

# Ciência, linguagem e a "verdade do sujeito"

Paul Livingston

## Ciência, linguagem e a “verdade do sujeito”: Lacan e Wittgenstein<sup>1</sup>

PAUL LIVINGSTON

### Resumo:

Um dos objetivos deste artigo é considerar, de maneira preliminar, como algo que tem a estrutura de um “sujeito de conhecimento” pode ser visto como relacionado à estrutura geral da verdade, no contexto de uma apreciação da estrutura e ser da linguagem como essencial para qualquer articulação possível dela. Revendo as diferentes posições de Lacan e Wittgenstein em relação ao *cogito* cartesiano, defendo que, dentro de tal contexto, nem o sujeito nem “sua” posição podem ser entendidos como tendo o ser substancial de um ente, e é igualmente impossível conceder-lhe uma consistência ontológica correlativa ao domínio total da objetividade científica contra ela como a totalidade da verdade. Pelo contrário, no contexto da aplicação de uma consideração formal do caráter do significante enquanto articula as estruturas do conhecimento e da verdade do sujeito, um sujeito do conhecimento só pode ser caracterizado por referência a uma inconsistência constitutiva ou cisão correlativa à incompletude que doravante marca o campo total da própria objetividade científica.

**Palavras-chave:** ciência; linguagem; verdade; Lacan; Wittgenstein.

---

<sup>1</sup> Texto traduzido por Cian Barbosa.

**Abstract:**

One aim of this paper is to consider, in a preliminary way, how something having the structure of a “subject of knowledge” may be seen as related to the overall structure of truth, in the context of an appreciation of the structure and being of language as essential to any possible articulation of it. By reviewing the different positions of Lacan and Wittgenstein with respect to the Cartesian cogito, I argue that, within such a context, neither the subject nor “its” position can be understood as having the substantial being of an entity, and it is equally impossible to grant it an ontological consistency correlative to the total realm of scientific objectivity set over against it as the whole of truth. Rather, in the context of the application of a formal consideration of the character of the signifier as it articulates the structures of the subject’s knowledge and truth, a subject of knowledge can only be characterized by reference to a constitutive inconsistency or splitting correlative to the incompleteness that henceforth marks the total field of scientific objectivity itself.

**Keywords:** Science; Language; Truth; Lacan; Wittgenstein.

Um dos objetivos deste artigo é considerar, de maneira preliminar, como pode-se compreender qualquer funcionamento possível da categoria de “sujeito” em relação àquela da verdade em um contexto formado pelas implicações formais da virada linguística do século XX, tanto em sua variante estruturalista, quanto analítico-filosófica. Mais especificamente, eu irei considerar aqui as implicações para a “posição” da subjetividade de uma apreciação, daquele aspecto da virada linguística do século XX que adverte, em uma forma ontologicamente realista, sobre a estrutura e ser da

linguagem como suporte essencial para qualquer articulação possível da mesma. Em tal contexto, como irei argumentar, nem o sujeito ou “sua” posição podem ser entendidos como tendo o ser substancial de uma entidade, e é igualmente impossível supor para ele uma consistência ontológica correlata àquela do reino total da objetividade científica, contraposta a ele como o todo da verdade a que tem acesso. Outrossim, como irei argumentar, não se pode caracterizar adequadamente o espaço estrutural de um sujeito do saber sem entender seu suporte linguístico como operando no modo formal de divisão ou inconsistência, implicado pela incompletude que, ela mesma, doravante marca o campo total da objetividade científica. Tanto essa inconsistência no lado do sujeito, quanto a incompletude no lado do mundo, aqui resultam de características formais de significação em relação à totalidade. Como uma consequência dessas características, “o sujeito” correlato ao mundo enquanto saber desaparece do seu campo, faltando qualquer suporte substancial ali. Na falta de um possível saber consistente do todo, a posição do sujeito do saber no mundo pode tomar somente a forma, como argumenta Lacan, de “alguma relação do ser que não se pode saber”, ou o que Wittgenstein chama a sua integração ao “dado” das formas de vida.

## I.

Próximo ao início de *A Ciência e a Verdade*, de 1965, Lacan abre uma discussão psicanalítica da estrutura essencial do que ele não hesita em descrever como um “sujeito” da ciência, correlato em sua articulação original ao momento histórico de fundação da ciência

no sentido moderno de Descartes e Galileu. Tomando como guia a tese de Koyré sobre uma profunda transformação epistemológica, neste momento, na posição do sujeito como pensador e conhecedor do mundo, Lacan descreve essa estrutura essencial como testemunhada no *cogito* cartesiano e, em particular, na relação desigual que estabelece unicamente entre saber, ser e verdade:

Assim, não esgotei o que concerne à vocação de ciência da psicanálise. Mas foi possível notar que tomei como fio condutor, no ano passado, um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*.

Esse correlato, como um momento, é o desfiladeiro de uma rejeição de todo saber, mas, no entanto, pretende-se estabelecer para o sujeito uma certa ancoragem no ser; sustento que essa ancoragem constitui a definição do sujeito da ciência, “definição” a ser entendida no sentido de uma porta estreita.

Essa pista não me guiou em vão, pois me levou no final do ano a formular nossa divisão experimentada como sujeitos como uma divisão entre conhecimento e verdade, e acompanhá-la com um modelo topológico, a faixa de Möbius; esta tira transmite o fato de que a divisão em que esses dois termos se juntam não deve ser derivada de uma diferença de origem<sup>2</sup>.

Estabelecendo, em outras palavras, o “Eu penso” como âncora radical de qualquer saber possível da objetividade, Descartes passa necessariamente através do “desfiladeiro” do saber que consiste no exercício da dúvida global e, então, a rejeição de todo saber que não é fundado naquilo que ele entende como a

---

<sup>2</sup> Lacan, 1965, p. 856.

interioridade e auto presença do *ego cogito*. Mas na passagem do “Eu penso” para o “Eu sou”, que pretende assegurar o ser do sujeito e assim a verdade de sua consistência ontológica, Descartes, não obstante, estabelece a capacidade do sujeito em se situar no interior do real que é então compreendido como a verdadeira causa da sua estabilidade ontológica. Essa situação irá então, subseqüentemente, tornar-se uma na qual o sujeito então definido, como Lacan argumenta, é essencialmente e constitutivamente “cindido” (*split*), pego em uma “divisão constitutiva” entre saber e verdade que não menos define tanto sua estrutura quanto o campo de possíveis saberes científicos enquanto objetividade, que, assim, abre-se para ele. Esse desequilíbrio é como tal, Lacan argumenta, para subseqüentemente determinar o ser do *ego*, que, nesse sentido, é enquanto um ser que firma radicalmente a totalidade do saber objetivo, mas também essencialmente se isenta dele; ou, em outros termos, como aquilo que é essencialmente cindido entre a função fundadora que mantém em respeito ao saber e a estrutura problemática de auto-fundação ontológica que, para fazê-lo, chama a si mesma para realizar.

Tanto a função basilar da estrutura com respeito à totalidade do campo de saber da ciência quanto a reflexividade problemática que, por sua vez, funda essa função, então, operam regularmente, de modo não marcado, como a base da ciência “moderna” para assegurar o funcionamento das suas afirmações de saber ordinárias. Mas é a atenção que a psicanálise dá à essencialidade estrutural da *linguagem* que, sozinha, basta formalmente para revelar a efetiva natureza antinômica destas relações sustentadas entre verdade e saber no nível do desequilíbrio ontológico que introduzem no ser do

sujeito conhecedor enquanto tal. Aqui, o estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss toma, para Lacan, o papel privilegiado em permitir uma elaboração “lógica” da dialética da divisão constitutiva que define o sujeito, assim permitindo à psicanálise articular estruturalmente sua essencial e constitutiva relação ao seu objeto evanescente, o que Lacan notoriamente significa como o “objeto *a*”. Essa relação – de uma “exclusão interna” na qual o “objeto *a* deve ser inserido, como nós já sabemos, na divisão do sujeito pela qual o campo psicanalítico é bem especificamente estruturado” – é, no dizer de Lacan, primeiramente revelado de maneira formalmente clara pela linguística estruturalista, tomando em conta o lugar constitutivo do “sujeito que fala”<sup>3</sup>. Esse sujeito falante é – em distinção ao “sujeito da ciência” – aqui compreendido topologicamente e formalmente como constitutivamente interno à “bateria de significantes”, da qual a estrutura geral articula a diferença entre a posição linguística de enunciação e o que é enunciado dela, levando a um conjunto de antinomias estruturais distintas da posição do sujeito em relação a essa própria bateria total.

Porém, de acordo com Lacan, não é a linguística estrutural, mas a lógica contemporânea que é melhor apta a articular formalmente os efeitos estruturantes da primazia do significado para a definição do próprio sujeito da ciência, através de sua demonstração das antinomias essenciais envolvidas em qualquer assunção de totalização das reivindicações de saber desse sujeito:

É no reino da lógica que aparecem os diversos indícios de refração da teoria em relação ao sujeito da ciência...

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 863.

É a lógica que aqui se faz de umbigo do sujeito, lógica na medida em que ela de modo algum é ligada às contingências de uma gramática. É preciso, literalmente, que a formalização da gramática contorne essa lógica para se estabelecer com sucesso, mas o movimento desse contorno está inscrito nesse estabelecimento.

Indicaremos mais adiante como se situa a lógica moderna (terceiro exemplo). Ela é, de modo incontestado, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência, e o último teorema de Gödel mostra que ela fracassa nisso, o que equivale a dizer que o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência se mostra definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo<sup>4</sup>.

Se, em outras palavras, é uma ambição da lógica moderna desde Frege – até e incluindo o projeto do positivismo lógico – assegurar uma base estrutural formalmente adequada e metodologicamente transparente para a totalidade do saber possível sobre o real, então os resultados limitativos que emergem da sua auto-aplicação reflexiva atestam a confirmação da estrutura essencialmente antinômica de qualquer posição de saber suposta a fundar a si mesma em suas próprias bases. Aqui, Lacan faz aparente referência ao segundo teorema da incompletude de Gödel, que demonstra a impossibilidade de provar, em qualquer sistema formal (realmente consistente), forte o suficiente para captura aritmética, uma afirmação da consistência deste próprio sistema. Isso então prova como impossível assegurar a consistência do *corpus* metodologicamente formal enquanto sendo a base para a afirmação

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 861.



de tal sistema em articular a verdade completa, de dentro do campo demonstrado de saber produzido por aquele mesmo *corpus*.

Mais amplamente, e como Lacan sublinha em outro lugar discutindo os teoremas de Gödel, o fenômeno mais geral de incompletude ao qual ambos os teoremas são testemunho pode ser visto como demonstrando formalmente que existe, inscrito na estrutura de qualquer formalismo adequado ao saber científico, “alguma relação do ser que não se pode saber”<sup>5</sup>. Essa relação que é, Lacan sugere, toda a preocupação da psicanálise em sua investigação do suporte subjetivo da possibilidade da ciência, é testemunhada no fato de que, como pode se ver demonstrado no segundo teorema, para todo sistema existe alguma verdade estruturalmente articulada que pode ser reconhecida enquanto tal, mas da qual ela mesma não consegue demonstrar nas bases de sua afirmação formal de saber. A respeito disso, a incompletude essencial que o teorema de Gödel demonstra também pode ser visto como que verificando o desequilíbrio subjacente entre saber e verdade que, então, define essencialmente a posição de qualquer “sujeito” correlata à totalidade do saber que a inscrição de uma lógica oferece estruturar. Se, então, a tentativa de Frege visa excluir radicalmente o sujeito individual da experiência psicológica do campo objetivo do saber (sob o título de seus argumentos devastadores contra o psicologismo), pode também, tal qual Lacan sugere, ser vista como incorporando o projeto logicista ou positivista de uma “sutura” compreensível do sujeito formal do saber para o seu campo de saber possível, sendo o resultado dessa tentativa, o retorno desse

---

<sup>5</sup> Lacan, 1973, p. 108.

sujeito enquanto estruturalmente antinômico<sup>6</sup>. Dividido entre saber e verdade, é então demonstrado que falta qualquer suporte não-contraditório ao ser, no nível da lógica de demonstração formal por meios dos quais estabeleceria sua própria posição lá.

Retornando então para a estrutura do *cogito* como o substrato de qualquer saber possível do mundo, Lacan enfatiza as implicações radicais disso pelo fato de seu suporte linguístico essencial. Que o *cogito* deva ser inscrito na linguagem significa que o modo particular de relação desigual entre verdade e saber, que define o ser do sujeito, deve ser compreendido como passando essencialmente pela estrutura de sua significação, e também, então, através da significação particular de “*ergo*” ou o “logo” que aqui significa estabelecer o ser no pensar. De maneira familiar, esse “*ergo*” não é uma questão de dedução ou inferência lógica direta, uma vez que a necessidade da conexão de base a que se refere não sobrevive, em geral, à tradução para a relação inferencial de afirmações ou verdades em terceira pessoa (*translation to the inferential relation of third-personal claims or truths*)<sup>7</sup>. Mas se, como isso implica, a primeira forma pessoal e indexical dos termos que conecta se provasse essencial para o estabelecimento da relação problemática que alega, então isso levanta para o sujeito o formidável problema do

---

<sup>6</sup> Como se deve notar, é problemático tanto do ponto de vista histórico quanto conceitual simplesmente identificar, como Lacan às vezes faz, o logicismo de Frege com o projeto (muito mais empirista) do “positivismo lógico” ou “empirismo lógico” de Schlick, Carnap e Neurath, bem como caracterizá-lo como formulador de uma ambição de fundamentar a totalidade do saber científico (não apenas matemático, mas também empírico) na lógica ou no formalismo.

<sup>7</sup> Assim, por exemplo, a suposta inferência (se tal for) de “eu penso” para “eu sou” não sobrevive à tradução, por exemplo, para um contexto ficcional: que Hamlet pensa não implica que ele exista. Para este ponto, bem como uma discussão esclarecedora da estrutura linguística inferencial ou performativa do argumento de Descartes em geral, consulte Hintikka, 1962.

momento ou operação reflexiva pela qual, pensando, o sujeito do cogito tem o teor de embasar seu próprio ser como auto-causal. Esse problema da assunção de si reflexiva do sujeito não é então separável do problema da base de repetição no “*cogito, ergo sum*” do significante “*Eu*”, no modo particular de (auto)fundamentação que, aqui, liga as suas duas instâncias:

Portanto, não é inútil repetir que na experiência de escrever: *penso: “logo existo”*, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem.

Se *cogito sum* nos é fornecido por Heidegger em algum lugar, para suas finalidades, convém observar que ele “algebriza” a frase, e temos o direito de dar destaque a seu resto: *cogito ergo*, onde se evidencia que nada é falado senão apoiando-se na causa. Ora, essa causa é o que é abarcado pelo *soll Ich*, pelo *devo [eu]* da fórmula freudiana, que, por inverter seu sentido, faz brotar o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade<sup>8</sup>.

Como enfatiza Lacan, a interpretação psicanalítica da estrutura do *cogito* deve considerar concomitantemente a maneira peculiar pela qual a *reflexividade* do significante “*Eu*” aparece aqui para ligar o pensamento ao ser, invocando uma conexão basilar, assinalada pelo “*ergo*”, que não tem nenhum referente causal externo à relação dos próprios significantes. Por outro lado, não sinaliza simplesmente um sinal de dedução diretamente *lógica*, como pode ser visto ao refletir sobre as características modais do tipo de conexão que é suposta a introduzir. De alguma maneira notória, ao introduzir o *ego cogito* nas *Meditações*, Descartes nunca inscreve o

<sup>8</sup> Lacan, 1965, p. 864-65.

“*ergo*”, mencionando apenas a verdade necessária da proposição “Eu sou, Eu existo” (*ego sum, ego existo*) “toda vez que eu diga ou conceba isso em minha mente” (“*every time I utter it or conceive it in my mind*”)<sup>9</sup>. De maneira familiar, então, se a afirmação de existência é tomada aqui como tendo referência a um indivíduo empiricamente constituído, a afirmação de existência não pode ser tomada como necessária em um sentido modal e objetivo, com o custo de estabelecer a existência necessária desse indivíduo<sup>10</sup>. É, ao invés disso, como se Descartes pudesse ser lido como que sugerindo, plausivelmente, apenas a necessidade da “proposição” (*pronuntiatum*) reflexiva, só aqui estabelecida *quando é dita ou concebida*. Mas isso significa que a afirmada necessidade de conclusão da existência – o estabelecimento do ser que o *cogito* permite – passa essencialmente pela *atividade* de se reduzir/tipificar (*tokening*) no discurso ou (como supôs Descartes) no pensamento. Mas – retornando à formulação completa “*ego cogito, ergo sum*” (que Descartes usa, por exemplo em *Princípios da Filosofia* e no *Discurso do Método*) – isso só pode querer dizer que a força do “*ergo*”, ali mesma, depende essencialmente da *existência* efetiva dos significantes (*tokens*) reflexivos<sup>11</sup> que o flanqueiam.

Pode ser que, apesar de descrevê-la como uma “proposição”, Descartes pense o “*cogito, ergo sum*” enquanto, essencialmente, um

---

<sup>9</sup> Descartes, 1998, p. 25.

<sup>10</sup> Para discussão, ver Kaplan (1989) e Braun (2017). Em *Lógica dos demonstrativos* (Kaplan), é possível para uma pensadora saber *a priori* a proposição que ela iria expressar (em um contexto particular) como “Eu existo”. Mas a proposição então expressa é não menos contingente, já que asserta a existência de um indivíduo particular (existindo contingencialmente).

<sup>11</sup> [N.T.] Uma antecipação no texto do conceito de *token reflexive*, que pode ser encontrado traduzido como “redução reflexiva-de-ocorrência”.

tipo de performance mental “interior”, ao invés de qualquer coisa que requeira uma expressão linguística explícita. Se esse for o caso, no entanto, a força da sua suposta demonstração não se generaliza; mesmo que seja possível, para mim, concluir, em minha própria interioridade, do *meu* pensamento para a *minha* existência, não é possível ir disso para qualquer conclusão *geral* sobre o ser ou a natureza do sujeito. Se, por um lado, a demonstração do cogito necessariamente passa pela significação linguística indexical que aqui articula seu sentido, isso significa que o suporte do ser que é para se estabelecer através ou pela operação auto-reflexiva do pensamento pode, ao contrário, somente ser a soma do conteúdo citado desse próprio pensamento, o “eu sou” junto com seu “logo” como o significante de uma relação conectiva, não encontrada no real.

O ponto dessa conexão perdida é o desequilíbrio entre saber e verdade no qual Lacan insiste, o ponto no qual, ele argumenta, o “Eu” é então chamado para estabelecer a si mesmo no ser. Levando adiante a famosa afirmação de Freud sobre a tarefa da psicanálise, “*Wo Es war, soll Ich werden*”, Lacan oferece, para pontuar a lógica específica de constituição da subjetividade que assume estar implícita, a “retradução” como “Onde isso estava, lá devo Eu advir para ser enquanto sujeito”<sup>12</sup>. No contexto do psicanalista, de reconhecimento essencial do fato da significação, o problema do ser do Eu penso (*ego cogito*) não pode ser nada outro que o problema da posição relacional, na linguagem, de um significante indexical para outro, ou da base para a auto-identidade induzida ou afirmada

---

<sup>12</sup> [N.T.] Tradução livre. Também se encontra como “Lá, onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir”.

(mas não tendo nenhuma base num fato externo, referencial) por essa repetição no nível dos requerimentos que alega:

Agora essa causa é o que está (en)coberto pelo “*soll Ich*”, o “devo Eu” da formulação de Freud que, ao inverter seu sentido, traz o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade<sup>13</sup>.

Com respeito a isso, o recurso radical do psicanalista ao ser da linguagem, e então à necessidade de que a relação entre pensar e ser que se anuncia no cogito seja *significada*, tem o efeito de colocar o problema da relação do sujeito para com o saber como sendo somente aquela do tipo de apoio que pode ganhar no jogo de significantes no qual anuncia tal relação.

O que significa, então, que o cogito deve ser visto como “enlaçando a si mesmo na fala” é que o suporte para qualquer saber possível que se fundamenta precisa ser entendido estruturalmente, como tendo sua própria unidade (se em algum lugar) somente nos e através dos efeitos do significante enquanto tal. Esses efeitos devem, além disso, como nota Lacan, ser separados, radicalmente e em primeira instância, de qualquer assunção da sua referência substancial ou do ser existente do que é significado. Para a psicanálise, pelo contrário, o significante é “definido... agindo, antes de tudo, como se fosse separado de sua significação”, e é somente na interação recíproca entre significantes então concebida que eles terão o que pode ser caracterizado como “efeitos de sentido”<sup>14</sup>. Essa concepção da primazia do significante com respeito a qualquer ser

<sup>13</sup> Lacan, 1965, p. 865.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 875.

referencial assumido do que é significado é a base para a articulação mais típica de Lacan, do único sentido que a referência psicanalítica ao sujeito pode ter: aquela que é “transmitida por um significante em relação a outro significante”<sup>15</sup>. Aqui, em outras palavras, o “sujeito” não é nem um ser substancial ou um reino privilegiado da interioridade, mas antes “nada além do que desliza em uma cadeia de significantes, sabendo ele de qual significante é efeito ou não”<sup>16</sup>.

Mesmo assim, a falta de consistência ontológica positiva que então caracteriza qualquer referência possível, no discurso analítico, para o *singulare tantum*, “o sujeito” não leva Lacan a rejeitar o uso do termo. Antes, é dessa posição que Lacan articula, por exemplo, no *Seminário XX*, a forma distinta pela qual a “ficção verbal”, que é o referente do “sujeito”, vem a subsistir na forma de uma metalinguagem ou “linguagem do ser”, que garantiria a ele um lugar seguro para ancorar a totalidade do seu saber sobre o real:

Eu vou dizer – essa é minha função – Eu vou dizer mais uma vez – porque Eu me repito – algo que Eu já disse (*ce qui est de mon dire*), que é enunciado no que se segue, “Não há tal coisa como uma metalinguagem”.

Quando digo isso, aparentemente quero dizer – nenhuma linguagem do ser. Mas há ser? Como eu pontuei da última vez, o que Eu digo é o que não há. O ser é, como dizem, e o não-ser não é. Há ou não há. O Ser é meramente presumido em certas palavras – “indivíduo”, por exemplo, e “substância”. A meu ver não é nada além de um fato do dito (*un fait de dit*).

A palavra “sujeito” que uso toma então uma importação diferente.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Lacan, 1973, p. 50.

Eu me distingo da linguagem do ser. Isso implica que pode haver ficção verbal (*fiction de mot*) – quero dizer, ficção com base na palavra...

É aqui onde chego no sentido da palavra “sujeito” no discurso analítico. O que fala sem saber, [isso] me faz “Eu”, sujeito do verbo. Isso não basta para me levar ao ser. Não tem nada a ver com o que Eu sou forçado a colocar no ser (*mettre dans l'être*) – saber suficiente para se manter, mas nem uma gota a mais... O “Eu” não é um ser, mas antes algo atribuído a [ou presumido em] aquilo que fala<sup>17</sup>.

Na falta de qualquer ser substancial ou individual em si mesmo, o “Eu” aqui toma a significância daquilo que é pressuposto ou atribuído como o suporte posicional na linguagem do ser que fala. Isso não basta, como enfatiza Lacan, para estabelecer qualquer ancoragem estável desse ser no real, da qual se poderia formular uma posição dos fundamentos seguros do saber. Mas mostra como seu modo peculiar de subsistência – aquilo que “fala sem saber” – acaba por se inserir no *gap* essencial entre ser e saber que então se abre.

## II.

No seu artigo de 2002, *Russell, Wittgenstein e cogito, ergo sum*, Antony Flew relaciona a anedota da resposta sobre um compromisso de Wittgenstein, em um encontro de 1947 da

---

<sup>17</sup> Lacan, 1973, p. 118-120.



sociedade Jowett em Oxford, a um artigo de Oscar Wood sobre o assunto:

Eu agora não consigo recordar quase nada do que Wittgenstein disse em sua resposta, que tinha sido agendada, ao artigo de Oscar Wood sobre o “*Cogito ergo sum*”, exceto que todas as colocações que ele fez naquela ocasião certamente não tinham nenhuma referência que seja ao artigo. Compreensivelmente exasperado com o fracasso de Wittgenstein em abordar o que havia sido amplamente divulgado como o tema da reunião, o professor H.A. ... Prichard – sendo sua a primeira contribuição para a discussão que se seguiu – queria saber o que “*Herr Wittgenstein*” tinha a dizer sobre o *Cogito ergo sum*. A resposta de Wittgenstein foi dizer, “*Cogito ergo sum*. Essa é uma sentença muito peculiar”, apontando para a própria cabeça enquanto proferia as duas palavras, “cogito” e “sum”<sup>18</sup>.

Flew toma o gesto de Wittgenstein para formular uma objeção materialista ao dualismo de Descartes, operando em lembrar à audiência da (supostamente indubitável) fisicalidade do referente do pronome em primeira pessoa no discurso intersubjetivo:

Na época isso me pareceu, assim como claramente pareceu a Prichard, não ser nada além do que uma forma perversa mas, sem dúvida, inteiramente característica de recusa em atender à modestamente razoável solicitação de Prichard por um argumento relevante. Somente depois eu percebi que, ao relembrar a audiência, que os referentes da palavra instância-reflexiva (*token-reflexive*) “Eu” são as pessoas de carne e osso que a pronunciam para se referirem a elas mesmas, Wittgenstein talvez estivesse sugerindo uma objeção radical e totalmente devastadora à posição que Descartes havia chegado no segundo parágrafo da Parte IV do seu *Discurso do Método*. Por ser simplesmente falso sustentar que o

<sup>18</sup> Flew, 2002, p. 66.

referente da palavra seja um sujeito incorpóreo, e ainda substancial, da consciência. É, ao contrário, um humano de carne e osso<sup>19</sup>.

Nos parágrafos do *Discurso* mencionados por Flew, Descartes conclui do fato de que ele pensa, ao duvidar, que ele é a “substância da qual toda essência ou natureza é simplesmente pensar” e, desse modo, chega à conclusão seguinte sobre a completa distinção “[d]esse “Eu” – isto é, a alma pela qual eu sou o que eu sou” do corpo<sup>20</sup>. Contra isso, como Flew sugere, o gesto de Wittgenstein na ocasião pode ser visto como expondo o que conta, no texto de Descartes, como a inquestionada reificação de um referente nominal substancial como o que na verdade funciona, no discurso público, como o pronome reflexivo da primeira pessoa. Ao passo que Descartes, desse modo, pretende encontrar na atividade do pensamento o suporte substancial da identidade do sujeito enquanto uma alma pensante, a atenção ao real funcionamento linguístico do tipo-reflexivo (*token-reflexive*) “Eu” que tem, por contraste, o efeito de nos lembrar que seu uso ordinário é apontar para “pessoas de carne e osso que o pronunciam” e, ainda, que não pode haver, nesse uso ordinário, qualquer questão sobre estar sacando uma substância pensante escondida.

Nessa interpretação, o gesto de Wittgenstein tem o mérito significativo de evidenciar a conexão essencial do funcionamento do auto-referente indexical no discurso intersubjetivo ordinário à locação espaço-temporal – logo, a materialidade – de seus objetos. Não

---

<sup>19</sup> Flew, 2002, p. 66-67.

<sup>20</sup> Descartes, 1985, p. 32-33

obstante, chegamos mais perto de uma interpretação elucidativa da forma como o gesto de Wittgenstein pode ser considerado como indicando algo positivo, assim como algo da relação entre ser e saber que isso implica, ao adicionar a isso a relevante consideração de que as “pessoas de carne e osso” de Flew são – quaisquer sejam as consequências da materialidade de suas corporificações – também, e essencialmente, seres que falam. Enquanto tais, encontram-se, se é que se encontram em algum lugar, somente no nexo do significante. É aqui que devem encontrar qualquer suporte que derivam para seu ser enquanto conhecedores (*knowers*). Enquanto tal, são eles mesmos essencialmente sujeitos, em particular, daquilo que Lacan entendeu como a materialidade do significante, da qual devem derivar qualquer suporte que possam encontrar no pensamento para seu ser enquanto conhecedor. Claro, somente enquanto seres que falam que são capazes de qualquer “auto”-referência ou auto-significação de “tipo-reflexiva” (*token-reflexive*). A repetição de Wittgenstein do “Eu” indexical junto com o gesto de auto-indicação, então, não só simplesmente tem a significância de lembrar a audiência sobre um fato da materialidade dos referentes ordinários dessa expressão, mas também, e mais radicalmente, do tipo específico de sustentação que a aparente substancialidade dessa referência deriva de sua relação constitutiva com a própria linguagem, em que seres falantes passam a existir enquanto tais.

De fato, aqui Wittgenstein encena, bem literalmente, o único tipo de subsistência que “o sujeito” poderia, razoavelmente, ser compreendido como tendo, existindo no deslizamento entre significantes puros, separado inteiramente de qualquer assunção de significação que Lacan sugere. Se é evidente, do gesto de

Wittgenstein, que o referente do indexical não é alguma entidade imaterial ou interior, é igualmente evidente que a repetição do gesto reflexivo aqui não estabelece nada além de sua repetibilidade: aquela da (presumida ou pressuposta) identidade sobre o tempo da posição na qual a auto-referência ocorre. Contudo, tão claramente quanto, a conexão que é proposta ou assumida como existindo no “*ergo*” do “*cogito ergo sum*”, assim fundando essa identidade enquanto ponto privilegiado do saber, está faltando no real: entre a performance reflexiva e o ponto do ser que essa supostamente funda não existe conexão real, nenhuma unidade substancial implícita ou identidade para além daquela assumida pela atribuição posicional do próprio “Eu”.

Que esse suporte não é suficientemente estabelecido, simplesmente afirmando ou estipulando a materialidade de qualquer referente do “Eu” em um discurso intersubjetivo, é então demonstrado pela consideração de que a referência indexical ou demonstrativa a um objeto material, mesmo que repetido, não tem nem a aparência de estabelecer um ponto na realidade do qual a verdade possa ser sabida<sup>21</sup>. Visto, porém, não simplesmente como a asserção de um materialismo presumível, mas como chamando a atenção à essencialidade do suporte para um saber possível que o sujeito obtém da linguagem, o efeito da repetição de Wittgenstein do “Eu”, junto do gesto reflexivo de auto-demonstração pode, ao revés, ser visto como iluminando o modo como o ser que fala deve encontrar

---

<sup>21</sup> Então, em geral, a inferência de “isso  $\varphi$ ” para “isso existe” possa ser tomada como válida, ao menos quando ambas as tipificações/instâncias (*tokenings*) “disso” são acompanhadas por um gesto demonstrativo ao mesmo indivíduo; mas a inferência nem em geral parece estabelecer nada sobre o saber.

na linguagem a causa de seu ser, assim como essencialmente perde lá qualquer ser substancial dessa causa procurada.

Visto dessa forma, o que é mais decisivo no gesto de Wittgenstein não é que o “Eu” reflexivo possa ser repetido através do tempo, em cada situação tendo um referente que é de fato unitário e espaço-temporalmente localizado. É, antes, que a unidade substancial, que aqui parece fundamentar a identidade da referência entre os dois casos, não pode ser encontrada em nenhum lugar como um objeto de referência indexical (ou qualquer outro tipo de referência); é essa causa ausente do ser que se expressa aqui pelo “*ergo*”, ao qual ele mesmo carece de qualquer correlato demonstrativo ou indicial. Mas se, no “*cogito, ergo sum*”, ao “*ergo*” então falta a referência de qualquer ser substancial ou conectivo que iria agir como suporte para a unidade do sujeito anunciado, então a estrutura positiva do *ego cogito* deve, antes, ser pensada como essencialmente suportada e somente pelo *gap* entre as duas repetições do “Eu” linguístico. Como aponta o gesto de Wittgenstein, essas duas instâncias têm o efeito de alertar para um movimento que se propõe a fazer, da autorreferência do pensamento, a do ser; mas o que corresponde cada um, na realidade, só pode ser a forma vazia da auto-referência linguística ela mesma.

Que tipo de posição para um “sujeito” é, então, sustentada na linguagem para o ser que fala? No *PI 306*, Wittgenstein responde às acusações dos interlocutores de um behaviorismo eliminativista que talvez esteja implicado pela sua questão sobre o ser dos “processos” internos e mentais com uma formulação dialética cautelosamente medida, indicando também o *locus* linguístico positivo da posição na qual esse ser é sustentado:

“Você não é ainda assim um behaviorista disfarçado? Você não está ainda assim basicamente dizendo que tudo, além do comportamento humano, é uma ficção?” – se eu falo de uma ficção, então é de uma ficção *gramatical*<sup>22</sup>.

Aqui, cuidadosamente evitando qualquer referência a um “sujeito” ou seu ser, Wittgenstein ainda assim indica, em termos que evocam diretamente a própria referência de Lacan à “ficção linguística”, o tipo de suporte que o referente do “Eu” pode razoavelmente ser pensado derivar do ser da linguagem, que é sua fonte. Isso não é, como vimos, o suporte da substância, e nem da unidade do que podemos então tomar como sendo uma entidade resistindo ao tempo. É, ao invés, o ser suposicional ou presumível daquilo que tem, em sua articulação, a estrutura de uma ficção *linguística* ou *gramatical*: aquilo que vem a subsistir com base em sua assunção na linguagem, no ponto estrutural em que ela – a própria linguagem – necessariamente invoca a fantasia do suporte total de sua própria posição global de saber. A encenação desse suporte imaginário como o da interioridade de um domínio do “privado” articula-o, então, como o da verdade irrevogável do ser do subjetivo, da imediatez ou auto-presença privilegiada de conteúdos e experiências “interiores” que não podem ser postas em dúvida pela prioridade com que são conhecidas.

Sem dar a essa interioridade qualquer *status* que não seja ficcional, como podemos entender melhor sua estrutura? É em resposta a essa pergunta que podemos entender de maneira útil a resposta cuidadosamente dialética do último Wittgenstein à posição

---

<sup>22</sup> Wittgenstein, 2009, seção 306.

que encontra, em um suposto autoconhecimento infalivelmente certo, o suporte essencial da “privacidade” do subjetivo:

246. Em que sentido minhas sensações são privadas?  
 – Bem, só eu posso saber se estou realmente com dor; outra pessoa só pode supor. – Por um lado isso é falso e por outro absurdo. Se estamos usando a palavra “saber” como normalmente é usada (e de que outra forma devemos usá-la?), então outras pessoas muitas vezes sabem se estou com dor. – Sim, mas mesmo assim, não com a certeza com que eu mesmo sei! – Não se pode dizer de mim (exceto talvez como uma brincadeira) que eu sei que estou com dor. O que isso quer dizer – exceto, talvez, que estou com dor?

Não se pode dizer que outras pessoas aprendem sobre minhas sensações *apenas* pelo meu comportamento – pois não se pode dizer que eu aprendi com elas. Eu os tenho.

Esse tanto é verdade: faz sentido dizer que outras pessoas duvidam que eu esteja com dor; mas não faz sentido dizer isso sobre mim<sup>23</sup>.

Aqui, a voz interlocutória que visa estabelecer o ser do sujeito como domínio “privado”, especializado de seu conhecimento, cede à lembrança linguística ou gramatical do próprio sentido do conhecimento, em sua relação definidora com as possibilidades de sua articulação e contestação. O efeito da lembrança é sustentar, o que certamente é correto, que não há significação da interioridade do sujeito para estabelecer a verdade de seu ser que não o exponha também à possível contestação dessa verdade expressa, ao menos se ela faz mais do que apenas afirmar o vazio “Eu sou”. Isso não quer dizer que Wittgenstein negue a força ou a validade da operação particular pela qual o próprio Descartes articula aquilo que ele toma

<sup>23</sup> Wittgenstein, 2009, seção 246.

como a base positiva dessa garantia, a saber, a consideração da assimetria da possibilidade de dúvida, entre as posições a partir das quais faço referência ao outro e a mim mesmo. Mas o efeito da observação é mostrar como tal sujeito só pode manter essa autorreferência na omissão da substancialidade do autoconhecimento positivo que supostamente, por Descartes, será assim estabelecido.

Em particular, os efeitos para a constituição da posição daquilo que é presumido para saber do que pode ser descrito, em termos lacanianos, como sua sujeição constitutiva ao significante, são encenados radicalmente quando, desenvolvendo-se a trama de considerações nas *Investigações Filosóficas* tipicamente denominadas “Argumento da Linguagem Privada”, Wittgenstein considera o caso de um(a) diarista que deseja narrar a recorrência de uma certa sensação: “Para isso, o associo ao signo “S” e escrevo este signo em um calendário para cada dia em que tenho a sensação”<sup>24</sup>.

No diálogo que se segue, as pretensões do interlocutor de estabelecer um referente idêntico para o “S” na repetição de sua inscrição são repetida e efetivamente contestadas pela colocação de Wittgenstein do problema da sustentação da relação em que a referência do signo ao seu objeto idêntico supostamente consiste. Em primeiro lugar, evidentemente, “uma definição do signo não pode ser formulada”: é claramente impossível, em outras palavras, apresentar o signo junto com seu referente no plano unitário de referência que sua definição linguística exigiria, visto que o referente

---

<sup>24</sup> Wittgenstein, 2009, seção 258.



é aqui concebido como “privado” e, essencialmente, “interno”<sup>25</sup>. Depois, o interlocutor propõe que se possa, ainda assim, dar a si mesmo uma “espécie” de definição ostensiva do signo, não por meio de apontar no sentido comum, mas por meio do apontar “para dentro” obtido por uma direção de sua própria atenção à sensação. No entanto, é obscuro, como Wittgenstein aponta, o que essa direção de atenção é suficiente para alcançar: se seu objetivo é “fixar” ou “estabelecer” o significado do signo, o interlocutor só pode supor que o faz permitindo a conexão entre o signo e a sensação de ser “comprometida à memória”. Mas:

“Eu memorizo” só pode significar: este processo faz com que eu me lembre da conexão corretamente no futuro. Mas, no caso presente, não tenho critério de correção. Poderia-se dizer: o que for correto para mim é correto. E isso significa apenas que não podemos falar sobre “correto”<sup>26</sup>.

Mais uma vez, em *PI 260*, a interlocutora insiste, apelando mais uma vez à força da própria convicção sentida: “Bem, *creio* que esta é a sensação *S* de novo”. A resposta deflacionária vem rapidamente: “Talvez você *acredite* que acredita!” Aqui, para além da força óbvia e imediata da resposta à interlocutora que, tendo apostado sua posição na garantia da verdade justificada do subjetivo, é constrangida a recuar para a mera crença, Wittgenstein invoca também a estrutura essencialmente citacional dos conteúdos do próprio pensamento: seja uma questão de conhecimento ou crença, a auto-relação subjetiva buscada no que se supõe ser evidentemente

---

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Idem.

o mesmo só pode ser expressa como uma conexão regular com o conteúdo proposicional: “ISTO é a sensação S novamente”<sup>27</sup>. No entanto, além de envolver essencialmente o “isto” indexical, cujo funcionamento “interno” está longe de ser assegurado, a própria forma de citação requer a referência estável do nome “S” em todas as instâncias de seu uso e, portanto, não pode de forma alguma ser pensado para estabelecê-lo. Assim, a pretensão do interlocutor de *estabelecer* a base estável para a repetição do “S” no lugar “interior” da verdade do sujeito é exposta como inútil. A possibilidade de repetição do significante não é suficiente para estabelecer um ser idêntico; nem parece, uma vez exposta à forma necessária de sua citação linguística, produzir a indefesa auto-apresentação que a posição “cartesiana” reivindica para sua referência. Por outro lado, porém, o que – e aqui se encontra o próprio ser da “ficção gramatical” da interioridade que ela sustenta – a possibilidade de repetição do significante indica é o lugar próprio da referência feita a “sensações” no curso regular da vida do ser que fala. Este não é o lugar que lhe é atribuído pelo (pretense) diarista “privado”, que é antes o da mera anotação da presença presumida de um item que se supõe recorrente em um domínio privilegiado. Mas é, no entanto, o lugar pressuposicional ou suposicional a partir do qual mantemos e articulamos, como seres que pensamos, falamos e sentimos, as reivindicações de nossos desejos e as expressões de nossas aspirações, pensamentos e dores.

---

<sup>27</sup> Cf. PI 263: “Certamente eu posso (interiormente) resolver chamar isso de “dor” no futuro”. – “Mas é certo que você resolveu isso? Você tem certeza de que foi o suficiente, para este propósito, concentrar sua atenção em seu sentimento”? – Uma pergunta estranha –”.

Com esta observação, estamos em condições de compreender que, em vez de (como se costuma pensar) rejeitar aqui o ser das sensações e do “interior”, sob o fundamento verificacionista ou criteriológico de um pressuposto presumível da “publicidade” essencial da linguagem, Wittgenstein está, antes, formulando a implicação radical da sujeição essencial destas à forma do próprio significante, da qual, somente, elas ganham seu sustento no ser. Claro, isso tem a implicação de que o pensamento do sujeito por si só, e as operações de que é capaz, não são suficientes para estabelecer um ponto para si mesmo no ser, e muito menos sua própria identidade ao longo do tempo. Em vez disso, a sustentação dessa identidade presumida ou mantida deve ser encontrada, se em algum lugar, na própria materialidade do significante e em sua própria capacidade evidente de se repetir como o mesmo. Esta não é a “verdade” do sujeito no sentido de estabelecer para “ele” uma causa de seu ser, a menos que esse ser não seja outra coisa que a repetibilidade da própria linguagem, ou o “efeito de sentido” da relação diacrônica de dois símbolos indiciais temporalmente distintos de autorreferência no discurso ordinário. É, no entanto, o suporte essencial do tipo de “vida interior” que um ser que fala pode ter e do tipo de autoconhecimento de que é capaz.

### III.

Em seu *Seminário XVII* de 1969-70, em meio a uma discussão sobre a relação entre verdade e gozo, Lacan afirma que, para a investigação do analista, a “verdade” não pode ter outro sentido senão aquele que alcança na lógica proposicional, onde é tratada,

em particular, simplesmente como um dos dois valores de verdade, e seu manuseio é reduzido à demarcação de certas proposições com sua marca (tipicamente o símbolo 'T'). “Esse uso”, diz Lacan, “é particularmente desprovido de esperança”, mas essa desesperança também é, ele sugere, exatamente “o que há de salutar nele”<sup>28</sup>. É para ilustrar as consequências radicais desse tratamento que ele então se refere a Wittgenstein como:

...o autor que deu a formulação mais contundente ao que resulta do empreendimento de propor que a única verdade que existe está inscrita em uma proposição, e de articular aquilo que, no conhecimento como tal – o conhecimento sendo constituído a partir de proposições – pode, com todo o rigor, funcionar como verdade<sup>29</sup>.

Na proposta, com a qual Lacan certamente concorda, ele encontra, em particular, a formulação adequada da restrição estrita que Lacan, em outro lugar, coloca sobre o tipo de conhecimento estrutural de que o discurso do analista é, sozinho, capaz: aquele que pode ser capturado por meio de formalização simbólica e matemática, emergindo no ponto demonstrativo do impasse necessário de sua ambição consistente de capturar o todo<sup>30</sup>. Para o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, como Lacan o lê, em particular, “nada pode ser dito verdadeiro, a não ser se concordando com uma estrutura que eu nem mesmo vou situar... como lógica,

---

<sup>28</sup> Lacan, 1970, p. 62.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>30</sup> Ex.: “O real só pode se inscrever a partir de um impasse de formalização. É por isso que pensei que poderia fornecer um modelo disso usando formalização matemática, visto que é a elaboração mais avançada que temos para produzir significância. A formalização matemática da significância (*signifierness*) contraria o sentido – quase disse “à *contre-sens*” (Lacan, 1973, p. 85-86).

mas, e [Wittgenstein] coloca isso bem, como gramatical”<sup>31</sup>. No *Tractatus*, a verdade das proposições – aqui, a única verdade que existe – é estruturada gramaticalmente de acordo com a forma lógica/gramatical do mundo, e o mundo, entendido como “tudo o que é o caso” (“*all that is the case*”), é ele mesmo apenas o correlato de uma proposição composta que compreende a totalidade das verdades proposicionais<sup>32</sup>. Tudo o que pode então ser dito sobre essa estrutura, como observa Lacan, é tautológico, tendo a forma vazia de, por exemplo, a afirmação de que “tudo o que você afirma é verdadeiro ou falso”<sup>33</sup>. A este respeito, como Wittgenstein conclui no final do livro, tudo o que pode ser dito da estrutura gramatical, a forma do mundo, é um absurdo (*Unsinn*) estritamente falando, e o “longo circuito” das próprias declarações do *Tractatus* somente, se bem-sucedido, tem o efeito de permitir ao leitor concluir que, de tudo o que foi dito sobre a estrutura da verdade, não há mais nada a dizer; mas também que tudo o que foi dito *sobre* a própria estrutura da verdade carece de sentido<sup>34</sup>.

Além disso, se não há verdade senão a verdade das proposições, não se pode supor ao lado dessa verdade outro estrato ou variedade de verdade causada ou induzida pela *existência* de qualquer coisa: nenhum *objeto* ou entidade, seja em sua presença ou em sua aparência, pode por si só fundamentar o dizer de qualquer verdade. Isso é, como observa Lacan, suficientemente estabelecido no contexto do *Tractatus* pela afirmação da proposição 4.21: que “o

---

<sup>31</sup> Lacan, 1970, p. 66.

<sup>32</sup> Wittgenstein, 1988, (de agora em diante: *TLP*) 1-1.12.

<sup>33</sup> Lacan, 1970, p. 67.

<sup>34</sup> Lacan, 1970, p. 67; *TLP* 6.53-7.

tipo mais simples de proposição, uma proposição elementar, afirma a existência de um estado de coisas”<sup>35</sup>. Dado, em particular, que o mundo é, para Wittgenstein, inteiramente estruturado e sustentado como a estrutura complexa de estados de coisas que são eles próprios entendidos como simples objetos em combinação direta, isso implica que não há coisas no mundo “que não sejam inacessíveis”: não há coisas que possam ser descritas, nomeadas ou articuladas de outra forma, exceto na medida em que são apoiadas pela estrutura lógico-gramatical da própria proposição<sup>36</sup>.

Particularmente, como afirma Wittgenstein em 3.221:

Objetos só podem ser *nomeados*. Signos são seus representantes. Eu só posso falar *sobre* eles: eu não posso *colocá-los em palavras* (*sie aussprechen kann ich nicht*). As proposições só podem dizer *como* as coisas são, não *o que* são.

Como sugere Lacan ao concluir a discussão de Wittgenstein no *Seminário XVII*, há apenas verdade proposicional, e, portanto, não havendo a verdade apenas dos objetos, há a consequência adicional de que não existe causa de verdade fora do que é capturado na implicação dedutiva como sua preservação inferencial:

Não há luz mais certa sob a qual aquilo que resulta do que os lógicos sempre articularam apareça, mesmo que apenas para nos deslumbrar com o ar de paradoxo contido no que foi chamado de implicação material... se... rejeitamos que o verdadeiro implica o falso, que o mesmo pode ter um conseqüente falso – pois é isso que estamos rejeitando, sem o qual não haveria articulação possível da lógica proposicional –, acabamos com esse curioso fato de que o verdadeiro

<sup>35</sup> Lacan, 1970, p. 67; *TLP* 4.21.

<sup>36</sup> Lacan, 1970, p. 68.

tem uma genealogia, que sempre remonta a um inicial verdadeiro, do qual não é mais capaz de cair.

Essa é uma indicação tão estranha, tão desafiada por toda a nossa vida, quero dizer, nossa vida como sujeito, que apenas isso seria suficiente para questionar se a verdade poderia de alguma forma ser isolada como um atributo – como um atributo de qualquer coisa capaz de se articular com o conhecimento<sup>37</sup>.

Se concordamos, como Lacan faz em nome do discurso do analista, com a restrição da verdade de Wittgenstein ao proposicional, só podemos concluir que sua articulação é ela própria totalmente estruturada pelas relações dedutivas das proposições. Uma vez que as proposições iniciais, elementares, são fixadas, só pode haver verdade como a dedução inferencial de outras proposições a partir delas. Desse modo, não pode haver nenhum *objeto* que seja a causa da verdade e, portanto, torna-se pelo menos duvidoso que possa haver algo semelhante a um *sujeito* cujo conhecimento positivo seja marcado por alguma relação distinta com ela.

De fato, se a verdade só pode ser proposicional, onde isso deixa a suposição de um “sujeito do saber” (“*subject of knowledge*”) em si? Em 5.541-5.5421, Wittgenstein considera a forma lógica de proposições incluindo verbos de intencionalidade, incluindo “certas formas de proposição em psicologia, como ‘A acredita que *p* é o caso’ e ‘A tem o pensamento *p*’” etc. Proposições com essas formas, como observa Wittgenstein, têm em sua face a peculiaridade de parecer relacionar o que é gramaticalmente um objeto – o portador do nome

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 69.

‘A’ – a uma proposição encaixada, assim parecendo encaixar a primeira na seguinte, de uma forma que não seja a de função-verdade (“*non-truth-functional way*”). No entanto, devido à independência lógica das proposições simples, que tem sua base na insistência de 4.21, de que as proposições avaliáveis de verdade mais simples são aquelas que afirmam a existência de estados de casos (em vez de objetos), é impossível que uma proposição apareça significativamente em outra, a menos que estejam conectadas pela função-verdade (“*connected truth-functionally*”)<sup>38</sup>.

Isso leva Wittgenstein a concluir que a forma superficial de (por exemplo) ‘A acredita que *p*’, ‘A tem o pensamento *p*’ e ‘A diz *p*’ é enganosa aqui: proposições que parecem exibir essa forma e proposições envolvendo, de fato, o que Russell enganosamente chamou de “atitudes proposicionais” em geral são, com efeito, da forma meramente descitacional (*disquotational*) “*p* diz *p*”. Essa forma não envolve a correlação de um fato com um objeto, mas apenas “a correlação de fatos por meio da correlação de seus objetos”: em particular, a forma aparente de relação entre um sujeito com uma proposição é aqui substituída por a correlação de dois fatos com uma forma lógica compartilhada que resulta da relação representacional dos signos individuais do primeiro com os objetos do segundo<sup>39</sup>. Dada a restrição da verdade no *Tractatus* ao nexa da proposição, é nessa relação correlativa primitiva que, somente, pode consistir a

---

<sup>38</sup> TLP 5.54.

<sup>39</sup> TLP 5.542. Como, por exemplo, se, em vez de atribuir a *A* a crença de que “o gato está no tapete”, se imagina uma ficha da frase “o gato está no tapete”, literalmente inscrita no cérebro de *A*: a ficha é em si um fato (TLP 2.141; 3.143-3.1432) composto de objetos individuais – seus termos –, alguns dos quais estão em relações representacionais com os objetos que compreendem o fato do gato estar realmente no tapete.



causa “objetiva” da verdade das proposições. Mas o mínimo que pode ser dito sobre essa relação primitiva entre nomes e seus objetos é que, dada a distinção radical entre nomes e proposições, não pode haver nenhuma verdade disso, e certamente nenhuma que um sujeito possa estabelecer e manter.

De fato, disso Wittgenstein tira a conclusão geral e chocante de que:

“5.5421. Isso mostra também que não existe tal coisa como a alma – o sujeito etc. – como é concebida na psicologia superficial dos dias atuais”.

E também:

“5.631. Não existe sujeito que pensa ou nutre ideias”.

Dada a limitação da verdade no *Tractatus* à forma proposicional e à forma estruturalista de inferência a que assim restringe, não há, então, em nenhum lugar do mundo um “sujeito do saber”: em lugar algum do mundo, isto é, um sujeito que está em tal relação com a verdade em geral que pode situar-se em relação a ela, ou encontrar em qualquer lugar dentro dela o ponto privilegiado de seu próprio ser como conhecedor (*knower*). Mas se a estrutura proposicional da verdade basta assim para estabelecer a inexistência de uma causa subjetiva ou portadora de conhecimento no mundo, para o Wittgenstein do *Tractatus* resta, entretanto, como uma espécie de *residuum*, o sujeito “metafísico”: embora não se encontre em nenhum lugar do mundo é, no entanto, correlativo com o mundo

como um todo e, enquanto tal, identificado com seu limite<sup>40</sup>. A afirmação de que existe tal sujeito é motivada, no *Tractatus*, pela “verdade do solipsismo”, que se pode tentar expressar como a afirmação reflexiva de que “o mundo é *meu* mundo”: mas, como observa Wittgenstein, a tentativa de expressar essa “verdade” imediatamente se perde, vítima da declarada falta de sentido de *todas* as proposições além daquelas que afirmam verdades empíricas<sup>41</sup>. Se esse sujeito “metafísico” é construído, à revelia de uma posição objetiva de conhecimento no mundo, como possuidor de um ponto de conhecimento, fundado na correlação entre signos e objetos que estabelece a possibilidade da linguagem no real, esse ponto é, no entanto, radicalmente inexprimível. E se é possível dizer que ele funda a correlação dos signos com seus objetos (simples), o faz a partir de uma posição mística que, ela mesma, não pode ser fundada no real, sob pena de declará-la contraditória.

Aqui, aparentemente, retornamos ao antinômico sujeito do significante de Lacan, formalmente correlato não à totalidade do mundo, mas à lacuna entre conhecimento e verdade que emerge de sua incompletude necessária. A estrutura gramatical aqui permanece tal que exclui qualquer possível “verdade do sujeito” não contraditória como causa de seu ser. Se, em outras palavras, o jovem Wittgenstein tiver traçado as consequências radicais para uma “posição de sujeito” da forma proposicional de conhecimento do todo, ele o terá feito apenas ao custo significativo da invocação de um ponto indefinível e indizível de contato no real. Dado o reconhecimento no *Tractatus* da estrutura gramatical do mundo, a “posição” do sujeito é então a de,

---

<sup>40</sup> TLP 5.632, 5.633.

<sup>41</sup> TLP 5.62.

como diz Lacan, “alguma relação do ser que não se pode saber” ou mesmo dizer. Mas isso não significa, como o próprio Lacan sugere, que a única resposta possível a esse reconhecimento seja o silêncio austero com que o *Tractatus* famosamente conclui, ao recomendar ou prescrever. De qualquer forma, como ele sugere ao distinguir o discurso do analista do que ele chama de “ferocidade psicótica” do próprio discurso do primeiro Wittgenstein, pode ser possível reconhecer a inseparabilidade da verdade dos efeitos da linguagem e, no entanto, afirmar, como Lacan faz constantemente, alguma possibilidade de articulação, fora de todas as proposições, dessa relação desconhecida que coloca o ser que fala no *locus* da totalidade (incompleta) da própria linguagem. Que essa totalidade seja incompleta significa que essa relação não pode corresponder a de um sujeito com seus objetos dentro do mundo, e que qualquer estabilidade que o pense ter, se revela ali, ao contrário, como a miragem de seu necessário desconhecimento de si mesmo. Mas se há, por outro lado, uma maneira de articular essa relação obscura com o ser, à revelia do saber, ela pode então aparentemente não ter forma senão a de nossa relação com o fundamento paradoxal que o próprio Wittgenstein posterior parece gesticular quando invoca, com cautela e sem definição positiva, o que ele chama de “dado” da estrutura de nossa linguagem, como nos encontramos em nossa própria imaginação da mesma, nossa “forma de vida”<sup>42</sup>. É preciso

---

<sup>42</sup> “Quanto à operação analítica, ela se distingue por avançar nesse campo de maneira distinta daquilo que, eu diria, encontra corpo no discurso de Wittgenstein, ou seja, uma ferocidade psicótica em comparação com a conhecida navalha de Ockham, que afirma que devemos admitir apenas noções que são necessárias, não é nada...”

A verdade – recomeçamos pelos primeiros princípios – é certamente inseparável dos efeitos da linguagem tomada como tal.

Nenhuma verdade pode ser localizada a não ser no campo em que é enunciada – em que é enunciada da melhor maneira possível. Portanto, é verdade que não há

admitir que, enquanto essa indicação se assemelha notavelmente à de Lacan ao invocar o valor da “forma” no ponto da figuração da causa ausente do ser linguístico do sujeito, a sugestão de paralelismo não é verificada por nenhuma correspondência óbvia dos métodos demonstrativos ou teóricos invocados para verificar o seu funcionamento em cada caso. No entanto, se a ligação se situar ao nível da ambição terapêutica partilhada que motiva crucialmente os compromissos de ambos os projetos com a vida do ser que fala, talvez seja possível vislumbrar neles os contornos de uma figura positiva comum de uma vida linguística reconciliada com o movimento do desejo que o desaparecer dessa causa implica<sup>43</sup>.

### **Bibliografia:**

Braun, David 2017, "Indexicals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Descartes, René 1637, ‘Discourse on The Method of Rightly Conducting One’s Reason e Seeking the Truth in the Sciences.’ Traduzido por Robert Stoothoff. Em *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1985.

---

verdadeiro sem o falso, pelo menos não em princípio. Isso é verdade. Mas que não há falso sem o verdadeiro, isso é falso.

Quero dizer que o verdadeiro só pode ser encontrado fora de todas as proposições. Dizer que o verdadeiro é inseparável dos efeitos da linguagem, considerada como tal, é incluir neles o inconsciente” (Lacan, 1970, p. 70).

<sup>43</sup> “O que deve ser aceito, o dado, são – pode-se dizer – formas de vida” (Wittgenstein, 2009, p. 238). “...E imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida” (Wittgenstein, 2009, seção 19).

---- 1641, 'Meditations on First Philosophy.' Traduzido por Donald A. Cress. Em *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Fourth Edition. Indianapolis: Hackett, 1998.

Flew, Antony 2002, 'Russell, Wittgenstein, and Cogito ergo sum,' em *Bertrand Russell on Nuclear War, Peace, and Language: Critical and Historical Essays*. Westport, Connecticut: Praeger.

Hintikka, J. 1962, 'Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?' *The Philosophical Review* 71:1 (Jan. 1962), 3-32.

Kaplan, David, 1989, 'Demonstratives,' Almog, J., Perry, J. e Wettstein, H., 1989. *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press, pp. 481–563.

Lacan, Jacques 1965, 'Science and Truth', in *Ecrits: The First Complete Edition in English*. Traduzido por Bruce Fink. New York: Norton, 2006.

---- 1970, *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII*. Traduzido por Russell Grigg. New York: Norton, 2007.

---- 1973, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*. Traduzido e com notas por Bruce Fink. New York: Norton, 1998.

Wittgenstein, Ludwig 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduzido por D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge, 1988.

---- 1953, *Philosophical Investigations*. Texto alemão com tradução inglesa por G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e Joachim Schulte. Quarta edição revisada. Blackwell, 2009.