

Pensamento crítico e crítica lacaniana: saber e mal-estar

Marcos José Müller-Granzotto

E-mail: mjmuller@cfh.ufsc.br

Resumo: O presente artigo discute em que sentido, para Lacan, o discurso do analista renova a “questão do saber”, tal como ela foi proposta pela tradição filosófica, nos termos de um discurso que Lacan denominou “discurso do mestre”. Diferentemente da tradição filosófica, que se desvia do “mal-estar” advindo da finitude da tarefa do saber, o analista eleva o “mal-estar” à condição de crítica do saber.

Palavras-chave: Descartes; Lacan; discurso do mestre; discurso do analista; pensamento crítico.

Abstract: The present article discusses in which sense, to Lacan, the speech of the analyst renews the “question of knowledge”, such as it was proposed by philosophical tradition, in terms of a speech, which Lacan denominated as “master’s speech”. Unlike philosophical tradition, which deviates from the “upset” resulting from the finitude of the knowledge task, the analyst elevates the “upset” to the criticism of knowledge condition.

Key-words: Descartes; Lacan; Master’s speech; Analyst’s Speech; Critical Thinking.

Por força de meu ofício, duplamente *amordaçado*, duplamente ao *amor* atado – qual seja esse ofício, o de *professor de filosofia* –, sou solicitado a escrever sobre este assunto, de que o *amor é signo*: precisamente, o *saber*,

esse efeito de síntese que se supõe de um funcionamento do significante,¹ e que bem poderíamos chamar de *um*. O que não implica que eu acredite que a “crítica” do saber seja tarefa exclusiva da filosofia. De toda sorte, como admite o próprio Lacan, “[é] estranho que, antes de Descartes, a questão do saber jamais tenha sido posta”. O que não deve ser entendido como um elogio irrestrito ao cartesianismo. Pois, logo a seguir, acrescenta Lacan “[foi] preciso a análise para que essa questão se renovasse” (Lacan 1972-3, p. 129). Mas em que a análise vem renovar a pergunta pelo saber?

Já é lugar-comum o dito sobre o feito cartesiano, de haver desmascarado a falsa modéstia da filosofia clássica, que fingia não poder alcançar o saber senão fazendo-se, dele, a serva. Essa aparente modéstia não era senão o dogmatismo daqueles que se arvoravam o direito de professar um saber, sem se dar ao trabalho de demonstrá-lo. Contra o que Descartes instituiria um emprego de significantes inspirado nas demonstrações geométricas e que ficou conhecido como *pensamento crítico*. Nenhum juízo poderia ser tomado como certo se não apresentasse, de maneira clara e distinta, a essência ou realidade formal daquilo que estivesse a representar. O que acabou por estabelecer, como instância primeira da certeza, um certo juízo, segundo o qual o *eu pensante* não poderia duvidar de sua própria existência, porque era, dele mesmo, a essência ou a realidade formal. E eis que, na forma desse eu transparente, Descartes teria construído a base, o ponto de partida de um sistema de certezas, cuja essência ou realidade formal, apontaria para a pertinência de um Outro, que o *eu pensante* não poderia constituir ou gerar, mas que, ainda assim, podia representar, razão pela qual haveria de ser admitido como fundamento da certeza: Deus como infinitamente infinito, perfeito e primeiro.

Dessa apresentação da filosofia de Descartes, entretanto, não se deveria inferir que o *pensamento crítico* é uma empresa monolítica, que o *eu pensante* seria, assim, incorruptível e que o sistema de *saber* não deve

¹ Não custa lembrar que, para Lacan, “[o] signo não é, portanto, signo de alguma coisa, mas de um efeito que é aquilo que se supõe, enquanto tal, de um funcionamento do significante” (Lacan 1972-3, p. 68).

nada à contingência. Se é verdade que, em sua obra *Meditações metafísicas*, especificamente na “Meditação segunda”, Descartes afirma que “nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito” (Descartes 1641, p. 98), se é verdade que na “Meditação sexta” ele diz que “minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele” (1641, p. 134), também é verdade que, logo adiante, na mesma “Meditação sexta”, Descartes pondera dizendo que

[a] natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. (1641, p. 136)

O que significa que, ainda que Descartes insistisse na prevalência do *eu pensante* para consecução do saber e considerasse os ensinamentos do corpo maneiras confusas de pensar, ele reconhecia ao corpo e à natureza o poder para estabelecer uma *inclinação*, uma *pressão*, à qual o eu pensante não poderia resistir, tampouco governar. É como se, (*n*)um *clarão* – para usar a expressão de Merleau-Ponty –, Descartes tivesse compreendido “a possibilidade de um pensamento negativo”, que independeria do “acordo infinito” entre nossos juízos e aquilo que eles estivessem a representar (Merleau-Ponty 1960, p. 188). É como se Descartes tivesse compreendido a vigência de um inconsciente.

Mas Descartes não levaria adiante essa descoberta da negatividade, pois ela poderia comprometer a transparência do *eu pensante* e, conseqüentemente, a realização disso que a cadeia significativa supõe representar: precisamente, a unidade do saber. Por conseguinte, para atenuar os efeitos nocivos que a noção de eu negativo poderia implicar para a consecução da ciência una, Descartes viria falar de *um único todo*, de uma *unidade substancial* entre o corpo e a alma. Apesar de reconhecer a vigência dessa motivação negativa do eu pensante, Descartes precisou neutralizá-la em um novo “um”. E eis por que viria a falar do espírito como

um ser que não é matéria sutil, nem sopro, nem alguma coisa existente e que permanece idêntico mesmo na ausência de toda certeza positiva. Inclusive para os poucos pensadores críticos que levaram em conta a diplopia de Descartes relativamente ao espírito – como é o caso de Leibniz, para quem se deveria reconhecer que a percepção nos ensina uma ontologia e que ela é a única a poder nos revelar (Leibniz 1684, p. 261) –, a negatividade estava conjugada com a positividade do pensamento no interior de uma mesma substância e segundo uma lei preestabelecida. De onde se pode concluir que Lacan não estava equivocado em reconhecer, no pensamento crítico, uma forma específica do *discurso do mestre* – que despreza a ambivalência dos seus próprios significantes em proveito de um efeito, que é um significante Outro, uno, luminoso, em que toda obscuridade e mistério estariam superados.

Ora, ainda que Lacan não tivesse sido o primeiro a reconhecer o mal-estar que toma conta dos pensadores críticos – quando estes se deparam com o que não fazem questão de saber: precisamente, a vigência de uma sorte de saber confuso que se impõe diante do pensamento –, é mérito dele haver assinalado que esse mal-estar é justamente o *assunto* ou, se quiserem, o *sujeito* do pensamento crítico. Não porque os pensadores críticos se ocupassem desse mal-estar, mas por tentarem vencê-lo a todo custo, com o custo de se deixar enredar por uma cadeia de significantes que “não pára, não pára, não pára, não pára... de se escrever” (Lacan 1972-3, p. 127) e a que chamaram de necessária, infinita, perfeita, enfim, saber do Outro, de Deus.

Mas, para que pudesse falar do mal-estar como o sujeito do pensamento crítico, Lacan (1964, pp. 39-40) precisou mudar a “polaridade” do cartesianismo, precisou aprender com Freud que a indubitabilidade do pensamento que duvida de si pode ser, tanto quanto uma certeza, uma *resistência* àquilo de que a admissão de um pensamento negativo é um sintoma: precisamente, o *mal-estar*. E eis, então, que Lacan – na contramão do *discurso do mestre*, daquele que não quer admitir seu mal-estar – reinveste o *discurso analítico*, reinveste essa crítica que não recai tanto sobre “o que

eu possa proferir”, representar, enfim, “saber”, mas sobre o “de onde *vem* isso”, “por meio de que significante *surge* isso” que, por mais que eu fale, não o consigo saber (Lacan 1972-3, p. 40).

O reinvestimento lacaniano do discurso analítico não implica, evidentemente, uma suspensão do saber. Ainda que o discurso analítico não se proponha *saber*, ainda que ele não se estabeleça como *saber*, a análise precisa se apoiar no *saber*. Ela precisa compartilhar desse efeito de unidade que se espera da cadeia significante. Mas não tanto para reafirmá-lo, quanto para mostrar que, onde ele falha, onde os significantes parecem conspirar contra a unidade ou se prestar a um mais-gozar que não é amor no *um*, ali, precisamente, encontramos o sintoma de algo acerca do qual não se sabe – ou, pelo menos, que o *eu pensante* não sabe. Por outras palavras, ali onde o *saber falha*, encontramos o indício de algo que não participa do gozo que o conjunto de significantes estabelece, mas que, ainda assim, goza, embora não se possa dizer de quê. O que é suficiente para que um certo mal-estar se estabeleça, uma certa falta venha mobilizar os significantes que naquela falta não podem gozar, não podem saber e, por isso, não podem parar de se escrever. E eis então que Lacan, apoiado no saber, naquilo que, neste, falha ou sobeja, descobre não apenas a estrutura lógica desta necessidade reclamada pelo *discurso do mestre*, pela demanda de saber – precisamente, a de ser aquilo que “não pára de se escrever”, não pára de gozar (Lacan 1972-3, pp. 81 e 199) –, mas descobre também o *assunto*, o *motivo*, o *sujeito* desse discurso, qual seja ele, o *isso (ça)* revelado por uma contingência da cadeia de significantes, o *isso (ça)* que não se distingue dessa contingência, mas do qual não podemos saber nada, a não ser que se trata de um *mal-estar* (ibid.).

Essas descobertas, entretanto, não implicam – como gostaria o filósofo que resiste a este novo laço social que é o discurso analítico – o estabelecimento de um novo *saber*, de uma nova ontologia, cuja nota característica seria a unificação do eu pensante e *disso* que os próprios filósofos, destacadamente os cartesianos, reconheceram como sendo uma anomalia, uma patologia, um excesso diante do qual o pensamento tem

muito pouco a fazer. Pois o discurso analítico não visa a restabelecer a unidade de coisa alguma. Ele não só não busca o *um* – tanto que o *saber* é para ele uma ocasião para se mostrar a falha, o fálico – quanto *isto* que ele tenta falar não é nem fala, nem palavra, é mal-estar. O “saber” que o discurso analítico tem a oferecer é justamente a indicação daquilo em que ele fracassa (Lacan 1972-3, p. 106). E eis em que ele renova, não o saber, mas a questão do saber, o pensamento crítico. Pensar criticamente não é buscar o caminho certo para o saber. Ao contrário, é mostrar o lugar da não certeza ante o saber, perante a certeza. Pensar criticamente, enfim, é ir ao encontro do mal-estar, ao encontro desse *assunto*, desse *sujeito* contra o qual o *saber* se põe como fala ininterrupta.

Referências

- Descartes, René 1641: *Meditações metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- Lacan, Jacques 1964: *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Tradução de M. D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- _____. 1966: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- _____. 1972-3: *Mais, ainda*. Tradução brasileira de M. D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- _____. 1977: “Préface”. In: Riffet-Lamaire, Anika 1977: *Jacques Lacan*. 2 ed. Bruxelles, Dessar.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1684: *Correspondence avec Arnould, Lettre 22*. Editado por L. Prenant. Paris, Aubier, 1972.
- Merleau-Ponty 1956: *La nature – Notes de cours du Collège de France*. Établi et annoté par Dominique Séglerd. Paris, Seuil, 1995.
- _____. 1960: *Signes*. Paris, Gallimard.