

Da ética do indizível ao dizível: um percurso possível

The sayable ethic to the unsayable ethic: a possible path

Rudimar Mendes

rudimar.mendes@fsg.br

Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. Professor da Faculdade da Serra Gaúcha - FSG

Mario Fleig

mfleig@unisinos.br

Professor do PPG-Filosofia da Univesidade Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. Psicanalista, membro da Association Lacanienne Internationale

Resumo

O presente artigo discute a oposição e o entrecruzamento entre as proposições éticas de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e de Jacques Lacan (1901-1981). Partindo da análise do que denominamos a ética do indizível enunciada no *Tractatus logico-philosophicus* (1921) em seu último aforismo: "Sobre o que não se pode falar, sobre isso deve-se calar", propomos que o silêncio estaria representado pelo espaço entre o dito e o não-dito. Já para Lacan, com base no que afirma em *L'Étourdit* (1973), "Que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve", se a função da psicanálise é fazer ouvir a verdade, então ela se confronta com dois pólos: o indizível representado pelo Real que, em vez de ter que se calar leva o sujeito a ter que dizer, mesmo que seu dizer fique esquecido. Denominamos esse contraponto lacaniano como sendo a ética do dizível, tributária, como a ética wittgensteiniana, da impossibilidade de tudo enunciar.

Palavras-chave: ética, linguagem, silêncio, Lacan, Wittgenstein.

Abstract

The current article discuss the opposition and the overlap between Ludwig Wittgenstein's (1889-1951) and Jacques Lacan's (1901-1981) ethical propositions. Starting from the analysis of what we denominate the *unsayable ethic* enounced in the *Tractatus logico-philosophicus* (1921) in its last aphorism: "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent", we propose that *silence* is represented by the space between what is sayable and what is unsayable. According to Lacan, based on what he affirms in *L'Étourdit* (1973), "That is to be said remains forgotten behind what is said in what is heard", if the function of psychoanalysis is to make one hear the truth, therefore it faces two poles: the unsayable represented by the Real, which, instead of making one be silent, leads one to having to speak, even if his speech remains forgotten. This counterpoint is denominated Lacanian as being a tributary *sayable ethic*, like the Wittgenstenian's ethic, of the impossibility of enunciate everything.

Key words: ethic, language, silence, Lacan, Wittgenstein.

Introdução

A tomada de consciência do homem sobre si mesmo, sua capacidade racional de pensar os fenômenos que o cercam, e mesmo as grandes perguntas sobre sua origem e finitude certamente

não foram originadas no mundo grego, mas acreditamos que foi decisiva a formulação desses conceitos para a compreensão de nossa cultura. Algum tempo depois, em Kant, por exemplo, percebemos sua tentativa de estabelecer as “condições de possibilidade do conhecimento”, quando refere que: “A filosofia precisa de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos *a priori*” (1991, p. 27).

Kant propõe estabelecer os fundamentos do conhecimento científico não mais com base na metafísica racionalista, que então considerava ultrapassada, mas a partir das “categorias *a priori* do entendimento”, ancoradas na idéia do “sujeito transcendental” e da razão como tal. Estabelece assim os limites para a filosofia, que são os próprios limites enunciados em sua teoria do conhecimento.

A idéia de que a razão tem limites em seu conhecimento é o que permite denominar então a dimensão crítica do conhecimento, afirmação central no pensamento kantiano, sendo que a mesma influenciou profundamente a tradição filosófica posterior, especialmente a filosofia analítica e a fenomenologia.

Essa dimensão crítica do conhecimento retorna na filosofia analítica, de modo especial em Wittgenstein, especialmente em seu *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Essa obra trouxe consigo influências em toda a filosofia no século XX, assim os limites do conhecimento agora são os limites da linguagem, em outras palavras, os limites do que se pode dizer e do que não se pode dizer.

Wittgenstein, então, procura repensar o lugar da teoria do conhecimento e sua tese é apresentada como lógica transcendental¹, visto que investiga as condições de possibilidade de dizer o que as coisas são e o que as coisas não são, ou seja, busca estabelecer os limites para expressar o dizível, como nos aponta em seu aforismo: “Sobre o que não se pode falar, sobre isso deve-se calar”(7)² (1968, p. 129). Sua filosofia, então, pode ser compreendida como crítica da linguagem, na qual persiste o constante exame das condições de possibilidade da linguagem.

Desse modo, para Wittgenstein “Toda filosofia é ‘crítica da linguagem’ (todavia, não no sentido de Mauthner). O mérito de Russel é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição pode não ser sua forma lógica real” (1968, p. 71). O que se depreende, conseqüentemente, é que a crítica da linguagem procura demonstrar que nunca conseguimos dizer o que acontece conosco, ou seja, que nos limites da linguagem não há um saber no mundo, visto que se trata de um saber que não se objetiva³.

O filósofo sustenta, no entanto, que há uma relação entre linguagem e mundo, e a experiência ética seria considerada como o limite em que o silêncio atuaria como apresentação ou

¹ Cf. Af. 6.13: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”.

² “*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*”. Conforme tradução sugerida pelo Prof. Ernildo Stein em sua conferência sobre Wittgenstein, em junho de 2005, é importante não anular o “sobre isso” (*darüber*), caso contrário o “calar-se” toma uma generalização indevida.

³ Margutti faz uma interessante aproximação desse conceito com a teoria de Mauthner (ele adota um ceticismo exagerado, negando à linguagem o que quer que seja), o qual “afirma que a linguagem é congenitamente incapaz de descrever a realidade e que devemos refugiar-se no silêncio” (2002, p. 501).

apresentação (*Darstellung*)⁴. Nesse caso, o que estaria do outro lado dos limites da linguagem somente seria apresentado por intermédio do silêncio, que fundaria, então, uma ética do indizível.

Em contrapartida, para o psicanalista francês Jacques Lacan, com base no que afirma em seu texto *L'Étourdit*, "Que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve" (1973, p. 1), ou seja, permite-nos compreender que se a função da psicanálise é fazer ouvir a verdade, então ela se confronta com dois pólos: o indizível representado pelo Real que, em vez de ter que se calar leva o sujeito a ter que dizer, mesmo que seu dizer fique esquecido. Denominamos esse contraponto lacaniano como sendo a ética do dizível, tributária, como a ética wittgensteiniana da impossibilidade de tudo enunciar.

A oposição e o entrecruzamento entre a ética do indizível de Wittgenstein e a ética do dizível de Lacan é, então, o foco de nossa reflexão. Em Wittgenstein, seu silêncio é tomado não apenas como efeito da recusa de falar, mas, precisamente, como um falar a partir das condições de possibilidade da linguagem, que lhe impõe um silêncio prudencial; já em Lacan, por outro lado, o indizível, representado pelo Real, é o que leva o sujeito a ter que falar.

Nesse sentido, Wittgenstein e Lacan, embora representantes de diferentes racionalidades, são colocados em diálogo, com o objetivo de esclarecer aspectos da questão ética em relação à linguagem. Assim, se a proposta ética de Wittgenstein encontra solução no silêncio, perguntamos: Qual a função desse silêncio? Calar-se diante daquilo que não pode ser dito, mas apenas ser mostrado? Enquanto na proposta da ética do dizível de Lacan, qual a relação do desejo com o silêncio e com a fala, com o que se pode dizer e o que não se pode dizer?

A ética do indizível em Wittgenstein

Cumprido, antes de qualquer coisa, distinguir os significados diferentes para a palavra ética que Wittgenstein propõe. Para compreender esse conceito, o filósofo foi buscar apoio no *Principia Ética*, de Moore, onde ele refere que: "A ética é a investigação do que é bom" (1999, p. 85).

Wittgenstein, no entanto, propõe a ampliação desse conceito, quando refere que o objeto da ética é o valor, a isso se deve o paradoxo tractatiano quando diz: "todas as proposições têm igual valor" (1968, p. 126). Em sua "Conferência sobre ética" (1929), escrita quase dez anos após o *Tractatus*, definirá o conceito de ética:

Ao invés de dizer que a "ética é a investigação do que é bom", poderia ter dito que a ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, poderia ter dito que a ética é investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver. (Wittgenstein, 1995, p. 209)

Em uma primeira aproximação, a moral diz respeito aos valores absolutos ao passo que a ética concerne a deliberações circunstanciadas e relativamente contingentes. Cabe lembrar que a

⁴ Wittgenstein faz uso, no *Tractatus*, de *Darstellung* e de *Vorstellung*, para marcar a diferença entre aquilo que se faz presente (o que se mostra) e aquilo que pode ser representado (que pode ser dito). Isso nos indica um modo de diferenciação entre o que pode ser dito e o que pode apenas ser mostrado.

tese central do *Tractatus* de Wittgenstein provoca o questionamento sobre o mau uso que fazemos da lógica de nossa linguagem. Esse aspecto também é observado no autor a partir de seu *Diário Filosófico* quando afirma "A ética não trata do mundo. A ética há de ser uma condição do mundo, como a lógica. Ética e estética são uma só" (24/07/1946). Após essa referência em seu *Diário*, pronunciara no *Tractatus* (1921), no qual utiliza o termo ética em apenas três sentenças:

- 1) "É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto" (1921, p. 126).
- 2) "É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental". (Ética e estética são uma só) (1921, p. 127).
- 3) "O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma "Você deve..." é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual" (1921, p. 127).

Glock, em referência à carta de Wittgenstein a Von Ficker, faz-nos lembrar de que: "Wittgenstein sustentou que o 'ponto central' do *Tractatus lógico-philosophicus* tem natureza ética a 'Esfera do ético' de dentro para fora, 'guardando silêncio em relação a ele'" (1998, p. 143). Embora o filósofo tivesse escrito breves estudos sobre ética, identificamos sua forte influência em Weininger e em Schopenhauer. No primeiro, deve-se à leitura do livro *Sexo e Caráter*, em que Weininger declara que a lógica e a ética é uma só. Percebe-se em Wittgenstein a força desse enunciado, quando propõe que deve - se ter a obrigação moral de buscar a clareza lógica, assim como a distinção entre dizer e mostrar exposta no *Tractatus*, confirma o valor que deu às proposições de Weininger.

A segunda forte influência sofrida por Wittgenstein em respeito à ética e à filosofia moral foi Schopenhauer. O pensador já demonstra a partir do *Diário Filosófico*, em 02/08/1916, que "caberia dizer a partir de Schopenhauer. O mundo da representação não é bom nem mau, é, portanto, o sujeito volitivo" (1982, p. 135). Para ele, somente as proposições empíricas da ciência são dotadas de significado, denunciando que a esfera do valor está no âmbito do indizível, por não apresentar um referente, portanto, contingentes (verdadeiro ou falso). Em resumo, podem sim ser mostrados, mas não poder ser ditos.

Sabe-se, a partir de sua biografia escrita por Monk, que o filósofo foi auxiliado em um período de crise religiosa por sua irmã Margaret (paciente de Freud), que sugeriu a leitura de Schopenhauer. Essa vertente kantiana observada em seus escritos tornar-se-ia acentuada pela reforçada atuação que a filosofia de Schopenhauer exerceu em Wittgenstein. Em linhas gerais, Schopenhauer propõe em sua obra *O mundo como vontade e representação*, a distinção radical entre representação e vontade, ou seja, entre o que pode ser manifestado por meio da linguagem e o que se encontra além desta, acessível apenas pelo sentimento e decisão, que é o âmbito da vontade.

É importante lembrar que o idealismo transcendental é demarcado de forma solipsista⁵, como podemos relacionar a sua proposição fundamental, o mundo é minha representação, ou seja,

⁵ Schopenhauer desenvolveu a primeira noção, alegando que o "sujeito do conhecimento", ao qual o mundo como representação aparece, é simplesmente um "ponto indivisível". Em Wittgenstein, a chave para se decidir essa questão aparece no enunciado: "os limites de minha linguagem dignificam os limites de meu mundo" (ver *Diário Filosófico*, 23/5/1915).

de que um único sujeito (conhece sem ser conhecido) mais o objeto (encontra-se no espaço e no tempo e está submetido à causalidade) seriam suficientes. Não se trata de negar a existência da matéria, mas sim de averiguar que ela não existe independentemente da percepção do espírito, fazendo uma ligação entre o realismo empírico e o idealismo transcendental.

No que representa o chamado problema da metafísica, Schopenhauer reconhece que esse seria insolúvel, assim como para muitos pensadores da época, referindo-se especialmente a Kant. A questão com a qual defronta-se diz respeito à exposição metafísica da fundamentação ética, apresentada em seu livro *Sobre o fundamento da moral*, no qual acredita não ser possível desenvolvê-la sem fazer uso de pressuposições e contentar-se com um esboço geral, ou seja, apontar o caminho.

Paradoxalmente, Wittgenstein introduz em seu discurso aforismático uma interdição ao falar, impondo o calar, determinando uma forte influência no idealismo transcendental de Schopenhauer a Nietzsche, dando início a uma tradição como crítica da linguagem.

Nessas proposições, o autor aponta para o nível transcendental que diz respeito às condições de possibilidade da verificação do valor de verdade ou não. Ou seja, decidir sobre o verdadeiro ou falso, e, quando isso não for possível, não se configura uma forma lógica que permitiria aferir a verdade. Nesse caso, denuncia-se um algo sobre o qual dever-se-ia silenciar. Há, no entanto, no *Tractatus*, a tentativa de demonstrar a evidência de proposições metafísicas que transcendem os enunciados empíricos e que devem ser consideradas. Conforme o autor:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não é falsa, mas contra-senso. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem. (Wittgenstein, 1968, p. 165).

Wittgenstein quer dar ao *Tractatus* um sentido ético, pois o inicia com seu último aforismo. Contudo, não quer dar à obra um caráter de manual, quando afirma: "Não é, pois, um manual" (2001, p. 131). É nesse sentido que nosso autor esperava que suas proposições não fossem entendidas como aquelas que buscam respostas, mas que pudessem ser superadas. Por isso, sua obra não poderia ser lida como um conjunto de doutrinas.

O autor refere: "Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa" (2001, p. 279). Ele quer mostrar que existe algo mais importante no discurso lógico, que é o discurso místico (metafísico). O místico compreende a ética, a estética e o solipsismo como instância lógica transcendental desenvolvida. A filosofia moral depara-se, assim, com a dificuldade para encontrar um *tertium datur* entre ética e moral, tratando os valores ora de forma dogmática transcendente e universal, ora aceitando o relativismo ético no qual os valores seriam justificados por sua mera existência.

Pode-se dizer, a partir da leitura da obra de Wittgenstein, que o silêncio não é uma consequência mística, mas sua causa. O transe místico sobre o qual o autor busca inspiração em Schopenhauer, James, Tolstoi e outros, permite que ele possa experimentar o silêncio em sua

exterioridade radical, mesmo que por pouco tempo. Contudo, essa experiência, paradoxalmente, só pode ser expressa pelo dizer.

Ao lançar-se à crítica da linguagem, o autor coloca-se em uma questão sem solução, pois ao promover a crítica da linguagem é necessário estar fora dela (linguagem) para fazê-lo, ou seja, falar-se um outro lugar, portanto esse é um problema essencial até hoje, que é a circularidade de quem faz a crítica da linguagem, porque crítica o objeto como o próprio objeto como instrumento, tal problema vivenciado por Wittgenstein.

Glock refere que a chave de compreensão desta questão no *Tractatus* é a distinção entre mostrar e dizer: "A real importância da distinção entre dizer e mostrar reside no fato de ela estabelecer um vínculo entre as duas partes, interditando tanto proposições acerca da essência da representação simbólica, quanto pronunciamentos místicos relativos à esfera de valor" (1998, p. 129). Por outro lado, essa é a porta de entrada para compreender-se o deslizamento feito por Wittgenstein comparando sua teoria (dizer e mostrar) à Teoria dos tipos de Russel, com o objetivo de analisar a infabilidade das verdades éticas. Ou seja, o que se quer dizer acerca da ética somente pode ser mostrado intuindo-se o mundo *sub specie aeternitatis*.

A ética do dizível em Lacan

Na tentativa de promovermos o diálogo entre filosofia e psicanálise, propõe-se, a seguir, examinar a função do silêncio e seus efeitos, segundo a concepção de ética proposta por Lacan no campo da psicanálise. Conforme o enunciado de Lacan em *L'Étourdit* (1973), "Que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve", e com base no pressuposto de que a função da psicanálise é fazer ouvir a verdade, pode-se afirmar que a ética da psicanálise articula dois pólos: o indizível representado pelo Real que, em vez de induzir ao silêncio, leva o sujeito a ter que dizer, mesmo que sua enunciação deslize para o esquecimento.

Ora, a ética da psicanálise, desde a descoberta freudiana do inconsciente, está relacionada à questão do desejo. Mas qual a relação do desejo com o silêncio e com a fala, com o que se pode dizer e o que não se pode dizer? Sabe-se que o grande achado de Freud (1900) diz respeito à relação entre a fala, a sexualidade e o desejo na determinação dos sintomas que afligem o sujeito.

O desejo, diferentemente da necessidade, instaura-se como uma falta inscrita na fala do sujeito. E a falta, por sua vez, se inscreve como a mensagem que o sujeito recebe vinda de Outro, representado pelos pais e pelo social. O que é que o Outro quer de mim? O que é que ele me interdita? Assim, a partir do momento em que o sujeito é confrontado com a interdição, ou seja, a lei que o Outro lhe impõe, ele é lançado no registro da falta e, conseqüentemente, do desejo.

A relação entre desejo, lei e sexualidade então se esclarece. Assim que algo é colocado no campo do proibido, fica demarcado que daquilo o sujeito está excluído, indicando uma falta de seu lado. Essa falta é que lhe suscita o desejo, matriz da instauração do sexual.

O reconhecimento do laço entre desejo e sexualidade aparece para Freud por meio da fala de seus pacientes a respeito de seus sintomas, lapsos e sonhos. O sonho postula a interpretação

freudiana, é a realização disfarçada de um desejo recalcado, modelado segundo as imagens do passado e por isso mesmo indestrutível.

E aqui se manifesta um dos paradoxos maiores do desejo localizados por Freud (1900): o desejo de ter um desejo insatisfeito, conforme ele descobre no caso da "mulher do açougueiro". Lacan (1998) mostrará que o desejo, enunciado em significantes, desliza e se metaforiza, consistindo na metonímia da falta, na qual o desejo sustenta-se como insatisfeito. Desse modo, as palavras nomeiam o que o sujeito tem para desejar, abrindo sempre uma brecha entre o falante e um objeto, que se supõe e se impõe como inacessível ou perdido. Ora, o termo que nomeia o objeto faltante deixa transparecer essa falta, o próprio lugar do desejo e essa falta é um efeito da linguagem: ao nomear o objeto, o sujeito necessariamente o perde.

Essa estrutura do desejo coincide com a estrutura mesma da sexualidade, articulada pelo real do sexo como aquilo que sempre vem a faltar no encontro com o outro. Então, o desejo para Freud é sempre da ordem do sexual, e que Lacan avança na compreensão da forma como o desejo se manifesta, dizendo: "[...] a palavra é essa roda de moinho por onde incessantemente o desejo humano se mediatiza, entrando no sistema da linguagem" (1953, p. 208).

A via que coordena esses desvios Freud (1987) nominou "pulsão sexual", que por ser diversa exerce-se de forma parcial. Sua formação está sustentada no nascimento do bebê e sua relação de dependência com a mãe. Esse período dá ao bebê a ilusão narcísica de completude, a qual o sujeito busca ao longo de toda a vida.

A essa teoria, portanto, Lacan nomeia gozo⁶, pela busca insatisfeita de plenitude. À medida que esse processo desenrola-se de forma inconsciente, produz no bebê alguns traumas, mas para que o sujeito se "salve" desse assujeitamento é preciso que possa sustentar o seu próprio desejo.

Essas questões referidas acima tocam profundamente em outras relativas à ética em Lacan (1997), das quais também se ocupou seu mestre Freud, mas que não estavam associadas a um fato disciplinador, por isso suas formulações sobre desejo e gozo.

Enquanto para Freud o exercício de proibição se dava a partir do superego, instância reguladora do sujeito, para Lacan ela era atribuída à função paterna, ou seja, funcionaria como lei para o sujeito à medida que garante o *desejo (Wunsch)*⁷.

É a partir dessa instância interditora – função paterna – que Lacan formula o conceito de objeto "a"⁸, como o objeto causa de desejo, conforme afirma: "Como efeito àquilo com que lidamos é nada menos do que a atração da falta" (Lacan, 1997, p. 10). Lacan avança em relação à primeira teoria de Freud demonstrando a ausência (falta) como fundadora do sujeito. E pergunta Lacan:

⁶ Por extensão, a palavra pode ser utilizada para designar o próprio funcionamento de um sujeito enquanto aquele que repete infatigavelmente tal ou qual comportamento sem de modo nenhum saber o que o obriga a assim permanecer – como um rio – no leito desse gozo.

⁷ Lacan (1997, p. 35) afirma que "Esse *Wunsch* nós o encontramos, em seu caráter particular irreduzível, como uma modificação que não supõe outra normatização senão a de uma experiência de prazer ou de penar, mas uma experiência derradeira de onde ele jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irreduzível. O *Wunsch* não tem o caráter de lei universal, mas, pelo contrário, da lei particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos".

⁸ O objeto "a", pode nomeá-lo como o indizível, pois é a causa do desejo, não representável como tal, "perda" implicada pela fala, mas que vai dar lastro ao conjunto da cadeia significante, ele vai, por isso, dar ao sujeito "sua consistência" – consistência paradoxal, já que só se sustenta por essa perda.

Será a falta que a obra freudiana designa em seu início, o assassinato do pai, esse grande mito colocado por Freud na origem do desenvolvimento da cultura? Ou será a falta mais obscura e ainda mais original, cujo termo ele chega a colocar no final de sua obra, a pulsão de morte, dado que o homem está ancorado no que tem de mais profundo em si mesmo, em sua dialética? (Lacan, 1997, p. 11)

Nessas condições o inconsciente manifesta-se para o sujeito por meio de chistes, sonhos, esquecimentos, lapsos, etc., e constituem, em qualquer caso, as formações do inconsciente, denunciadas pelos equívocos cometidos naquele que fala (*falesser*)⁹, (re)velando sua verdade, mas que para Lacan é não toda, porque se o fizesse seria da ordem do insuportável para o sujeito.

É na entrevista “Televisão” que Lacan nos propõe analisar a relação da verdade com o que pode ser dito: “Digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam as palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém do Real” (1993, p. 9).

Assim, complementamos com seu texto *L'Étourdit*:

E retorno ao sentido para lembrar o esforço que é preciso para a filosofia – o último a salvar sua honra de estar na última moda, da qual o analista constitui a ausência – por apreender o que é seu recurso, o dele, de todos os dias: que nada esconde tanto quanto aquilo que revela, que a verdade, *Aletheia* é igual à *Verbogenheit*. Assim, não renego a fraternidade desse dizer, já que repito apenas a partir de uma prática que, situando-se em relação a um outro discurso, torna-o incontestável. (Lacan, 1973, p. 12)

Lacan, a partir das formulações de Saussure sobre o significante/significado, dá ao significante o *status* e a primazia de ser o responsável pela forma como o falante conduzirá seu discurso, utilizando-se dos recursos da metonímia e da metáfora.

Essa alternativa permite pensar, a partir de Heidegger, que o homem é um ser para a morte, de tal modo que a fala teria a função, entre outras, de manter distante o inevitável horror da castração, enfim do próprio Real. Isso é demonstrado pela experiência clínica de Lacan, referida nos *Escritos*: “a partir da análise que segue que a pulsão de morte age em silêncio, enquanto toda a pulsão da vida se origina de Eros, [...] o silêncio da pulsão de morte” (1998, p. 674).

Digamos então que a teorização lacaniana de objeto “a”, como objeto eternamente ausente e impossível de ser apreendido, faz sentido para a compreensão do “silêncio” permanente que esse representa para o falante, pois é nessa presença-ausência que o sujeito está constituído. Lacan, em seu seminário *A lógica do fantasma*, retoma o paradoxo do silêncio e propõe a diferença entre *sileo* e *taceo*. *Taceo* seria o da palavra não-dita, do calar, do silenciar ou ser silenciado, ao passo que *sileo* seria o silêncio fundante, estruturante, implicando a ausência essencial da palavra. Nessa direção, ele nos diz que “[...] *sileo* não é *taceo*. O ato de calar-se não libera o sujeito da linguagem, apesar de que a essência do sujeito culmine nesse ato...” (Lacan, 1966, p. 194). Em uma sensível alusão à questão do silêncio, referindo-se ao quadro *O grito*, de Edvard Munch, Lacan

⁹ *Parlêtre*, neologismo criado por Lacan, é uma palavra-valise que contém *parler* (falar), *lettre* (letra) *être* (ser), e designa aquele que é pelo simples fato de falar, obrigação exclusiva da nossa espécie.

afirma que é o grito que produz o silêncio, ao recusá-lo, ele o faz surgir: "...o grito faz o abismo de onde o silêncio se precipita" (1965, p. 33).

Antinomias modernistas impõem a todo o momento pensar e perguntar-se sobre sua posição ética, ou seja, prescrever remédios ou promover o acesso à verdade do sujeito? É a partir destas perguntas que Lacan desenvolve a ética da psicanálise, ao afirmar: "Uma ética se anuncia, convertida ao silêncio, não pelo caminho do pavor, mas do desejo" (1998, p. 691). Entendemos que nesse pressuposto está contida a posição de responsabilidade com sua verdade, que para a psicanálise assume uma posição simétrica com o desejo.

Considerações finais

Aquilo que o silêncio produz por meio da experiência mística, organizada na ausência da fala, pressupõe um desordenamento do mundo "normal", um mundo no qual a língua ordena e identifica os sujeitos e os objetos. Essa experiência do silêncio místico nos permite supor certo aniquilamento do homem, quando entendemos que é a partir da linguagem que ele poderia ser restituído dessa ausência.

Escolhendo, assim, a tese de Wittgenstein de que há um limite para a linguagem, ou seja, que nossa linguagem é insuficiente, teríamos de apelar a instâncias como: o ético, o estético e o místico. O filósofo seria uma espécie de zelador silencioso do limite do dizível, então o silêncio seria como uma estratégia do calar.

Por outro lado, compreendemos a função do silêncio (significante não-verbal) nas distintas posições apresentadas por Wittgenstein, com a ética do indizível, e por Lacan, como a ética do dizível. Essa análise permite considerar-se que o silêncio é a condição *a priori* para estabelecer o duplo estatuto entre o dito e o não-dito.

A advertência de Lacan a Wittgenstein poderia ser tomada, porventura, como uma crítica a toda a manifestação humana que queira pretender-se formalizadora de uma única via de acesso à verdade, produzindo uma visão totalizadora. Lacan, ao contrário, defende que a verdade é não-toda, sua totalidade é, digamos assim, negativa.

Como se vê, a possível importação dos conhecimentos da filosofia para a psicanálise tem a pretensão mínima de que se possa estabelecer a precisão dos conceitos, necessária para a compreensão e sustentação do edifício teórico dos dois autores discutidos. Contudo, não se almeja, em momento algum, privar esses conceitos da possibilidade de que possam ser ampliados, criticados, enfim, que possam estar em constante movimento, na tentativa de compreensão da natureza humana e de seus limites.

Referências

- FREUD, S. 1900. *Pulsões e destinos da pulsão*. Rio de Janeiro, Imago, Obras Completas. v. XIV, 129 p.
- FREUD, S. 1900. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro, Imago, Obras Completas. v. IV, 345 p.
- GLOCK, H. J. 1998. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Zahar, 398 p.
- KANT, I. 1991. *Crítica da razão pura*. São Paulo, Nova Cultural, 172 p.
- LACAN, J. 1964. *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Seminário 1964-1965. Paris, [s/e], 507 p.
- LACAN, J. 1973. *L'étourdit*. Scilicet 6/7. Paris, [s/e], 30 p.
- LACAN, J. 1979. *Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Zahar, 336 p.
- LACAN, J. 1993. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 91 p.
- LACAN, J. 1995. *La logique du fantasme*. Seminário 1966-1967. Paris, AFI, 318 p.
- LACAN, J. 1997. *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 396 p.
- LACAN, J. 1998. *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar, 937 p.
- MARGUTTI, P. P. R. 1998. *Iniciação ao silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo, Loyola, 365 p.
- MARGUTTI, P. P. R. 2002. *Crítica da linguagem e misticismo*. Faculdade de Filosofia da U.C.P. Portugal, Braga, 501 p.
- MOORE, G. E. 1999. *Principia ethica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 401 p.
- MONK, R. 1995. *Wittgenstein. O dever de um gênio*. São Paulo, Cia. das Letras, 571 p.
- SPERBER, M. C. (org.) 2003. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo, Unisinos, 801p.
- SCHOPENHAUER, A. 1991. *O mundo com vontade e representação*. São Paulo, Nova Cultural, 235 p.
- SCHOPENHAUER, A. 2001. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo, Martins Fontes, 226 p.
- WITTGENSTEIN, L. 1968. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, 152 p.
- WITTGENSTEIN, L. 1982. *Diário filosófico (1914-1916)*. Barcelona, Ariel, 245 p.
- WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. 1995. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2. ed. São Leopoldo, Unisinos, 221p.