



# Retórica do inefável × prática do semidizer<sup>1</sup>

*Rhetoric of the ineffable × practice of half-telling*

**Gilson Iannini**

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Ouro Preto, SP - Brasil,  
e-mail: gilsoniannini@yahoo.com.br

---

## Resumo

O principal objetivo deste artigo é discutir o “semidizer” da verdade de Lacan. Para tanto, vou contrastar a perspectiva lacaniana com a retórica do silêncio, tal como é apresentada no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. É possível dizer o que não podemos dizer? Sugiro que a conclusão do *Tractatus* é uma consequência inevitável de soldar verdade e saber, e que a possibilidade de dizer o que não podemos dizer depende de nosso esforço de modular o discurso para além do sentido proposicional. O *Witz* freudiano é o modelo de um tipo de verdade para além do saber e do sentido.

**Palavras-chave:** Lacan. Wittgenstein. Verdade. Saber. “Semidizer”.

---

<sup>1</sup> Apresentado como conferência no VII Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea da PUCPR e III Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, PPG em Filosofia da PUCPR e pelo GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF, em 11 de novembro de 2009. Trabalho realizado com apoio da CAPES e da UFOP, a quem agradeço.

## **Abstract**

*The main goal of this paper is to discuss Lacan's "mi-dire de la vérité". In order to do so, I'll contrast the Lacanian perspective with the so-called "rhetoric of silence", as it is presented in Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus. Is it possible to say what we cannot say? I suggest that the Tractatus' conclusion is a sort of inevitable consequence of welding truth and knowledge, and that the possibility of saying what we cannot say depends on our effort to modulate the discourse beyond propositional meaning. The Freudian Witz is here the model of a kind of truth beyond knowledge and meaning.*

**Keywords:** Lacan. Wittgenstein. Truth. Knowledge. "Mi-dire".

---

## **Introdução**

Como dizer aquilo que não se deixa dizer? Isso é possível? Como fazê-lo no que tange às diversas figuras do silêncio que atravessam a experiência psicanalítica? Começo com uma citação de Lacan:

[...] a psicanálise que se apoia em sua fidelidade freudiana não pode, de maneira alguma, dar-se como um rito de passagem a uma experiência arquetípica ou de algum modo inefável (LACAN, 1998, p. 810).<sup>2</sup>

O alvo de Lacan nessa crítica do inefável é certamente a psicologia de Jung. Contudo, ela permanece válida para fornecer coordenadas para um eventual diálogo com Wittgenstein. Observemos a expressão "de algum modo inefável" (LACAN, 1998, p. 810). Isso porque a experiência da impossibilidade de representação do sexual *como* sexual, ou da impossível completude da simbolização do real do sexo, não implica sua inefabilidade. No entanto, é preciso colocar a questão: qual a

---

<sup>2</sup> Para as obras de Jacques Lacan, utilizarei as seguintes convenções: *E para Escritos*; *OE para Outros Escritos*; *S para O Seminário* [para indicar o livro correspondente, emprego numeração romana após a sigla. Exemplo: S. IV indica O Seminário, Livro IV]. Para Wittgenstein, TLP refere o *Tractatus logico-philosophicus*. Para referências completas, ver as referências bibliográficas, ao final do trabalho.

---

natureza do discurso analítico? Como lidar com os impasses relativos à natureza do objeto da psicanálise?

É a essas dificuldades que responde a dupla injunção da verdade presente no discurso de Lacan: a verdade fala; e não há uma verdade da verdade. Essa dupla injunção implica o semidizer como regime de enunciação próprio ao discurso analítico. O problema que gostaria de enfrentar, Milner formula assim:

conhece-se a resolução lacaniana daquilo que Wittgenstein apresenta como um impasse: posto que há fronteira ao ato de pensamento e posto que não há fronteira na linguagem, então é possível bem dizer aquilo que não se deixa pensar. [...] Donde o deslocamento da proposição 7 do *Tractatus*: sobre o que não se pode pensar, é preciso semidizer (MILNER, 2000, p. 18).

A seguir, examino o *Tractatus* de Wittgenstein buscando investigar questões a respeito das relações entre sentido e verdade, num contexto que também recusa a metalinguagem e que se interroga acerca do estatuto estilístico do próprio discurso, isto é, que também se interroga acerca dos limites de como dizer o que se diz. O propósito de “salvar a verdade”, num contexto de recusa da metalinguagem, implica o fechamento do sentido numa concepção demasiado estreita, ligada à capacidade de projetar modelos de concatenação de objetos. O preço a pagar pela vontade de salvar a verdade separando-a de seu caráter linguageiro é o silêncio. Por contraste, pretendo esclarecer a noção lacaniana do semidizer da verdade<sup>3</sup>. O objetivo deste trabalho é mostrar como a produção da verdade depende da dissolução do sentido e não de sua plena apreensão. Minha estratégia consiste em contrastar as perspectivas de Wittgenstein e Lacan para mostrar isso.

---

<sup>3</sup> É certo que a leitura que Lacan fez de Wittgenstein é episódica, sem maiores consequências teóricas para seu discurso e, salvo uma ou duas observações que comentarei, é também desprovida de relevância para os estudos wittgensteinianos. Por isso, escolhi a estratégia do contraste de perspectivas.

## A retórica wittgensteiniana do inefável

É demasiado bem conhecido o refrão “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”, expresso na proposição final do *Tractatus*. Tomado como imperativo maior do gênero de atividade filosófica cujo programa de pesquisas ali se desenha, sua fonte remonta à oposição entre *dizer* e *mostrar*, desenvolvida por Wittgenstein nos anos de maturação de sua primeira obra filosófica. No *Tractatus* delineiam-se diferentes figuras do inexprimível e, portanto, do imperativo do silêncio. Três figuras maiores agrupam as diferentes acepções do que não pode ser *dito*, ou, pelo menos, do que não pode ser dito em conformidade com a natureza figurativa da proposição significativa, essencialmente bipolar. São elas: (i) o silêncio místico, que reúne as figuras do inefável relativas à totalidade limitada do mundo (WITTGENSTEIN, 1994, 6.45) e (ii) as proposições da ética e da estética, cujo sentido estaria fora dos limites do mundo. Pois, “no mundo tudo é como é” (WITTGENSTEIN, 1994, 6.41), correlato ontológico simetricamente perfeito de “todas as proposições têm igual valor” (WITTGENSTEIN, 1994, 6.4); (iii) a impossibilidade de representar a forma lógica comum entre a proposição e o fato que ela afigura (WITTGENSTEIN, 1994, 4.12). Em outros termos, trata-se da inefabilidade de propriedades formais. É o uso preditivo de conceitos formais que conduz “necessariamente à produção de proposições formalmente autorreferentes, e, portanto, absurdas” (MARQUES, 1997b, p. 223).<sup>4</sup>

O interesse da discussão que segue é circunscrito ao âmbito de uma confrontação entre filosofia e psicanálise, no que concerne a temas conexos aos dois campos, como os problemas das relações entre verdade e sentido num contexto de recusa da metalinguagem e de preocupação com os modos de enunciação do próprio discurso. Mais especificamente, meu interesse é o de discutir a relação entre *não sentido ou fora do sentido*<sup>5</sup> e *verdade*.

<sup>4</sup> Para discussão técnica acerca de propriedades formais, conceitos formais, notas características, ver o excelente artigo de Edgar Marques (1997b).

<sup>5</sup> Tomo inicialmente, de maneira deliberada, o termo “nonsense” num sentido não técnico, englobando toda a gama de termos que se opõem ao sentido pleno, como o contrassenso, o absurdo, o sem sentido, etc.

## Por meio delas, por elas, para além delas: o estilo tractatiano e a crítica à metalinguagem

A proposição representa estados de coisas, ou, mais precisamente, a proposição dotada de sentido projeta um modelo de situação possível de concatenação de objetos. Mas a proposição “não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (WITTGENSTEIN, 1994, 4.12). O quadro de Velásquez analisado por Foucault em *As palavras e as coisas* pode nos fornecer um modelo de compreensão acerca do que Wittgenstein quer dizer aqui. A representação não pode representar a si mesma, sob pena do infinito *mis-en-abîme*. Não há um ponto de vista exterior que permita ao pintor pintar a si mesmo, sem, no mesmo gesto, retirar-se ainda uma vez da representação. Do mesmo modo, “a proposição não pode representar a forma lógica, esta se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (WITTGENSTEIN, 1994, 4.121). Maneira contundente de criticar a metalinguagem ou, mais precisamente, a possibilidade de um discurso categorial.

Outra maneira de criticar a metalinguagem é a famosa refutação da Teoria dos tipos de Russell: “nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma” (WITTGENSTEIN, 1994, 3.332). É claro que a crítica à metalinguagem precisa ser matizada. Uma sentença como “esta proposição se compõe de sete palavras” não é absurda, embora seja autorreferencial (MARQUES, 1997a, p. 243). O que engendra paradoxos não é qualquer tipo de autorreferência, mas a tentativa de expressar conceitos formais por meio de funções proposicionais (MARQUES, 1997a, b).

Com efeito, o estilo composicional do *Tractatus* é, do início ao fim, marcado por essa convicção da impossibilidade da metalinguagem. Isto é, o autor parece avisado das consequências estilísticas e discursivas da impossibilidade do discurso categorial. Essa convicção funciona como pano de fundo das escolhas estilísticas do texto, e explica, ainda

que apenas parcialmente, o tempero dogmático<sup>6</sup> da exposição e o sabor enigmático de suas proposições. A quase ausência de procedimentos argumentativos correntes, de gênero apodíctico ou demonstrativo, polêmico ou dialógico, assim como um certo alheamento em relação aos mecanismos de validação e prova discursiva, são relativos à prudência em relação aos limites do discurso significativo e a essa desconfiança em relação à artificialidade de procedimentos metalinguísticos de produção de sentido e validação de verdades. O minimalismo expressivo do texto resulta disso. Essa desconfiança em relação à metalinguagem atingirá seu ápice quando da qualificação das próprias (meta)proposições de que o livro é tecido como sendo contrassensuais (*Unsinnig*).<sup>7</sup> Não obstante a internalização de protocolos exigentes quanto à sintaxe, essas proposições não deixam de exercer certo fascínio, inclusive por conta do caráter expressivo e minimal de muitas passagens, que parecem se impor à memória do leitor, como um motivo musical.<sup>8</sup>

Isso não impede que o mesmo texto que afirma desde suas primeiras linhas que o que pode ser dito “pode ser dito claramente”, tenha escolhido frequentemente um estilo que não deixa de ser de compreensão difícil ou mesmo oblíqua, e cuja clareza só pode ser percebida em função de uma certa refração. Mais do que isso, um discurso que, mesmo em passagens cruciais, abdica de recorrer a estratégias retóricas consagradas de determinação e fechamento do sentido do discurso.

Isso nos leva diretamente ao problema do estatuto das “proposições” tractatianas. Tudo gira em torno de como ler a famosa passagem

<sup>6</sup> Sigo aqui a observação de Bento Prado Jr.: “é claro que, ao falar de dogmatismo, a propósito do *Tractatus*, penso na definição de dogmatismo como sinônimo de ontologia fundada numa concepção universalista da lógica e da linguagem, e não aquela, p.ex., implícita na leitura apressada de Cavallès, que fala [...] do realismo ingênuo” (PRADO Jr., 2004, p. 125).

<sup>7</sup> A tradução de *Unsinn* é objeto de desacordo. Adotaremos, de maneira não exclusiva, a solução de Luis Henrique Lopes dos Santos, que prefere *contrassenso a absurdo*. As traduções inglesa e francesa mais bem recomendadas adotam, respectivamente: *nonsensical*; *dépourvues de sens*. De toda forma, tudo que é preciso reter é a necessidade de discriminar *Unsinn* (como, por exemplo, proposições filosóficas) e *Sinloss* (como, por exemplo, uma tautologia).

<sup>8</sup> Como nota Soulez, “marcado internamente por uma negatividade refratária à dialetização, o *Tractatus* deve à ideia de seu caráter fechado, o aspecto tenso, depurado, mas também a extraordinária visibilidade da expressão” (SOULEZ, 2003, p. 246). Visibilidade sem projeção, diríamos, apontando para o comentário de Bento Prado Jr., que detectou em Wittgenstein “um filósofo que sempre insistiu sobre a *dificuldade essencial da expressão*” (PRADO Jr., 2004, p. 40).

que pode ser vista como o clímax do texto, a proposição 6.54, em que as proposições encenam sua própria desapareição.

minhas proposições elucidam dessa maneira: quem *me* entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado *através delas – por elas – para além delas*. (Deve, por assim dizer, jogar a escada após ter subido por ela) (WITTGENSTEIN, 1994, 6.54).

As proposições tractatianas são qualificadas pelo próprio autor como contrassensos (ou absurdos). Mas a ausência de estatuto proposicional em suas próprias sentenças não era vista por Wittgenstein como um defeito. Ao contrário, tudo indica que ele considerasse isso um mérito (FOGELIN, 1995, p. 98).<sup>9</sup>

A pergunta que se impõe imediatamente é: em que sentido contrassensos podem ser elucidativos? A questão interessa imediatamente ao filósofo, perplexo ao reconhecer que a dissolução de contrassensos filosóficos emprega contrassensos (anti)filosóficos e ao analista, interessado em elucidar o fato clínico de que um dizer sem sentido pode ter efeitos de verdade.

Isso nos leva diretamente ao cerne da questão do sentido a ser atribuído à célebre metáfora da escada que deve ser jogada fora uma vez utilizada e ao estatuto das proposições que compõem o *Tractatus*. Esquemáticamente, há três correntes interpretativas acerca desse problema. A interpretação desse passo é fundamental, porque dele de-

---

<sup>9</sup> Fogelin observa uma interessante propriedade das proposições tractatianas. Diferentemente de proposições descritivas, que falam de algo exterior a elas, e diversamente também de tautologias, que não versam sobre nada, as “proposições” tractatianas engendram um peculiar regime de mostração. Tomemos 3.25 como exemplo: “a proposição tem uma e apenas uma análise completa”. Essa proposição parece versar sobre proposições e afirma que elas têm apenas uma análise. Fogelin chama isso de “conteúdo manifesto” (FOGELIN, 1995, p. 102). Eis que ocorre o seguinte: “em seguida, percebemos que essa proposição é quase literalmente sem sentido, mas então supõe-se que o fato mesmo de reconhecer isso nos mostre algo. A peculiaridade desta situação é que o que é mostrado é apenas o que é manifestamente (embora não genuinamente) dito” (FOGELIN, 1995, p. 102). O “conteúdo manifesto” não remete a um suposto conteúdo latente, como, aliás, um leitor atento de Freud sabe. Mas o reconhecimento de que, para além da superfície e do que ela mostra, rigorosamente *não há nada*, é um passo fundamental, que permite superar aquele primeiro nível de abordagem. Estamos aqui, paradoxalmente, bastante próximos de toda a temática lacaniana da impossibilidade da metalinguagem e da crítica à concepção da verdade inconsciente como algo dotado de uma suposta profundidade.

pende a compreensão do próprio estatuto da filosofia e da atividade nela envolvida. (1) Desde a publicação do *Tractatus*, Russell expressou sua sensação de “desconforto intelectual”, afirmando que, afinal, Wittgenstein conseguira “dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 127). No mesmo sentido vai a sugestão de Carnap.

Ainda nessa linha, Ramsey leva ao extremo essa incoerência de tentar dizer o indizível, sugerindo que o que está em jogo assemelha-se a uma brincadeira de criança que se recusa a dizer “café da manhã” dizendo “não sei dizer café da manhã”;<sup>10</sup> (2) outra corrente pode ser representada por Stenius ou por Hacker: há absurdos que nos desorientam e há absurdos esclarecedores. As proposições do *Tractatus* são absurdos desse segundo tipo, e, portanto, o dispositivo dizer “X mostrar” pode ser mantido sem maiores problemas; (3) uma terceira linha foi proposta por Cora Diamond e James Conant, que recusam a ideia de um “absurdo esclarecedor”.

De minha parte, gostaria apenas de ressaltar que todas essas leituras baseiam-se no pressuposto de que em 6.54 temos uma forma de imperativo ético. “Jogar a escada fora” e resignar-se ao silêncio filosófico transformam-se numa regra erigida em um estatuto mais elevado do que as demais proposições do *Tractatus*. Ora, o que, de todo modo, parece escapar é que a própria proposição 6.54 deve ser “jogada fora”, mas apenas depois de realizada a experiência filosófica ali proposta.

Uma maneira de entender 6.54 sem apelar para “covardia” (Cora Diamond), ou “brincadeira de criança” (Ramsey), ou até mesmo para a “dislexia” (Hintikka), seria pensá-la, precisamente, como metáfora, ou até mesmo como análoga a uma encenação teatral que se declara, a partir de dentro, uma encenação. De um procedimento que “esgota e exhibe seus próprios meios”. Tomemos, por exemplo, a “Ilusão cômica” de Corneille. Na cena final, o pai, prestes a pôr fim em sua própria vida após assistir à morte de seu filho, é avisado de que tudo não passava de uma encenação. Metáfora dentro da metáfora, teatro dentro do teatro.

<sup>10</sup> A exposição destas linhas interpretativas acompanha de perto o excelente estudo de Machado (2001), embora minhas conclusões se distanciem quase diametralmente.



Minha proposta é que, ao pensarmos a metáfora da escada como metáfora, ou como encenação de uma encenação, teatro dentro do teatro, ganhamos em inteligibilidade de como algo pode ser mostrado para “além” do que pode ser dito.

Assim, entendemos melhor a atratividade que o texto de Wittgenstein exerce ainda hoje, apesar de não ter logrado obter o efeito de resolução definitiva de problemas filosóficos. Mostrando *o que não pode ser dito*, mostramos como o *nonsense* pode ter efeitos de verdade, ou, pelo menos, efeitos esclarecedores. No limite, efeitos wittgensteinianamente terapêuticos. Obtidos por meio da mostraçãõ do que se diz no que se diz, no *semblant* inevitável de todo discurso.

Desse modo, Wittgenstein não procede como uma criança que se recusa a dizer “xyz” dizendo “xyz”. Ramsey desconhece, além de tudo, que quando uma criança faz uso de determinada expressão dizendo que não sabe usar esta mesma expressão, muitas vezes ela não está brincando. Frequentemente, nesses casos, a criança ainda não sabe que sabe usar tal expressão. Uma criança de quase 3 anos diz, por exemplo, “não sei dizer helicóptero”. Mas é uma questão de (pouco) tempo. Em alguns dias ou semanas, ela será capaz de empregar corretamente a referida expressão, dessa vez desacompanhada da sensação de estranheza que a primeira experiência evoca. Ou seja, mesmo nessa suposta “brincadeira de criança” há uma elaboração – *através e por meio* – do *nonsense* de tudo que é necessário para suplantá-lo.

A recomendação de que devamos jogar fora a escada não pode ser absolutizada, porque sua própria formulação é problemática: ela continua sendo uma proposição que *não consegue pôr a si mesma sem encenar sua própria dissolução*, ou, no mínimo, sem encenar seu caráter de uma proposição que não pode ter o estatuto de uma proposição verdadeira *tout court*. Ela permanece sendo uma proposição, digamos, inautêntica, não genuína. Formulando o paradoxo de maneira mais direta: a proposição que diz que devemos jogar fora as proposições do *Tractatus* também deve ser jogada fora. Mas não sem antes termos escalado *por elas e por meio* de toda a sequência de “absurdidades” engendradas pelas proposições de 1 a 6, todas elas, de certo modo, “fora do sentido”, “sem sentido”.

Afinal, só aquele que foi capaz de conviver com o caráter sem sentido das proposições filosóficas é capaz de reconhecer o estatuto antigramatical, ou a ausência de caráter proposicional. Porque foi “por” e “por meio” do contrassenso que este pôde ser reconhecido como tal, e, por esse gesto mesmo, pôde ser elucidado.

## **O silêncio wittgensteiniano e a *Un glauben***

Wittgenstein recusa, no *Tractatus*, fiar-se em quaisquer proposições que não projetam concatenações de objeto: proposições filosóficas, mas também toda a ética e a estética são proscritas ao silêncio. Porque pensar um limite já seria, necessariamente, ultrapassar esse limite.<sup>11</sup> Wittgenstein estava consciente da dificuldade e já aludia a ela desde o *Prefácio*: o limite para a “expressão dos pensamentos” precisa ser traçado internamente à linguagem, porque senão deveríamos pensar o que não pode ser pensado. Isso não é possível porque “o que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar” (WITTGENSTEIN, 1994, 5.61). Contudo, essa lógica do limite vale apenas se nos mantivermos atados a uma concepção em que “dizer” significa “dizer” segundo o modelo de proposições significativas bipolares. Mais do que isso: o que ocorreria se incluíssemos a perspectiva freudiana de que há pensamento inconsciente?

Essa concepção estrita do que vem a ser a linguagem e o pensamento – e seus limites – é o que conduz Wittgenstein ao silêncio. O gesto wittgensteiniano de exclusão do não sentido instaura, com uma “ferocidade psicótica”, uma barreira intransponível entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito. O silêncio é uma consequência inevitável apenas se quisermos, a todo custo, dizer a verdade sobre a verdade. Esclarecemos assim a seguinte passagem de Lacan: “talvez eu não diga o verdadeiro a respeito do verdadeiro. Mas, vocês não

<sup>11</sup> “Pensar os quais [os limites, g.i.] – segundo a compreensão grandiosa de Hegel – é a mesma coisa que ultrapassá-los” (ADORNO, 2003, p. 112).

notaram que ao querer dizê-lo [...] o que ocorre é que não sobra muita coisa do verdadeiro?" (LACAN, 1991, p. 225).

Por que razão querer dizer a verdade sobre a verdade implica o paradoxo de que sobra pouca coisa da verdade? Porque ao excluir a dimensão do não sentido do caráter processual da verdade, i.e., ao tentar capturar a "fuga do sentido" num instante único, só restam duas possibilidades: limitar a linguagem à figuração de estados de coisa ou contentar-se com o silêncio.

A posição de Lacan é em tudo diversa, pois deriva da seguinte indagação: quais as consequências da postulação freudiana de que o pensamento é primariamente inconsciente no que concerne aos modos de enunciação da verdade? Se admitirmos que "há pensamento inconsciente", seremos obrigados a concordar com Lacan quando diz que "dizer que a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais é incluir aí o inconsciente" (LACAN, 1992, p. 59). Efeitos da linguagem "tomados como tais", quer dizer, reconhecendo que a barreira entre o sentido e o não sentido é apenas um artifício, e como tal, imaginário. Mais do que isso. A análise freudiana dos mecanismos de produção de efeitos de verdade no *Witz* mostra-nos o quão pouco sentido é necessário não apenas em situações complexas de interações sociais, mas também quão pouco sentido é necessário para enunciação da verdade subjetiva.

Dizendo com Lacan, "o semidizer é a lei de toda espécie de enunciação da verdade" (LACAN, 1992, p. 103). Passo a terceira e última parte de meu argumento.

## O semidizer da verdade

*O avesso da psicanálise* é o seminário em que a verdade experimenta uma redução de sua dimensão. No início desse seminário, Lacan destaca a "impotência da verdade". O alcance do axioma "a verdade fala" sofreu os efeitos da formalização dos quatro discursos e de suas leis de permutação. Se a verdade ainda fala sempre, ela é modalizada pelos lugares estruturais do discurso. Não cabe aqui sumariar as

propriedades principais de cada um dos quatro discursos: do mestre, da universidade, da histórica e do analista.<sup>12</sup> Basta lembrar que a verdade é um lugar virtualmente vazio: é um lugar do discurso, mas também um lugar de passagem. Os diversos *elementos* do discurso (S1, S2, \$, a) ocupam sucessivamente esse *lugar* da verdade. Mas é preciso observar que, embora reduzida, ela não deixa de maneira alguma de *ter* um lugar, de *ser* um lugar em cada um dos discursos.

Ainda no *Seminário XVII*, a herança da concepção hegeliana da verdade como processo se atualiza como “dinamismo do trabalho da verdade” (LACAN, 1992, p. 85). Nesse momento, Lacan critica o formalismo da lógica, que reduz a verdade a um “jogo de valores, eludindo radicalmente toda sua potência dinâmica” (LACAN, 1992, p. 84). Com efeito, na tabela de verdade a questão da verdade das premissas é elidida, em favor da possibilidade do cálculo do valor de verdade de variáveis estritamente vazias. O discurso da ciência, ao abraçar o formalismo da lógica, “rejeita e exclui a dinâmica da verdade” (LACAN, 1992, p. 85). Mas essa operação de elisão e de exclusão deixa resíduos, “sob a forma de saber disjunto” (LACAN, 1992, p. 85). “Esse saber disjunto, tal como o reencontramos no inconsciente, é estranho ao discurso da ciência” (LACAN, 1992, p. 85).

É justamente esse “saber disjunto”, quer dizer, disjunto do sentido, que pode funcionar no discurso do analista, no lugar da verdade (LACAN, 1992, p. 33). O resultado não é outro que o semidizer. Num arroubo lírico, como o próprio autor reconhece, ele qualifica o saber como “meio de gozo” e a verdade como “irmã da impotência” (LACAN, 1992, p. 166). O mais de gozar é resultado de uma perda inicial de gozo, que caracteriza o sujeito como tal. Ora, o sentido “carrega

<sup>12</sup> Observemos que, segundo Lacan, o discurso do analista foi inventado por Sócrates. O pressuposto escondido que permite esta observação irônica é que não há relação biunívoca entre o discurso do analista e o fato de se declarar analista; não é o analista que determina seu discurso, mas, bem ao contrário, é o discurso que determina que um sujeito esteja ou não nesse lugar de analista. Abramos um parêntese: poder-se-ia estender o alcance dessa última observação dizendo que ela é também válida para os quatro, ou antes, cinco discursos. Pois o risco de hipostasiar o discurso a partir de seu nome (discurso universitário, discurso do mestre, do analista, etc.), é grande. Isso é bastante difundido nos lugares analíticos e advém de um grande desconhecimento da estrutura enquanto matema, ou seja, como esforço obstinado de prolongar o dispositivo anti-imaginário de literalização do real. Assim, por exemplo, a universidade não é necessariamente o único lugar em que o discurso universitário se produz; exatamente como não é impossível girar os discursos na universidade.

o peso do ser” (LACAN, 1992, p. 54), mas isso não é suficiente para garantir-lhe a existência. Curiosamente, “o não senso tem peso. Isso dá um frio no estômago. E este é o passo dado por Freud, ao ter mostrado que isso é o que o chiste tem de exemplar, a palavra sem pé, nem cabeça, nem cauda” (LACAN, 1992, p. 54).

O que torna, pois, possível um equívoco explorado num chiste, por exemplo, não é o *nonsense*, mas exatamente o *pouco de sentido* quando estamos diante do jogo com a matéria sonora da palavra. Estamos, agora, diante de uma concepção alargada e nuançada de produção de sentido, onde este é lugar de *interrupção*, mas também de *passagem*. Impossível elidir o aspecto econômico da produção de sentido. Impossível também menosprezar o fenômeno do chiste que mostra, entre outras coisas, *quão pouco sentido* prévio é necessário para a produção de efeitos de verdade em situações complexas de interação social como aquela que envolve um chiste bem-sucedido. A função do *Witz* é exatamente a de indicar esse caráter de passagem por meio do pouco sentido.

É nesse contexto que Lacan alude ao *Tractatus* de Wittgenstein. Na lição de 14 de janeiro de 1970, ele afirma que “o amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração” (LACAN, 1992, p. 49). O raciocínio é mais ou menos o seguinte: a verdade é um véu que recobre e que esconde a castração; ao amar a verdade, o que efetivamente se ama é esse véu. Por isso, sua figura é a impotência.

Se há algo que toda a nossa abordagem delimita, que seguramente foi renovado pela experiência analítica, é justamente que nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semidizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer. Tudo que se pode dizer é isto (LACAN, 1992, p. 49).

Esse comentário conclui a sessão que precede àquela em que, considerada a *totalidade* dos seminários, refere-se mais detidamente a Wittgenstein.

Trata-se, pois, de mostrar como a verdade pode ser assonante com o *pas-de-sens*: “daí essa dialética de onde partimos, que chamamos de *pas-de-sens* (sentido algum), com toda a ambiguidade da palavra *pas*” (LACAN, 1992, p. 53). O *pas-de-sens* é sentido algum, mas também, seu avesso, *passagem de sentido*. É justamente essa dialética que o *Tractatus* wittgensteiniano exclui. Vimos que Lacan considera que a exclusão tractatiana do *Unsinn* procede da recusa do caráter processual e equívoco da verdade na linguagem. O termo freudiano de *Unglauben*, aplicado a essa recusa, justifica que Lacan entenda o gesto violento de traçar essa linha divisora entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito como advindo de uma “ferocidade psicótica”.

Não se trata de dizer que Wittgenstein era ou não psicótico, o que seria cair numa temerária “psicologia do autor”, mas que esse gesto de recusa é consistente com a ferocidade psicótica. O mecanismo fundamental da psicose paranoica é o “processo primordial de exclusão de um interior primitivo” (LACAN, 1992, p. 171). Ocorre que esse significante, que Lacan chamou de *nome do pai*, tem valor essencialmente ficcional. É exatamente essa estrutura ficcional da verdade – ou mais tarde, o *semblant* – que é objeto da descrença psicótica. Mas o que temos se virarmos o *Tractatus* ao avesso?

Apesar de sua incapacidade de “dizer” o que deveria ser dito, o dispositivo tractatiano “mostra” que, uma vez imersos no domínio da linguagem e de seus efeitos “tomados como tais”, não é possível evitar o contrassenso, não é possível fazer *tabula rasa* do *fora do sentido*, sob pena de nos condenarmos ao silêncio.

Melhor: no limite imposto pela impossibilidade da metalinguagem, é o consentimento com a equivocidade que condiciona o desdobramento do processo de uma verdade. Desmentir o não sentido, interromper a todo preço a *fuga do sentido*, coincide com interromper o processo inerente à verdade. O *pas-de-sens* é interrupção, mas também passagem. O proveito que cabe à psicanálise tirar também se evidencia a partir daí: trata-se de dispensar o semsentido, não sem antes *s’en servir*. Reencontramos aqui a temática da distância que separa o saber e a verdade. O preço a pagar pela soldagem da verdade ao saber é, justamente, aquele de silenciar-se ou submeter-se à coerção do caráter figurativo e bipolar da

linguagem. Todas as duas alternativas inviabilizam a psicanálise, como prática e como discurso.<sup>13</sup>

## Referências

ADORNO, T. **Dialectique négative**. Paris: Payot, 2003.

FOGELIN, R. **Wittgenstein**. 2nd. ed. London; New York: Routledge, 1995.

LACAN, J. **O seminário**. Livro VII: a ética da psicanálise (1959-1960). 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.

LACAN, J. **O seminário**. Livro XVII: o avesso da psicanálise (1969-1970). Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

MACHADO, A. N. terapia metafísica do *tractatus* de Wittgenstein. **Cadernos Wittgenstein**, n. 2, p. 5-57, 2001.

MARQUES, E. A crítica de Carnap ao argumento de Wittgenstein contra a possibilidade de uma metalinguagem. **Síntese Nova Fase**, v. 24, n. 77, p. 225-250, 1997a.

MARQUES, E. Conseqüências ontológicas do argumento tractariano contra a possibilidade de um discurso categorial. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 205-241, 1997b.

MILNER, J.-C. De la linguistique à la linguisterie. In: AUBERT, J. et al. **Lacan: l'écrit et l'image**. Paris: Flammarion, 2000.

NOBUS, D.; QUINN, M. **Knowing nothing, staying stupid**: elements for a psychoanalytic epistemology. London; New York: Routledge, 2005.

PRADO Jr., B. **Erro, ilusão, loucura**: ensaios. São Paulo: Editora 34, 2004.

---

<sup>13</sup> Ver comentário de Nobus e Quinn (2005, p. 164): "For Lacan, the truth is not proved by the grip on real-world situations offered to us by a philosophical model, but the gap between language as pure artifice and language as model, a gap opened up by the dynamics of psychoanalytic practice" (Para Lacan, a verdade não é possibilitada pelo controle sobre as situações de mundo real oferecidas a nós pelo modelo filosófico, mas pela distância entre linguagem como artifício puro e linguagem como modelo, um distância aberta pela dinâmica da prática psicanalítica).

SOULEZ, A. **Comment écrivent les philosophes?** (De Kant à Wittgenstein) ou le style Wittgenstein. Paris: Kimé, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. 2nd ed. São Paulo: EDUSP, 1994.

Recebido: 20/06/2011

*Received:* 06/20/2011

Aprovado: 10/07/2011

*Approved:* 07/10/2011