegamos ao cabo desse percurso podem ainda suscitar um questionamento, com o qual também nos deparamos, a respeito da fundação do sujeito pela ciência e do *cogito* como seu momento inaugural. Não dissemos, desde o primeiro capítulo, que o sujeito *surgiu* com o advento da ciência moderna no século XVII, que coincide com o passo inaugural Descartes – prévio, portanto, à psicanálise? Ou ainda: se Freud, em um dado momento da história, inventa a psicanálise a partir de sua *descoberta* do inconsciente, como não admitir que o inconsciente já se manifestava, antes? Afinal, Lacan não chega mesmo a dizer que o sujeito “está aí esperando desde Descartes”?

É possível, porém, declinarmos essas questões em uma outra, mais pertinente, se acompanharmos aquela que foi introduzida por Lacan no início do seu seminário de 1967-68, sobre o ato psicanalítico:

Com certeza, *há todas as chances* de que esse campo existisse antes. Não iremos certamente contestar que o inconsciente não tenha feito sentir seus efeitos antes do *ato de nascimento da psicanálise*. Mas de todo modo, *se prestarmos bastante atenção*, podemos ver que **a questão ‘quem o sabia?’ não pode ser aí sem alcance** (LACAN, 1967-68, grifo nosso).⁷⁵

Diante disso, poderíamos também repensar a relação de condicionamento da psicanálise pela ciência, da qual partimos no início deste percurso. Se a ciência, como aponta Lacan, foi necessária para o surgimento da psicanálise, o que cumpre assinalar junto a isso é que ela nunca poderia ter sido condição suficiente. Para que a psicanálise surgisse, foi preciso que Freud, com seu desejo, escutasse o sujeito em sua divisão e adviesse como analista em *sua* certeza, em ato – *ato de nascimento da psicanálise*, como sugere Lacan. A psicanálise não está de modo algum garantida no universo da ciência, pois neste universo o sujeito está, afinal, *fora*cluído. Sua existência na cultura, assim como a do sujeito, é absolutamente contingente, visto que sempre dependerá do desejo de um analista que, como Freud, possa *chamá-lo* – desde sua origem cartesiana *tal como revista por Lacan* – fazendo nascer, de novo, a psicanálise.

⁷⁵ Lição de 15 de novembro de 1967. Lacan joga aqui com o termo *acte*, podendo designar tanto o ato, como o documento ou certidão (*acte de naissance*), do ato notarial que atesta um nascimento.

Sendo assim, a referência de Lacan ao *cogito* como “um momento historicamente definido” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870) não nos sugere que este seja apenas uma condição de possibilidade estabelecida *a priori*, de cunho histórico ou epistemológico, para o advento do sujeito e da psicanálise. Após esse percurso, ela tampouco nos sugere que o sujeito cartesiano seja um sujeito que a psicanálise viria a subverter. Nossa conclusão seria, enfim, a de que, nesse momento em que se volta sobre os *fundamentos* da psicanálise, Lacan vem restituir e estabelecer, *com o cogito* e em *sua revisão do sujeito cartesiano*, o advento do sujeito como efeito de uma experiência analítica. Experiência esta que trataria de oferecer as condições para que esse sujeito advenha, *de novo*. Isso seria, segundo o que propomos, o que está em causa no interesse de Lacan pela certeza e o ato implicados na passagem contingente e antecipada operada por Descartes entre o “eu penso” e o “eu sou”.

Da controversa passagem operada por Descartes em seu *cogito*, vimos que Lacan extrai não apenas a fragilidade no registro do ser que o sujeito deve à sua divisão constitutiva, mas também o que não pode ser apartado disso: a dimensão de uma certeza pontual, contingente e antecipada com que um sujeito pode tomar lugar em sua enunciação e *advir* deste lugar, respondendo por aquilo que o determina. Movimento sem o qual, como vimos, não há, propriamente, inconsciente.

O pouco de *ser* que cabe a esse sujeito dividido pode se destinar a um ato, mas *se perde* junto à certeza, se ele chega a alcançá-la. Ele só *terá sido*, ou só se poderá dizer que ele lá *estava* – como a bomba que, um instante a mais, *explodia*. E se, para Lacan, foi isso que esteve em jogo no *cogito*, o momento inaugural do sujeito deve mesmo estar por ser *repetido*. Em um trecho de “A ciência e a verdade” da qual lançamos mão algumas vezes até aqui, e que agora temos ocasião de citar de forma um pouco mais extensa, Lacan asseverava:

um certo *momento do sujeito* que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de *repetição na experiência*: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito* (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 870, grifo nosso).

Isso exige, por certo, que retomemos uma distinção fundamental – que, desse ponto, notamos que pautou grande parte deste trabalho, em que acompanhamos o tratamento dispensado por Lacan a um *cogito* restrito à sua enunciação. Trata-se da distinção entre o *sujeito* cartesiano como momento ou ato inaugural, tal como lido por Lacan, e o “sujeito” que restou do encaminhamento de Descartes depois que ele *acreditou* encontrar em sua certeza

um saber, alcançando a *res cogitans* e sua garantia por um Deus veraz. Não seria este último “sujeito” o sujeito do conhecimento, com o qual nos deparamos desde o primeiro capítulo, ao interrogarmos o critério da emergência de um *sujeito sem qualidades* como elo entre o sujeito cartesiano e o da psicanálise?

Supúnhamos, desde então, que o “sujeito” sem qualidades (sujeito do conhecimento) não poderia ser o *sujeito* que Lacan encontra em Descartes e tampouco o sujeito *foracluso* da ciência – já que o sujeito do conhecimento conviria à ciência e residiria idealmente no princípio de suas operações. E esse não seria o sujeito que a psicanálise visa resgatar. O “sujeito” que acumula seu saber não foi aquele, tal como enfatiza Lacan, *chamado* por Freud. Ele talvez seja o que sobrou, estéril e vazio de enunciação, do empreendimento de Descartes, uma vez esquecido o seu ato. E ele se afasta, é claro, da psicanálise, para a qual o *sujeito cartesiano* é o sujeito “reduzido a um ponto do fundamento da certeza inaugural” (LACAN, 1964/1996, p. 46). Nesse sentido, o “sujeito” do conhecimento não seria um sujeito *foracluso*, uma vez que ele já estaria do lado da própria *foraclusão*, *a favor* desta.

Poderíamos formular: o “sujeito” do conhecimento não pode ser identificado ao *sujeito* (*foracluso*) da ciência; pois *no* “sujeito” do conhecimento, o *sujeito* (cartesiano) já está *foracluso*. Isso equivale a dizer que o sujeito do conhecimento não coincide com o momento fecundo em que Descartes alcança a sua certeza, tomando lugar em sua enunciação e fazendo – nos termos de Lacan – a experiência cartesiana como tal do sujeito evanescente (LACAN, 1961-62). Vejamos como, no texto escrito como resumo do Seminário 11, Lacan sintetiza conclusivamente seu trabalho com o sujeito cartesiano naquele ano: “Marcamos mais uma vez a preempção do sujeito cartesiano, na medida em que ele *se distingue do sujeito do conhecimento* como **sujeito da certeza** – e como, revalorizado pelo inconsciente, ele passa à categoria de *precondição da ação analítica*”⁷⁶ (LACAN, 1965/2003, p. 196, grifo nosso).

Dissemos, desde o início do último capítulo, que o trabalho de Lacan com o *cogito* não nos parecia apontar para um tempo prévio à operação da psicanálise, mas para um sujeito que é contemporâneo à sua experiência. Porém, notamos também que essa consideração ainda deixava o cerne da questão em aberto. Mesmo considerando que o sujeito cartesiano não é outro sujeito que o da psicanálise; e mesmo admitindo que o trabalho de Lacan com o *cogito* diz respeito à experiência analítica; não poderíamos supor que Descartes foi quem introduziu

⁷⁶ O termo usado por Lacan no original é *préalable* (LACAN, 1965/2001, p. 188), que poderia admitir também as acepções de “preliminar” ou “começo” (PORTO EDITORA, 1999). Alternativas que, talvez, conotassem menos a ideia de uma condição pré-estabelecida, dada *a priori*, do que algo que está incluído na ação analítica.

o sujeito que a psicanálise vem a “subverter” com sua operação? No entanto, é isso o que não conseguimos conciliar com o ponto a que chegamos. Seria isso diferente de situar o sujeito cartesiano como um sujeito prévio, ou como o “fundo de uma totalidade”, para mencionar a concepção que Lacan tenta afastar?

Aproximamo-nos então de uma pergunta, cuja opacidade acabamos recebendo em retorno desse percurso. Se Lacan nos falou de uma subversão do sujeito na psicanálise; se o sujeito sobre o que ela opera não é outro senão o sujeito da ciência; se este último é definido pelo sujeito cartesiano; e se o sujeito cartesiano não é um sujeito do conhecimento, e sim o próprio sujeito do inconsciente retomado como sujeito da certeza: quem, afinal, a psicanálise vem a subverter em sua operação? E considerando o desenvolvimento feito até aqui, concluiríamos: o sujeito (cartesiano, pois não há outro) não seria para a psicanálise o *objeto* de uma subversão. A psicanálise não operaria sobre o sujeito para subvertê-lo, mas para que ele *advenha*. Sua operação tornaria possível, na melhor das hipóteses, com que *haja sujeito* – este que, afinal, só pode ser efeito de uma experiência analítica.

Quando afirma que o sujeito “está aí esperando desde Descartes” (LACAN, 1964/1996, p. 49), com efeito, Lacan não nos diz que ele está esperando para ser subvertido, mas para ser *chamado*. Se o sujeito responde, advindo em corte e em ato, não comportaria isso uma subversão? Não fundaria a psicanálise uma subversão *com* o sujeito – para usar uma comparação de Lacan, “tal como se enuncia um problema *com* uma caneta e como o homem de Aristóteles pensava *com* sua alma” (LACAN, 1957/1998, p. 524)? A subversão, assim, ainda não deixaria de ser a subversão *do* sujeito, *própria* a ele. Pontual e evanescente, mas que pode marcar um antes e um depois⁷⁷.

Em suma, vimos que o trabalho de Lacan com o *cogito* não apenas dispensa seus desdobramentos na filosofia de Descartes, como nos dá a ver, sobre o próprio tempo do *cogito*, algo muito distinto daquilo que entendia o filósofo. Se consideramos o *cogito* a partir do tratamento que Lacan lhe faz passar, parece-nos oportuno reconhecer e lembrar que, ao falamos em *sujeito cartesiano*, já estamos nos referindo a um sujeito cartesiano *de Lacan*. A saber, o *sujeito* da psicanálise em seu momento *inaugural*. Este já não é um sujeito de que o filósofo estivesse advertido – lembremos que ele sequer introduziu esse conceito; nem aquele cuja consistência o cartesianismo tenta assegurar; nem um sujeito da consciência; nem o

⁷⁷ O que nos leva a supor que, se Lacan vem acentuar a condição objetal desse sujeito, trabalhando a dimensão de gozo causada pelo próprio significante que o constitui, introduzindo inclusive a noção de uma “substância gozante” (1972-73/1985, p. 36), a aposta da psicanálise não deve ser menos a de que, daí mesmo, o sujeito pontual e evanescente, que é justamente o *novo*, possa advir. Não caberia, também aqui, o imperativo freudiano retraduzido por Lacan: “lá onde *isso* estava, como sujeito, devo [eu] advir” (LACAN, 1966[1965]/1998, p. 878)?

sujeito do conhecimento reelaborado como sujeito transcendental kantiano. *Esse* sujeito cartesiano não é outro senão o sujeito da psicanálise: o sujeito da certeza revalorizado pelo inconsciente, e que está por advir a cada psicanálise. E se esse é o caso, o *momento do sujeito* de que falava Lacan a respeito do *cogito*, é o que estaria sempre por ser, novamente e na experiência, inaugurado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1966.

_____. (1956). *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

_____. Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons. *Revue de métaphysique et de morale*, 61^{er} année, n. 3/4, jul-dez. 1956.

ARRIVÉ, M. Lacan gramático. *Ágora*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 2, 2000, pp. 9-40.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre : Artes Médicas, 1990.

BAAS, B. A dúvida, o saber, a vertigem. In: BAAS, B.; ZALOSZYC, A. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

_____. O lugar do sujeito. In: BAAS, B.; ZALOSZYC, A. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996b.

BACON, F. (1620). Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. In: *Os Pensadores: Bacon*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BENVENISTE, E. (1958). De la subjectivité dans le langage. In: _____. *Problèmes de linguistique générale, 1*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. (1970). L'appareil formel de l'énonciation. In: _____. *Problèmes de linguistique générale, 2*. Paris: Gallimard, 1986.

BEYSSADE, J-M. *La philosophie première de Descartes*. Paris : Flammarion, 1979.

_____. Une journée dans la quête du sujet cartésien. *Littoral*, Paris, n. 25, 1988.

_____. Sobre o círculo cartesiano. *Analytica*, v. 2, n. 1, 1997.

COSTA-MOURA, F. O inconsciente entre a causa e o que ela afeta. *Psychê*, São Paulo, ano X, n. 19, 2006.

_____.; FERNANDES, F. L. Lógica da ciência, formalismo e forclusão do sujeito. In: COSTA-MOURA, F. (Org.). *Psicanálise e laço social*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

_____.; SILVA, M. Função ética do real e advento do sujeito. In: ELIA, L.; BARROS, R. M. (Orgs.). *Estrutura e psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: PGPSA/IP/UERJ, 2012.

DESCARTES, R. (1628). *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, R. (1637). Discurso do método. In: *Os pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. (1641). Meditações Metafísicas. In: *Os pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. (1641a). Objeções e respostas. In: *Os pensadores: Descartes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. (1644). *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

DILTHEY, W. (1894). *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

ELIA, L. A transferência na pesquisa em psicanálise: lugar ou excesso? *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, vol. 12, n. 3, 1999.

_____. A letra na ciência e na psicanálise. *Estilos da Clínica*, São Paulo, vol. 13, n. 25, 2008.

FREGE, G. (1882) Sobre a justificação científica de uma conceitografia. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.

FREUD, S. (1890). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In: _____. *Obras Completas*, vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1894). Las neuropsicosis de defensa. In: _____. *Obras Completas*, vol. 3. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1896). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. In: _____. *Obras Completas*, vol. 3. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1900). La interpretación de los sueños (primera parte). In: _____. *Obras Completas*, vol. 4. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1900b). La interpretación de los sueños (segunda parte). In: _____. *Obras Completas*, vol. 5. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1901). La psicopatología de la vida cotidiana. In: _____. *Obras Completas*, vol. 6. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1911). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente. In: _____. *Obras Completas*, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

_____. (1912). Sobre la dinámica de la transferencia. In: _____. *Obras Completas*, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2008.

FREUD, S. (1917[1916]). Una dificultad del psicoanálisis. In: _____. *Obras Completas*, vol. 17. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1923). El yo y el ello. In: _____. *Obras Completas*, vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2007.

_____. (1933[1932]). 31ª Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica. In: _____. *Obras Completas*, vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2006.

_____. (1933[1932]b). 35ª Conferencia: En torno de una cosmovisión. In: _____. *Obras Completas*, vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2006.

GALILEU. (1623). O ensaiador. In: *Os pensadores: Galileu*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. (1632). *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. São Paulo: Editora 34, 2011.

GOMES, A. Foraclusão e sintoma. *Letra Freudiana: Experiência de saber*, Rio de Janeiro, ano XXX, n. 43, 2011.

GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I: l'âme et Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

_____. *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. II: L'âme et le corps. Paris : Aubier Montaigne, 1968b.

GUÉRY, F. À propos de la dite philosophie cartésienne du sujet. *Corrélat*, Paris, n. 0, 2001.

GUILLAUME, G. Leçon du 20 mai 1949, série C. In: _____. *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume, 1948-1949, série C* : Grammaire particulière du français et grammaire générale IV. Paris: Klincksieck, 1973.

HINTIKKA, J. *Cogito ergo sum: inference or performance*. In: SESONSKE, A.; FLEMING, N. *Meta-Meditations: Studies in Descartes*. Belmont: Wadsworth, 1965.

JAKOBSON, R. Deux aspects du langage et deux types d'aphasie. In : *Essais de linguistique générale*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1963.

KOJÈVE, A. (1932). *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

KOYRÉ, A. (1937). Entretiens sur Descartes. In : _____. *Introduction à la lecture de Platon: suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. (1943). Galileu e Platão. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1943b). Galileu e a revolução científica do século XVII. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

KOYRÉ, A. (1948). Do mundo do “mais-ou-menos” ao universo da precisão. In: _____. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro, Forense, 2011.

_____. (1957). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

LACAN, J. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1949). O estádio do espelho como formador da função do Eu. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1950[1946]). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1954-55). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. (1954-55). *Séminaire de 1945-55 : Le moi*.

_____. (1955-56). *Le séminaire, livre III: Les psychoses*. Paris : Seuil, 1981.

_____. (1955-56). *O seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1957-58). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. (1958). A significação do falo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1958-59) *Le séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*. Paris: La Martinière, 2013.

_____. (1959[1958]). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1959-60). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1961[1958]). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1961[1960]). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien. In: _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

- LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1961-62). *L'identification: Séminaire de 1961-62*. Inédito.
- _____. (1964). *Le Séminaire: livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.
- _____. (1964). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. (1964). *Séminaire de 1964: Fondements*.
- _____. (1966[1964]). Posição do inconsciente. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1964-65). *Séminaire de 1964-65: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Inédito.
- _____. (1965-66). *Séminaire de 1965-66: L'objet de la psychanalyse*. Inédito.
- _____. (1965). Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. In: _____. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. (1965). Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: Resumo do seminário de 1964. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1966[1965]). La science et la vérité. In: _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- _____. (1966[1965]). A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. (1966). Respostas a estudantes de filosofia. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. (1967-68). *Séminaire de 1967-68 : L'acte psychanalytique*. Inédito.
- _____. (1972-73). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LANDIM, R. A questão do sujeito em Descartes. *Letra Freudiana: Colóquio psicanálise e filosofia – Sujeito e linguagem*, Rio de Janeiro, ano XVI, n. 22, 1997.
- LE GAUFEY, G. *La incompletud de lo simbólico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2012.
- LEVY, L. Ainda o *cogito*: uma reconstrução do argumento da segunda meditação. In: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A. (Orgs.). *Lógica e ontologia: Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

- LONGUENESSE, B. Kant's "I think" versus Descartes' "I am a thing that thinks". In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. (Orgs.). *Kant and the early moderns*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- MALEVAL, J-C. *La forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- MILNER, J-C. *L'œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*. Paris: Seuil, 1995.
- MORTARI, C. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- NANCY, J-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra*. São Paulo : Escuta, 1991.
- ONG-VAN-CUNG, K. S. Introduction. In : _____. *Descartes et la question du sujet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- PARIENTE, J-C. La première personne et sa fonction dans le *cogito*. In : ONG-VAN-CUNG, K. S. *Descartes et la question du sujet*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- PEIRCE, C. S. *Écrits sur le signe*. Paris: Seuil, 1978.
- PELLION, F. *Ce que Lacan doit à Descartes*. Paris: Éditions du Champ Lacanien, 2014.
- PORTO EDITORA. *Dicionário francês-português*, 3ª Ed. Porto: Porto Editora, 2011.
- RABINOVITCH, S. *A forclusão: presos do lado de fora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- RAMOS, M.; ALBERTI, S. Psicanálise e ciência: a emergência de um sujeito sem qualidades. *Psicanálise & Barroco*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2013.
- REGNAULT, F. L'œil du lynx : essai sur le regard de Galilée. In: *Dieu est inconscient*. Paris: Navarin, 1985.
- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1988.
- ROCHA, E. Observações sobre a dúvida cartesiana. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 28, 2010.
- SÁ, R. *Cogito cartesiano e a subversão do sujeito na psicanálise*. Tese (Programa de Pós-graduação em Filosofia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- SAFATLE, V. A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do *cogito* cartesiano. *Ágora*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 1, 2000.
- SALES, L. S. A passagem do "eu penso" ao "eu existo" em Jaakko Hintikka e Jacques Lacan. *Ágora*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 1, 2010.

SARTRE, J-P. (1936). *La transcendance de l'ego* : esquisse d'une description phénoménologique. Paris : Vrin, 1966.

SAUSSURE, F. (1916). *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, M. E. A. *Sujeito e estrutura: uma articulação ética*. Tese (Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica)–Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

SOBREIRA, S. A obra clara: Lacan, a ciência e a filosofia (resenha). *Opção Lacaniana*, São Paulo, n. 17, 1996.

TEIXEIRA, A. Sujeito sem qualidades, ciência sem consciência. In: TEIXEIRA, A.; ROCHA, G. (Orgs.). *Dez encontros: Psicanálise e filosofia*. Belo Horizonte: Opera Prima, 2000.

VORSATZ, I. *O sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência: considerações éticas sobre o cogito cartesiano*. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica)–Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

WAHL, J. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Vrin, 1953.