

Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 29/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A FILOSOFIA NO DIVÃ

as contribuições da psicanálise para a superação do solipsismo filosófico pela filosofia da linguagem

PHILOSOPHY IN ANALYSIS

the contributions of psychoanalysis to overcoming philosophical solipsism by the Philosophy of language

Anna Carolina Velozo Nader Temporão¹
(annatemporao@aluno.puc-rio.br)

Resumo: O presente trabalho busca mostrar como o destaque dado ao inconsciente pela psicanálise auxiliou os filósofos da linguagem contemporânea a conceberem uma nova matriz da linguagem antes não considerada, referente à sua função ontológica, e como esse reconhecimento possibilitou uma resposta mais eficiente da filosofia da linguagem ao velho problema do solipsismo. Para fins propedêuticos da tese central, propõe-se uma nova caracterização do conceito e da experiência da linguagem a partir de quatro diferentes dimensões ou funções da linguagem, referentes às funções representativa, comunicativa, existencial e ontológica. Defendemos que a quarta função reflete um deslocamento, dentro da filosofia da linguagem, do enfoque que antes era dado à subjetividade para uma intersubjetividade, dotada de um status ontológico capaz de definir as subjetividades e os papéis dos sujeitos inseridos na ordem social.

Palavras-chave: História da filosofia. Filosofia da linguagem. Psicanálise. Solipsismo filosófico.

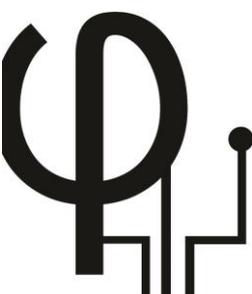
Abstract: This paper aims to show how the highlights given to the unconscious by psychoanalysis studies at the beginning of the 20th century helped contemporary language philosophers to conceive a new matrix of language not considered before. We argue that this new matrix, the ontological function, has enabled a more efficient answer by contemporary language philosophers to the old problem of solipsism. For propaedeutic purposes of the central thesis, a new characterization of the concept and experience of language is proposed, based on its four functions: representative, communicative, existential, and ontological. We argue that the fourth function reflects a shift, within the philosophy of language, from the focus that was previously given to subjectivity to an intersubjectivity, endowed with an ontological status capable of defining the subjectivities and roles of subjects inserted in the social order.

Keywords: History of philosophy. Philosophy of language. Psychoanalysis. Philosophical Solipsism.

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) com bolsa de fomento FAPERJ na modalidade mestrado nota 10 (em curso). Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4437604591802647>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6106-5076>.



INTRODUÇÃO

Embora a filosofia da linguagem seja uma subárea relativamente recente, ela reflete em sua história um antigo desafio que acompanhou o pensamento filosófico desde muito tempo chegando até os dias de hoje. Trata-se do solipsismo filosófico², que consiste na dificuldade em se estabelecer os limites, as fronteiras e a relação entre a interioridade do sujeito – suas sensações, pensamentos e ideias – com os dados objetivos pertencentes ao mundo externo. Os desafios do solipsismo percorreram toda a tradição histórica, encontrando seu grande ponto de inflexão no início do século XX com o advento da psicanálise e com os estudos empíricos sobre o inconsciente.

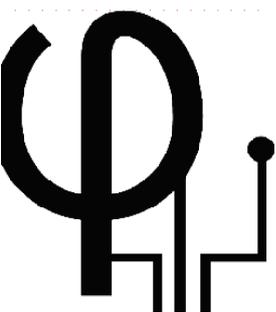
Uma antiga anedota ilustra um grande desafio enfrentado pela filosofia da linguagem no decorrer do século XX: Ela narra que certa vez, após o término de uma de suas aulas, Freud teria sido indagado se o seu costume de fumar charutos seria decorrente de uma frustração de sua fase oral do desenvolvimento, ocasião na qual Freud teria respondido que “[...] muitas vezes um charuto é apenas um charuto” (GAY, 1961, p. 676)³.

Esse famoso exemplo do charuto nos remete a uma porção da psique humana que ainda hoje nos causa espanto e fascinação. Se um charuto muitas vezes é apenas um charuto e outras vezes ele é mais do que um simples charuto, então como podemos saber o real significado de um charuto? Poderia esse significado oculto ser instrumentalizado pela linguagem?

Com o surgimento da psicanálise no início do século XX de Sigmund Freud e Jacques Lacan, a dimensão inconsciente da mente ganhou amplo destaque e popularidade, sobretudo pelo seu ineditismo ao introduzir o método empírico como prova da importância dessa parcela da psique e pela sua pretensão bem-sucedida em fundar uma nova ciência do inconsciente. O conceito da intersubjetividade, resgatado da filosofia e aliado à prática psicanalítica possibilitou uma ruptura com a visão objetivista e cientificista da tradição do período moderno. A linguagem passa a ser concebida como capaz de permitir tanto a nomeação de objetos e dos seres, como a criação de conceitos abstratos, influenciando diretamente a forma como o mundo é compreendido. Entretanto, a linguagem não se limita a associar sons aos seus significados. Ela

² Cabe ressaltar que o termo solipsismo comporta duas compreensões distintas, que devem ser esclarecidas aqui de antemão: a primeira refere-se a um conjunto de hábitos de um indivíduo analisado isoladamente, sem contato com uma dimensão social externa à sua própria subjetividade; ao passo que a segunda, objeto do presente trabalho, trata de um problema ou desafio que a tradição filosófica vem tentando superar no decorrer de toda a história do pensamento.

³ Embora exista controvérsias se Freud teria ou não dito essa frase, a fonte mais antiga dessa anedota consta em um artigo de 1961 do historiador Peter Gay (cf. KEYES, 2007, p. 29) onde conta: “*After all, as Sigmund Freud once said, there are times when a man craves a cigar simply because he wants a good smoke*” (GAY, 1961, p. 676).



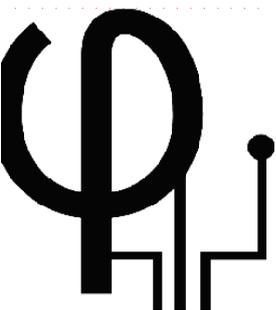
é um ato prático de vivenciar relações cuja complexidade ultrapassa seus símbolos imediatos (LACAN, [1975] 1979, p. 61). Há em toda comunicação uma universalidade de sinais, símbolos e mensagens que são comunicadas de modo inconsciente, tanto por parte do emissor quanto por parte do receptor, sendo apreendidas na práxis em diferentes jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, [1953] 1996, p. 43).

Pretende-se abordar no presente trabalho como o destaque dado ao inconsciente com o surgimento da psicanálise no começo do século XX auxiliou os filósofos da linguagem contemporânea a conceberem uma nova função da linguagem antes não considerada, uma função que chamaremos aqui de função ontológica. Defendemos que a concepção ontológica da linguagem só pode ser observada na literatura filosófica após os estudos do inconsciente realizados pela psicanálise. Sustentamos, ainda, que somente com o reconhecimento dessa dimensão é que se pode falar no começo de uma superação eficaz do problema do solipsismo na filosofia da linguagem. Para tanto, pretendemos apresentar uma nova caracterização do conceito e da experiência da linguagem a partir de quatro diferentes dimensões ou funções, extraídas através da observação da história do pensamento filosófico no subcampo da linguagem, sendo elas a função representativa, a função comunicativa, a função existencial e a função ontológica. Essas quatro funções ou matrizes possuem o caráter de organizar e elucidar diferentes aspectos da linguagem, as quais, no entanto, não se manifestam de forma pura ou isolada uma das outras, sendo concebidas em certos casos de modo simultâneo e cumulativo.

Na segunda parte deste trabalho iremos apresentar a primeira função da linguagem e fazer um breve panorama histórico do problema do solipsismo na filosofia da linguagem e do surgimento dos estudos do inconsciente e da alteridade na filosofia. Iremos abordar como a primeira função historicamente atribuída à linguagem é tida como a concepção mais longa da história da filosofia, denominada aqui de função representativa, a qual em sua primeira aparição incluía a subjetividade e a interioridade em sua estrutura.

Na terceira parte do presente trabalho iremos tratar da mudança histórica na concepção da função representativa da linguagem que ocorreu no final do século XIX e começo do século XX na chamada virada linguística (*linguistic turn*)⁴, que surge sobretudo com os trabalhos dos filósofos analíticos, adeptos da tradição do positivismo lógico, como Frege, Russell e Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*. Trata-se de um período filosófico marcado

⁴ Termo cunhado por Gustav Bergmann para se referir ao fenômeno relativo à atribuição de centralidade no estudo da linguagem dentro do contexto da filosofia analítica no começo do século XX e utilizado por Martin Jay em um sentido histórico mais ampliado, referindo-se a um movimento que ocorre em diversas áreas distintas (SURKIS, 2012, p. 706).

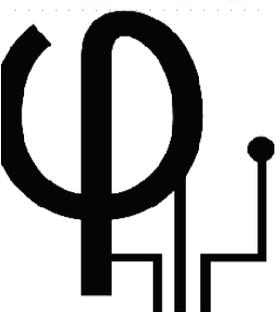


pela retirada de cena da subjetividade e da interioridade, tidas por muitos pensadores como a origem de diversos problemas filosóficos, sobretudo do solipsismo. Essa releitura da função representativa compreendia a linguagem como dotada de uma estrutura básica, uma forma lógica, muitas vezes tida como uma estrutura meramente proposicional que poderia ser dividida em partes menores e subdivisões.

Na quarta parte iremos abordar a segunda matriz ou função da linguagem, a teoria comunicativa da filosofia da linguagem e como essa vertente já representou um passo para além do isolamento do sujeito. Ainda dentro do contexto histórico de guerra declarada ao sujeito e à subjetividade no pensamento filosófico do século XX, essa nova concepção foi introduzida na filosofia da linguagem de tradição analítica com a publicação da obra de maturidade de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas*. Nessa obra, o filósofo vienense rompeu com a sua concepção anterior, passando a conceber a linguagem como algo que não se restringe a descrever objetos, coisas ou fenômenos lógicos, mas afetos, sentimentos, desejos, sendo uma presença ativa e recíproca, vivenciada na práxis através dos jogos de linguagem.

Na quinta parte apresentaremos a terceira matriz, a função existencial, que consiste em uma visão fortemente influenciada pela filosofia existencialista de Heidegger, que compreendia a linguagem com sendo a epifania do ser – isto é, a maneira como o ser se manifesta – sendo na estrutura da linguagem a maneira pela qual o ser se revela. O ser aqui é tido como uma entidade necessariamente intersubjetiva, ainda refletindo o contexto do começo do século XX e as buscas por uma filosofia que superasse os desafios do solipsismo pela via de combate à interioridade do sujeito. Heidegger não vai considerar o pensamento como intermediário entre o mundo e o sujeito, pois essa tripartição reflete um equívoco herdado pela teoria do conhecimento iniciada em Platão. O filósofo alemão vai tratar do ser como um fenômeno direto e não como uma experiência cognitiva mediada pela interioridade.

E finalmente, na sexta parte, iremos tratar da quarta e última função da linguagem, a função ontológica, relacionando-a com a contextualização histórica do retorno do sujeito à filosofia e com as contribuições da psicanálise de Freud e Lacan. Esta quarta função da linguagem foi responsável por relativizar essa subjetividade resgatada, reconhecendo que essa dimensão sozinha diz muito pouco a respeito do indivíduo. A intersubjetividade, enquanto dimensão simbólica e linguística na qual o sujeito já nasce inserido, passa a ganhar centralidade nos estudos da linguagem, representando uma rede de simbolismos dotada de um status ontológico, capaz de definir as subjetividades e os papéis dos sujeitos inseridos na ordem social. Argumentamos que somente quando a filosofia pôde conceber esta função é que



os filósofos da linguagem puderam oferecer respostas mais eficientes ao problema do solipsismo, sendo esta quarta função, portanto, central para a tese aqui apresentada.

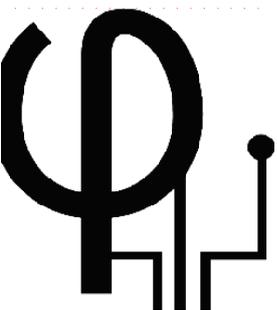
1 RAÍZES HISTÓRICAS DO PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM

1.1 A teoria representativa da linguagem na incipiente filosofia da linguagem do Período Clássico ao Moderno

O estudo da linguagem na Filosofia possui suas raízes em questionamentos iniciados na Grécia Antiga, conforme se observa no diálogo *Crátilo* de Platão, onde se discute a questão da convencionalidade do signo, e no *Tratado da Interpretação* de Aristóteles, onde ele introduziu a famosa relação triangular entre palavra, coisa e alma. Para o estagirita, a relação entre a palavra e a coisa não seria direta, sendo a afecção da alma um necessário elo entre os dois.

No período moderno, René Descartes sofreu uma forte influência da tradição filosófica pela ênfase dada à subjetividade e pela sua busca por um novo método científico capaz de fundamentar as ciências como um todo, embora não tenha dedicado nenhum texto específico ao tema da linguagem (MARCONDES, 2010, p. 41). Segundo o filósofo de La Haye, continuando a tradição iniciada em Aristóteles, o espírito se torna capaz de adquirir conhecimento do real somente por meio das ideias, sendo estas as intermediárias entre a *Res cogitans* (espírito) e a *Res extensa* (matéria). Observa-se que o problema do solipsismo continua presente, dado que sua teoria filosófica não foi capaz de responder qual seria a fronteira entre o mundo interno e o externo, nem de desvincular o fundamento do conhecimento do uso de elementos subjetivos, como a ideia. A proposta de Descartes da cisão entre espírito e matéria, conhecida como o dualismo cartesiano, apenas conferiu mais ânimo ao debate filosófico, considerando que grande parte da filosofia se propôs a oferecer uma resposta aos argumentos céticos de Descartes e ao problema do dualismo espírito-matéria ou mente-corpo.

Descartes, no entanto, foi um dos filósofos mais ambíguos da história da filosofia e um dos mais incompreendidos, a ponto de ser possível se falar na existência de uma espécie de “cartesianismo de caricatura” na literatura filosófica (JACQUES *apud* JODELET, 2009). A filosofia de Descartes reflete os grandes desafios de seu tempo, inseridos em um contexto de transição do pensamento medieval ao período moderno, dos quais Descartes foi um porta-voz extremamente bem-sucedido. Entretanto, esse fato lhe custou a atribuição de

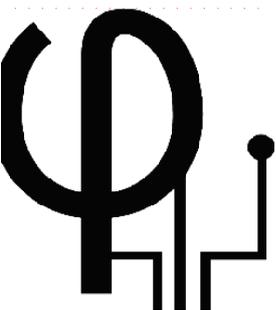


um papel caricatural e representativo, que limitou sua filosofia aos quadrantes restritos destes mesmos problemas. Nesse sentido, a dualidade alma-corpo ou o dualismo pensamento-entendimento, chamado com frequência de dualidade cartesiana, reflete um grande problema filosófico existente até os dias atuais, que consiste na dificuldade em definir as fronteiras entre o mundo interno e o mundo externo, entre consciência e realidade, algo que contemporaneamente David Chalmers chamará de *Hard Problem of Consciousness*. Descartes também é creditado por ter tentado solucionar os grandes desafios céticos de sua dúvida hiperbólica com proposta da certeza do cogito, o que teria aprisionado o sujeito do conhecimento nas fortalezas de sua própria mente, sem ter sido feliz em apresentar contra-argumentos bons o suficiente para libertá-lo do solipsismo. Em sentido semelhante, Danilo Marcondes (2021) levanta a questão sobre o porquê de alguns filósofos da virada linguística do começo do século XX ainda considerarem Descartes como um paradigma a ser superado, mesmo tendo decorrido 200 anos da publicação de sua epistemologia. Em seguida, Marcondes sustenta “[...] foi o fantasma do solipsismo que levou à busca por uma alternativa.”⁵ (2021, p. 2).

A filosofia da linguagem surge efetivamente com o pensamento de John Locke exposto principalmente no *Ensaio sobre o entendimento humano* ([1690] 2014a, b). Segundo o filósofo inglês, “as ideias representam as coisas e as palavras representam as ideias”, o que ele intitulou como sendo uma relação de dupla conformidade (2014a, p.514). Para ele, essa dupla conformidade não é capaz de garantir uma comunicação sem erros, mas oferece mecanismos e instrumentos capazes de amenizar essas falhas. A linguagem para Locke, portanto, não seria perfeita, mas boa o suficiente para estabelecer a relação entre dois humanos (2014b, p. 696).

Locke foi o primeiro na tradição moderna a abordar com esmero o problema da imperfeibilidade da linguagem, já iniciada na tradição clássica. Sabemos que o termo “dor de cabeça” se refere a uma sensação nada agradável compartilhada por nós humanos. Entretanto, como podemos saber se aquilo que uma pessoa sente e denomina como “dor de cabeça” possui correspondência exata com a mesma sensação de seu interlocutor? Embora Locke não tenha delimitado as fronteiras entre as vivências privadas e a realidade objetiva, não superando ainda o solipsismo filosófico, seu mérito reside no reconhecimento da dificuldade em se estabelecer uma correspondência exata entre uma mesma coisa para duas pessoas diferentes (2014b, p. 696).

⁵ Indicamos que todas as traduções das citações que foram reproduzidas ao longo do presente artigo são de inteira responsabilidade da autora do mesmo.



Os dilemas solipsistas encontram seu ápice na filosofia do escocês David Hume. Embora ele não atribua qualquer menção direta à linguagem, sua obra tratou de modo exaustivo o papel das ideias e de seus significados, problematizando os pressupostos da subjetividade cartesiana. Segundo o filósofo, em seu livro *Tratado da natureza humana* ([1739-1740] 2009), nós não percebemos diretamente e nem temos acesso ao mundo externo, mas tão somente às nossas próprias experiências deste mundo. Trata-se da teoria causal da percepção, segundo a qual não há nada que possa nos garantir a existência objetiva de ideias abstratas ou conceitos vagos, pois tudo o que temos são nossas percepções associadas a uma ideia pelo costume. Hume se baseou na teoria representativa da abstração formulada por George Berkeley (2009, p. 41), segundo a qual as ideias simples (não redutíveis e de origem direta na experiência), ao se associarem entre si dão origem às ideias complexas. Essas ideias complexas, formadas na imaginação estariam relacionadas à forma como as palavras surgem.

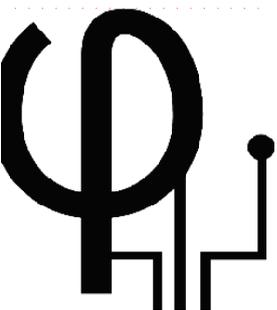
1.2 As raízes do inconsciente e da alteridade na Filosofia

Os estudos do inconsciente estão intimamente relacionados com a questão da interioridade do sujeito do período moderno. A ruptura da filosofia com a concepção mítico-religiosa da mente possibilitou que os filósofos modernos pudessem avançar na compreensão e nos estudos do inconsciente.

Muito antes de Freud, ainda no século XVII, alguns filósofos – como o racionalista Gottfried Leibniz, em sua obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano* – se aventuravam a descrever o inconsciente, mesmo sem adotar especificamente esse termo. Posteriormente, Immanuel Kant introduziu na literatura filosófica o conceito de inconsciente (*unbewusst*), embora em um sentido adjetivado e não substantivo como o *Unbewusst* freudiano (BRITO, 2017, p. 163).

Mas foi somente com o pensamento do filósofo alemão Friedrich Schelling que houve a introdução do conceito de inconsciente nos moldes mais próximos de como o concebemos hoje, tendo seu pensamento exercido direta influência nas teorias psicanalíticas de Freud, sobretudo em sua obra *Interpretação dos Sonhos* ([1900] 2018) (cf. BOWIE, 2003, p. 112).

Em suas obras de juventude, Schelling introduziu o conceito de inconsciente como uma forma de responder aos problemas deixados pelo dualismo cartesiano mente-corpo: Para Descartes, a natureza era concebida como uma ordem exterior de causalidade e a subjetividade como uma ordem interior de liberdade, análoga a uma consciência, capaz



de romper com a essa natureza através do *cogito* enquanto fundamento de todo conhecimento. (MCGRATH, 2010, p. 86).

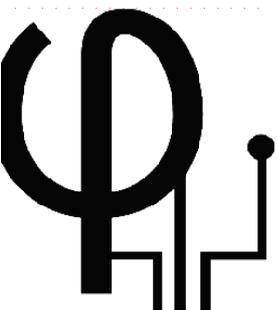
Para Schelling, em seus primeiros trabalhos, o humano não pode experimentar seu nascimento ou revisitá-lo na memória pois não há, neste ato, nenhum eu para experimentá-lo. Para o filósofo, o ser humano não pode ser reduzido à consciência, "pois a base inconsciente permanece ativa na alma como fundamento de sua vida e pensamento" (MCGRATH, 2010, p. 75). Já em suas obras de maturidade, Schelling atribuiu contornos distintos ao inconsciente, a fim de incluir em sua definição a decisão de ser quem somos. Para ele, o ato de decisão primordial, por meio do qual eu me escolho, não pode ser um ato autorreflexivo do sujeito da autoconsciência. A pessoa se torna quem é sempre por uma decisão inconsciente, para o bem ou para o mal, cujo começo reside em uma inconsciência inacessível a nós (MCGRATH, 2010, p. 88).

A única maneira de se exercer a liberdade vivendo a realidade é através de nossas escolhas, as quais pressupõem a contração de inúmeras possibilidades em uma única. É o exercício da liberdade e das escolhas que possibilitam aos indivíduos terem uma história, um caráter e um destino. O humano, portanto, nega sua infinidade, estabelecendo para si limites a fim de se tornar um eu, capaz de viver a realidade e de escrever uma história. (MCGRATH, 2010, p. 77).

Observa-se que até este ponto, o inconsciente na filosofia era tido como uma parcela da mente onde residia o desconhecido enquanto algo nebuloso e inacessível. A psicanálise contribuiu para que esse universo desconhecido passasse a ser devidamente explorado, abrindo-se com isso as portas de um velho novo mundo.

Embora sejam de significativa importância ao desenvolvimento posterior da psicanálise, os estudos iniciais do inconsciente na filosofia alemã durante o período moderno não se mostraram suficientemente aptos a responder aos desafios do solipsismo. Na verdade, o reconhecimento inicial da existência de uma “caixa preta” da mente pelo idealismo alemão acabou acentuando o problema do solipsismo, na medida em que a mais famosa saída a essa *aporia* continuou sendo a certeza do *cogito* preso ao teatro cartesiano.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel encontrou no início de 1800 uma filosofia incapaz de responder aos desafios céticos: não só sobre a existência de Deus como também de um mundo externo, de outras mentes, ou da “existência de qualquer coisa fora do conteúdo imediato de sua própria mente” (BEISER, 2005, p. 174). Na medida em que o idealismo alemão da tradição anterior tentou tornar o mundo compreensível ao pensamento, ele aniquilou tudo além do próprio pensamento, sendo este uma questão fundamentalmente epistemológica.

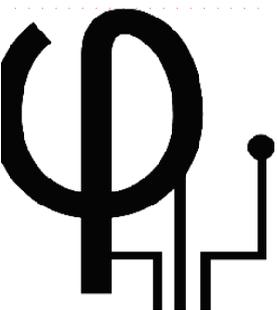


O filósofo alemão teria percebido que as teorias de Schelling, assim como as de seus antecessores, não ofereciam respostas satisfatórias a estes desafios (BEISER, 2005, p. 176). De um lado, o idealismo transcendental de Kant e Gottlieb Fichte não era satisfatório para expressar as complexidades dinâmicas da mente ou sequer sair do espectro niilista (BEISER, 2005, p. 175). De outro, a caixa preta do inconsciente estudado por Schelling e outros deixavam os desafios solipsistas ainda mais difíceis de serem superados: Diante da incerteza do conteúdo dessa parcela obscura da subjetividade humana, a certeza do cogito se tornava cada vez mais atraente, e com isso o risco de se recair no solipsismo se mostrava ainda mais forte.

Na *Fenomenologia do espírito* ([1807] 2019), Hegel argumenta que o autoconhecimento ou a autoconsciência só é possível através do reconhecimento mútuo do outro, ou seja, o eu só poderia se conceber como um ser racional se compreender o outro com o mesmo status atribuído a si mesmo. O espírito (*Geist*) seria justamente essa estrutura através da qual o eu se conhece por meio do outro e vice-versa. Nesse sentido, não existe uma forma de se chegar ao autoconhecimento independente dos outros ou do mundo fora de si mesmo (BEISER, 2005, p. 177).

Em semelhança a Kant, Hegel também concebeu a reflexividade de uma autoconsciência como condição para alguém estar consciente de algum objeto externo, distinto de si mesmo. No entanto, Hegel vai além de Kant, expandindo uma ideia encontrada em Fichte, tornando este requisito da autoconsciência como dependente do reconhecimento (*Anerkennung*) de outros sujeitos autoconscientes (REDDING, 2020). A autoconsciência de alguém, na verdade, dependerá do reconhecimento de que os outros se reconhecem de forma semelhante como um sujeito autoconsciente. Esses padrões complexos de reconhecimento mútuo que constituem o espírito objetivo (*Objektiver Geist*) fornecem a matriz social dentro da qual as autoconsciências individuais podem existir como tais.

Segundo o entendimento de Frederick Beiser, a filosofia de Hegel representa uma busca pela superação do solipsismo e do problema de outras mentes, sobretudo na dialética do senhor e do escravo, ocasião em que condiciona o eu a tomar conhecimento de sua própria racionalidade quando reconhece outro ser racional como um fim em si mesmo, reconhecendo que nem toda a realidade está sob seu controle consciente e que há um outro com status igual a si mesmo (BEISER, 2005, p. 191). Para ele, Hegel teria refutado o solipsismo ao sustentar que o indivíduo só pode se conhecer como um ser racional se (1) ele reconhecer a natureza igual e independente dos outros e (2) se os outros reconhecerem a sua realidade como igual e independente, em reciprocidade. Sem algum desses requisitos, o eu não se torna capaz de

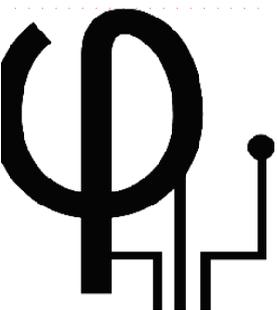


provar sua racionalidade nem a si nem aos outros, não podendo, com isso, conhecer-se como racional (BEISER, 2005, pp. 190-191).

No entanto, a leitura de que a teoria de Hegel teria refutado o problema do solipsismo filosófico não é uníssona na doutrina. Em sentido contrário, Robert Stern (2012) não concebe Hegel como tendo superado o solipsismo, entendendo a seção de Autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* como uma defesa do que ele chamou de socialidade da liberdade (*the sociality of freedom*) (STERN, 2012, p. 359), que não tem nada a ver com o problema epistemológico de outras mentes. Na visão de Stern, portanto, o velho problema do solipsismo continua na espera de novas tentativas de refutação.

Abrindo um caminho distinto de Hegel, embora fortemente influenciado por suas contribuições, a fenomenologia inaugurada pelo filósofo alemão Edmund Gustav Albrecht Husserl trouxe contribuições substantivas para a questão da intersubjetividade, intrinsecamente relacionada a uma tentativa de superação do desafio do solipsismo filosófico. Em seu livro, *A filosofia como ciência de rigor* ([1911] 1965), Husserl expressa sua vontade de combater um problema que teria sido originado pelo desenvolvimento das ciências do século XVI e XVII, referente à separação entre filosofia e técnica. O filósofo alemão chama a atenção para o fato de que a ciência perde completamente o lastro na experiência vivencial quando procura se afastar do conteúdo de nossas vivências para se aproximar das descobertas científicas, buscando encontrar uma verdade objetiva, independente do sujeito. Husserl, nesse sentido, chama a atenção para o fato de que os nossos conteúdos vivenciais são sempre verdadeiros, embora nem sempre corretos. Deve a ciência partir desses conteúdos vivenciados; pois, em não se fazendo isso, corremos o risco de perder a essência do fenômeno vivenciado pelo sujeito e transferir o norte para o conteúdo de uma perigosa certeza científica.

A solução que Husserl encontrou para esse problema foi atribuir centralidade em sua teoria à noção de intencionalidade, inicialmente cunhada pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano no livro *A psicologia de um ponto de vista empírico*. A consciência intencional de Husserl é relacional e, como condição necessária, interdependente do objeto, algo que se distancia da concepção monadológica e estática da tradição moderna, inserida em uma lógica dicotômica de homem-mundo. O sujeito possui uma consciência através da qual se relaciona com o mundo, mas essa consciência só existe se inserida no fenômeno, no ato de relacionar-se com um objeto. O desafio para ele consistiu em buscar a superação de uma dicotomia entre a realidade externa do mundo idealizado e a certeza do *cogito* interno e subjetivo. A proposta de Husserl buscou elaborar a união entre o sujeito e o objeto dentro da



consciência intencional, reconhecendo que a verdade só pode ser vivida enquanto um conteúdo vivencial em perspectiva de primeira-pessoa.

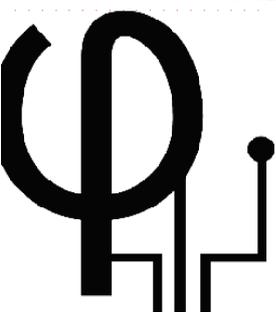
A principal crítica à fenomenologia de Husserl é que sua visão de realidade e do outro era composta por um elemento transcendental puro, não encarnado e fora do mundo. Embora a fenomenologia husserliana proponha uma consciência aberta ao mundo, capaz de conhecer outras consciências, Husserl teria continuado com os problemas do dualismo cartesiano e do solipsismo filosófico ao estabelecer que esse acesso ocorre mediante uma própria consciência individual, mantendo a prevalência do eu na possibilidade de conhecimento do mundo.

2 A FUNÇÃO REPRESENTATIVA DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DO PERÍODO CONTEMPORÂNEO

Observa-se diante do exposto, no decorrer de toda tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles passando por Descartes, John Locke e David Hume, uma centralidade da função representativa da linguagem, associada à interioridade do sujeito – seja mente, espírito, alma ou ideias – como o médium entre mundo externo e o mundo interno. Essa concepção triangular e epistêmica que, segundo o filósofo Martin Heidegger, em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, é herdeira da filosofia de Platão, teria conduzido os filósofos a fazerem as perguntas erradas sobre o papel da linguagem, esquecendo-se da grande questão sobre o ser (MAMAN, 2005, p. 356, GAMA e LIMA, 2020, p. 03). Para o filósofo, “falar é existir, sendo a atividade pelo qual o ser-*aí* (*Dasein*) se exprime” (HEIDEGGER, 1967, p. 161).

Na virada do período moderno para o período contemporâneo, observa-se que os problemas herdados da Filosofia moderna continuam servindo de combustível para a produção de teorias que buscam superar esses desafios. No final do século XIX e início do século XX, as noções de consciência, de humanismo e de individualismo do período moderno sofreram diversos ataques. Partiu-se do princípio de que, ao romper com a ideia de sujeito e subjetividade, estar-se-ia superando diversos problemas filosóficos, dentre os quais o velho problema do solipsismo (JODELET, 2009, p. 681).

A desconfiança gerada pela tradição filosófica anterior sobre a capacidade de chegarmos a uma compreensão de uma consciência transparente, tanto a ela mesma como para um terceiro, conduziu o pensamento de um modo geral a uma grande batalha contra o sujeito e sua subjetividade, algo que pode ser observado em diversos campos distintos simultaneamente como no Estruturalismo de Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-



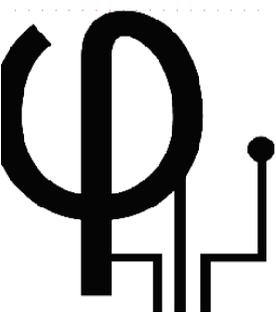
Strauss; na Semiótica de Charles Sanders Peirce e Charles Morris; na Linguística de Roman Jakobson e Noam Chomsky; na Antropologia Linguística de Bronislaw Malinowski, Benjamin Sapir e Benjamin Lee Whorf; na Hermenêutica iniciada por Friedrich Schleiermacher e seguida por Wilhelm Dilthey e Hans-Georg Gadamer; na Fenomenologia iniciada por Edmund Husserl e retomada por Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty; no Neokantismo de Ernst Cassirer; na Filosofia Analítica de Bertrand Russell, George Edward Moore e Ludwig Wittgenstein; no Positivismo Lógico ou no Círculo de Viena de Moritz Schlick, Otto Neurath e Rudolf Carnap, dentre outros.⁶

Deste modo, observa-se na filosofia da linguagem – objeto de nosso presente estudo – sobretudo no final do século XIX e início do século XX, o fenômeno chamado de virada linguística da filosofia (*linguistic turn*), responsável pelo rompimento com a clássica concepção aristotélica que vinculava a alma ao papel de intermediadora entre significante e significado⁷. A linguagem passa a ser vista como uma relação direta, sem intermediários, relegando a mente e a subjetividade ao segundo plano. Deste modo, a antiga função representativa da linguagem foi recepcionada no período contemporâneo com nuances distintas da clássica concepção da tradição anterior. Há, portanto, dois tipos de teorias da representação na história da filosofia da linguagem: (1) a teoria subjetiva da representação e (2) a teoria não-subjetiva da representação.

Segundo o enfoque inicial dado pelos filósofos analíticos da linguagem pertencentes à corrente do positivismo lógico, como Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, a linguagem é tida como uma estrutura abstrata que possibilita relações entre os signos, sendo a proposição sua unidade básica de significado. A teoria do significado da filosofia da linguagem – corrente desses pensadores – advogava pela busca do significado da linguagem através da decomposição de sua unidade originária em

⁶ Tratar detalhadamente de todas essas manifestações iria nos retirar do escopo central do presente trabalho, o qual se limita a abordar as repercussões que ocorreram dentro da filosofia em sua subárea da linguagem.

⁷ Para fins de uniformização dos termos, iremos adotar os termos utilizados pela linguística de Ferdinand de Saussure, que influenciou fortemente Lacan no desenvolvimento de sua teoria psicanalítica. Saussure entendia o signo linguístico como a unidade linguística “constituída da união de dois termos”: o significado e o significante. Enquanto o primeiro se refere ao conceito, ao ente abstrato do signo, o significante refere-se à imagem acústica ou ótica formada na mente do sujeito, sendo uma impressão psíquica e não a mera percepção de dado sensorial. A união de ambos, para ele, ocorre pelo vínculo de associação arbitrário, obtido através da convenção ou hábito coletivo (SAUSSURE, 2006, pp. 79-80). A linguagem para Saussure consiste em um fenômeno tanto social quanto individual, sendo a língua correspondente à parcela social e a fala à parte individual ou psicofísica. A fala, para ele, consiste na “soma do que as pessoas dizem” em manifestações individuais e momentâneas (SAUSSURE, 2006, p. 27), ao passo que a língua seria um sistema de signos ou o “produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”. (SAUSSURE, 2006, p. 17).



elementos mais básicos, de modo a possibilitar a análise de suas contribuições à formação do seu significado (MARCONDES, 2010, p. 81).

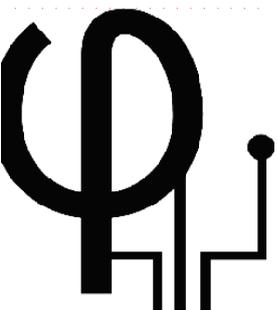
Arley Moreno (2001, p. 237) menciona que o *Tractatus* de Wittgenstein é marcado por uma concepção peculiar de sujeito transcendental que possui duas faces: uma interna e outra externa. A face interna do sujeito do *Tractatus* é a face que só conhece uma linguagem capaz de exprimir “a necessidade lógica e a contingência dos fatos do mundo” (MORENO, 2001, p. 238). É o sujeito lógico, formal, que se confunde com o próprio mundo que é expresso nessa linguagem. A face externa refere-se ao sujeito ético e axiológico, que não possui linguagem ou contato com as propriedades lógico-formais do sujeito lógico, suas dúvidas ou questões não correspondem ao mundo e, portanto, não são relevantes, devendo, assim, ser silenciadas. O sujeito axiológico é aquele que sobre nada pode falar, e, desse modo, deve calar-se (MORENO, 2001, p. 239). Moreno também menciona que o *Tractatus* é marcado por uma espécie de solipsismo lógico do sujeito transcendental muito distinta da tradição filosófica pretérita, pois:

[...] não se trata mais de um sujeito cuja impossibilidade de sair de si-próprio marca a posição solipsista que ocupa, mas de um sujeito sem limitações próprias nem uma linguagem própria – situações, em verdade, contingentes do sujeito empírico – e, contudo, inteiramente identificado ao limite da própria linguagem logicamente articulada, o que o torna, por consequência, idêntico ao mundo que pode ser expresso por essa mesma linguagem. (MORENO, 2001, p. 237)

Essa dicotomia do sujeito elaborada por Wittgenstein no *Tractatus* reflete a mentalidade dos filósofos da escola positivista lógica, a qual tanto influenciou com seus escritos de juventude. A ideia geral é de guerra ao sujeito e à subjetividade, tidas como heranças malignas de uma tradição iniciada em Descartes e que acompanhou o pensamento em todo o período moderno. O sujeito nesta visão é o culpado de seu próprio solipsismo, e a solução é condená-lo à pena de morte.

No entanto, a questão inicial sobre o charuto de Freud permanece em aberto: Poderia a linguagem definir com precisão o significado de charuto? O que estaria faltando nessa equação para que possa ser possível a compreensão dos múltiplos significados de um charuto?

3 A TEORIA COMUNICATIVA DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM: UM PASSO PARA ALÉM DO ISOLAMENTO DO SUJEITO

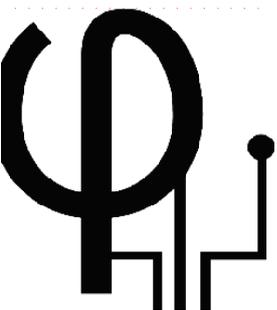


Vimos que a teoria do significado da filosofia da linguagem não respondeu satisfatoriamente aos problemas básicos da linguagem. A busca pelo significado da linguagem através da fração em elementos mais básicos não responde ao nosso questionamento inicial; afinal, quando um charuto deixa de ser um mero charuto?

Em resposta aos problemas do positivismo lógico, surge a corrente pragmática da linguagem com uma abordagem que abandona o atomismo lógico e prioriza a relação dos signos com seus usuários em um contexto determinado. Thomas Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions* (KUHN, [1962] 2018, p. 158) advoga pela necessidade da ciência em se orientar por direções pragmáticas enquanto uma ferramenta capaz de fazer previsões e não de descrever ou retratar o mundo natural. A análise da linguagem das teorias pragmáticas deve possuir apenas a pretensão de analisar “o funcionamento da linguagem e não de descrever a natureza ou a essência da linguagem” (MARCONDES, 2017, p. 99).

Com a segunda obra de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas*, surge um novo ponto de inflexão na filosofia da linguagem de tradição analítica. Nela, Wittgenstein abandona a teoria pictórica do significado, de seu primeiro trabalho, atribuindo à linguagem a centralidade de sua função comunicativa, entendida como um jogo que se dá na prática, em um determinado contexto (WITTGENSTEIN, 1996, p. 29). Há, portanto, uma maior valorização da relação e interação do falante e do ouvinte, um passo inicial que retira o sujeito do conhecimento do isolamento e o coloca em contato com um outro sujeito, dentro de uma relação comunicacional. Nessa nova obra de Wittgenstein, a linguagem, antes entendida como tendo uma estrutura básica, uma forma lógica, desaparece, dissolve-se, fragmenta-se, dando lugar aos jogos de linguagem, múltiplos, multifacetados e irreduzíveis uns aos outros (WITTGENSTEIN, 1996, p. 29, 35).

O enfoque da linguagem de Wittgenstein parte da análise pragmática dos jogos de linguagem, com objetivo de se afastar dos problemas causados pela subjetividade na tradição do pensamento filosófico. Nesse sentido, o filósofo vienense chega a mencionar que nenhum pressuposto interno à linguagem poderia ter qualquer papel significativo nos jogos de linguagem, e faz isso utilizando a metáfora da caixa: “A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo: pois a caixa poderia também estar vazia” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 107). Para ele, o mundo, enquanto objeto de nosso conhecimento, só existe por meio do uso da linguagem, não podendo o sujeito isolado servir como o “ponto arquimediano da filosofia” (*Archimedean point of philosophy*) (GEBAUER, 2017, p. 20).



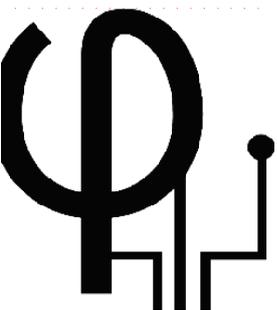
A concepção de linguagem privada de Wittgenstein também apresenta argumentos contrários à noção de interioridade do período moderno, segundo a qual “as palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 98). Assim, aquilo de que se fala, a princípio, só é acessível ao sujeito falante e a mais ninguém.

Seguindo a ideia iniciada em Locke e Hume, de que nada garante que duas pessoas possam atribuir a um mesmo signo duas vivências privadas completamente distintas (embora suficientemente semelhantes a ponto de ser possível o estabelecimento de uma comunicação), Wittgenstein diz, nessa obra, que as palavras não podem possuir como referentes diretos as sensações que elas representam na linguagem, justamente por essa impossibilidade de se compartilhar a certeza e a exatidão daquilo que é vivenciado por cada um. Essa é a base de seu argumento contra a linguagem privada, pois se nada pode nos garantir que uma palavra corresponde à mesma coisa para duas pessoas, mas ainda assim são capazes de estabelecerem uma comunicação, não são os signos que conferem seu significado, mas algo que se dá de modo dinâmico na relação entre duas pessoas, que ele chamou de jogos de linguagem. Referente a isso, diz Wittgenstein: “Todos os jogos-de-linguagem estão baseados em ‘palavras e objeto’ que são sempre de novo reconhecidos. Aprendemos com a mesma inexorabilidade que isto é uma cadeira quanto que $2 \times 2 = 4$ ” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 132).

Ainda segundo a teoria de Wittgenstein, seguir as regras de uso nos diferentes jogos de linguagem é uma práxis (WITTGENSTEIN, 1996, p. 29), “E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir a regra ‘privadamente’; porque senão acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 93).

Observa-se que a abordagem de Wittgenstein é inovadora ao considerar a linguagem enquanto algo que se dá na prática dentro de uma relação entre as pessoas, inserindo na concepção de linguagem a ideia de que não há uma linguagem de um homem só, em outras palavras, que não é possível existir uma linguagem privada. Para ele, a linguagem pressupõe necessariamente a presença de um outro para que ela ocorra, pois somente dentro de uma relação entre ao menos duas pessoas é que ocorre o jogo de linguagem.

Embora a abordagem de Wittgenstein das *Investigações filosóficas* tenha representado para a filosofia de tradição analítica uma mudança de paradigma que desloca a linguagem de uma função meramente representativa para uma função comunicativa, somente com a concepção do inconsciente originada na filosofia alemã e desenvolvida pela psicanálise é que a função ontológica da linguagem foi reconhecida.



Assim, observa-se que a teoria de Wittgenstein ainda não responde a todas as perguntas da filosofia da linguagem. Resta em aberto o problema de como delimitar com precisão as fronteiras do ato de fala total. Como é possível que aquilo que não se encontra explicitamente formulado ou que não é diretamente proferido seja constituído da força dos atos de fala realizados? Como pode nossa análise dos atos de fala dar conta desses elementos implícitos que reconhecemos não apenas como presentes, mas também como determinantes da ação realizada, de seus efeitos e de suas consequências?

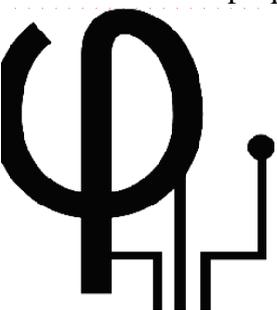
4 A FUNÇÃO EXISTENCIAL DA LINGUAGEM

Um grande passo rumo à solução do problema do solipsismo foi o resgate da noção de intersubjetividade, inicialmente introduzido no pensamento ocidental pela filosofia, sobretudo de raízes alemãs, com sua posterior aplicação pela psicanálise no começo do século XX. O problema do solipsismo começa a ser superado quando os estudos filosóficos e psicanalíticos voltam a sua atenção para a centralidade dos encontros para a compreensão de uma construção subjetiva (MATOS & LAMPREIA, 2018, p. 75).

Não coincidentemente, um dos principais nomes da corrente filosófica chamada de existencialismo também foi um dos primeiros a chamar a atenção para uma dimensão existencial da linguagem, até então não concebida pela filosofia. A função existencial refere-se a uma terceira abordagem da linguagem ainda inserida no contexto histórico, motivado pela desconstrução do sujeito, à subjetividade e a tudo que remete aos desafios solipsistas do período moderno. Essa concepção possui como expoente principal a teoria elaborada pelo filósofo alemão Martin Heidegger sobre a linguagem, sobretudo exposta em sua obra *Ser e o Tempo* ([1927] 2009).

Conforme já mencionado, Heidegger sustenta em *A doutrina de Platão sobre a verdade* (MAMAN, 2005, p. 356) que o filósofo grego iniciou uma tradição nova na filosofia ao introduzir uma mudança no conceito de “verdade”, algo que teria feito com que os filósofos se esquecessem da grande questão sobre o ser (GAMA & LIMA, 2020, p. 3). Essa tradição nova, iniciada por Platão, refere-se a uma mudança de perspectiva, onde a ontologia, antes propriamente posicionada por Parmênides, cedeu espaço a uma filosofia epistemológica, responsável pelo esquecimento do ser (MAMAN, 2005, p. 356).

Segundo a leitura de Heidegger, a Alegoria da Caverna, de Platão, descreve uma série de movimentos referentes ao percurso do prisioneiro que se liberta e se transforma



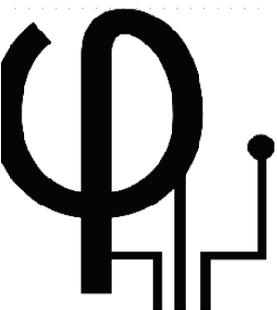
em um sábio. O sol da alegoria seria a ideia suprema, sendo vista como “o bem”. Nesse sentido, Heidegger diz: “Na ‘parábola’ [...] o sol é a representação daquilo que torna visível todas as ideias. É a ‘imagem’ para uma ideia de todas as ideias. De acordo com Platão, isso é chamado de *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, que é traduzido ‘literalmente’ e ainda assim enganosamente com ‘a ideia de bem’” (HEIDEGGER, 1976, p. 215).

Em cada uma dessas etapas que o prisioneiro passa, cada mudança requer uma adaptação, uma adequação dos olhos a uma nova realidade. É um processo de transformação do indivíduo, de ajuste do olhar que se relaciona com uma mudança no conceito de verdade na filosofia que, segundo Heidegger, gerou o esquecimento daquilo que deveria ser o mais importante – o ser. A verdade, que antes era um desvelamento (*ἀλήθεια*) passou com Platão a ser adaptação do olhar para a realidade (HEIDEGGER, 1976, p. 224).

Esse ajuste do olhar ou adaptação tornou-se um intermediário entre o sujeito do conhecimento e o ser, como um véu que cobre o sujeito e o impede de ver o ser em sua plenitude. Entretanto, esse véu não deveria existir, pois, segundo Heidegger, a existência desse intermediário entre o ser e o sujeito, mesmo que seja representado pelo processo de adaptação, teria mudado a concepção de verdade de tal modo a não permitir mais que se veja aquilo que de fato se apresenta para nós, possível de ser experimentado e vivido. O ser, para Heidegger, é a realidade mais alta a ser atingida, e para se chegar ao ser não é necessário qualquer intermediário.

Ergue-se, assim, uma primazia da ideia em relação à verdade, pois para Platão *ἀλήθεια* não seria um desvelamento, mas uma adequação que se opera através do intelecto, enquanto para Heidegger torna-se um comportamento humano frente ao ente de desvelamento. Ao interpretar o ser como a ideia, o pensar a respeito do ser do ente se transforma em metafísica (MAMAN, 2020, p. 357).

Em *Ser e o Tempo (Sein und Zeit)*, Heidegger diferenciou a comunicação em seu aspecto ôntico da comunicação tida como fenômeno ontológico, sendo a primeira um mero ato de comunicação, de falar com o outro (*Mitteilung*), enquanto a segunda equivale ao sentido compreendido no fenômeno de ser-com-os-outros (*Mitsein*) (GELVEN, 1989, p. 98). A concepção da linguagem pela perspectiva meramente comunicativa, que a considera como um jogo de interações entre indivíduos na prática, não pressupõe um estar-no-mundo-com-os-outros. O falar, nesse sentido, é algo que vem antes da linguagem e que manifesta esse ser em comum com os outros. (GELVEN, 1989, p. 88). Já a linguagem e a comunicação são expressões do falar, sendo a primeira uma extensão do falar e a segunda dotada de um



sentido acumulado pela experiência de ser-com-os-outros-no-mundo. O sentido de algo é a coisa mesma, não estando na palavra e sim no ser-aí (*Dasein*) (GELVEN, 1989, p. 98).

De acordo com Heidegger (1967, p. 161), a linguagem, definida como “o pronunciamento do falar” não pode ser vista como se fosse algo externo ao sujeito, pois é “o ser que está na linguagem, que habita um mundo já ocupado pela linguagem” (DE CASTRO, 2014, p. 86). Em outras palavras, esse sujeito deve ceder espaço para um sujeito relacional, um inter-sujeito, um ser-com-os-outros-no-mundo (cf. DETTONI et al, 2016, p. 103). Para o filósofo, o falar é a atividade pela qual o ser-aí (*Dasein*) se exprime, sendo o ponto de articulação entre a compreensão do ser-no-mundo (*Verstehen*) com sua facticidade (*Befindlichkeit*), sendo co-originário com este último. Em outras palavras, “o falar não surge independentemente de um sentimento de estar-no-mundo e de um processo de compreensão: é simultâneo a eles.” (DE CASTRO, 2014, p. 88; HEIDEGGER, 1967, p. 161).

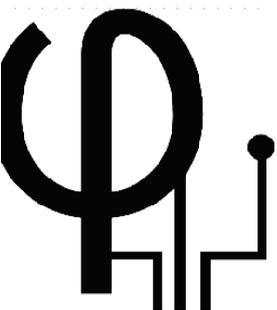
Observa-se que o ser para Heidegger não é equivalente ao sujeito típico do período moderno, dotado da interioridade e da certeza epistêmica do cogito. Ser e existir, para Heidegger é um ser-com-os-outros-no-mundo.⁸ A consciência para ele é sempre a consciência de alguma coisa, não sendo possível ser em condição de isolamento (MARTINS *apud* DETTONI *et al*, 2016, p. 107).

O ser é tido como uma entidade necessariamente intersubjetiva, ainda refletindo o contexto do começo do século XX e as buscas por uma filosofia que superasse os desafios do solipsismo pela via de combate à interioridade. Heidegger não vai considerar o pensamento como intermediário entre o mundo e o sujeito, pois essa tripartição reflete um equívoco herdado pela teoria do conhecimento iniciada em Platão. Heidegger vai tratar do ser como um fenômeno direto e não como uma experiência cognitiva mediada pela interioridade.

Percebe-se que Heidegger se distancia da teoria do significado por não aceitar que as palavras possam comportar em si seu significado, tampouco está de acordo com uma teoria comunicativa que percebe a linguagem como um jogo de linguagem ou um transporte de vivências, opiniões e desejos. Heidegger chama a atenção para o aspecto existencial da linguagem onde habita o ser.

Contudo, não obstante o próprio Heidegger ter utilizado o termo ontológico em sua teoria da linguagem conforme expomos acima, entendemos ser mais prudente considerar sua visão como uma leitura existencial da linguagem, sobretudo em comparação com os

⁸ Nesse sentido, Heidegger diz “[...] Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmaßig artikuliert, die Seins-art des geworfenen, auf die 'Welt' angewiesenen In-der-Welt-seins hat.” (HEIDEGGER, 1967, p. 161).



desenvolvimentos posteriores que passam a conceber a linguagem com uma nova função, denominada aqui de ontológica, conforme veremos a seguir.

5 A FUNÇÃO ONTOLÓGICA DA LINGUAGEM E AS CONTRIBUIÇÕES DA PSICANÁLISE DE FREUD E LACAN

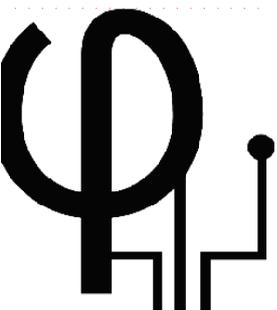
5.1 O retorno do sujeito na Filosofia

Observa-se que, tanto na perspectiva filosófica existencialista quanto na perspectiva psicanalítica, a linguagem vai muito além da comunicação pura e simples entre os indivíduos e da mera troca de mensagens e significados, em plena consciência e atenção, pelo qual tanto a abordagem existencial como a ontológica sublimam a função comunicativa da linguagem. A função existencial compartilha com a função ontológica a visão de que a linguagem não se resume a tão somente expressar pensamentos, comunicar ideias ou sentimentos, indo além disso e reconhecendo seu caráter transformativo e fenomenológico. No entanto, ambas se separam no que tange à ausência ou à presença da subjetividade: a função existencial se distancia da ontológica por esta primeira estar inserida em um contexto de desconstrução da subjetividade, ao passo que a segunda está inserida nos movimentos filosóficos que buscam fazer um resgate dessa subjetividade.

Nas últimas décadas, observa-se uma mudança de paradigma com relação ao sujeito e com isso o reconhecimento de uma nova função da linguagem. A subjetividade, o inconsciente, a individualidade que foram objetos de ataques na virada do período moderno ao contemporâneo, agora voltam a ser resgatados e inseridos nos debates filosóficos.

Denise Jodelet (2009, p. 693) menciona com precisão que “reconhecer a existência de um sujeito não implica supor nele um estado de solipsismo” e é essa a lição central que permeia os escritos a partir da segunda metade do século XX. Afinal, a guerra ao sujeito em nada ajudou na resolução dos problemas principais herdados da filosofia moderna e recepcionados no período contemporâneo: não respondeu ao *hard problem* da consciência de David Chalmers (1995, p. 200) ao problema do *explanatory gap* de Levine (1983, p. 354), não refuta a hipótese cética sobre a existência de cérebros em cubas (*brain in a vat*) de Putman (1981, p. 21), tampouco resolve o velho problema do solipsismo.

As questões envolvendo a temática da intersubjetividade que se iniciaram com a tradição filosófica alemã, sobretudo com as contribuições do papel do Outro em Hegel,



da intencionalidade em Husserl, assim como os estudos do inconsciente de Schelling influenciaram os escritos psicanalíticos do século XX, passando com isso de uma concepção exclusivamente teórica para a prática clínica exercida pelos psicólogos no tratamento de seus pacientes, representando deste modo uma virada pragmática e empírica das concepções sobre a natureza humana que vinham circulando os meios acadêmicos desse período. A filosofia, portanto, saiu de um campo teórico abstrato e passou a ser uma forma de vida, uma linguagem, uma práxis. A proposta de superação do solipsismo filosófico proporcionada pela psicanálise se traduz não apenas na construção de uma teoria capaz de resolver os problemas em abstrato como também em uma proposta de aplicação das questões filosóficas ao caso concreto, na prática clínica com cada indivíduo.

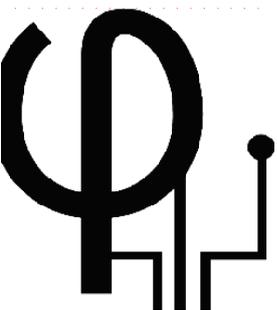
5.2 As contribuições da psicanálise de Freud e Lacan para a função ontológica da linguagem

Sigmund Freud foi um médico neurologista e psiquiatra considerado o pai da psicanálise pelo seu grande mérito em ter chamado a atenção da comunidade científica para os riscos de uma lacuna existente na medicina referente ao inconsciente, este outro senhor que coabita a morada de nossas mentes.

Uma importante passagem que ilustra com precisão a importância atribuída por Freud ao inconsciente no começo do século XX se encontra nas *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Einführung in die Psychoanalyse)* ([1916-1917] 1980, p. 336). Será nessa ocasião que o inconsciente será entendido como a terceira ferida narcísica do ser humano.

Nessa alegoria das três feridas narcísicas, a primeira correspondente à revolução Copernicana, responsável por retirar a Terra do centro do universo. A segunda refere-se à teoria evolucionista de Charles Darwin, que chamou a atenção para o fato de que os humanos faziam parte de uma espécie originária dos primatas. A terceira e última ferida narcísica discutida por Freud refere-se ao papel do inconsciente enquanto definidor da natureza da mente e do psiquismo, o que fez o homem perder o status de ser racional dono de si nos termos da tradição filosófica dominante até aquele momento. Nas palavras do próprio Freud:

Mas a megalomania humana terá sofrido seu terceiro golpe, o mais violento, a partir da pesquisa psicológica da época atual, que procura provar ao ego que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente. (FREUD, 1980, p. 336)



Segundo a teoria de Freud, em seus escritos iniciais, a consciência era dividida em três níveis: o consciente, que se refere à capacidade de perceber sentimentos, pensamentos, lembranças e fantasias de experiências passadas e presentes; o pré-consciente, que se relaciona com os conteúdos que podem facilmente chegar à consciência; e o inconsciente, que consiste na porção da mente cujos conteúdos não são disponíveis à consciência do indivíduo.

A ideia central da teoria psicanalítica de Freud estava baseada em uma concepção de inconsciente enquanto porção da mente capaz de motivar o comportamento humano, dotada de lembranças traumáticas reprimidas e de impulsos geradores de ansiedade por serem inaceitáveis para o indivíduo.

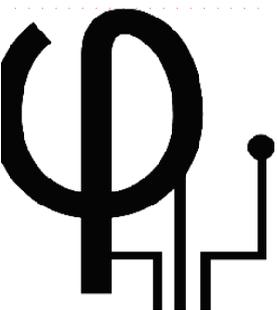
Segundo Freud, desde os primeiros anos de vida, as crianças lidam com conflitos entre os impulsos biológicos inatos e as exigências da sociedade, um período no qual a personalidade encontra-se ainda em formação. As origens das perturbações mentais humanas se encontram, em grande medida, em experiências vividas durante os primeiros anos da infância, experiências que serão eventualmente lembradas e por vezes reprimidas ao longo da idade adulta.

Na visão psicanalítica, o inconsciente só pode ser reconhecido a partir de seus efeitos, que poderão se manifestar e se expressar de diferentes modos, inclusive na forma de sintomas psicopatológicos. Em certo sentido, essa visão coloca o eu consciente como um adversário de seu inconsciente, sempre lutando para manter o inconsciente oculto.

Há uma incipiente teoria da linguagem na psicanálise de Freud, que será melhor desenvolvida posteriormente com as contribuições de Lacan. Segundo Leila Longo (2006, p. 18), a teoria da linguagem de Freud, inicialmente encontrada em sua monografia de 1891 *Sobre a Afasia (Zur Auffassung der Aphasien)*, considera que: “[U]ma palavra corresponde a um processo associado no qual se reúnem elementos de origem visual, acústica e cenestésica [...] adquir[indo] seu significado [ao ligar-se] à representação do objeto” (LONGO, 2006, p. 18). Freud, segundo Longo, considera a representação do objeto na linguagem como sendo “um complexo de associações formado por grande variedade de representações visuais, acústicas, táteis, cenestésicas e outras” (LONGO, 2006, p. 18).

Nesse sentido, a psicanálise surge com a missão de proporcionar o desrecalcamento através da fala, colocando em exercício todos os mecanismos inerentes ao funcionamento da linguagem (LONGO, 2006, p. 20). Em outras palavras, a linguagem passa a ser vista como uma instância de cura.

A psicanálise freudiana é considerada um dos primeiros movimentos de instauração de uma nova ciência do inconsciente. Por este motivo, a preocupação em fincar as bases desse novo campo fez com que Freud atribuísse primazia ao rigor formal



e ao método, ressaltando os aspectos objetivos e mensuráveis de seu corpo teórico, o que o aproximou da escola positivista de sua época (MATOS & LAMPREIA, 2018, p. 74).

Desse modo, mesmo com o destaque atribuído ao papel do inconsciente pela psicanálise freudiana, que relativiza a centralidade consciente do sujeito e sua racionalidade, suas raízes ainda expressam fortes valores positivistas e modernos, e, portanto, refletem ainda o velho problema ainda não superado do solipsismo (MATOS & LAMPREIA, 2018, p. 74).

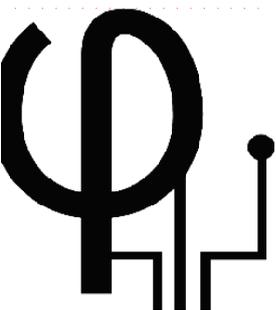
O psiquiatra francês Jacques Marie Émile Lacan, nesse tocante, representa um grande ponto de inflexão, revisitando os estudos de Freud do inconsciente com uma releitura fortemente influenciada pelas lições de Kojève sobre Hegel (TORRES, 2004, p. 309), com posteriores contribuições de seus estudos da linguística estruturalista de Saussure e Lévi-Strauss. Lacan apresentou um novo olhar para a psicanálise, mais formalizado e mais estruturado, sobretudo com a introdução do conceito de linguagem neste campo. O psiquiatra francês, mesmo recém-formado, já se aventurava a desvendar as ambiguidades do sujeito dentro de um quadro de psicose paranoica, buscando entender o “sujeito falante, não o sujeito fictício da presença de si caro aos filósofos da consciência, mas o sujeito ativo da reivindicação, aquele que diz Je, Moi⁹” (OGILVIE apud TORRES, 2004, p. 309).

Segundo Lacan, o sujeito é intrinsecamente dependente da linguagem, sendo esta concebida como uma criação humana, uma ficção (LONGO, 2006, p. 40). Não é o sujeito quem testemunha a linguagem, mas esta quem testemunha a identidade do sujeito. Há, nesse sentido, uma “dependência do sujeito ante a ordem significante” (GOMES, 2009, p. 01).

Lacan concebeu o inconsciente com nuances um tanto distintas em relação à psicanálise de Freud. Segundo Lacan, o inconsciente não inclui apenas aquilo que está fora da consciência – o não-consciente – mas também abarca os materiais reprimidos, coisas que antes já foram conhecidas, mas que posteriormente não puderam ser lembradas (LACAN, [1966] 1998, p. 335). De acordo com Lacan, Freud não teria concebido a relação do eu com o inconsciente na linguagem por carecer da ferramenta oferecida pelas obras de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson (LACAN, [1978] 1995, p. 57)¹⁰.

⁹ Nesse ínterim, é importante ressaltar que dentro do discurso, segundo a teoria da linguagem de Lacan, são encontrados dois sujeitos distintos: o sujeito do enunciado e o da enunciação (CAETANO, 2002, p. 242), sendo o primeiro o sujeito consciente, aquele que “aparece” no discurso, ao passo que o segundo, o sujeito inconsciente, permanece oculto, implícito, aberto a equívocos. Os *shifters*, termo que Lacan pega emprestado da linguística, representam os elementos linguísticos que indicam a posição do sujeito tomando por referencial a própria mensagem (LACAN, 1998, p. 541).

¹⁰ Embora a linguística estrutural, a fonologia estrutural e a antropologia estrutural estejam nas bases da teoria da linguagem em Lacan, um desenvolvimento mais detalhado dessas teorias iria fugir ao escopo deste presente trabalho pela sua complexidade e extensão demandada no seu tratamento.



Os três registros que formam alguns dos conceitos básicos da teoria lacaniana foram introduzidos na conferência intitulada *O simbólico, o imaginário, o real*, em 1953, na Sociedade Francesa de Psicanálise. O primeiro desses registros se refere ao real, que consiste naquilo que é encoberto pelas aparências fenomenais acessíveis às experiências diretas da consciência em primeira pessoa. Refere-se ao que não é nem do imaginário e nem do simbólico, sendo intrinsecamente indescritível, existente tanto no pensamento consciente como no inconsciente, sendo inacessível à psicanálise.

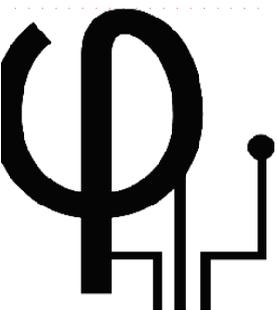
O segundo tipo, o simbólico, se refere aos registros feitos no campo da linguagem e pela função da fala, inseridos em um sistema de trocas e regido por leis que influenciam as escolhas dos indivíduos (HENDRIX, 2019, p. 1). São as ordens humanas pré-existentes que o sujeito já encontra ao nascer, referente às instituições, os costumes, as leis, normas, práticas, rituais, tradições, ou aquilo que Hegel chamou de espírito objetivo. Uma das condições da subjetividade singular é a ordem simbólica coletiva também chamada de “o grande Outro”.

E, por último, o registro do imaginário refere-se ao que é projetado, identificado e idealizado. São as ilusões necessárias (nos termos kantianos) ou abstrações reais (na linguagem marxista) (JOHNSTON, 2018). O imaginário confunde os registros do real com o simbólico, sendo os objetos da imaginação muitas vezes vivenciados como a realidade em si.

Cabe ressaltar neste ponto as diferenças entre o “pequeno outro” e o “grande Outro” nos escritos de Lacan: Enquanto o primeiro se refere ao “semelhante, igual e rival, oriundo do Estádio do Espelho, portanto, do registro imaginário; o ‘grande Outro’, cujo discurso é o inconsciente, sendo os sintomas, os lapsos, os chistes, os sonhos, correspondendo também ao tecido da linguagem, como registro simbólico” (RAVASIO, 2016, p. 155). Nesse sentido, o grande Outro corresponde à rede de identificações definidoras do sujeito dentro das relações interpessoais que constituem o inconsciente, ou, em outras palavras, as culturas, as crenças, as linguagens etc.

O acesso ao real é sempre mediado pela linguagem, inserida em uma relação a dois, somada a um terceiro, que é a convenção significante. A fundação do sujeito depende do significante originado do campo do Outro. O inconsciente não está nem dentro nem fora de nada, sendo pura alteridade, razão pela qual nunca podemos conhecê-lo em sua inteireza (LONGO, 2006, p. 55).

A relação entre o simbólico e o imaginário tanto no consciente quanto no inconsciente ocupam o papel de destaque em toda a sua teoria. O inconsciente, para Lacan, se estrutura como uma linguagem (LACAN, [1981] 1988, p. 135, 1998, p. 260) na medida em que pertence ao domínio do simbólico. A ordem imaginária significa o real com o auxílio do



simbólico. Sem o simbólico, o humano estaria à deriva em um universo psicótico, onde “[...] tudo que é vivido são os efeitos de um imaginário solto [...] sem uma intermediação simbólica que estabeleça laço social” (CAETANO, 2002, p. 242).

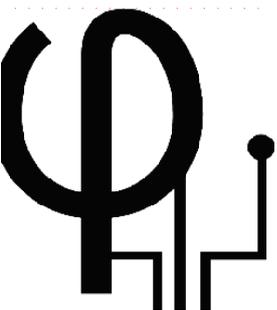
Para Lacan, durante a primeira fase da vida de um humano, os objetos da experiência sensorial são apenas singulares e não possuem relação com outros objetos, não sendo dotados de alteridade ou diferenciação. Pelo mesmo motivo, as imagens formadas no imaginário, experimentadas pela criança nessa fase, são tidas como percepção pura não conceituada, não organizada em hierarquias, pois em ambos os casos tais processos dependem da formação do simbólico na etapa seguinte.

Um momento crucial no desenvolvimento do indivíduo ocorre aos 18 meses, quando a criança desenvolve sua autoconsciência, distinguindo-se do seu entorno no chamado estágio do espelho (LACAN, 1998, p. 182). A partir desse momento, a percepção da criança leva aquilo que está presente no espelho para sua mente, formando uma imagem de si no imaginário e projetando seu eu naquilo que é percebido. Essa percepção de si mesmo, dotada de autocerzeza, passa a ter um correspondente na linguagem (no signo formado no imaginário), possibilitando assim o resgate dessa imagem de si através do consciente.

O eu se projeta no “pequeno outro” buscando um reforço de si mesmo. A imagem de si formada pelo espelho no imaginário deve ser reconciliada com a imagem de si formada em relação à linguagem e às outras pessoas. No entanto, essa tarefa é impossível, pois o eu não tem como saber o que é o outro, dado este também ser constituído pelo simbólico (LACAN, 1998, p. 269).

Os relacionamentos, para Lacan, são reforços mútuos de eus distintos, reforços da representação do sujeito de si mesmo na linguagem, representações falsas e enganosas em relação à constituição plena dos indivíduos. Nessa perspectiva, as relações entre os indivíduos baseiam-se na dissimulação, no encobrimento, no engano, e os indivíduos são separados uns dos outros pelo grande muro da linguagem. A parede da linguagem torna-se uma barreira para a autoidentificação do sujeito. Assim, dois indivíduos não podem se conhecer de modo distinto os modos pelos quais eles se constituem no Outro.

O sujeito enquanto um universo de infinitas possibilidades (não-ser) se limita a um significante – o seu eu – para que possa ser inserido na linguagem, e, portanto, possa ser reconhecido pelo outro. No entanto, este sujeito é excluído da cadeia quando é representado nela pelo significante dentro da linguagem. Trata-se da autoalienação da razão no processo de formação do eu, sendo a origem da cisão entre a parte consciente e a parte inconsciente. Ao fazer isso, ele também se insere na sociedade, no sistema compartilhado de leis,



crenças, costumes, ou seja, no Outro (LACAN, 1998, p. 273). A realidade do sujeito, portanto, não estaria no eu, mas no inconsciente, e seria “no inconsciente, excluído do sistema do eu, [que] o sujeito fala” (LACAN, 1992, p. 80).

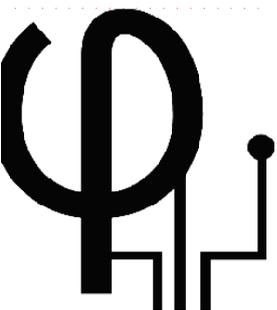
O sujeito não pode ser adequadamente representado por significantes na linguagem; o não-ser não pode ser adequadamente representado pelo ser. É apenas na lacuna entre os significantes que o sujeito se revela (LACAN, 1998, p. 27). Assim, à medida que o sujeito é inserido na linguagem, ele se insere no Outro, o que aliena ainda mais o sujeito de si mesmo (LACAN, 1979, p. 77). Essa dialética dá origem ao inconsciente estruturado pela linguagem e definido por Lacan como o discurso do Outro (LACAN, 1998, p. 260, 273, 432).

Nesse tocante, Lacan se apresenta fortemente influenciado pela teoria de Hegel exposta na fenomenologia do espírito. A ideia de uma consciência que se forma com a apreensão de seu não-eu e pela sua transformação reflete que não existe sujeito fora dessa relação. Nesse sentido, “o ser humano é um ser social na medida em que não é outra coisa” (TORRES, 2004, p. 316). É nessa relação de caráter negativo no que diz respeito ao outro como o não-ser, presente já na teoria hegeliana, que Lacan vai fincar suas bases teóricas sobre os outros. Observa-se que, de acordo com a psicanálise lacaniana, não há sujeito sem o outro ou sem o Outro, tendo em vista suas interdependências necessárias e recíprocas (LACAN, 1998, p. 14). Seu axioma máximo de que o “inconsciente é estruturado pela linguagem” reflete a concepção de uma linguagem em Lacan que não se limita a meramente representar significados. O significante, segundo Lacan, atua sobre o significado podendo inclusive criar outros. Há uma dimensão nova que se abre para a linguagem, que passa a ser dotada de uma ação transformadora com a teoria de Lacan.

5.3 A quarta função da linguagem: a função ontológica

O campo da Filosofia da mente é muito rico em exemplos das influências históricas da psicanálise para a filosofia analítica contemporânea, a ponto de o filósofo John Searle – que iniciou sua carreira como filósofo da linguagem – mencionar na introdução de *The rediscovery of the mind* (1992, p. xi) a dependência desse ramo em relação à filosofia da mente:

A meu ver, a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente; portanto, nenhuma teoria da linguagem está completa sem uma explicação das relações entre mente e linguagem e de como o significado – a intencionalidade derivada de elementos linguísticos – é baseado em uma intencionalidade intrínseca de mente/cérebro mais biologicamente básica. (SEARLE, 1992, p. xi)



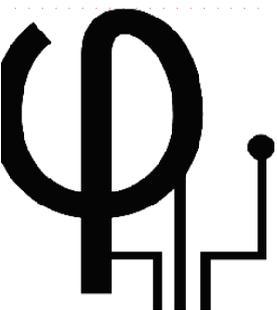
Ainda dentro da filosofia contemporânea, hoje se questiona como a subjetividade e a individualidade se relacionam dentro da temática da intencionalidade coletiva. Questões como: a quem são atribuídas as intenções, crenças, emoções e ações em uma ação coletiva? A identidade-nós (*we-identity*) pressuporia uma pluralidade de eus preexistentes ou a subjetividade individual ou seria algo que necessariamente requer uma base comum? Nesse contexto, o filósofo dinamarquês Dan Zahavi (2015) sustenta que a individualidade pode ser tanto inata como transformada por meio da interação social. Para ele, as duas respostas não são excludentes, existindo uma identidade socialmente construída, um *self* normativamente orientado pela dimensão social e pela linguagem e ao mesmo tempo um *self* mínimo, dotado de conteúdo inato e culturalmente invariável. Zahavi rejeita a proposta de um caminho que não aborde as noções de individualidade e intersubjetividade, embora reconheça os riscos do solipsismo de uma abordagem exclusivamente pautada nessa dimensão individual e mínima.

Na Filosofia de tradição continental, a teoria da interpelação de Louis Althusser consiste em um grande exemplo dessa nova dimensão da linguagem, referente à sua função ontológica possibilitada pelas contribuições da psicanálise. Em estudos com enfoque nas influências da linguagem na identidade do sujeito, Louis Althusser defende em um artigo publicado em 1970, intitulado *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, que a formação dessa identidade se dá através de um fenômeno chamado interpelação (*interpellation*), termo que ele resgata de Lacan (*cf.* LACAN, 1998, p. 88), tido como uma espécie de saudação, cujo poder é capaz “de configurar a identidade de alguém de modo particular e fazer com que alguém aceite essa configuração concreta como o que este alguém é” (ALTHUSSER, [1970] 2011, p. 297).

Nesse sentido, Althusser cita como exemplo um ato de saudação de um policial na rua que diz: “Ei, você aí!”, e cujo destinatário concordaria em se tornar sujeito dessa interpelação pela mera disposição corporal e direcionamento da atenção para o emissor. Ao atender a esse chamado, o destinatário “assume uma identidade que é projetada sobre ele” (ALTHUSSER, 2011, pp. 297-298). Desse modo, aquele que interpela se torna o agente que estabelece os termos da interação, subordinando o interpelado.

Althusser também ressalta o caráter velado desse processo de subjugação através da interpelação, posto que este implica uma imposição ideológica de caráter obscurecido, escondido. Trata-se, portanto, de uma forma de dominação ideológica que opera em um nível inconsciente ou quase consciente do sujeito, atuando sobre ele de forma que ele nem sequer saiba ser vítima de uma violência (ALTHUSSER, 2011, p. 297).

Pierre Bourdieu ([1982] 1991) amplia a noção de interpelação de Althusser para outras formas de comunicação, como “as formas subliminares e não linguísticas de se



dirigir a alguém” (BOURDIEU, 1991, p. 55). Bourdieu destaca que a imposição social da identidade se realiza através de insinuações, por meio de mensagens veladas que nem sequer são registradas conscientemente pelo receptor (1991, p. 55).

Enquanto Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas*, enfatiza o lado cooperativo dos jogos de linguagem, Althusser e Bourdieu vão além e ressaltam o aspecto obscuro e inconsciente da linguagem, abordando como esses jogos podem ter aparência de cooperação, mas ser na verdade jogos de poder e submissão, dotados de uma eficácia ontológica, isto é, capazes de definir identidades, comportamentos e subjetividades.

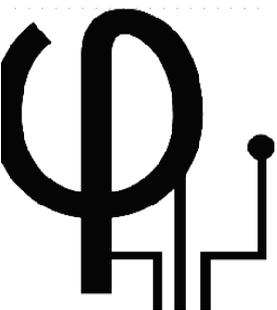
Para Bourdieu, esse processo de imposição cultural de uma identidade se opera de formas tácitas que expressam um poder simbólico através do poder de sugestão de atos de fala implícitos, tais como nas “formas de olhar, de se portar, não falar, ou até mesmo falar (‘olhares desaprovadores’, ‘tons’, ou ‘ares de censura’, etc.)” (BOURDIEU, 2001, p. 79).

Dentro dessas formas comunicativas implícitas e veladas se opera um processo de imposição de categorias de identidade transmitidas no tempo através de gerações. O papel que se espera de um indivíduo acaba se tornando uma imposição que não é concebida de modo forçado, mas de forma natural. O que torna essa submissão simbólica tão complexa é que ela não seria, nem uma forma de submissão passiva, nem de uma adesão livre. Ela opera em uma dimensão intermediária que envolve cumplicidade.

Bourdieu aplica o conceito lacaniano de *méconnaissance* (reconhecimento errôneo) ao modo de operação do poder simbólico, que opera através da sedimentação das conceituações e crenças de fundo (2001, p. 209). Logo no começo do livro *Langage et pouvoir symbolique* ([1991] 2001) ele cita o exemplo das línguas oficiais de um país: Não se trata, nesse caso de uma crença livre na língua do país e sim de um ato que possui um caráter prático, pois caso os sujeitos não falem a língua de seu país, logo estarão excluídos dos seus círculos sociais, seja por impossibilidade de comunicação ou por ausência de afinidades (BOURDIEU, 2001, p. 72).

O filósofo francês também acrescenta que esses valores, crenças e conceitos são formações simbólicas incorporadas pelo indivíduo de modo inconsciente, ou seja, escapando de seu controle, e que se manifesta através de nossa atuação simbólica ao reproduzir os jogos de linguagem vivenciados anteriormente no *habitus* linguístico mediante sugestões subliminares e insinuações (BOURDIEU, 2001, p. 79).

Nesse mesmo sentido, Judith Butler trabalha com a noção de que todas as interpelações são eminentemente performativas, isto é, capazes de estabelecer um “fazer”, de introduzir uma nova realidade, e não meramente de descrever, as quais, uma vez internalizadas pelo sujeito, operam nele como autocensura.

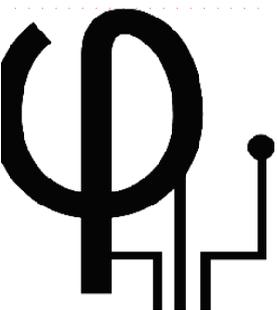


Butler considera o nome ser capaz de animar um sujeito para a existência em uma dimensão social e individual como ocorre nos casos de gênero, sexualidade, etnia e raça. No entanto, essa identidade seria imposta para o indivíduo sem a sua anuência ou consciência. Nesse ponto, divergindo de Althusser, ela diz que “a interpelação pode funcionar sem o ‘voltar-se’, sem que alguém jamais diga ‘eu estou aqui’” (BUTLER, 1997, p. 33). Ela seria um mecanismo cuja eficácia não está reduzida ao momento da enunciação. A violência simbólica opera mesmo sem a relação direta com o sujeito, bastando sua mera existência enquanto costume.

Essa censura, segundo Butler, opera de acordo com a noção lacaniana de *foraclusão*, presente em Jean Laplanche e Jean-Bertrand Lefebvre Pontalis, enquanto uma forma primária de repressão, cuja operação torna possível a formação do sujeito (BUTLER, 1998, p. 255). Esse processo não ocorre de uma só vez e requer sua reiteração para sua eficácia.

Butler também ressalta a aporia presente no processo de censura existente na linguagem. Segundo a filósofa, toda linguagem pressupõe uma censura prévia, que se manifestou no momento da escolha do autor pelas palavras e formas a serem adotadas naquele texto. Assim, todo texto seria estruturado por um processo de seleção (BUTLER, 1998, p. 253), sendo esse processo uma condição própria da inteligibilidade. Ela deixa claro que uma libertação total dessa censura não existe, não sendo possível escapar de forma absoluta de todas as dominações simbólicas existentes. As ações que possuímos para resistir a essa censura demandam a atuação de um sujeito pós-soberano, que mesmo não possuindo controle total sobre a língua que fala deve ser capaz de assumir a responsabilidade por aquilo que comunica e de ressignificar seus atos de fala. Ela ressalta os riscos de uma ruptura radical com as práticas discursivas de censura implícita e *foraclusão*, que podem levar o indivíduo a arriscar seu status enquanto sujeito (BUTLER, 1998, p. 253), pois as regras da inteligibilidade, que estabelecem fronteiras entre o inteligível e o sem sentido, são regras que governam a inserção do sujeito falante por meio de sua diferenciação de um Outro do qual não se pode falar (BUTLER, 1998, p. 253).

Observa-se que a linguagem nesses autores já considera uma dimensão antes pouco destacada pela tradição filosófica, referente ao aspecto não-evidente ou subliminar do discurso e o poder que esses aspectos exercem em um indivíduo. O sujeito passa a ser determinado ontologicamente por uma linguagem que pertence, ao mesmo tempo, a um mundo externo a si, compartilhado e de prévia existência, e que passa a fazer parte de sua constituição psíquica interna em uma intersubjetividade intrapsíquica, conforme o sentido cunhado por Nelson Coelho Junior e Luís Cláudio Figueiredo (2004, p. 23).



6 CONCLUSÃO

As quatro funções da linguagem propostas no presente trabalho (as funções representativa, comunicativa, existencial e ontológica) refletem distintos contextos filosóficos relacionados aos estudos da filosofia da linguagem no eixo europeu e norte-americano.

A função representativa refere-se à visão mais longa da linguagem pela tradição filosófica, concebendo a linguagem como um instrumento analítico de representação ou de descrição capaz de habilitar o ser humano a estar vinculado a uma realidade objetiva. Essa visão possui duas subdivisões: a primeira constante do período clássico ao período moderno, referente à função subjetiva da representação, que considera em sua estrutura a presença da subjetividade e de um sujeito; a segunda forma é referente à função não subjetiva da linguagem, típica dos filósofos analíticos na virada linguística, na qual não há nem a presença de um sujeito, nem de uma interioridade.

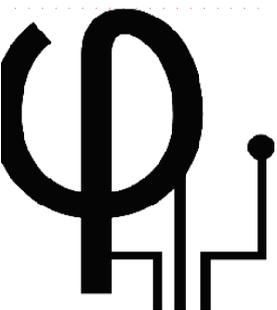
Em desenvolvimentos posteriores, surge a função comunicativa da linguagem dentro da tradição analítica da filosofia, observada a partir dos escritos de maturidade de Wittgenstein, sobretudo das *Investigações Filosóficas*, tendo inspirado filósofos da linguagem como John Langshaw Austin, Herbert Paul Grice e John Searle, dentre outros. Essa abordagem vai superar a visão anterior da linguagem restrita ao papel de descrição objetiva dos objetos, passando a comportar a expressão em um nível mais profundo e interativo, invocando sentimentos, sensações e emoções, ou seja, aspectos que antes não eram comportados na teoria não-subjetiva da representação.

A terceira função da linguagem refere-se à função existencial, influenciada pelo existencialismo filosófico de Heidegger. A linguagem passa a ser testemunha de uma existência que se manifesta através de fenômenos mais profundos, que envolvem necessariamente o relacionar-se com os outros e o ser-aí (*Dasein*).

A função existencial suprimiu a subjetividade atribuindo, em seu lugar, um elemento inter-relacional. Em outras palavras, não há um ser autônomo, uma subjetividade que existe isolada e independente dos outros. Desse modo, a subjetividade, o eu, sai de cena e cede lugar a uma intersubjetividade.¹¹

Uma quarta função, central à nossa tese, que surge sobretudo após as contribuições da psicanálise, refere-se à função ontológica. Nessa função, assim como na existencial, os

¹¹ Ainda que “intersubjetividade” não seja um termo empregado por Heidegger em *Ser e o Tempo*.



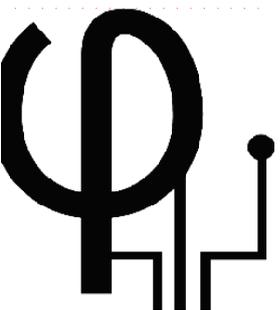
estudos da linguagem consideram a dimensão universal do ser humano enquanto um ser inserido em um mundo pré-fabricado, pré-determinado, pré-constituído ao seu nascimento. Entretanto, nesta quarta função, diferente da existencial, há uma retomada da importância do papel da subjetividade dentro do processo linguístico, que passa ser tida com dimensões relacionais e transrelacionais no interior da própria psique do sujeito, como uma intersubjetividade intrapsíquica (cf. COELHO & FIGUEIREDO, 2004, p. 23).

A visão ontológica se distancia da existencial por abraçar a dimensão da interioridade e da subjetividade, antes reconhecida apenas pela longa tradição da antiga visão representativa da linguagem, do período clássico ao moderno. A nova visão do sujeito, exposta pela concepção ontológica da linguagem, relativiza essa subjetividade, reconhecendo que, sozinha, essa dimensão diz muito pouco a respeito do indivíduo. A trans-subjetividade, dimensão simbólica e linguística na qual o sujeito já nasce inserido, o Outro de Lacan, passa a ganhar centralidade nos estudos da linguagem, representando uma rede de simbolismos dotada de um status ontológico, capaz de definir as subjetividades e os papéis dos sujeitos inseridos na ordem social. Esses processos de definição das subjetividades que a linguagem possui passam a ser considerados não só pelo seu aspecto consciente, mas sobretudo pelo aspecto subliminar e inconsciente.

Sustentamos no presente trabalho que essa quarta função só foi possível com as contribuições da psicanálise ao introduzir o método empírico aos questionamentos sobre a mente, buscando a compreensão e superação dos problemas psíquicos tanto de modo geral, em abstrato, como no caso concreto, nos encontros entre paciente e terapeuta. Ao chamar a atenção para essa dimensão do inconsciente e para o sucesso dos resultados clínicos apresentados no tratamento de pacientes, essa corrente apresentou ao grande público que a linguagem, sobretudo na relação entre paciente e psicanalista, não se resume a representar a realidade ou a comunicar subjetividades, consistindo em um instrumento capaz de definir, transformar e recriar a realidade dos sujeitos envolvidos, que deixam de ser meras consciências relacionais e passam a ser tidos como um complexo dotado de dimensões intersubjetivas intrapsíquicas (cf. COELHO & FIGUEIREDO, 2004, p. 23).

Desenvolvimentos na filosofia da linguagem, posteriores ao advento da psicanálise, demonstram como a dimensão inconsciente contribuiu para que esse ramo filosófico pudesse se abrir à dimensão de um outro e de um Outro, sem com isso anular a subjetividade, apenas reconhecendo sua pequenez diante do universo simbólico que está inserido.

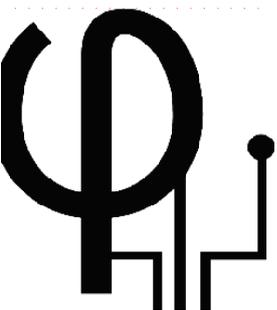
Hoje sabemos que a linguagem não se limita a associar sons aos seus significados. Ela é um ato prático de vivenciar relações, cuja complexidade ultrapassa seus símbolos



imediatos. Há em toda comunicação uma universalidade de sinais, símbolos e mensagens que são passados de modo inconsciente, tanto por parte do emissor quanto por parte do receptor. As contribuições de Lacan já diziam que o simbólico está presente ao mesmo tempo na ordem social e no inconsciente: De fato, o significante, com seu jogo e suas insistências próprias, intervém em todos os interesses do ser humano – por mais profundos, primitivos, elementares que os suponhamos (LACAN, 1981, p. 223). Quando o sujeito se insere no simbólico, ele ingressa em um conflito ingrato contra algo que já existia quando ele nasceu e que continuará existindo quando ele morrer, que consiste no mundo das leis, das crenças e sobretudo da linguagem (LACAN, 1966, p. 279).

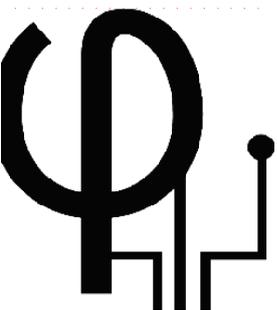
Desse modo, com as contribuições da psicanálise, a filosofia da linguagem pôde contar com uma ferramenta bastante eficaz para tirar o sujeito de seu isolamento solipsista, na medida em que a sua própria mente passa a ser tida como a morada das redes linguísticas, dos costumes, das leis, dos hábitos e, sobretudo, do Outro.

A psicanálise transformou a forma de pensar e de fazer filosofia, influenciando a história do pensamento em diferentes áreas. Desde o seu advento, novas áreas de estudo surgiram, como a filosofia da mente, as neurociências, as ciências cognitivas, sem falar de novos subcampos dentro da medicina, da biologia, da psicologia, etc.. E a maior evidência desse fato é que hoje já se fala em uma quarta ferida narcísica, referente aos avanços nas pesquisas em inteligência artificial e da possibilidade de as máquinas serem dotadas de vida em semelhança aos humanos (SCHNEIDER, 2005, p. 139). Não há mais como sustentar a visão isolada do sujeito na linguagem sem a sua ausência diante da prevalência de uma ordem coletiva, pois essas concepções já não mais se sustentam diante de tantos avanços, tanto em pesquisas empíricas como na literatura filosófica contemporânea.



REFERÊNCIAS

- ALPARONE, Dario; LA ROSA, Valentina Lucia. *Heidegger and Lacan*. Language and Psychoanalysis, vol. 9, nº 2, 2020. p. 4-12. Disponível em: <<http://www.language-and-psychoanalysis.com/article/view/4442>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- ALTHUSSER, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. In: ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris (França): Presses Universitaires de France, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. São Paulo: Vega, 1998.
- BEISER, Frederick. *Hegel* (Routledge philosophers). Nova Iorque (Estados Unidos): Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- BOWIE, Andrew. *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. 2ª ed. Manchester (Reino Unido): Manchester University Press, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris (França): Edition du Seuil, 2001.
- BRITO, Aline. *O conceito de representação inconsciente em Kant e Wolff*. Ideias, Campinas/SP, vol. 8, nº 2, 2017. p. 153–176. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8650129>>. Acesso em: 12 mai 2021.
- BUTLER, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova Iorque (Estados Unidos): Routledge, 1997.
- BUTLER, Judith. *Ruled out: vocabularies of the censor*. In: *Censorship and silencing: practices of cultural regulation*. POST, R. (org.), p. 247-59, 1998.
- CAETANO, Rosemary. *Algumas Observações sobre a dêixis de pessoa no discurso nas psicoses*. Teoria e Análise Linguística (online), 2002, p. 242-244. Disponível em: <http://www.gelne.com.br/arquivos/anais/gelne2002/artigos/01_teor%C3%ADa_e_an%C3%A1lise_lingu%C3%ADstica/artigo84.pdf>. Acesso em: 04 ago 2021.
- CHALMERS, David. *Facing up to the problem of consciousness*. Journal of Consciousness Studies. vol. 2, nº 03, 1995. p. 200–219. Disponível em: <<http://consc.net/papers/facing.pdf>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- COELHO, Nelson; FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade*. Interações (online), vol. IX, nº 17, 2004. p. 9-28. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401702>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- DETTONI, Lenir; DETTONI, Josenir; DETTONI, Jovanir. Lopes et al. *O Homem: Ser-No-Mundo-Com-Os-Outros*. Revista de Filosofia da Região Amazônica, vol. 3, nº 02, 2016. p. 103-113. Disponível em: <<https://www.periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/3630/2510>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- DE CASTRO, Fábio. *Linguagem e comunicação em Heidegger*. Galaxia (online), São Paulo, nº 27, 2014. p. 85-94. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542014116332>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- DIEDRICH, Marlete Sandra. *O homem na linguagem: o entrelaçamento língua e cultura na aquisição da linguagem numa perspectiva enunciativa aquisicional*. Acta Scientiarum. Language and Culture, vol. 39, nº 04, 2017. p. 381-386. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/31868/pdf>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. 4 e 5.



Tradução Eudoro Augusto Macieira de Souza. Título original: *The standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Livro em formato eletrônico (epub). Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. Título original: *Die Traumdeutung*.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GAMA, Adma; LIMA, Matias. *Heidegger e o não dito em Platão: Uma breve discussão acerca da virada na determinação da essência da verdade*. Revista Poiesis, vol. 16, nº 01, 2009. p. 02-16. Disponível em: <<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/9>>. Acesso em: 04 ago 2021.

GAY, Peter. *Rhetoric and Politics in the French Revolution*. The American Historical Review, vol. 66, nº 03, 1961. p. 664–676. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1846969>. Acesso em: 10 ago 2021.

GEBAUER, Gunter. *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*. History of Analytic Philosophy. Traduzido por Deborah Anne Bowen. Cham (Suíça): Palgrave Macmillan, 2017. Título original: *Wittgensteins anthropologisches Denken*.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019. Título original: *Phänomenologie des Geistes*.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Maria Sá Cavalcante Schuback. 4ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009. Título original: *Sein und Zeit*.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Koch (Alemanha): Max Niemeyer, 1967.

HENDRIX, John. *The Imaginary and Symbolic of Jacques Lacan*. Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications, vol. 45, 2019. p. 01-22. Disponível em: <https://docs.rwu.edu/saahp_fp/45>. Acesso em: 14 mar 2021.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP, 2009. Tradução Deborah Danowski. Título original: *A Treatise of Human Nature*.

HUSSERL, Edmund. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra (Portugal): Atlântida, 1965.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015. Título original: *Logische Untersuchungen*.

JODELET, Denise. *O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais*. Sociedade e Estado, Brasília, vol. 24, nº 3, 2009. p. 679-712. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/bqm4vwYnbPvPy9dDGMWHqZt/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 04 ago 2021.

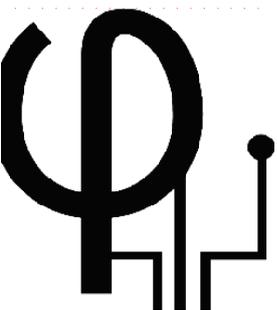
JOHNSTON, Adrian. Jacques Lacan. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. ZALTA, E. (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/lacan/> Acesso em 04 de agosto de 2021.

KEYES, Ralph. *The quote verifier: Who said what, where, and when*. Nova Iorque (Estados Unidos): St. Martin's Griffin, 2007.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2018. Título original: *The structure of scientific revolutions*.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução Marie Christine Laznik Penot. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.



Título original: Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955).

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução Marie Christine Laznik Penot. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955).

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 3. As psicoses, 1955-1956*. Tradução Aluisio Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre III: les psychoses*.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Título original: *Écrits*.

LEVINE, Joseph. *Materialism and qualia: the explanatory gap*. Pacific Philosophical Quarterly, vol. 64, nº 04, 1983. p. 354-361. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>>. Acesso em: 06 ago 2021.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. vol. 1, 5ª ed. Tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gubekian, 2014a. Título Original: *An essay concerning human understanding*.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. vol. 2, 5ª ed. Tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gubekian, 2014b. Título Original: *An essay concerning human understanding*.

LONGO, Leila. *Linguagem e psicanálise*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2006.

MAMAN, Jeannette. A. *Martin Heidegger a doutrina de Platão sobre a verdade*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, vol. 100, 2005. p. 335-359. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67677>>. Acesso em: 04 de agosto de 2021.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2012.

MARCONDES, Danilo. *As armadilhas da linguagem: Significado e ação para além do discurso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MARCONDES, Danilo. *Skepticism and Language in Early Modern Philosophy: The Early Linguistic Turn*. Estados Unidos: Rowman & Littlefield publishers, 2021.

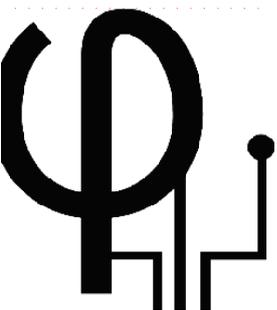
MATOS, Mariana; LAMPREIA, Carolina. *Intersubjetividade na psicanálise: contornando a problemática solipsista ou rompendo com o pensamento moderno?* Psicologia em revista, Belo Horizonte, v. 24, nº 1, 2018. p. 60-78. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167711682018000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 ago 2021.

MCGRATH, Sean J. *Schelling on the Unconscious*. Research in Phenomenology, v. 40, nº 1, 2010. p. 72-91. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/rip/40/1/article-p72_5.xml>. Acesso em: 12 mai 2021.

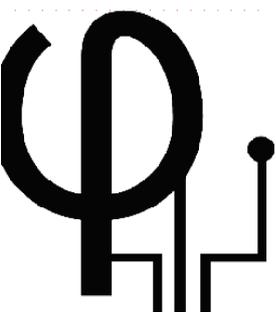
MORENO, Arley R. *Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade*. Natureza Humana, São Paulo, vol. 3, nº 2, 2001. p. 233-288. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302001000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 ago 2021.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAVASIO, Marcele Homrich. *Alteridade e Psicanálise: As modalidades de Outro em Psicanálise*. Barbarói, Santa Cruz do Sul, nº 46, 2016. p. 153-165. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/8670/5987>>. Acesso em: 04 ago 2021.



- REDDING, Paul. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, E. (ed.), 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- SANTUÁRIO, Luiz Carlos. *Filosofia e Psicanálise: A linguagem em Lacan, Apel e Gadamer*. Revista de Filosofia, Curitiba, vol. 17 n° 20, 2005. p. 147-163. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/8555>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelani, Jos Paulo Paes e Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHNEIDER, Joseph. *Conversations with Donna Haraway*. In: *Donna Haraway: Live Theory*. Londres (Reino Unido): Continuum, 2005. p. 114–156.
- SCHWARTZ, Stephen P. *Uma breve história da filosofia analítica: De Russell a Rawls*. Tradução Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017. Título original: *A brief history of analytic philosophy*.
- SEARLE, John R. *The rediscovery of the mind*. Massachusetts (Estados Unidos): MIT Press, 1992.
- STERN, Robert. *Is Hegel's Master–Slave Dialectic a Refutation of Solipsism?* British Journal for the History of Philosophy, vol. 20, n° 2, 2012. p. 333-361. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09608788.2012.664026>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- SURKIS, Judith. *When Was the Linguistic Turn? A Genealogy*, The American Historical Review, vol. 117, n° 03, 2012. p. 700–722. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/ahr.117.3.700>> Acesso em: 14 mai 2021.
- TORRES, Ronaldo. Lacan e Hegel. *Psicologia USP (online)*, vol. 15, n° 1-2, 2004. p. 309-320. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-65642004000100027>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- WESTEN, Drew. *The Scientific Status of Unconscious Processes: Is Freud Really Dead?* Journal of the American Psychoanalytic Association. vol. 47, n° 4, 1999. p. 1061–1106. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/000306519904700404>>. Acesso em: 14 mai 2021.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os pensadores. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ZAHAVI, Dan. *Self and other: from pure ego to co-constituted we*. Continental Philosophy Review, vol. 48, 2015. p. 143–160. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-015-9328-2>>. Acesso em: 04 ago 2021.



AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos profs. Weiny Pinto, Camila Lima e aos dois revisores anônimos pelos valiosíssimos comentários incorporados ao presente trabalho, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo apoio financeiro. Este artigo é uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

