

DESEJO E SEPARAÇÃO: A DIMENSÃO ÉTICA DO *COGITO* EM JACQUES LACAN

Robson Breno Dourado de Araujo*

Resumo: Este trabalho propõe investigar o recurso de Lacan ao *Cogito* cartesiano enquanto situa a descoberta freudiana do inconsciente na esteira da assunção moderna do sujeito. Tal relação levanta um problema, pois, para Lacan, Descartes é o paradigma da identidade subjetiva entre Saber e Verdade que o inconsciente põe em questão. A investigação de tal paradoxo e sua possível resolução no estatuto ético do sujeito do inconsciente em suas tensões com a solução cartesiana serão apresentados por Lacan como via para pensar a relação cogito/inconsciente.

Palavras-chave: Cogito. Sujeito do Inconsciente. Ética.

DESIRE AND SEPARATION: THE ETHICAL DIMENSION OF COGITO IN JACQUES LACAN

Abstract: This paper proposes to investigate Lacan's resource to the Cartesian Cogito while situating the Freudian discovery of the unconscious in the wake of the subject's modern assumption. Such a relation raises a problem, because for Lacan, Descartes is the paradigm of the subjective identity between Knowledge and Truth that the unconscious puts in question. The investigation of such problem and its possible resolution in the ethical status of the subject of the unconscious in its tensions with the Cartesian solution will be presented by Lacan as a way to think the relation cogito / unconscious.

Keywords: Cogito. Subject of the Unconscious. Ethic.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia pelo Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE.

Introdução

Este texto tem como proposta de investigação pensar a leitura de Descartes por Lacan acerca do *Cogito* como a instância subjetiva por meio da qual a emergência da descoberta freudiana do inconsciente é permitida. Essa possibilidade é aberta na medida em que Lacan reconhece neste conceito a mediação da verdade no movimento de suspensão que lhe é intrínseco, qual seja: a reflexão na primeira pessoa como exposição de um saber que ao mesmo tempo outorga e causa este saber como verdade para o Eu. Tal movimento, segundo ele, se apresenta de modo análogo à experiência do inconsciente na medida em que este também se constitui como pensamento que medeia a verdade particularizada no discurso subjetivo. Assim, o que o presente estudo tenciona indagar é precisamente que esta analogia - no que demarca o inconsciente freudiano na esteira da analítica cartesiana - parece apresentar, em Lacan, um paradoxo, na medida em que, com Freud, introduz-se uma nova configuração no horizonte da relação entre Saber e Verdade edificada na modernidade pela assunção do Sujeito (*Cogito*). Nesse sentido, trata-se de buscar analisar em que medida, para Lacan, Descartes é, por um lado, o paradigma da subjetividade moderna, cuja realização se circunscreve na identificação da enunciação da verdade com um saber de si, e por outro, o *Cogito* é o que baliza a forma pela qual o inconsciente é a apresentação da verdade pela via do pensamento. Aqui, porém, tal apresentação não é apanhada pela imbricação entre verdade e saber como legitimação da certeza subjetiva, mas como um saber que aponta para a presença-ausente de um pensamento que não se traduziu no discurso ontológico.

O TEXTO

O Eu, enquanto coisa que pensa, determina sua existência, sob a forma do pensável, que aparece ao seu sentido interno como evidência de uma unidade: Eu penso, e sou algo enquanto penso. Asserção que inaugura, para Lacan – seguindo a *démarche* de uma tradição que pela via de Kojève ressuscitava Hegel das tumbas da filosofia na França dos anos 30 - a experiência da subjetividade moderna sob um quadro bastante específico: uma identidade cuja elaboração fundava a constituição da verdade como

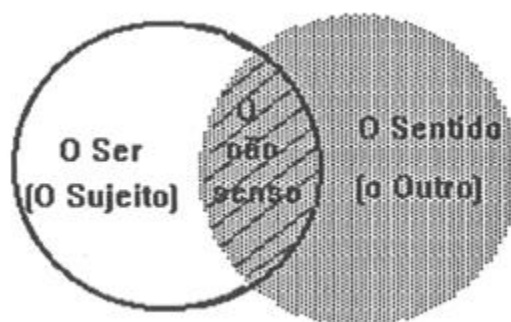
instância causal e, portanto, ontológica de dedução da efetividade e composição mesma da substância das coisas. O interesse de Lacan se posiciona sobre a forma pela qual o esforço crítico de Descartes em operar a reforma do pensamento, sob a condição de renunciar aos pressupostos e princípios que a ele aparecessem como imediatamente evidentes sem serem submetidos à experiência interna de suspensão do juízo, é resultado de um colapso lógico-categorial e ético-político da ideia do cristianismo no medievo, e cuja consequência fora, precisamente, a assunção da autarquia ético-epistemológica da subjetividade. É esta a consequência que, para Lacan, fará da experiência freudiana seu efeito, na medida em que o sujeito que se apresenta na clínica como fato sintomático é precisamente este que, na modernidade, propusera-se a instituir uma fala cujo teor de verdade consiste em enunciar um saber sobre si mesmo; isto é, uma verdade que pretende dar conta, na narração mesma, de uma história cuja formação é o domínio deste sujeito. Ocorre que, para Lacan, há uma dimensão problemática nessa identidade ontologicamente constitutiva. O que parece ser decisivo para ele nessa analogia não é a proposição identitária entre a verdade que se enuncia como saber do sujeito, mas como é que, neste momento moderno, o sujeito posicionou-se como causa dessa verdade em detrimento da autoridade do saber cristão que posicionava a causa como externa ao sujeito.

A empreitada lacaniana se inscreve sob este momento em que o sujeito assume-se como causalidade e funda a si mesmo como particularidade consciente de si. É somente nessa conjuntura que se pode pensar uma verdade que, quando enunciada, seja ela mesma a autorização da autonomia do sujeito e a exposição de Si enquanto conteúdo particular. Assim, nesta retomada das aventuras do sujeito moderno a posição de Descartes em relação à autoridade de todo saber que lhe impunha a verdade como experiência externa à particularidade para assumir a consequência dessa verdade como mediada pela finitude é precisamente o que Lacan reconhece enquanto posição/separação ética do sujeito em relação à alienação ao sentido do Outro.

É preciso pontuar que o que Lacan formaliza sob o nome de alienação, a bem da verdade, não constitui um lugar excepcionalmente novo em seu ensino. Trata-se do que já demarcara como fundamental na experiência do sujeito, isto é, de sua subsunção à esfera do significante. O que para Lacan se configura não somente como paradigma

clínico, mas como o que permeia as relações de identificação na ordem social é precisamente a submissão do sujeito ao sentido do Outro. Alteridade que nunca é pensada em seu sentido radical, isto é, enquanto outro, mas somente como já distanciada pelo envolvimento do banho da linguagem que o impossibilita de ser o outro mesmo para assumir o apalavramento que o torna Outro. É por essa razão que a ordem simbólica por Lacan não é demarcada como relação entre sujeitos, mas como relação entre significantes que representam sujeitos para outros significantes. Essa imediatez do outro é impossível. A emergência da alteridade para um sujeito lhe implica uma questão fundamental que é a de saber: o que é que ele quer de mim? A presença do Outro marca a introdução do sentido para o sujeito na medida em que assume essa interrogação como sua forma de subjetivação. Estar diante do Outro é estar diante do desejo do Outro que me implica como seu objeto nessa suposta demanda, e nesse sentido, a falta da presença do campo de seu sentido como o que requer a minha posição de sujeito é justamente o que é insuportável.

Lacan irá diagramar essa relação pela forma dos conjuntos.



125

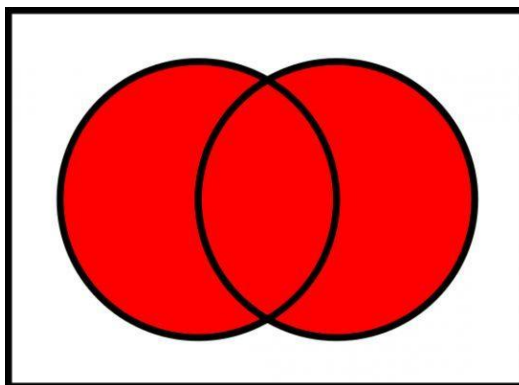
Essa submissão do sujeito ao Outro se configura como sua determinação enquanto ser, isto é, enquanto ser algo para um Outro. É preciso fazer notar que, o que Lacan compreende como ser não significa uma dimensão substancial do sujeito, ou uma forma ontológica de dedução da realidade, mas é exatamente a forma pela qual o sujeito atribui sentido à dimensão material do mundo pela via do significante. É o conjunto de significantes como ordem simbólica que estabelece ao sujeito um significado. Deste

¹²⁵ Lacan, J. *Seminário XI*, p. 207.

modo, determinar o inconsciente como uma falta-a-ser, como Lacan o faz no início de seu trajeto, pretende apontar para a ausência de significante que dê conta da experiência real do inconsciente. Assim, o inconsciente se configura como uma falta que não encontra representação no mundo do sentido. Esta falta é exatamente o que marca para o sujeito a dimensão traumática de sua experiência subjetiva que não adveio para ele como significado, e, deste modo, restou como pensamento sem significante que insiste em retornar para se realizar na cadeia discursiva.

É precisamente essa falta que a suposta plenitude do sentido do Outro é lançada a abarcar. Desse modo, dizer: Eu sou X, equivale a dizer que se é um X para um Outro, portanto se é. A dimensão do ser é marcada pelo sentido que o significante do Outro suplementa na experiência de falta do sujeito. Ocorre que, como já pontuamos, não há significante possível que possa dar representação ao que não acede à esfera da linguagem. E é exatamente por essa impossibilidade de dar conta da simbolização da falta que o sujeito amarra o Outro no seu discurso, uma vez que se essa significação integrasse um sentido pleno, o Outro não seria mais que acessório ao sujeito, e, portanto, já dispensável ao cumprir sua função. Mas como o significante do Outro não é capaz de totalizar a dimensão do sentido, ele sempre estará aí, preso no ciclo desse mal infinito do desejo como desejo do Outro que junte o sujeito como objeto do que falta ao Outro e a aparição do Outro para o sujeito não como Outro faltoso enquanto tal, mas carente de uma falta específica, a de mim como seu objeto.

Nesse sentido, a relação de alienação para Lacan é diagramada num conjunto união:



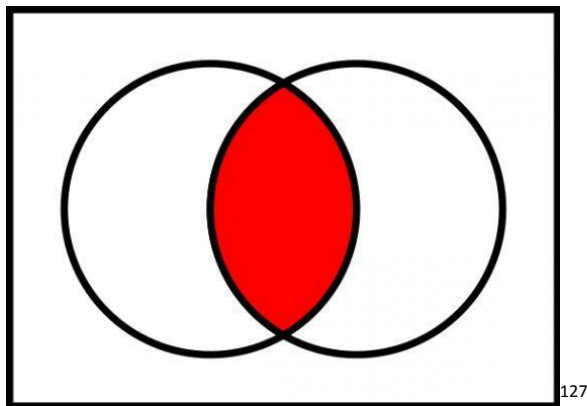
Aí não há espaço para o aparecimento da falta. A relação entre Sujeito e Outro é atada sob uma tentativa de totalização. Percebamos como Lacan é astuto ao definir, no primeiro diagrama, o da alienação, a experiência de totalização do Sujeito com o Outro mediante os qualificadores Ser e Sentido. Ora, a dimensão uniforme da identidade entre ser e sentido não é outra coisa senão a composição teórica da forma como o cristianismo é pensado retroativamente a partir de sua fundamentação exterior da causa da verdade na modernidade. Não se trata aqui da experiência do crístico¹²⁶, isto é, este elo do Indivíduo com a Verdade que toma como centralidade a relação com a fé enquanto “este fato de ser cristão”: lugar da experiência concreta do indivíduo com a palavra anunciada do Cristo, mas da cristandade, este escândalo da institucionalização da fé que embota a figura da individualidade como mediadora em relação à verdade para ordená-la como saber e sentido que a ultrapassa.

A cristandade é exatamente o que aparece criticada na assunção moderna do sujeito. Lembremo-nos da pontuação de Freud em *O Mal-Estar na Civilização* acerca do sentimento oceânico como o que conforma a experiência do religioso exatamente a partir da plenitude com o todo. Se retomarmos aquela intuição hegel-kojeviana em relação ao modo que a experiência da verdade se institui no mundo cristão, ela é tributária da dissolução da bela totalidade grega que introduzirá a abstração da verdade como determinação universal externa e doadora de sentido ao indivíduo. A relação entre ser e sentido é, nessa perspectiva, um elo que interroga o sentido a partir de fora exatamente porque a sua imersão na efetividade ética do mundo se dissipara, e por essa razão, é o que, sempre estrangeira ao indivíduo, lhe outorga a qualidade de ser.

Ocorre que, para Lacan, nem esse sujeito que no interior da clínica aparece como desejo de saber nem o Outro supostamente pleno de sentido são capazes de dar nome ao que não se traduz na fala. O sujeito neurótico constitui-se precisamente em sustentar um Outro não barrado que no interior de sua demanda convoca a garantia desse Outro como sempre prenhe de sentido e que possa, por essa razão, ainda assegurar a sua condição de ser. É aqui que entramos, no que diz respeito ao primeiro diagrama, no elemento

¹²⁶ A clareza da precisa distinção ética entre a forma institucional da fé enquadrada na figura da cristandade e sua dissolução na dimensão histórica da singularidade da experiência do indivíduo nos é apontada na tese de doutoramento sobre Kierkegaard de Ilana Viana do Amaral “O conceito de Paradoxo”. PUC – São Paulo, 2008.

comum à relação Sujeito-Outro: o não-sentido. A interseção dessa relação não é pensada por Lacan como o que se organiza enquanto pertença nesse encadeamento, mas ao contrário, pelo que o que falta em ambos.



É a logica do sentido como o que pretende dar significação a experiência de falta do sujeito que é ausente no Outro, precisamente porque ele também se constitui como faltoso. Estar diante da falta do Outro é deparar-se com a ausência de sentido que a mim também é comum, mas justamente reconhecer que não há Outro que responda ou que, no fim das contas, se espere. Ocorre que essa falta no Outro é a todo instante experienciada no campo do desejo do sujeito, ou seja, se a falta no Outro não se fizer presente como determinante a sua posição de objeto não há sequer Sujeito. É exatamente na falta do Outro que o sujeito constitui a sua própria falta, uma vez que se trata de performar o objeto que dá sentido a sua falta e ao mesmo tempo ser reconhecido pelo desejo do Outro como sendo seu objeto. Portanto, ser objeto do Outro é ser o sentido que o Outro dá ao meu lugar de sujeito, figurando, desse modo, o ponto reflexivo do próprio movimento da pulsão: “amar é, essencialmente, querer ser amado.”

128

Nesse sentido, o que é embotado nessa relação é que essa falta do Outro é o artifício por meio do qual o sujeito elaborará suas identificações e fantasias, recusando-se em reconhecer nessa falta a fragilidade que marca a descontinuidade entre ser e

¹²⁷ “Enquanto que o primeiro tempo está fundado na subestrutura da reunião, o segundo está fundado na subestrutura que chamamos interseção ou produto. Ela vem justamente situar-se nessa mesma lúnula onde vocês reencontrarão a forma da hiância, da borda.” Lacan, *Seminário XI*, p. 209.

¹²⁸ Lacan, J. *Seminário XI*, p. 239.

sentido. Trata-se de dizer que o que perfila o interior das relações de objeto do sujeito é um protocolo narcísico que atravessa a experiência da constituição do desejo do sujeito a partir de suas relações de objeto que pretendem suplementar o lugar vazio (-1) da história desse desejo. Tudo se passa como se o lugar de fixação libidinal ao mundo de objetos obedecesse a uma economia fantasmática que a forma de apreensão deste mundo de objetos põe em relevo numa tentativa de preenchimento de um sentimento de falta. A relação sujeito e objeto é perpassada pela instituição de uma fantasia estrutural que pretende dar conta de uma ruptura na estrutura deste sujeito, ruptura esta, que para Lacan, a fantasia funde, portanto, este mundo de objetos com este sujeito faltoso.

Dito isso, o aparecimento de Descartes na esteira teórica de Lacan soaria um tanto esdrúxulo aos ouvidos mais ortodoxos. Sim, sempre será. Isso porque não se trata, para Lacan, de assentar um novo corte interpretativo no rol da galeria exegética cartesiana, ou fazer da descoberta de Freud um momento que oportunizasse uma análise, no próprio sentido clínico do termo, da experiência moderna do sujeito. Mas ao contrário, e em razão disso é preciso pontuar com certo relevo: para Lacan, a experiência do inconsciente se situa na trilha de um debate sobre a razão inaugurado com Descartes, qual seja: o de assumir a particularidade, o Eu, como causa fundadora¹²⁹

¹²⁹ É preciso situar um corte interpretativo bastante próprio a essa leitura de Lacan sobre Descartes, sobretudo porque ela se mostra como decisiva na orientação de Lacan em relação à noção de causa intrínseca ao Cogito. Uma leitura mais *standard* acerca da analítica cartesiana muito depressa se incomodará com esse estatuto causal do Eu como o que fundamenta a experiência da verdade. Sobretudo se levarmos em consideração a interrogação de Descartes acerca da possibilidade de se pensar as verdades eternas (matemáticas) no interior da consciência finita. Pergunta que se resume em por em relevo já certo ranço aristotélico da relação entre todo e parte, isto é, como de fato é possível uma relação entre o infinito com o finito. Uma vez que a incomensurabilidade do infinito não pode ser derivada do finito, por razões que nos escusam de explicações, a infinitude das verdades eternas só podem ter uma razão de ser: Deus. Aqui se marca o ponto de inflexão. Como notará J.A. Miller, o Descartes que é apresentado por Lacan é inteiramente determinado por certo momento na trajetória dos estudos cartesianos na França dos anos 50 fixados por um molde estruturalista com Martial Guérout. A leitura que Guérout imprimirá sobre Descartes pontuará um duplo momento na experiência do Cogito e que se conformam como aparentemente independentes. Por um lado, o movimento da dúvida metódica como o que outorga a verdade da existência do sujeito, e um segundo momento em que Deus será a garantia da natureza do sujeito. O que é aqui demarcado é a dupla relação do Cogito com a verdade, primeiramente como radicalidade ontológica da *existência* e segundo, a partir da garantia de Deus da *natureza* do sujeito. É imprescindível deixar sublinhado que Lacan se situa nesse primeiro momento da experiência do Cogito. Isso é sensivelmente visível em 1964 no Seminário sobre Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, no modo como Lacan conduz suas pontuações em relação a Descartes. “Ainda que me forneça de uma só vez o conhecimento de minha existência (quod) e o de minha natureza (quid), estes dois conhecimentos comportam cada qual uma certeza de ordem muito diferente. O primeiro não é somente certo para mim, mas possui desde já um pleno valor objetivo, pois é suficiente que eu pense que

da experiência da verdade. Nesse sentido, poderiam nos interrogar se, de modo diferente, essa relação de Lacan com Descartes não seria equitativamente, substituível pela proto-subjetividade de Santo Agostinho, uma vez que aí guarda traços de similitude em relação ao próprio movimento cartesiano. Notemos mais de perto:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.¹³⁰

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.

Ora, o que se passa, portanto, nesse possível imbróglio é que essa posição individualizada do pensamento que pensa a Si mesmo em St. Agostinho não concebe a particularidade do Eu como causa. O que faz, nesse sentido, o Cogito como o fiador da psicanálise para Lacan é que ele reconhece neste conceito a mediação da verdade no movimento de suspensão que lhe é intrínseco, qual seja: a reflexão na primeira pessoa como exposição de um saber que ao mesmo tempo outorga e causa este saber como verdade para o Eu. Tal movimento, segundo ele, se apresenta de modo análogo à experiência do inconsciente na medida em que este também se constitui como pensamento que medeia a verdade particularizada no discurso subjetivo.

existo para saber que em si eu existo. O segundo ainda não tem para o momento senão uma necessidade puramente subjetiva, pois o fato de que eu me pense como sendo por natureza puro pensamento não implica de modo algum que em si eu seja uma natureza exclusivamente pensante.” Tradução de Eneias Forlin em *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 143-157, jan.-jun. 2001, p. 144*. Somos inteiramente devedores da intuição acerca de uma cisão no Cogito apontada por Eneias Forlin em artigo supracitado.

¹³⁰ AGOSTINHO. *A Trindade*. X, 10, 14.

O que está em jogo para Lacan na postura de Descartes é precisamente a separação levada como posição subjetiva em relação à verdade, separação que, como assinalamos acima, leva a cabo um alheamento no que diz respeito à nomenclatura da verdade. Na separação, o que está implícito é o desejo de separar-se daquilo que se posta como inscrito pelo Outro enquanto nome do meu desejo e, nessa perspectiva, tomar o lugar vazio do sentido que opera no desejo do Outro (barrado) como ponto onde o sujeito diz de seu desejo não mais alienado ao que de fora se determina como sua verdade.

Assim, esse elo que liga o sujeito ao Outro na interseção é exatamente o que na enunciação é impossível de dizer, ou seja, é o lugar da pergunta fundamental que introduz a experiência da alteridade como enigma para o sujeito: *Che Vuoi?* Estar diante da falta do Outro instaura um embaraço do que Lacan denominara de “escolha forçada”, justamente pontuando o dilema que a falta no Outro causa no sujeito. É o paradigma da escolha entre “a bolsa ou a vida”. O que para Lacan aí aparece como central é que qual seja a escolha tomada como posição do sujeito ela sempre provocará o surgimento da falta. Se se escolhe a vida, a bolsa será tomada de assalto, mas se se escolhe a bolsa, perde-se tanto a vida quanto a bolsa. É precisamente esse paradigma que a presença da falta no Outro que sugere ao sujeito uma tomada de posição. Por um lado, pode-se assumir essa falta como o que determina o lugar do desejo do sujeito ao integrá-la como textura de sua fantasia, isto é, fazendo dela sua razão suficiente ocupando exatamente esse lugar que no Outro falta como o que lhe solicita a ser seu objeto, numa totalidade que se sustenta apenas como semblante. Ou se assume a radicalidade dessa falta como perda para sempre já posta; uma expectativa de que se dissolve no real da presença e do presente.

A experiência da falta será marcada no sujeito pela ausência de seu ser, ausência essa que será sentida pela inconsistência do Outro, e é exatamente isso o que compõe a forma da separação como posição ética do sujeito. Nesse sentido a resposta de Lacan ao problema do cogito como instância histórico-conceitual do inconsciente como o que poderia situá-lo sob o horizonte de uma ontologia da primeira pessoa não se configura como uma ontologia precisamente porque ela é incapaz de conferir uma identidade ao sujeito em relação ao que para ele aparece como fundamento, tal como, em Descartes, o

Cogito subscreve uma instância de essência e sentido: Eu sou uma coisa que pensa. Nesse sentido, toda ontologia é uma ontotautologia: Eu = Eu. O que Lacan sublinhará acerca da experiência do inconsciente em relação à forma do pensamento que lhe é inerente é que ela consiste numa montagem *pré-ontológica*¹³¹ e seu estatuto é *ético*¹³². Pré-ontológica no sentido de que antecede a qualquer identificação significativa, isto é, no encadeamento dos significantes o pensamento inconsciente declina em sua atribuição de sentido. É ética porque a hiância do inconsciente não é fundamento originário, mas é precisamente em torno desta falta de significante que o sujeito configura a sua posição em relação ao não-dito.

É exatamente o que Lacan formaliza sob a estrutura da separação e que constitui a posição de Descartes como ato ético: uma autonomia do sujeito em que não há a urgência de um Outro que lhe defira a experiência da verdade, mas uma destituição do seu lugar de autoridade, de mestre, onde a relação do sujeito com seu sintoma é reelaborada (*Durcharbeiten*), onde o Outro não é mais a referência da verdade, porque se sabe que ali onde se espera que o outro responda, o que se encontra como resposta verdadeira é a sua incongruência, sua descontinuidade: a falta.

Conclusão

A dimensão ética, como separação em relação à produção da verdade enquanto submetida à presença do Outro, é o que estabelece uma saída em relação à dificuldade que se apresenta pela possível chance de se determinar uma fundamentação, em sentido ontológico, ao inconsciente, uma vez que Lacan compreende que tal problema – a ambiguidade estabelecida entre a posição moderna do Cogito como identidade entre Saber e Verdade e a do desejo como o Cogito freudiano - consiste no próprio discurso filosófico da modernidade inaugurado com Descartes. A pretensão de homogeneidade do sujeito na estrutura Saber-Verdade se erige sobre a dissimulação da falha nessa uniformidade marcada pela falta do significante que represente o sujeito do

¹³¹ “A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la pré-ontológica. Insisti nesse caráter demasiado esquecido — esquecido de um modo que não deixa de ter significação — da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar à ontologia.” Lacan, Seminário XI, pp. 33-34.

¹³² “O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético.” Idem, p. 37.

inconsciente, ou melhor, o desejo. A posição subjetiva da qual Lacan nos fala nessa ética do desejo redefine esse mascaramento da falta na medida em que abre para um lugar vazio em relação à submissão do desejo ao Outro, internalizando essa falta como sua única garantia. É pela via da ação que aquele pensamento não simbolizável é levado a efeito, não por uma positivação do desejo na ação, mas pela assunção dessa falta como a radicalidade constitutiva do sujeito, uma vez que não há significante nem Outro possível que a nomeie. Noutras palavras, o que possibilita a Lacan a crítica à transparência entre Saber e Verdade em Descartes como identidade subjetiva é aquilo mesmo que permite o discurso analítico, cuja consequência é a de afirmar o sujeito como sujeito do desejo, assumindo o “triunfo da morte”¹³³ em relação ao sentido que Lacan lembrará na postura central do Cogito em relação ao saber do Outro.

Trata-se de insistir, por fim, que a posição ante a falta do Outro implica uma assunção da contingência como o que organiza o lugar do Outro em relação ao sujeito. É, portanto, o lugar do histórico, daquilo que Freud muito já pontuara ao falar de Krankengeschichte, da história que se narra e que se faz, e por essa razão, exatamente, de não pretender o lugar de sentido para o sujeito, evanesce ao sabor do tempo, só deixando a marca da falta, não como o que já passou na expectativa do porvir de novo, mas como sempre presente, enquanto única certeza que pode carregar a verdade do sujeito.

Referências:

- AGOSTINHO. *A Trindade*. Tr. Agostinho Belmonte. Rev. Nair Assis Oliveira e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALTHUSSER, L. *Writings On Psychoanalysis*. Tr. Jeffrey Mehlman. New York: Columbia University Press, 1996.
- AMARAL, I. “O conceito de Paradoxo”. PUC – São Paulo, 2008. (Tese de Doutorado).
- BAAS, B. e Zaloszyk, A. *Descartes et les fondements de la psychanalyse*. Paris: Navarin Osisris, 1988.

¹³³ Idem. p. 367.

- CALLOIS, R. *El mito y el hombre*. Tr. Ricardo Baaza. Buenos Aires: SUS, 1939.
- DALÍ, S. *Obra Completa*. Ensayos 1 vol. IV. Barcelona: Destino, 2005.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. in: Coleção Os Pensadores. Tr. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Meditações*. in: Coleção Os Pensadores. Tr. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FINK, B. (org.) *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Tr. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2005.
- _____. *A cisão do cogito*, in: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 143-157, jan.-jun. 2001.
- FOUCAULT, M. *A vontade de Saber*. História da Sexualidade I. Tr. Maria Thereza Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. *O nascimento da clínica*. Tr. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FREUD, S. *Primeiras publicações psicanalíticas*, in: Obras psicológicas completas, vol. III: edição standard brasileira. Tr. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HEGEL, G. W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tr. Paulo Meneses. São Paulo: Ed. Vozes, 2012.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la Filosofia III*. Tr. Wenceslao Roces. México: FCE, 1955.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1968.
- KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Tr. Hélder Godinho. Lisboa. Editorial Presença, 1963.
- _____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tr. Donaldson. M. Garschagen. Rio de Janeiro, Forense Universitária: 2006.
- _____. *L'aventure de l'esprit*. Paris, Hermann, 1964.
- LACAN, J. *A lógica da Fantasia*, mimeo, 1966 -1967.
- _____. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Tr. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

- _____. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. *Escritos*. Tr. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Le séminaire VII - L'Éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. *Le séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- _____. *Le séminaire XIII – L'objet de la psychanalyse*, mimeo, 1965–1966.
- _____. *O mito individual do neurótico, ou, A Poesia e Verdade na neurose*. Tr. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *O seminário 1 – Os escritos técnicos de Freud*. Tr. Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *O seminário 2 – O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tr. Marie Christine Penot. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *O seminário 3 - As psicoses*. Tr. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. *O seminário 7 – A ética da psicanálise*. Tr. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. *O seminário 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tr. M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LEVI STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- _____. *Mitológicas I - O cru e o cozido*. Tr. Beatriz Perrone Moisés, Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004.
- MILLER, J. A. *Cause et consentment*. Mimeo.
- MILNER, J. C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Tr. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.
- OGILVIE, B. *Lacan la formation du concep de sujet*. Paris, PUF, 1987.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tr. José Trindade. Brasília: Thesaurus, 2000.
- SARTRE, J.P. *O ser e o nada*. Tr. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- STAVRAKAKIS, Y. e GLYNOS, J. *Lacan & Science*. London: Karnac, 2002.
- SAUSSURE, F. *Cours de Linguistique générale*, Paris: Payot, 1995.
- WALLON, H. *Los orígenes del pensamiento en el niño*, Tr. Mabel Arruffada. Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- ZIZEK, S. *Cogito and the Unconscious*. London: Duke University Press, 1998.