

O sujeito lacaniano no momento de uma manobra cartesiana deslocada

Léa Silveira Sales

E-mail: lea_silveira@uol.com.br

Resumo: Ao atravessar Descartes, e deslocando-se dele no que concerne à consciência, Lacan começa a delimitar, no contexto paradoxal do estruturalismo, o lugar que precisa ser garantido ao sujeito. Com isso, encontra-se articulado como o pensamento inconsciente o requer e, portanto, o lugar da estratégia pode ser entendido como uma primeira contrapartida ao preceito estruturalista de eliminação de tal categoria ao apresentar uma forma de ligar uma certeza à afirmação existencial do sujeito. Mas, para que se encaixe no programa de pesquisa que abraça uma teoria da linguagem na qual a palavra anula o ser, permitindo pensar a subjetividade como fenômeno dessubstancializado, o *cogito* deve ser lido sob o crivo da equivocidade da representação de si, fato que reclama sua total reinterpretação.

Palavras-chave: Lacan; Descartes; sujeito; estruturalismo.

Abstract: Crossing Descartes and withdrawing himself from what concerns conscience in the Cartesian thought, Lacan starts to delimit, in the paradoxical context of structuralism, the place that he needs to guarantee to the subject. Therewith, it is articulated how the unconscious thought requires him and, therefore, the place of the strategy can be understood as a first counterpart to the structuralist prescription towards the elimination of such category as it presents a way of connecting a certainty to the existential affirmation of the subject. However, to be fitted in a research program that includes a theory of language in which the word annuls the being, allowing to think subjectivity as a de-substancialized phenomenon, the *cogito*

must be read through the screen of the equivocal character of self-representation, fact that claims its total re-interpretation.

Key-words: Lacan; Descartes; subject; structuralism.

Muito antes de apregoar um “retorno a Freud”, Lacan já mencionava, ainda que *en passant*, um “retorno a Descartes” (Lacan 1946, p. 163). Certamente, querer vislumbrar nessa baliza a presença do deslocamento do *cogito* para a dimensão do inconsciente seria uma estratégia infrutífera. A começar pelo fato de que a própria noção de inconsciente só se encontrava nas proposições dessa época para ser alvo de rechaço. Mas não deixa de ser curioso que, tendo atravessado os diálogos lévi-straussianos e, com isso, passado a tomar o inconsciente como noção positiva e fecunda, Lacan tenha reservado um lugar especial para um filósofo que, tradicionalmente, é de tanta relevância para a discussão a respeito da consciência e da consciência de si como característica essencial da filosofia moderna. Afinal, que papel uma filosofia comprometida com a questão da consciência poderia ter a desempenhar numa teoria que procura justamente promover o inconsciente como seu avesso radical?

De início, é preciso discernir um traço comum aos dois momentos assinalados anteriormente. Sem mais, trata-se da necessidade de situar a noção de sujeito no centro da reflexão psicanalítica, mesmo que isso tenha exigido, com o passar dos anos, uma sua apreensão completamente nova. Na verdade, esse traço remonta a uma época ainda anterior, ao início mesmo do percurso teórico lacaniano, e pode ser apontado como o denominador comum a fazer dessa obra, a despeito das miríades de faces e das metamorfoses constantes, uma única obra.

A hipótese que aqui queremos trabalhar é: ao transpor Descartes e, deslocando-se dele no que concerne à consciência, Lacan começa a delimitar, no contexto paradoxal do estruturalismo, o campo desse sujeito. Mais exatamente: ensaiaremos esclarecer o recurso ao *cogito*, tomando como ponto de partida o texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*.

Trata-se de uma apresentação cujo objetivo é estabelecer uma equivalência entre pensamento inconsciente e mecanismos significantes. Quando entra em jogo a discussão da função do sujeito, a primeira referência é precisamente Descartes. O “penso, logo existo” é a garantia da existência de um sujeito suposto ao pensamento que resguarda sua posição subjetiva até quando se ocupa consigo mesmo como *objeto*: “Talvez eu seja apenas objeto e mecanismo (e, portanto, nada mais que fenômeno), mas, certamente, na medida em que o penso, eu sou – de modo absoluto” (Lacan 1957, p. 516). Mesmo na ocasião em que penso que eu seja apenas objeto, sou, como sujeito, de modo absoluto, porque penso. Isto é, o *cogito* é a reflexão capaz, não apenas de defender que o sujeito não perde seus distintivos ao se posicionar como objeto de um pensamento ou de um saber, mas, além disso, e mais fundamentalmente, de assegurar que é justamente aí que surge essa verdade; ou seja, é especialmente na colocação de si como objeto do próprio pensamento que reside a essência mesma do “ser um sujeito”.

Ao contrário do argumento filosófico que retoma o legado cartesiano para afirmar que não há como eu pensar em mim mesmo sem que eu seja nisso apenas objeto (*cogitatum*) e não mais sujeito (*cogitans*), Lacan, inserido numa interpretação do *cogito* que pode ser qualificada de performativa,¹ diz que o caráter existencial do sujeito fica preservado na dedução do sujeito transcendental, ao menos todas as vezes em que penso: “penso, logo sou”. O argumento cartesiano limitaria minha existência (como sujeito) aos momentos em que resido em meu pensamento, tal como já anunciaria, aliás, este trecho das *Meditações*: “[...] esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes 1641, p. 92). No caso do psicanalista, ocorre ainda uma segunda limitação ao átimo que se situa entre o “logo sou” e um “sou isso”, que *seria* subsequente, mas que é sempre abortado, pois a afirmação de que sou se desvanece antes

¹ Isto é, que liga o valor de verdade do enunciado ao ato da enunciação.

de poder se completar, incapaz que é de se sustentar em qualquer tipo de conteúdo positivo. O momento volátil do sujeito psicanalítico é algo que surge desaparecendo sob o significante e que, antes desse desaparecimento, tampouco existia. Obviamente, o que ele preserva da operação cartesiana resume-se a este ponto: suspensão de toda consideração da realidade em proveito de uma representação pura de si e qualificação do pensar e do falar como *habitat* da certeza.

O funcionamento do dispositivo cartesiano na passagem do pensamento à existência é reputado a uma *percepção* inelutável e irreduzível. Atentemos para a explicação de Bréhier:

[...] minha dúvida, que é meu pensamento, está unida à existência desse eu que pensa. Não posso *perceber* que eu penso, sem *ver*, com certeza, que eu existo: *Cogito, ergo sum*. Se eu viesse a duvidar dessa relação, tal dúvida implicaria novamente minha afirmação. A certeza de minha existência como pensamento é a condição de minha dúvida. Assim, Descartes chega a um primeiro juízo de existência, substituindo à vã procura dos objetos a reflexão sobre aquilo mesmo que procura. (1938, p. 68; os itálicos são meus)

Ainda que de tudo eu duvide, *percebo* irremediavelmente que, na dúvida, eu existo. Se o *cogito* é da ordem da certeza, porque sou capaz de perceber de modo claro e distinto a união entre meu pensamento e minha existência, o problema, difícil, para Lacan, é manter a dedução do sujeito eliminando exatamente essa percepção, introduzindo um corte em seu instante. A existência do sujeito fica garantida – pois todo pensamento o pressupõe como lugar e horizonte do sentido –, mas não a percepção de si por si. O deslize do filósofo teria sido fazer o *cogito* coincidir com a consciência e, conseqüentemente, igualar o sujeito que fala ao sujeito do qual se fala, criando a ilusão de segurança e de certeza do homem moderno.

Sua proposta é, em contraponto, situar aí uma pergunta: “O lugar que ocupo como sujeito do significante é, em relação ao que ocupo como sujeito do significado, concêntrico ou excêntrico?” (Lacan 1957, pp. 516-7); e desdobrar sujeito e objeto em enunciado e enunciação,

procurando mostrar que quando *eu* falo de *mim*, o “eu” e o “mim” não possuem aí o mesmo referente. “Não se trata de saber se falo de mim conforme aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou o mesmo que aquele de quem falo” (ibid., p. 517). E por aí pensar a existência de uma fala para além do eu, desenvolvendo o “[...] penso onde não sou, logo sou onde não penso” (ibid.). Fica claro que, na proposição “*eu* penso, *eu* sou”, a relação entre os dois “eus” não pode, então, ser de identificação. Enquanto, para Descartes, o segundo eu (o do “eu sou”) traduziria um “indivíduo que se reassume como o mesmo quando reflete sobre seus diferentes pensamentos” (Beysade 1972, p. 97), para Lacan, esse eu não passa de uma ilusão imaginária objetivante. Ilusão que não se aplica ao primeiro eu (o do “eu penso”), este que é somente uma posição que não implica substância e significa apenas que uma vida, reconstituída pelo funcionamento da linguagem, atravessa um pensamento ou uma enunciação. Posição sustentada apenas enquanto dura o enunciado como índice de uma enunciação: “Digamos que é o fato de tomar seu lugar no nível da enunciação que confere sua certeza ao *cogito*” (Lacan 1964, pp. 157-8). Ou melhor, à pergunta de Descartes nas *Meditações*: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo?” (1641, p. 94), Lacan responderia: por um tempo negativo ou por um instante fora do tempo no qual o sujeito é tão-somente suposto. Aquela percepção acha-se, portanto, destituída de seu lugar: em vez de ser realizada pelo próprio sujeito que pensa, só pode ser atribuída ao analista que apreende os efeitos do inconsciente ou ao teórico que os põe em questão. Diante das lacunas do discurso, eles poderiam assegurar, *ex post facto*: “ali havia um sujeito”.

Bem se vê que esse modo de trabalhar o *cogito* está intrinsecamente determinado por aquilo que Lacan, desde o título do *Discurso de Roma*, designava como a perspectiva apta a devolver à obra freudiana seu sentido e seu valor: *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Tal determinação aparece explicitamente desenvolvida no seminário sobre as psicoses, no qual se gesta a interpretação fornecida em 57. A hipótese de uma transparência a si é aí considerada problemática – o “eu penso” teria

que supor, *ad infinitum*, a multiplicação dos “eus”: se todo pensamento devesse perceber que está pensando no que pensa, seria preciso estipular um terceiro pensamento, como entidade unificante (responsável pela síntese), que se pensasse pensando:

Todo pensamento deve obrigatoriamente perceber que está pensando no que pensa? Isso está tão longe de ser simples que abre imediatamente um jogo de espelhos sem fim – se é da natureza do pensamento que ele se pense pensante, haverá um terceiro pensamento que se pensará pensamento pensante, e assim por diante. Esse pequeno problema, que jamais foi resolvido, basta por si só para demonstrar a insuficiência do fundamento do sujeito no fenômeno do pensamento como transparente a si mesmo. (Lacan 1955-6, p. 45)

A contribuição da psicanálise consistiria em evitar essa multiplicação dos “eus”, prescrevendo o posicionamento da questão no registro da fala como a dimensão concreta em que ela aparece, estratégia responsável por impedir qualquer necessidade problemática de presumir uma substância para o sujeito: “Ao simplesmente considerá-la [a fala], não vemos se liberar uma estrutura primeira, essencial e evidente, que nos permite fazer distinções que não são míticas, isto é, que não supõem que o sujeito esteja em alguma parte?” (ibid., pp. 46-7).

Lacan jamais poderia seguir Descartes em seu processo de passagem pela inscrição da idéia de Deus no intelecto humano para fugir ao ceticismo e voltar a fundamentar a existência objetiva da realidade como idéia clara e distinta. Mais precisamente, ele só acompanha o filósofo até o parágrafo quarto da segunda meditação, local da enunciação do *cogito*. Pois o passo imediatamente seguinte na determinação da possibilidade do conhecimento é assim expresso: “Mas não conheço ainda bastante claramente *o que sou*, eu que estou certo de que sou [...]” (Descartes 1641, p. 92; os itálicos são meus). Aos olhos de Lacan, esse “o que sou” representa a queda no substancialismo, na equiparação com a consciência e na objetivação do sujeito, a qual deve ser, mais que tudo, evitada. Noutras

um conjunto de ressalvas: 1) sem que ele seja uma idéia clara e distinta para o próprio sujeito – isto é, sem a implicação da consciência reflexiva; 2) sem que daí decorra a necessidade de afirmar a existência de um Deus bondoso e onipotente que criaria as verdades eternas por sua vontade e que garantiria a verdade objetiva do conhecimento humano; 3) sem que a noção de verdade seja equivalente ao que, no pensamento, eu seja capaz de perceber com evidência; 4) sem que seja preciso pensar a existência de um corpo para esse sujeito pensante; 5) sem que haja nenhuma consideração de substância, extensa ou pensante. Com o que podemos concluir: o que resta de Descartes em Lacan é apenas uma estratégia.

Cabe considerar em mais detalhe o tipo de relação a si que é posta em cena com esse recurso ao *cogito*. Borch-Jacobsen considera que essa relação, a despeito da centralização do conceito de inconsciente, assume a forma de uma estrutura reflexiva da consciência de si. Há um ensaio (Borch-Jacobsen 1991) dedicado à defesa da hipótese de que o sujeito lacaniano do inconsciente seria, na verdade e em última análise, o sujeito da consciência. Para esse autor, se a divisão subjetiva tem por causa o fato de o sujeito representar a si mesmo, isso significa que ele é o sujeito cartesiano reduzido à pura relação do *cogito* com o si como estrutura da representação, o que não passaria de uma forma de dizer que ele é o sujeito da consciência, apenas subtraído do momento da presença a si. É claro que essa interpretação, em se sustentando, simplesmente comprometeria todo o sentido da empresa lacaniana, tornando-a contraditória internamente.

Um dos argumentos utilizados para defendê-la é a indicação de que Lacan constantemente denunciava as concepções do inconsciente que fizessem dele um mero outro da consciência representativa. Mas, evocando o texto de Lacan, percebemos que essas suas afirmações não se direcionam no sentido desejado por Borch-Jacobsen, qual seja “[...] o inconsciente lacaniano não é senão o inconsciente da própria consciência representativa [...]” (1991, p. 298). É, no entanto, bastante óbvio que Lacan, ao dizer que as formações do inconsciente não são o contrário dos fenômenos de consciência, não está, com isso, querendo consentir na

homogeneidade dos lugares envolvidos em cada caso.³ Sua intenção é simplesmente sublinhar que a diferença entre pré-consciente e inconsciente não é uma diferença de grau, mas de natureza, isto é, que o inconsciente não é algo não-consciente passível de se tornar consciente. Em sua leitura, Borch-Jacobsen encaminha essa argumentação para a suposição de que a reedição lacaniana do *cogito* gera a apreensão pelo sujeito de sua própria verdade em função de uma auto-representação diante da negação da realidade objetiva. Nisso, faz com que, a uma identificação entre sujeito do inconsciente e sujeito de uma representação, ou de uma relação a si, se siga sua necessária equiparação ao sujeito da consciência,⁴ como se essas locuções se enredassem reciprocamente.

Ora, o caso é que não parece proceder essa identificação entre relação a si e consciência. A auto-representação é compatível com o *cogito* cego, desde que seja entendida como equívoca. Aliás, é essa a conclusão a que somos conduzidos quando lemos, por exemplo, o seguinte trecho de Borch-Jacobsen: “[...] [o sujeito] só pode se relacionar a si [...] ao ausentar-se na representação que o manifesta fora como a transcendência nadificante que ele ‘é’: sempre em um lugar diferente de onde ele ‘está’, sempre *álibi*” (1991, p. 309). Mas, por faltarem fuga e equivocidade no uso que o autor faz da expressão “auto-representação”, ele conclui que o *cogito* lacaniano não poderia ser cego ou avessado. Essa cegueira seria tão-somente aparente – pois haveria, com efeito, uma identificação com a impossibilidade da identificação –, mas, melhor perscrutada, revelaria o lugar recôndito, último, porém insistente e inalienável da consciência.

Em oposição, diríamos: o sujeito manifesta sua própria verdade, mas a apreensão dessa verdade não é consequência necessária de sua manifestação. Dirá Lacan, explicitando um pouco a relação de seu

³ “O inconsciente não é uma espécie definindo na realidade psíquica o círculo daquilo que não possui o atributo (ou a virtude) da consciência” (Lacan 1960, p. 830). Ver também Lacan 1954-5, sessão VI.

⁴ O sujeito “[...] só pode se relacionar a si (*ou seja*, estar consciente de si) separando-se de si [...]” (Borch-Jacobsen 1991, p. 309; o itálico é meu).

pensamento ao *cogito*: “Certamente, para toda representação é preciso um sujeito, mas esse sujeito não é jamais um sujeito puro. [...] Não há sujeito sem, em alguma parte, *aphanisis* do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito” (1964, p. 246). No que vemos que se trata de fato de um sujeito da representação; mas também que o desaparecimento do sujeito no momento mesmo da representação transforma em *non sequitur* a pretensão de ligá-lo à consciência. O sujeito lacaniano é mais bem pensado como uma subversão da representação mediante a negação; o que evita a reflexividade da consciência como conseqüência necessária. Mesmo que se adquira consciência da impossibilidade de tomar consciência de si – e talvez *por causa disso* –, o sujeito do inconsciente permanece como resto inobjetivável e inesgotável do processo. Isto é, a dimensão consciente do *cogito* não exaure o “*cogito* cego”, garantindo que se trata, de fato, de um “*cogito* ao avesso”.

O que parece estar em jogo aí é o fato de Borch-Jacobsen não ter vislumbrado uma terceira alternativa para o problema que ele assim descreve:

Ou bem nós faremos jus à sua irrepresentabilidade [do inconsciente], ao fato de que nossa consciência não saberia ser-lhe nem contemporânea, nem comensurável. Ou bem, sob pretexto de vigilância, nós nos isolaremos na fortaleza do representável e do dizível – e então estaremos do lado daqueles que Freud chamava “os filósofos”, na sua inaptidão forçada para fazer justiça ao não-sabido [*insu*]. (1991, p. 299)

Reduzi-lo a essa disjunção é esquecer aquilo que há de argumento transcendental na leitura lacaniana do inconsciente: ele é irrepresentável, mas condição da representação. Poderíamos até dizer que o que interessa é justamente colocar em jogo a possibilidade de pensar, de um modo diferente do que fora articulado por Freud, a separação entre consciência e representação, quer dizer, uma *representação inconsciente*.

Como se abre essa possibilidade? O próprio Borch-Jacobsen alude à pista que contribui para a refutação de seu argumento, ao lembrar que, em lugar do monólogo cartesiano, o “*cogito* lacaniano” encena um diálogo

porque não surge desvincilhado da temática hegeliana: o sujeito só pode se representar alienando-se no outro – ou no Outro, radicalização da função transcendental da alteridade. Para Lacan, só há sujeito em função de uma referência ao Outro (1957-8, sessão 1). Ele – que faz de mim um fenômeno heterônomo e cuja alteridade é de “grau secundário” – se apresenta como a mediação imprescindível na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo e com seu semelhante (Lacan 1957, p. 529). Ora, sendo essa alienação drástica, a auto-representação não pode aparecer aí senão na condição de frustrada. Se minha verdade reside no que é alheio, não posso me relacionar com ela a não ser sob o modo da fuga. O sujeito é aí uma pura transcendência: sair de si em direção ao outro e ao objeto. Ser um desejo puro é ser sempre diferente de si. Essa auto-representação tem, portanto, por resultado, um erro imanente a seu próprio movimento. Ela é sempre ensaiada em sua impossibilidade. Mas, por ser aliorrelativa, não perde seu teor de reflexividade. *Si fallor sum* – a antecipação agostiniana do *cogito* ganha um novo sentido: o sujeito existe apenas na errância em relação a si mesmo; perde-se a meio caminho no movimento que conduziria a uma representação de si mesmo.

Enfim, trata-se de notar que, se o sujeito do inconsciente é o sujeito da consciência subtraído do momento da presença a si na medida em que só se representa em sua própria ausência, então ele não é mais o sujeito da consciência e, ao tomar-se por objeto, não se torna transparente a si mesmo. Tal leitura se opõe a duas outras possibilidades interpretativas: a que toma o sujeito lacaniano como o sujeito da reflexividade da consciência – trata-se da postura de Borch-Jacobsen – e a que defende a irreflexividade do sujeito lacaniano como sujeito do inconsciente (Frank 1984 e Badiou 1997), mas na qual se torna difícil sustentar a ocorrência efetiva de um sujeito. Contra a primeira, é preciso excluir a ponta da consciência e, contra a segunda, a da irreflexividade. Será preciso, então, supor um novo tipo de relação a si que põe em jogo uma reflexividade que não é a da consciência e que, conseqüentemente, exige a exteriorização do sujeito no outro, no Outro ou no objeto. Encontramos essa posição

desenvolvida por Žižek (1988), que expõe a possibilidade dessa reflexividade inconsciente pautada na equívocidade da representação. Essa é a interpretação que, à luz do “princípio de caridade” e sem forçar o uso do texto em algum sentido que ele não expressasse, permite-nos dizer que a obra de Lacan é, de fato, coerente com a impossibilidade de reduzir a *andere Schauplatz* ao reino da transparência.

Para arriscar a apreensão do valor e do lugar da estratégia cartesiana no pensamento de Lacan, é necessário ainda avançar duas perguntas: Por que recorrer ao *cogito* nesse momento? Por que lhe oferecer essa nova vestidura? Fornecer essas respostas significa retomar o interesse que alicerça esse pensamento. Já mencionávamos, no início do texto, que tal interesse se deposita na construção de uma teoria do sujeito. Revisar, ainda que de modo muito breve, as balizas dessa construção em sua historicidade contribuirá para iluminar de perto nossa questão.

O posicionamento teórico de Lacan nasce, no contexto da psiquiatria, como formulação do fenômeno psicótico no combate a três alvos: o organicismo, o substancialismo, o individualismo. Pensar a psicose como fenômeno total, revitalizando a categoria “sujeito” em seu meio concreto, era a única perspectiva apropriada para tratar cientificamente a personalidade. Juntamente com esse projeto, nasce o conflito entre determinação e subjetividade responsável por impulsionar, em seus diversos equacionamentos, a movimentação da teoria. Após sua tese de doutorado, Lacan continua a refletir sobre o funcionamento da personalidade, dessa vez fazendo do conceito de imago o ponto de convergência da teoria. Durante esse percurso, já retirava da psicanálise alguns elementos, mas o fazia de maneira necessariamente enviesada, visto que dela não aceitava, como vimos, o conceito inaugural: o inconsciente. Esse esforço se dissolve em impasses, choca-se com os princípios mesmos do projeto, até que coincide com o desenvolvimento, na França, do pensamento estruturalista. Então, acontece algo surpreendente: é justamente aquele conceito psicanalítico outrora desprezado que, reinventado pelo estruturalismo, começará a anunciar a possibilidade de uma teoria mais de acordo com aqueles princí-

pios. O inconsciente pensado, na década de 50, como o concreto do discurso intersubjetivo, elimina a necessidade de supor substâncias biológicas ou psicológicas, ao mesmo tempo em que se oferece como uma ordem de determinação que transcende o fato individual. Nada mais compatível com o espírito do que se gestava desde a década de 30.

O programa de releitura de Freud é alimentado em Saussure, Jacobson e Lévi-Strauss. Mas o problema é que o estruturalismo fornece um fecundo instrumental heurístico, desenvolve ao clímax aquele conflito entre determinação e subjetividade, já de tão difícil manejo. Lembremos que uma de suas palavras de ordem era exatamente a morte do sujeito. O que Lacan precisa fazer é manter o ideal de ciência instruído pelo estruturalismo ao lado da preservação do fenômeno da subjetividade. Seria preciso pensar como o sujeito é supervalorizado, porém, ao ponto de ser inacessível – não erradicado, mas frustrado. Dito de outro modo, trata-se de aí colocá-lo em jogo, de modo a impossibilitar sua objetivação. E é aqui que o *cogito* é chamado a desempenhar um papel.

Por que recorrer a ele? Porque ele pode ser entendido como uma primeira resposta àquela palavra de ordem estruturalista ao apresentar uma forma de ligar uma certeza, cujas relações com um ideal de ciência são explícitas, a uma afirmação existencial do sujeito. Por que lê-lo sob o crivo da equívocidade da representação subjetiva? Porque o movimento que o atravessa é correlato de uma teoria da linguagem na qual a palavra anula o ser e que permitia pensar o sujeito como fenômeno dessubstancializado. Entre o psicologismo da primeira teoria do imaginário e o Seminário sobre a carta roubada – que apresenta a forma mais acabada da valorização do lado da determinação do sujeito, determinação que ameaça a preservação do seu lugar –, nasce o dilema que torna absolutamente necessária a noção de sujeito como algo evanescente. É isso que a passagem por Descartes, acompanhada dos insumos estruturalistas, lhe permite cultivar. É por aí que podemos tentar entender a vitalidade da manobra que Lacan irá retomar, por exemplo, em 1964, ao afirmar: “Ouso enunciar, como uma

verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano [...]” (p. 49).

É, então, com o auxílio de Descartes que Lacan procura articular como o pensamento inconsciente requer um sujeito. Para isso, redefine o pensamento, desloca o “penso” e o “sou” da enunciação do *cogito* para lugares opostos e dispensa as meditações a começar do desenvolvimento da segunda. Noutras palavras, o que é preciso fazer com o *cogito* é, não uma despersonalização do pensamento, mas uma distinção entre consciência e sujeito, reconcebendo o sentido do ato de pensar através de uma leitura de Freud inspirada no estruturalismo que permitiria, por fim, uma nova subjetivação do pensamento, só que em outro nível. Nesse jogo, o sujeito está condenado a desaparecer diante daquilo que sustenta qualquer representação: o significante. Substituição do “sou como que um meio entre Deus e o nada” (Descartes 1641, p. 116) por “sou como que um nada entre o Outro e o ser”.

Referências

- Badiou, Alain 1997: “Onde estamos com a questão do sujeito?”. *Letra freudiana*, ano 16, n. 22, pp. 27-44.
- Beyssade, Jean-Marie 1972: “Descartes”. In: Châtelet, François 1974: *História da filosofia – idéias, doutrinas. A filosofia do novo mundo*. v. 3. Rio de Janeiro, Zahar.
- Bréhier, Émile 1938: “Descartes e o cartesianismo”. In: *História da filosofia*. Tomo II, v. 1. São Paulo, Mestre Jou, 1977.
- Borch-Jacobsen, Mikkel 1991: “Les alibis du sujet (Lacan, Kojève, et alii)”. In: *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel.
- Descartes, René 1641: “Meditações”. In: *Os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- Frank, Manfred 1984: *Qu'est-ce que le neo-structuralisme?* Paris, Lês Éditions du Cerf, 1989.

- Lacan, Jacques 1946: "Propos sur la causalité psychique". In: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- _____ 1954-5: *Le Séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1978.
- _____ 1955-6: *Le Séminaire. Livre III: Les psychoses*. Paris, Seuil, 1981.
- _____ 1957: "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud". In: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- _____ 1957-8: *O Seminário V: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- _____ 1960: "Position de l'inconscient". In: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- _____ 1964: *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil (Points), 1973.
- Landim Filho, Raul 1997: "A questão do sujeito em Descartes". *Letra freudiana*, ano 16, n. 22, pp. 47-58.
- Žižek, Slavoj 1988: *O mais sublime dos histéricos – Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.