

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIELA DE OLIVEIRA

SOBRE O MUNDO INTERIOR: WITTGENSTEIN E FREUD

CHAPECÓ, SC

2026

GABRIELA DE OLIVEIRA

SOBRE O MUNDO INTERIOR: WITTGENSTEIN E FREUD

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Arturo Fatturi

CHAPECÓ, SC

2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Oliveira, Gabriela de
Sobre o mundo interior: Wittgenstein e Freud /
Gabriela de Oliveira. -- 2026.
86 f.

Orientador: Dr. Arturo Fatturi

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2026.

1. Mundo interior. 2. Wittgenstein, Ludwig,
1889-1951. 3. Freud, Sigmund, 1856-1939. 4. Linguagem
privada. 5. Psicanálise. I. Fatturi, Arturo, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

GABRIELA DE OLIVEIRA

SOBRE O MUNDO INTERIOR: WITTGENSTEIN E FREUD

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 27/08/2026.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ARTURO FATTURI**
Data: 24/09/2026 10:31:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Arturo Fatturi – UFFS
Orientador

Documento assinado digitalmente
 **JOAO JOSE RODRIGUES LIMA DE ALMEIDA**
Data: 24/09/2026 07:24:35-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida – Unicamp
Avaliador

Documento assinado digitalmente
 **FLAVIO MIGUEL DE OLIVEIRA ZIMMERMANN**
Data: 23/09/2026 15:58:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann – UFFS
Avaliador

Dedico este trabalho a todas que vieram antes de mim e me permitiram trilhar um caminho nunca trilhado antes; ao Antonio e à Lorena, que vieram de mim e me inspiram a seguir caminhando.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao meu orientador e amigo, professor Arturo Fatturi, por ter confiado no meu trabalho e ter me dado a liberdade que eu precisava para a elaboração desta dissertação, ao mesmo tempo em que sempre esteve disponível para corrigir, tirar dúvidas e ouvir meus desabafos sobre as dificuldades de conciliar outros campos da minha vida com o mestrado. Sou profundamente grata a toda compreensão e apoio nessa jornada.

Agradeço também ao PPGFIL, da Universidade Federal da Fronteira Sul, por todo o aprendizado da minha vida acadêmica. É motivo de orgulho pessoal ter minha graduação e, agora mestrado, realizados nessa instituição.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC), pelo apoio financeiro concedido por meio da bolsa de mestrado, que possibilitou a realização desta pesquisa. Agradecimento à Capes – Pró-Equipamentos – PROCESSO Nº 88881.101607/2024-01.

Ao professor João José Rodrigues Lima de Almeida e à professora Joice Beatriz da Costa, por terem aceitado participar da minha banca de qualificação e por suas valiosas contribuições, que foram fundamentais para o desenvolvimento e aprimoramento deste trabalho e para a minha formação acadêmica. Ao professor João José Rodrigues Lima de Almeida e ao professor Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann, por aceitarem participar da minha apresentação final e por se disporem a contribuir com este momento tão importante da minha trajetória acadêmica.

Agradeço aos meus filhos, Antonio e Lorena, que compreenderam os momentos em que eu precisava ficar lendo e estudando para conseguir realizar este trabalho.

Agradeço também às minhas queridas amigas e companheiras nessa jornada, que fazem parte da nossa “máfia wittgensteiniana”, mesmo que distantes fisicamente, sempre foram presentes e fundamentais em momentos de desespero e para desabafos: Daiane e Jamile.

E por último, mas não menos importante, preciso agradecer minhas queridas amigas e amigos: Luciana, Caroline, Cristiane, Rodrigo e Patrick. Em nossos jantares ou cafês, nossos encontros sempre foram um momento de grande alegria, que me ajudaram a enfrentar as fases mais difíceis dessa jornada.

“Quem tem olhos para ver e ouvidos para escutar, logo se convence de que os mortais não são capazes de esconder segredo algum. Quem silencia com os lábios, fala com a ponta dos dedos; delata-se por todos os poros” (Sigmund Freud, em O caso Dora).

“Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não notá-los por tê-los sempre diante dos nossos olhos.) Os homens não se dão conta dos verdadeiros fundamentos de sua pesquisa. A menos que uma vez tenham se dado conta *disto*. — E isto significa: não nos damos conta daquilo que, uma vez visto, é o mais marcante e o mais forte” (Ludwig Wittgenstein, Investigações Filosóficas — seção 129).

RESUMO

O presente trabalho investiga o conceito de *mundo interior* e suas formas de manifestação, estabelecendo um diálogo entre a filosofia de Ludwig Wittgenstein e a psicanálise de Sigmund Freud. Analisa-se como Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas*, utiliza o argumento da linguagem privada (seções 243 a 315) para dissolver a ilusão de um interior puramente subjetivo, demonstrando que os conceitos psicológicos dependem de critérios exteriores e práticas sociais compartilhadas. Paralelamente, examina-se a fundação da psicanálise freudiana, focando nas obras da primeira tópica (de 1900 a 1919), como *A Interpretação dos Sonhos*, *Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente*. Demonstra-se que o *inconsciente* não é uma instância oculta em um lugar físico, mas uma manifestação que emerge na linguagem por meio de *sonhos*, *chistes* e *atos falhos*, operando pelos mecanismos de *condensação* e *deslocamento*. O estudo conclui que ambos os autores convergem na crítica ao interior inacessível: enquanto Wittgenstein propõe uma *terapia dos conceitos* para desfazer confusões linguísticas, Freud oferece a *cura pela fala*, permitindo que o sujeito ressignifique sua experiência subjetiva nos *jogos de linguagem* psicológicos. Assim, a pesquisa sustenta que o *mundo interior* e o *inconsciente* são dimensões da subjetividade que ganham sentido na dimensão pública e expressiva da linguagem, sendo o *inconsciente* uma das formas de manifestação do *mundo interior*.

Palavras-chave: Wittgenstein; Freud; mundo interior; linguagem privada; inconsciente.

ABSTRACT

This study investigates the concept of the *inner world* and its forms of manifestation, establishing a dialogue between the philosophy of Ludwig Wittgenstein and the psychoanalysis of Sigmund Freud. It analyzes how Wittgenstein, in his *Philosophical Investigations*, employs the private language argument (sections 243–315) to dissolve the illusion of a purely subjective inner realm, demonstrating that psychological concepts depend on external criteria and shared social practices. In parallel, it examines the foundations of Freudian psychoanalysis, focusing on works from the first topographical model (1900–1919), such as *The Interpretation of Dreams*, *The Psychopathology of Everyday Life*, and *Jokes and Their Relation to the Unconscious*. The study demonstrates that the *unconscious* is not an entity hidden in a physical location, but rather a manifestation that emerges through language in *dreams*, *jokes*, and *parapraxes* (Freudian slips), operating through the mechanisms of *condensation* and *displacement*. The study concludes that both authors converge in their critique of an inaccessible inner realm: while Wittgenstein proposes a *therapy of concepts* to dispel linguistic confusions, Freud offers a *talking cure*, enabling the subject to re-signify their subjective experience within psychological *language games*. Thus, the research argues that the *inner world* and the *unconscious* are dimensions of subjectivity that acquire meaning through the public and expressive dimension of language, with the *unconscious* constituting one of the forms through which the *inner world* manifests itself.

Keywords: Wittgenstein; Freud; inner world; private language; unconscious.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	MUNDO INTERIOR.....	16
2.1	A VISÃO POPULAR.....	17
2.2	INTROSPECÇÃO.....	19
2.3	FUNCIONALISMO.....	22
2.4	INCONSCIENTE E PSICANÁLISE.....	25
2.5	ALGUMAS RESPOSTAS WITTGENSTEINIANAS.....	30
2.5.1	A visão panorâmica da linguagem.....	32
3	O PROBLEMA DA LINGUAGEM PRIVADA E O MUNDO INTERIOR...37	
3.1	LINGUAGEM PRIVADA, GRAMÁTICA E EXPRESSÃO.....	37
3.2	SEGUIR REGRAS.....	41
3.3	JOGOS DE LINGUAGEM.....	43
3.4	VISÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM: LINGUAGEM PRIMITIVA E DEFINIÇÃO OSTENSIVA.....	47
4	O INCONSCIENTE COMO EXPRESSÃO: LINGUAGEM E INTERPRETAÇÃO NA OBRA DE FREUD.....	51
4.1	ASSOCIAÇÃO LIVRE E A ATENÇÃO FLUTUANTE.....	52
4.2	INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS.....	54
4.3	OS CHISTES.....	57
4.4	ATOS FALHOS.....	61
5	SOBRE O MUNDO INTERIOR: WITTGENSTEIN E FREUD.....	64
5.1	SOBRE O DESEJO DE GENERALIDADE: CRÍTICA À PSICANÁLISE.....	64
5.2	SOBRE A LINGUAGEM NA PSICANÁLISE: SINTOMA E REPETIÇÃO.....	69
5.3	SOBRE A LINGUAGEM E O INCONSCIENTE.....	72
5.4	AFINAL, O QUE É MUNDO INTERIOR?.....	78
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
	REFERÊNCIAS.....	83

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é investigar o conceito de *mundo interior*. Mais precisamente, trata-se de um estudo voltado a investigação sobre se o *mundo interior* aparece e, se aparece, como aparece. Por ser um tema amplamente tratado em diversas áreas do conhecimento, a delimitação aqui será feita entre a Filosofia de Ludwig Wittgenstein e a Psicanálise de Sigmund Freud. No início, para uma melhor compreensão das questões que serão abordadas aqui, será realizada uma breve apresentação histórica que nos conduz até o problema que norteia esta pesquisa.

A tradição filosófica é marcada por uma busca incessante pela essência das coisas. Nessa perspectiva, os objetos não seriam constituídos meramente pelo que se percebe, mas por algo subjacente e oculto que lhes conferiria sua verdadeira natureza. Desde a Grécia Antiga, com os primeiros filósofos investigando a constituição fundamental da matéria, passando pela questão do *Ser* em Parmênides e pelo *mundo das ideias* em Platão, consolidou-se o pensamento de que há sempre uma realidade mais íntima a ser desvelada, uma realidade que frequentemente escapa aos sentidos, que, por vezes, são vistos como fontes de engano. Assim, a Filosofia assumiu o papel de guiar o caminho rumo a uma verdade última das coisas, onde conceitos seriam definitivamente fixados e tudo poderia, enfim, ser explicado. Essa busca pela essência de tudo não fica somente na matéria, mas passa também a ser algo relacionado ao ser humano, principalmente durante a modernidade, a partir do século XVII, quando o *cogito*¹ passa a marcar a identidade humana separada em um corpo material e uma *consciência* pensante. O cogito cartesiano não trouxe somente a afirmação de uma certeza fundadora de todas as outras, mas também um modelo de *consciência* que seria universal (García-Roza, 2009). Assim, a Filosofia foi, durante muito tempo, a área de estudos que tratou da questão da *consciência* e da mente humana.

Durante o século XIX, uma série de revoluções científicas transformou profundamente a forma de compreender o ser humano. A publicação de *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, em 1859, foi determinante para o ser humano deixar de ocupar o lugar privilegiado, centrado na racionalidade, passando a ser visto como mais uma espécie animal entre tantas outras. Esse deslocamento teve impactos decisivos na Medicina, na Psiquiatria e,

1 Para que seja possível melhor compreender do que se trata o *cogito*, lê-se em Borges (2009, p. 10), que “O *cogito* é o ‘penso, logo existo’, como aparece no *Discurso do Método* e nos *Princípios da Filosofia*; ou ‘eu sou, eu existo’, como aparece nas *Meditações*. Este enunciado expressa uma autopercepção que ocorre através da relação de si a si, a relação primeira do *ego* consigo mesmo. O *cogito* é a relação através da qual o *ego* constata a sua existência como pensamento, é a constatação primeira da filosofia cartesiana”.

consequentemente, na Psicologia, que passaram a enfatizar cada vez mais os aspectos biológicos. O cérebro passou a ser concebido como o órgão físico que não apenas abriga a *consciência*, mas também garante a racionalidade, de modo que qualquer problema mental era entendido como resultado direto de alguma lesão cerebral. Nesse sentido, para Birman (2003, p. 18), “Segundo essa racionalidade, as enfermidades se materializariam sempre por uma lesão anatômica a qual explicaria os diferentes sintomas presentes nas diversas doenças somáticas, mesmo que estas pudessem ter causas diferentes e múltiplas”.

É nesse cenário que, no final do século XIX, surge um novo campo de estudo da mente: a Psicanálise. Desenvolvida por Sigmund Freud², a partir das pesquisas sobre a histeria realizadas com Josef Breuer³, a Psicanálise inaugura uma perspectiva radical ao demonstrar que certos transtornos não têm origem orgânica, mas psicológica. Em *Estudos sobre a histeria* (1895), Freud e Breuer relatam casos que evidenciam como sintomas histéricos podem estar relacionados a experiências traumáticas e não a lesões cerebrais. Embora ainda não se trate propriamente da Psicanálise — que se consolidaria com o conceito de inconsciente —, essa obra já propõe um método de investigação que abre espaço para pensar o sofrimento psíquico para além das explicações biológicas.

A prática clínica freudiana introduz um novo modo de tratamento: a paciente é convidada a falar livremente sobre o que sente, o que permite uma reconfiguração de suas experiências ao associá-las a eventos traumáticos. Em vez de limitar-se ao diagnóstico e à prescrição medicamentosa, Freud oferece a suas pacientes a oportunidade de se expressarem: “Foi preciso que Freud percorresse um caminho marcado pela escuta para que viesse a formular conceitos importantes como o de *inconsciente*, *transferência*, *resistência*, dentre tantos outros” (Fochesatto, 2011, p. 165, grifo nosso). Não por acaso, Anna O., paciente que se tornou célebre em *Estudos sobre a histeria* (2016), nomeou o método como “*cura pela fala*” (Fochesatto, 2011). Posteriormente, foi a paciente Emmy, também citada na obra, quem

2 “Sigmund Freud é conhecido como o ‘pai da psicanálise’, por conta da sua extensa contribuição para o surgimento desse campo clínico que tem enfoque na psique humana. As contribuições de Freud, porém, não se resumem ao campo da psicanálise, uma vez que suas teorias repercutiram bastante no campo científico e influenciaram diretamente áreas como a psicoterapia, a sociologia, a filosofia e a literatura” (Mundo Educação, [s.d]).

3 “Josef Breuer (nascido em 15 de janeiro de 1842, Viena, Áustria — falecido em 20 de junho de 1925, Viena) foi um médico e fisiologista austríaco que foi reconhecido por Sigmund Freud e outros como o principal precursor da psicanálise por causa de seu tratamento da escritora e assistente social Bertha Pappenheim. Breuer descobriu, em 1880, que havia aliviado os sintomas do que ele diagnosticou como ‘histeria’ em Pappenheim, a quem ele chamou de Anna O. em seu estudo de caso, depois de tê-la induzido a relembrar experiências desagradáveis do passado sob hipnose. Ele concluiu que os sintomas neuróticos resultam de processos inconscientes e desaparecem quando esses processos se tornam conscientes. O caso de Anna O. apresentou a Freud o método catártico (a ‘cura pela fala’), que foi fundamental em seus trabalhos posteriores” (Encyclopedia Britannica, [s.d.]).

pediu para falar apenas o que lhe viesse à mente, sem interrupções, dando origem ao que se tornaria a técnica central da Psicanálise: a associação livre.

Em 1899, Freud concluiu *A interpretação dos sonhos*, publicada em novembro daquele ano, embora a obra tenha sido lançada com a data de 1900 impressa na capa, em razão de seu desejo de que fosse reconhecida como uma das grandes obras do século XX. Apesar de ter abordado em *Estudos sobre a histeria* (2016), várias técnicas que passaram a fazer parte da Psicanálise, é somente a partir de *A interpretação dos sonhos* (2019a) que a Psicanálise ganha seu campo de estudo. Esse fato se dá devido ao conceito de *inconsciente* inserido por Freud, que, de acordo com ele, era o objeto de estudo de sua ciência. E é justamente por sua descoberta do *inconsciente* que Freud cruza seu caminho com a Filosofia⁴.

Como visto anteriormente, a Filosofia moderna ocupou-se em compreender o ser humano como um ser dotado de uma *consciência* que é o pontapé para o estabelecimento da realidade verdadeira. Assim, o estabelecimento de uma instância inconsciente que descentraliza da *consciência* uma única razão acaba tornando-se de grande interesse para diversos filósofos, principalmente a partir da década de 1920:

[...] a psicanálise, ainda durante a vida de Freud, converteu-se em objeto de interesse por parte da filosofia que, desde os anos 20 pelo menos, tratou de comentá-la, celebrá-la, criticá-la, debatê-la, explicá-la, e assim por diante (Simanke, 2010, p. 191).

Há ainda relatos de que, em seu aniversário de 70 anos, Freud foi elogiado por sua descoberta do *inconsciente*, ao que ele respondeu: “Os poetas e os filósofos descobriram o *inconsciente* bem antes de mim, o que descobri foi um método científico que permite estudar o *inconsciente*” (Trilling, 2015, p. 63 apud Holanda, 2017, p. 16, grifo nosso).

É importante destacar também que o *inconsciente* apresenta uma característica fundamental: ele se manifesta por meio da linguagem e, por isso, precisa ser escutado. Como exposto anteriormente, é quando Freud passa a privilegiar a fala de suas pacientes que sua prática clínica se transforma, permitindo-lhe formular o conceito de inconsciente e reconhecer suas formas de manifestação. Assim, pode-se supor que a centralidade que a psicanálise atribuiu à linguagem e à escuta que despertará o interesse de Ludwig Wittgenstein, filósofo contemporâneo de Freud e um dos principais representantes da filosofia analítica e da

4 Em uma carta ao amigo e também médico Wilhelm Fliess, de 1896, Freud escreve: “Observo que, pela via tortuosa da clínica médica, você está alcançando seu Ideal primeiro de compreender os seres humanos enquanto fisiologista, das mesma forma que alimento secretamente a esperança de chegar, por essa mesma trilha, a minha meta inicial da filosofia. Pois era isso o que eu queria originalmente, quando ainda não me era nada clara a razão de eu estar no mundo”. Apesar disso, há momentos em sua obra que Freud parece ter algum tipo de desprezo pela filosofia, ponto controverso com vários outros aspectos da sua obra.

filosofia da linguagem. De modo geral, a Filosofia Analítica caracteriza-se pela compreensão de que os problemas filosóficos devem ser investigados por meio da análise da linguagem. Como observa Marcondes (2004, p. 12), sua questão central consiste, ao menos em um primeiro momento, em perguntar: “Como uma proposição tem significado?”. Nesse sentido, a linguagem ocupa uma posição privilegiada, tornando-se o principal objeto da investigação filosófica. É nesse contexto que Ludwig Wittgenstein se consolida como um dos mais importantes representantes da Filosofia Analítica. Sua obra exerceu profunda influência tanto sobre o Círculo de Viena quanto sobre o desenvolvimento da tradição analítica em Cambridge (Marcondes, 2004). Embora Wittgenstein tenha publicado em vida apenas o *Tractatus Logico-Philosophicus*, sua produção filosófica tornou-se amplamente conhecida após sua morte, com a publicação de diversos manuscritos, entre eles *O livro azul*, *O livro castanho*, *Investigações Filosóficas*, *Da Certeza*, *Gramática Filosófica*, *Observações sobre a filosofia da psicologia*. Para os propósitos desta pesquisa, contudo, as *Investigações Filosóficas* constituem a obra central, uma vez que nela Wittgenstein desenvolve suas principais reflexões sobre a linguagem, que servirão de base para o diálogo estabelecido, ao longo deste trabalho, com a psicanálise freudiana.

Uma das principais críticas feitas por Wittgenstein à tradição filosófica diz respeito à ideia de uma essência que generaliza todas as coisas em uma única definição. Em *O Livro Azul* (2018), Wittgenstein identifica a problemática da generalização que perpassa a linguagem, uma vez que por esse meio se expressam as supostas verdades universais pretendidas pelos filósofos:

A ideia de que para tornar claro o sentido de um termo geral era necessário descobrir o elemento comum a todas as suas aplicações, estorvou a investigação filosófica, não só porque não conduziu a qualquer resultado, mas também porque levou a que filósofos rejeitassem como irrelevante os casos concretos, os únicos que poderiam tê-los ajudado a compreenderem o uso do termo geral. Quando Sócrates faz a pergunta *o que é conhecimento?* ele sequer considera como uma resposta preliminar a enumeração de casos de conhecimento (Wittgenstein, 2018, p. 49).

Dessa forma, nossa linguagem não possui um significado único que precisa abranger todos os casos, uma essência, mas possui uma complexidade de sentidos. Por isso, é preciso observar como uma palavra é usada em um determinado contexto. Se se lê um livro de Geografia que descreve o fenômeno da erupção vulcânica, o uso do termo “explosão vulcânica” é diferente de quando se lê um texto literário em que se descreve que alguém teve uma “explosão vulcânica” em virtude de intensa raiva. O sentido de explosão e vulcão, em

cada um dos contextos, é diferente e, ao mesmo tempo, compreensível quando se pensa no modo em que cada termo está sendo usado nos textos.

Nas Investigações Filosóficas, um dos propósitos de Wittgenstein é afastar a concepção de que a filosofia deve buscar essências ou realidades ocultas por trás dos fenômenos. Em contrapartida, Wittgenstein busca evidenciar que muitos dos problemas filosóficos decorrem de confusões produzidas pelo modo como se emprega a linguagem. O autor defende que o significado das palavras e das expressões não reside em uma essência, mas no uso que delas se faz em diferentes contextos. É nesse horizonte que Wittgenstein desenvolve, entre as seções 243 e 315 das Investigações Filosóficas, sua discussão sobre o que fica conhecido como *argumento da linguagem privada*. Nessa discussão, o filósofo problematiza a possibilidade de uma linguagem cujos significados sejam acessíveis exclusivamente ao sujeito, oferecendo importantes elementos para pensar como se fala sobre o que se chama de *mundo interior*.

Segundo Johnston (1993), as questões relacionadas ao chamado *mundo interior* ocupam um lugar central na filosofia tardia de Wittgenstein, embora o filósofo já viesse se dedicando a essa problemática desde a década de 1930. Isso indica que sua reflexão sobre as sensações, os estados mentais e a possibilidade de falar acerca da experiência interior não surge de maneira isolada, mas constitui o desdobramento de um percurso filosófico mais amplo. Desse modo, para compreender adequadamente tais questões, torna-se necessário acompanhar o desenvolvimento dos conceitos que Wittgenstein investiga e reelabora ao longo de sua obra, especialmente aqueles relativos ao significado, ao uso da linguagem, aos jogos de linguagem e aos critérios que orientam o emprego nos seus mais diferentes *contextos de uso*.

Diante disso, tendo essa dissertação o objetivo de relacionar as ideias de Wittgenstein com as de Freud, torna-se necessário um exame mais minucioso de alguns conceitos desenvolvidos pela história da filosofia, bem como os conceitos mais importantes da obra de ambos autores que são centrais para o presente trabalho. Para cumprir esse objetivo, a presente dissertação está organizada em quatro capítulos principais, estruturados da seguinte forma: O segundo capítulo, dedica-se a uma explanação das diversas concepções e problemáticas que envolvem esse conceito, abrangendo desde o senso comum até a Filosofia e a Psicologia. A investigação aborda a herança do legado cartesiano e do dualismo corporeamente, discutindo criticamente visões como o funcionalismo (o cérebro como máquina/computador) e a introspecção. Nesse estágio, introduz-se a resposta wittgensteiniana através da visão panorâmica da linguagem, utilizando textos como as *Investigações Filosóficas* e *O Livro Azul* para questionar a generalização essencialista dos conceitos

psicológicos. No terceiro capítulo, o objetivo central é aprofundar os principais conceitos de Ludwig Wittgenstein para explicar a relação entre a interioridade e a linguagem. O núcleo da discussão reside no argumento da linguagem privada (seções 243 a 315 das *Investigações*), onde se questiona a possibilidade de uma linguagem acessível apenas ao sujeito. Para fundamentar essa análise, são desenvolvidos os conceitos de *seguir regras*, *jogos de linguagem* e a *crítica à concepção agostiniana da linguagem* e à *definição ostensiva*. O quarto capítulo foca nas obras inaugurais de Freud, como *A Interpretação dos Sonhos*, *Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente*. O capítulo demonstra como o *inconsciente* se manifesta através da linguagem, estudando conceitos como *associação livre*, *atenção flutuante*, *condensação*, *deslocamento*, além das formações do *inconsciente*: *sonhos*, *chistes* e *atos falhos*. Finalmente, o último capítulo estabelece o diálogo definitivo entre os autores. A partir das reflexões de Wittgenstein sobre os conceitos psicológicos e sua crítica à *mitologia poderosa* de Freud e à confusão entre *causa* e *razão*, busca-se repensar o *inconsciente*, não mais como algo sempre oculto e que precisa ser desvelado, como sim como aquilo que *aparece* por meio da linguagem. O capítulo conclui sustentando que o *inconsciente* não é uma instância oculta em um lugar físico, mas uma manifestação do *mundo interior* que aparece na linguagem, permitindo uma ressignificação da experiência subjetiva através da *terapia dos conceitos*.

2 MUNDO INTERIOR

A presente investigação parte de uma série de questionamentos e interpretações acerca do conceito de *mundo interior*. No campo da Filosofia, conforme observa Marques (2012, p. 13), essa temática configura-se como um “objeto de digladição permanente”. Tais disputas teóricas suscitam dúvidas sobre a natureza desse âmbito: tratar-se-ia de um lugar físico ou metafórico? Havendo uma localização, quais seriam as vias de acesso a essa dimensão? Cumpre, portanto, examinar o que se enuncia sob a categoria de *mundo interior* e de que modo expressões cotidianas, a exemplo de “estar explodindo de raiva” ou “ter dores na alma”, articulam-se à concepção de subjetividade e interioridade.

As questões apresentadas são partes de uma forma de pensar e expressar nossas emoções, principalmente aquelas que são frutos de uma experiência interior e privada, ou seja, o tipo de experiência que só se pode ter de forma particular, a qual não é possível saber exatamente do que o outro está falando, nem como está se sentindo. Esse modelo de pensamento é presente na Filosofia, no senso comum, na Psicologia e na Psicanálise e, talvez, por estar tão presente na cultura popular, é aceito muito facilmente. Inclusive, parece um pensamento muito lógico: “sofro devido a algo que me aconteceu”, “só eu sei o que passei”, “o outro só saberá sobre minhas dores se eu contar”, “só saberei das dores dele se ele me contar”, “só ele sabe o que lhe causou dores”. Logo, todas expressões, ao que tudo indica, referem-se às sensações e sentimentos privados, sejam eles físicos ou emocionais.

Além disso, parece que esses sentimentos e sensações estão localizados em algum lugar dentro de cada indivíduo: a *consciência*, para quem prefere uma linguagem mais científica, ou a *alma*, para quem tem preferência por um modo de se expressar que seja mais religioso ou espiritual. Porém, como nos alerta Hacker (2000, p. 21), “[...] devemos nos precaver, pois, ao filosofarmos, aquilo que parece mais natural é também, frequentemente, um erro”.

Apesar de possuir aparência lógica bem estruturada, esse tipo de linguagem que associa nossos sentimentos a um estado interior privado apresenta alguns problemas interessantes, que serão abordados mais adiante. Assim, este capítulo busca formular questionamentos acerca da natureza e dos modos de compreensão do que se denomina *mundo interior*. Com fundamento em pressupostos filosóficos articulados a aspectos cotidianos e psicológicos, pretende-se explorar as problemáticas que surgem a partir do modo como se comunica e se pensa sobre essa temática.

Também serão abordadas questões referentes a uma exploração dessa ideia de *mundo interior* a partir dos conceitos psicológicos da Psicanálise de Sigmund Freud, sem deixar de lado as questões filosóficas referentes ao problema enunciado. Questões relacionadas a epistemologia e Filosofia da Linguagem sustentam o debate proposto, sendo nossa principal referência as *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein.

2.1 A VISÃO POPULAR

Esta primeira seção busca debater alguns conceitos difundidos no senso comum a respeito do *mundo interior*, sem a pretensão de resolver ou dissolver tais ideias, mas de formular questionamentos e análises que auxiliem na compreensão do que se denomina interno e privado ao se abordar essa questão. Por isso, nesse primeiro momento, a temática será apresentada a partir de considerações do senso comum, com elementos que se relacionam com a Filosofia para, posteriormente, ser abordada a relação com a Psicologia.

Cotidianamente, é comum encontrar afirmações sobre a existência de um lugar no qual residem os sentimentos e as sensações, que muito comumente é referido como um *mundo interior*. Por diversas vezes, as pessoas se referem a ele também como sua visão de mundo, um modo peculiar e particular de encarar a vida e os desafios que as cercam. Essa visão de mundo, formada a partir de experiências individuais, é um reflexo desse *mundo interior*, e, por isso, é comum que as pessoas afirmem que decidiram sobre algo, pois “só ela sabe o que pensa”, “só ela sabe o que passou”, “só ela sabe de seus sentimentos e suas crenças e seus valores”.

O modo como as pessoas falam sobre isso mostra que existe uma imagem popular do *mundo interior*, acessível somente ao “proprietário” daquele corpo por meio de uma introspecção na qual ele observa seus sentimentos e as suas sensações. O sujeito se percebe como um corpo que possui uma alma, uma *autoconsciência* que o habita; ao mesmo tempo, é nessa alma que residem seus princípios, tanto que não é incomum ouvir alguém afirmando sobre sua essência ou sobre ser necessário tornar-se quem se é, como se ainda não fosse a si mesmo e, por isso, fosse necessário ultrapassar o corpo para chegar até o lugar no qual habita o *verdadeiro eu*.

“Mas o que é o interior? Onde, exatamente, ele está situado?” (Johnston, 1993, p. 1). São questões pertinentes quando se trata de pensar sobre o *mundo interior* e suas implicações para com o uso dos conceitos psicológicos, sejam eles utilizados de forma cotidiana, seja na Psicologia ou Filosofia. Existe uma imagem popular de que há um lado de dentro que guarda

nossa alma (ou nossa *consciência* pessoal), onde estão também nossas emoções e sensações. Essa visão de mundo, ou algo muito próximo a ela, faz parte de uma ideia presente há muito tempo na Filosofia, um certo legado cartesiano, que passou a definir o corpo humano como uma máquina e a *consciência* como uma *substância pensante*⁵ e, a partir disso, alguns conceitos psicológicos e populares foram estabelecidos para falar sobre o ser humano. Ao se conceber o corpo como uma máquina portadora de uma consciência, consolida-se uma imagem do corpo como algo não biológico, passando-se a compreendê-lo à semelhança de um receptáculo de conteúdos interiores. A *consciência* que habita esse corpo precisa ser acessada para ser conhecida, para que cada um consiga compreender quem é e porque possui exatamente esse comportamento e não outro. Na *consciência* está inscrita a essência desse sujeito pensante.

Essa questão da *consciência* como portadora daquilo que o indivíduo é e o local que ele acessa para saber informações sobre si mesmo é também abordada por Anthony Kenny, quando faz uma comparação para esclarecer como a questão do âmbito mental, que antigamente era também considerado a *consciência*, era visto pela Filosofia antes do cartesianismo. A visão aristotélica apontava para uma questão da racionalidade, a qual só era possuída por seres humanos. A partir do século XVII, a questão deixou de ser de âmbito apenas racional e começou a ser relacionada com a *consciência*, ou seja, “os limites entre mente e matéria era traçado em outro ponto. Era a *consciência* e não a inteligência ou racionalidade que seria o critério definidor do mental” (Kenny, 1992, p. 10). Assim, conforme Kenny (1992, p. 10),

A mente, sob o ponto de vista Cartesiano é o âmbito de tudo aquilo que é acessível pela introspecção. O reino, por assim dizer, da mente incluía não apenas a compreensão e a vontade, mas também a capacidade humana de ver, ouvir, sentir dor e prazer. Para cada forma de sensação humana, segundo Descartes, existiria um elemento que era espiritual e não material [...].

É possível observar, até este ponto, que existem duas concepções recorrentes no senso comum a respeito da questão do *mundo interior*: a primeira caracteriza-se pela dualidade entre interior e exterior, ou entre corpo e alma, cujo acesso se daria por meio da introspecção; a segunda estabelece uma analogia que compara o ser humano a uma máquina, sendo o cérebro associado a um computador que processa as informações recebidas por meio dos sentidos.

5 René Descartes aborda a questão do corpo humano como uma máquina nas obras *Discurso do método* (2009a), *Meditações sobre a filosofia primeira* (2004) e o tratado d’*O homem* (2009b). Não é objetivo aqui entrar em uma análise aprofundada sobre Descartes, mas sim apontar que suas ideias passaram a prevalecer na filosofia e até mesmo na cultura popular, por isso a afirmação de que há um legado cartesiano, ou seja, as ideias de Descartes ultrapassam a sua obra e adentram a cultura popular no modo de pensar sobre o indivíduo e a consciência.

Não é coincidência que ambas visões sejam heranças do legado cartesiano e, por isso, essas expressões são comuns em nosso dia a dia, tanto no senso comum, quanto em ciências como a Psicologia. Passa-se agora ao exame de ambas as questões, tomando como ponto de partida a concepção do interior como uma consciência, ou alma, pensante.

2.2 INTROSPECÇÃO

Consolida-se uma concepção de consciência, veiculada pela linguagem, como algo constituído a partir das sensações e experiências cotidianas do sujeito. Todas as experiências são processadas pelo cérebro, que, por sua vez, armazena todas as informações relevantes. Nessa imagem, é como se o cérebro fosse o guardião da *consciência*, sendo que essa *consciência* só pode ser acessada pelo proprietário da *consciência* e, por isso, “só podemos conhecer as mentes de outras pessoas indiretamente, por meio daquilo que elas fazem e dizem” (Hacker, 2000, p. 19). Nesse ponto, emerge o que se denomina imagem da experiência privada, a qual seria acessível exclusivamente por meio da introspecção.

Novamente, esse tipo de pensamento parece muito óbvio: “só eu sei o que sinto”, “não posso saber o que o outro sente”, “mesmo se o outro me contar o que está sentindo, não poderei saber ou sentir o que ele sente”, portanto, todas as experiências são internas e privadas.

Nesse ponto, importa esclarecer a dicotomia entre *público* e *privado* abordada no presente trabalho. Ao se afirmar que há uma visão cartesiana que separa o interior e o exterior, cabe também apontar que o *público*, nesse contexto, diz respeito aos comportamentos passíveis de observação por outros, como, por exemplo, o choro de alguém. Já o âmbito *privado* é caracterizado por aquilo que só pode ser acessado e observado por aquele que possui o sentimento, como, por exemplo, no caso acima, outras pessoas podem perceber que o sujeito está chorando, mas nem por isso saberão qual é o motivo do choro.

Pode-se pensar que a pessoa está triste ou com dor; pode-se perguntar o que se passa e ela pode contar a verdade ou pode mentir e, por isso, não há como saber o que realmente está se passando com aquela pessoa. Em resumo “O mundo físico é público, acessível a todos por meio da percepção. O mundo mental é o mundo da experiência subjetiva” (Hacker, 2000, p. 22) e, portanto, “A percepção está para o mundo exterior, assim como a introspecção e a *consciência* estão para o *mundo interior*” (Hacker, 2000, p. 23, grifo nosso). E, mesmo quando alguém fala do *mundo interior* como uma metáfora aos sentimentos e sensações,

podem surgir problemas relacionados à epistemologia dos conceitos psicológicos, como será visto mais adiante.

Quanto à questão mencionada, cabe ressaltar a concepção de introspecção: não se pretende negá-la, mas compreender que se faz referência à introspecção de forma metafórica, como uma forma de determinar a natureza dos sentimentos que temos, se estamos amando alguém, por exemplo (Hacker, 2000). Ou seja, a introspecção, nesse caso, não consiste em observar algo, mas sim em refletir sobre os próprios sentimentos e sensações. A partir dessa exposição, passa-se à análise das problemáticas que emergem dessa concepção: a posse privada da experiência e a privacidade dos eventos do *mundo interior*.

A posse privada da experiência consiste, como já afirmado anteriormente, no pressuposto de que “somente eu posso saber sobre as dores que tenho”; contudo, é possível avançar nessa discussão e proceder a uma análise mais rigorosa da linguagem empregada para tal afirmação. Quando alguém fala das dores que possui, o verbo “ter” é usado da mesma maneira que alguém o usa para afirmar sobre um casaco que possui. A afirmação “tenho dores que só eu posso saber” é usada do mesmo modo que se diz “tenho esse casaco”. Ou seja, fala-se sobre sentimentos e sensações do mesmo modo como se faz referência a objetos que se possui, como se fossem entidades da mesma natureza. Possuir dores, sejam elas dores de cabeça, ansiedade ou tristeza, não é o mesmo que possuir um objeto qualquer. Tal constatação, porém, não significa que não se possa usar o verbo “ter” para se referir a dores, mas implica compreender que, ao se abordar a questão sob essa perspectiva, “ter” é usado em outro sentido, ao expressar um sentimento ou formular uma afirmação sobre os estados afetivos experienciados. Portanto, “tenho dores” significa “sinto dores”. Essa questão da posse de dores, sentimentos e sensações privadas, decorre de uma inferência do tipo “posso um corpo, possuo dentro desse corpo uma *consciência*, possuo dentro dessa *consciência* as minhas sensações”, como se corpo, *consciência* e sensações funcionassem no estilo de uma matriosca⁶.

Retomando essas ideias, é importante destacar que, no contexto aqui explorado, “ter dores” não obedece à lógica da física segundo a qual um objeto não pode ocupar dois lugares ao mesmo tempo — assim como a cadeira que está na minha casa não pode estar, simultaneamente, na casa de outra pessoa. Como observa Donat (2008, p. 448–449),

De coisas (objetos) se diz que em um determinado lugar há uma ou duas cadeiras, por exemplo. No caso das dores, não faz sentido dizer que num lugar há duas dores,

6 Boneca tradicional russa que, embora pareça ser apenas uma, traz no seu interior oco várias réplicas menores de si mesma, fazendo um conjunto de bonecas idênticas e cada vez menores, sendo que a menor delas não é oca (Dicio, [s.d.]).

se duas pessoas sofrem da mesma dor (em intensidade, localização) ou que, ao contrário, há apenas uma dor.

Essa confusão decorre do mesmo equívoco anteriormente tratado, que retrata os sentimentos como se fossem objetos, como se duas pessoas não pudessem sentir a mesma dor, da mesma forma que não podem possuir a mesma cadeira. Contudo, diferentemente dos objetos, as dores alheias não são observáveis do exterior: é possível ver a cadeira de outra pessoa, comparar sua cor e conforto com os de outra, mas não se pode fazer o mesmo com a dor que ela sente. Além disso, não se pode apontar para uma dor em um inventário comparativo de dores e enunciar afirmações como “essa é a dor que determinado sujeito sente enquanto essa é a dor que outro sujeito sente”.

Decorre, também, da noção de posse privada da experiência, uma certa noção de privacidade epistêmica a respeito dos sentimentos e sensações. Nesse ponto, é possível identificar que há, mais uma vez, um equívoco no modo como se concebe a referência de uma afirmação como “eu sei que tenho dores”. No parágrafo anterior, a frase “tenho dores que só eu posso saber sobre” é tratada na perspectiva do verbo “ter”, na qual define-se que “ter dor” é o equivalente a “sentir dor”. Ao analisar a proposição sob a perspectiva do verbo “saber”, nota-se que, nesse caso, “saber” não está relacionado à questão epistemológica do conhecimento, mas à circunstância de que o sujeito sente as próprias dores.

Quando fala-se sobre “saber de uma dor”, é importante salientar que não se está negando que o indivíduo “saiba” sobre suas dores, mas busca-se compreender o que se está querendo dizer com isso, já que a questão sobre “saber” é que toma nova perspectiva. Se alguém afirma “sei que vai chover”, esse comentário é feito com base em observações sobre o clima: céu nublado, vento frio, etc. Essa observação é, geralmente, fruto de experiências de vida e dos conhecimentos sobre o clima adquiridos das aulas de geografia e ciências. Mas quando alguém afirma “sei que tenho dores”, está afirmando sobre um saber que se sabe porque se sente. Por isso, cabe pontuar a diferença que há entre o primeiro e o segundo modo de “saber” sobre as coisas: primeiro que quando alguém sabe que vai chover, esse fato pode ser mostrado a outra pessoa “olhe como o céu está escuro e o quanto está ventando, isso é indicativo de chuva” enquanto, no segundo caso, “sei que tenho dores” se refere a algo que ninguém mais pode saber do mesmo modo que o portador da dor pode saber, ou seja, não há como outro observador poder perceber algo que se refere a um sentido introspectivo.

Ainda assim, não é a intenção negar que alguém sinta dores, mas apenas pontuar que esses modos de “saber” são diferentes: o primeiro se refere a uma questão de observação, de conhecimento sobre clima, enquanto o segundo tipo de saber é, novamente, um modo de se

referir a algo que se sente. O saber do portador da dor é imediato, enquanto o “saber que o outro tem dores” pode ser percebido caso o outro tenha algum tipo de comportamento de dor, como chorar, gritar, gemer, se contorcer ou simplesmente falar “tenho dores”. Como pontua Hacker (2000, p. 33), não é possível que a pessoa que sentia dores não sabia ou não estava ciente de que possuía dores, pois,

Ter uma dor de dente, estar deprimido e ter uma expectativa não são maneiras de obter conhecimento sobre nossas dores, estados de espírito e expectativas. Só faz sentido dizer que uma pessoa sabe que p, caso também faça sentido negar que ela saiba. Uma atribuição de conhecimento só é uma preposição empírica e, enquanto tal, informativa, na medida em que ela exclui uma alternativa.

Assim, é possível notar que, no cotidiano, consolida-se uma concepção acerca do funcionamento das coisas que decorre do modo como se comunica e se compreende a linguagem. Em muitos momentos, toma-se as palavras como dotadas de um significado, como se as expressões tivessem sempre o mesmo uso e o mesmo sentido em todas as situações nas quais o termo é usado. Esse problema se intensifica quando se usam termos que referem-se a uma questão psicológica, ou seja, questões que são voltadas a sentimentos e sensações individuais. Também pode-se perceber que há um equívoco na forma como se tratam as questões introspectivas, como se a *consciência* fosse um objeto no corpo, que guarda nossas emoções — que, por sua vez, são também privadas. Essa visão de mundo faz parte tanto da Filosofia quanto da cultura popular.

A segunda concepção a ser analisada trata o ser humano como uma máquina, comparando o cérebro a um computador que pode ser reconfigurado para operar de outro modo e, em consequência, gerar novos comportamentos no indivíduo cujas ações coordena. Para o desenvolvimento dessa discussão, tal questão será examinada a partir da perspectiva do Funcionalismo.

2.3 FUNCIONALISMO

Em períodos mais recentes, essa dicotomia entre corpo e *consciência* assumiu um novo status advindo de ideias baseadas nos avanços tecnológicos e, em muitos casos, passou-se a designar o corpo humano como uma máquina que pensa. Em outros casos, afirma-se que o cérebro é como um computador capaz de processar informações e armazenar diversos dados chamados de memórias. Atualmente, com o rápido crescimento das inteligências artificiais, há ainda quem afirme que a tecnologia substituirá o ser humano até mesmo em tarefas mais complexas, pois os computadores já conseguem fazer tudo o que o ser humano consegue

fazer, com muito mais precisão e maestria. Portanto, nessa lógica de pensamento, o ser humano será substituído por máquinas superiores e muito mais competentes. Essa ideia fundou uma corrente de pensamento chamada Funcionalismo. Assim, o objetivo da presente seção é compreender o que é o Funcionalismo e como ele implica na questão do *mundo interior* desenvolvida no presente trabalho.

Inicialmente, busca-se explicar sucintamente os preceitos do funcionalismo. Não é objetivo deste trabalho aprofundar-se nessa perspectiva, mas delinear os fundamentos de sua concepção sobre o ser humano e o funcionamento cerebral. De acordo com o Funcionalismo, a mente funciona justamente a partir de uma organização que possui entradas sensoriais e saídas motoras, sendo as entradas sensoriais designadas como *inputs* e as saídas motoras *outputs*. Neste aspecto, o Funcionalismo afirma que a mente funciona da seguinte forma: olho para o céu e percebo que vai chover, resolvo que preciso levar um guarda-chuva ao sair de casa; penso também que, devido à chuva, pode esfriar e levo também um casaco. Ou seja, a primeira ideia, de saber que vai chover, me levou a uma série de processos mentais que resultaram em uma ação, um comportamento de pegar o guarda-chuva e o casaco. Neste processo, o estado mental é também um intermediário causal, que fica justamente entre as entradas sensoriais, o que se percebe que está acontecendo, e as saídas motoras, um resultado em uma ação comportamental. De acordo com Meurer (2024, p. 3),

Duas ideias são centrais aqui: a primeira, que a mente é um complexo arranjo de *inputs*, estados internos (intermediários causais) e *outputs*; a segunda, que todo e qualquer estado interno pode ser individuado funcionalmente. Um estado mental é o que é devido às suas propriedades funcionais. Quaisquer dois intermediários causais que apresentem as mesmas propriedades funcionais em arranjos adequados são o mesmo estado mental.

Além disso, essa ideia de um estado mental que funciona de modo causal, desenvolveu também uma perspectiva de que o cérebro funciona como um computador, sendo então os *inputs* comparados com as entradas de dados e os *outputs* os resultados obtidos. Por exemplo: ao fazer um cálculo em um computador, há a entrada dos números e dos símbolos (2+2), no interior do computador é feito o processamento de dados que entrega o resultado (= 4). Segundo os funcionalistas, o mesmo tipo de processo ocorreria no cérebro.

Sob o prisma do computacionalismo funcionalista, as relações causais pertinentes entre *inputs*, estados internos e *outputs* seguem parâmetros computacionais. Aqui está a tese: a mente humana é um sistema computacional. Estar com a intenção de fechar as janelas (ou em qualquer outro estado mental) equivale a estar em certo estado computacional. Quer dizer: a intenção de fechar as janelas não é um estado mental apartado do todo (do complexo arranjo), mas, sim, um modo desse arranjo. Diferente de uma máquina (a de Turing, por exemplo), cujos processos são

determinísticos, a mente humana é um sistema computacional não-determinístico (estocástico) (Meurer, 2024, p. 3).

Assim, os funcionalistas defendem a ideia de que o cérebro humano funciona como uma máquina processando informações. Nesse modelo, as emoções são entendidas como estados funcionais complexos, mas que estão sempre conectados às atividades cerebrais que causam impulsos de um neurônio ao outro, gerando determinadas emoções. Não há aqui intenção alguma de negar que há uma atividade neuronal em nossas ações e emoções, mas a questão é mais complexa e não pode ser reduzida a essas interações. Uma questão formulada sob a ótica funcionalista é: todos apresentariam o mesmo *output* diante de um mesmo *input*? No exemplo acima, todas as pessoas que pensam que irá chover, pensam também no guarda-chuva e no casaco? Será que não há aquelas que pensam sobre o que querem jantar em um dia chuvoso e pensam que precisam passar no mercado ou mesmo lembram que precisam trocar os pneus do carro, que estão ficando carecas? Ou seja, diferente do computador que processará sempre que $2+2=4$, nem todos os seres humanos reagiriam da mesma forma diante de uma mesma informação ou fato.

O equívoco que se verifica nesse caso reside, novamente, no campo da linguagem, especialmente quando se emprega o termo “pensar” em referência a um processamento executado por uma máquina, bem como quando se emprega o termo “processar informações” ao se referir a um ser humano. Em outros termos, o modo de expressão relativo ao termo “pensar” não implica a existência de processos cognitivos pela máquina. Quando uma criança aprende a calcular, por diversas vezes ela questiona: por que $2+2=4$? Ela sente a necessidade de compreender cada um dos símbolos que geram aquele resultado. O adolescente, nas aulas de matemática, questiona: onde usarei a fórmula de *bhaskara*? O computador, por mais que consiga processar todas essas informações e nos forneça um resultado correto, não questiona o que cada coisa significa nem para que serve. Assim, é necessário compreender que essa confusão é causada pela forma como se utilizam os termos “pensar” e “processar informações”.

Conforme exposto anteriormente, na perspectiva funcionalista, sustenta-se que, a cada interação com o meio, verifica-se uma resposta comportamental. Importante também destacar que não há aqui uma negação de que exista um comportamento que resulte de interações com o meio, porém, o que destaca-se aqui é que não há somente um modo de comportamento ou reação que aparece a partir de um determinado fator. No computador, seja ele um celular, um notebook ou mesmo a máquina de lavar roupa, há uma combinação de opções que podem gerar uma quantidade *x* de resultados, mas todos eles programados e esperados em

determinados comandos ativados ao apertar os botões em uma determinada ordem. No ser humano, contudo, o processo revela maior complexidade. A cada interação, o sujeito pode agir e reagir de forma distinta. O mesmo que afeta um indivíduo não vai, necessariamente, afetar o outro. Ou, mesmo em caso de afetar, não será, necessariamente, do mesmo modo. Há todo um contexto e história de vida que molda a experiência individual. Por isso, refuta-se aqui a comparação do ser humano enquanto uma máquina. Não há um lugar no qual as emoções, as perguntas, os anseios estão guardados e serão ativados mediante determinado fato ou quando se aperta um botão. Por mais que as emoções, as perguntas e os anseios apareçam em algum momento, não é do mesmo modo em que um aparelho eletrônico mostra seus resultados, pois uma das características humanas, a imprevisibilidade, nos permite diversas reações, inclusive mentiras, dissimulações e enganos.

O *mundo interior*, do qual trata-se nesse trabalho, não é um lugar situado dentro do indivíduo, assim como uma placa de memória está dentro do computador. Portanto, é possível concluir que a comparação do ser humano como máquina nasce de um uso equivocado da linguagem, fazendo com que comparações que, em determinados contextos, seriam metafóricas, passem a ser tomadas literalmente. Finalizada, por ora, essa parte, o presente trabalho prosseguirá abordando outras formas de compreender o *mundo interior*, por uma perspectiva que compreende a psique em duas instâncias: consciência e inconsciente. Ou seja, a discussão seguirá examinando algumas problemáticas a partir das ideias da psicanálise freudiana.

2.4 INCONSCIENTE E PSICANÁLISE

Nesse momento da investigação, serão abordados alguns aspectos relacionados ao inconsciente e à sua relação com o *mundo interior*, contemplando também problemáticas decorrentes das concepções do senso comum. Não se pretende aprofundar em demasia esse tema neste ponto, uma vez que um capítulo posterior será dedicado aos conceitos psicanalíticos. Por ora, o objetivo é apenas apresentar algumas questões que surgiram ao longo da história sobre o inconsciente e que ainda se fazem presentes, seja por via do senso comum, da cultura popular⁷ ou mesmo de autores que criticam a Psicanálise, considerando-a uma pseudociência⁸. Inicia-se por uma breve reconstituição histórica da elaboração do

7 Essa representação encontra um exemplo paradigmático no imaginário difundido pelo cinema, que comumente retrata o analisando em decúbito no divã, em processo de livre associação, sob a escuta atenta do analista que, posicionado fora de seu campo visual, registra os elementos emergentes do discurso.

8 Embora o debate acerca do eventual caráter pseudocientífico da psicanálise não constitua o escopo deste momento da investigação, importa salientar que tais críticas resultam, em larga medida, de uma apreensão equivocada dos pressupostos da prática analítica. Para uma exploração pormenorizada dessa problemática,

conceito de inconsciente nas obras pré-psicanalíticas de Freud. Esse histórico nos auxiliará a compreender também como se formaram as ideias de senso comum sobre o que é o *inconsciente* e como essas ideias ainda são difundidas por aí, causando algumas confusões em torno do tema⁹.

A Filosofia foi, durante muito tempo, a área de estudos que tratou da questão da *consciência* e da mente humana. No século XVII, principalmente a partir de René Descartes, como já mencionado anteriormente, a *consciência* passou a ser um dos temas centrais do debate filosófico. O cogito cartesiano não trouxe somente a afirmação de uma certeza fundadora de todas as outras, mas também um modelo de *consciência* que seria universal (García-Roza, 2009). No fim do século XIX e início do século XX, as ideias de Sigmund Freud trouxeram rupturas nos modelos tradicionais de pensar sobre a Psicologia e a *consciência*. Entre essas rupturas, é possível apontar que há um novo modelo, que tenta fugir do cartesianismo no sentido de não mais defender a ideia de um corpo e mente separados, mas que, por propor um novo modelo de mente, dividia em duas instâncias: o consciente e o *inconsciente*, cai novamente em um dualismo — talvez não cartesiano, mas ainda assim um dualismo. Se a ideia de *consciência* enquanto uma coisa pensante já estava bem consolidada, o desafio era justamente explicar o conceito de *inconsciente*. Porém, diferente do que muitos podem afirmar, o *inconsciente* de Freud não era um conceito totalmente novo, como aponta Fróes e Viana (2016, p. 1335):

No século anterior à *Interpretação dos sonhos*, de 1900, e com origens ainda mais recuadas no tempo, já havia se desenvolvido no pensamento ocidental uma série de discursos sobre o inconsciente, seja no campo da filosofia quanto no das artes, seja no campo da medicina quanto no da psicologia. É possível dizer que o inconsciente, como um objeto científico, já havia sido construído.

Ainda de acordo com Fróes e Viana, os textos pré-psicanalíticos da obra de Freud, ou seja, os escritos no fim do século XIX, nos quais Freud ainda leva muito em consideração as suas pesquisas em medicina, há momentos em que aparecem o termo *inconsciente*, não com o mesmo sentido que adquiriria em *A interpretação dos sonhos* (2019a), mas já apontando para um processo de produção desse conceito. O primeiro momento é quando, ao falar sobre a origem da histeria, Freud afirma que o “estado histérico ocorre totalmente na atividade cerebral *inconsciente*” (Freud, 2006, p. 86 apud Fróes; Viana, 2016, p. 1337), mas, no mesmo texto, afirma que a remoção do sintoma histérico se dá por meio da compreensão da vida

indica-se a leitura da obra *Ciência Pouca é Bobagem* (2023), de autoria de Dunker e Iannini.

9 No último capítulo, ao aprofundar-se a análise sob a perspectiva psicanalítica, observa-se que tais ambiguidades decorrem, em parte, do próprio percurso teórico de Freud, cujas formulações apresentam variações e revisões significativas ao longo do tempo.

ideativa *inconsciente* da paciente histérica (Froés; Viana, 2016). Ou seja, por essas passagens é possível notar que, se por um lado ele usa o termo *inconsciente* enquanto algo mais fisiológico, por outro ele também já faz afirmações sobre um *inconsciente* mais no sentido psicológico (Froés; Viana, 2016). Outro momento será durante uma comunicação preliminar sobre a histeria, no qual Freud, juntamente com Breuer, defenderá a ideia de um *inconsciente* que nasce a partir de uma divisão da *consciência*, também denomina por eles como *consciência* segunda:

A própria nomeação desse outro lugar como consciência segunda indica essa relação de subordinação. Breuer e Freud (2006a) vão descrever o processo de constituição desse inconsciente, que é secundário e adquirido. Existe uma tendência na histeria à dissociação da consciência, o que provoca o surgimento de estados anormais (chamado de *hipnóides*). Quando um neurótico encontra-se em um desses estados, podem surgir representações que ficarão impossibilitadas de se inserirem no conteúdo da consciência. Essas representações isoladas (sempre muito intensas) podem associar-se entre si e, assim, formarem uma *seconde conscience* organizada (Froés; Viana, 2016, p. 1341).

Posteriormente, Freud utiliza o termo *inconsciente* em uma comunicação preliminar sobre a hipnose, na qual ele seguirá uma linha de inconsciente cognitivo e, ao mesmo tempo, dividido, mas também abordará a questão da dissociação da *consciência*, na qual as ideias inconvenientes são lançadas para outro campo da *consciência*, ou seja, elas não deixam de existir, mas continuam de modo *inconsciente*, ainda não nominado (Froés; Viana, 2016). Para fazer uma analogia com esse lugar estranho, Freud opta por comparar essas dissociações da *consciência* com os casos de possessão demoníaca da Idade Média em uma mistura com termos psicológicos: “Esse *inconsciente* não-nomeado tem aqui um caráter diabólico — intrincado, obscuro, inexplicável” (Froés; Viana, 2016, p. 1345, grifo nosso). Neste ponto, há possibilidade de fazer ligações entre a ideia de Freud e o Romantismo¹⁰, pois entre os escritores românticos há também um modelo de pensar sobre esse “reino das sombras” que pode ser entendido como o *inconsciente*, já que:

Para falar desse estranho lugar, Freud utiliza-se de imagens (“reino das sombras”, “maus espíritos”) que remetem aos casos de possessão da Idade Média, mas que também se inserem na tradição romântica que busca, por meio da exploração do irracional, do inconsciente, um conhecimento mais profundo e genuíno do universo e da vida (Froés; Viana, 2016, p. 1347).

Assim, é possível concluir esta etapa com a observação de que o conceito freudiano de inconsciente, antes mesmo de sua consolidação enquanto objeto de estudos da psicanálise, já

¹⁰ Essa articulação justifica-se pela proximidade entre a gênese do pensamento psicanalítico e a tradição romântica alemã. O próprio Freud registrou, em diversos momentos de sua obra, o impacto intelectual e a profunda admiração que nutria pela produção de Goethe.

apresentava diferentes nuances, das concepções fisiológicas, passando por perspectivas de ordem psicológica, até ser compreendido a partir de um estranhamento, de um acesso do sujeito às suas próprias sombras e aspectos irracionais. Esses modelos de inconsciente influenciaram também a concepção difundida no senso comum acerca do conceito, pois, conforme será abordado adiante, as ideias sobre o inconsciente associam-no a uma localização cerebral, concebendo-o como algo oculto e quase inacessível.

A ideia de uma instância *inconsciente* traz diversas confusões no imaginário do senso comum. Entre as mais comuns estão a ideia de que o *inconsciente* é escondido e a imagem de um modelo psíquico comparado a um iceberg, sendo a parte consciente equivalente à parte do iceberg fora da água e a instância *inconsciente* como a parte mais profunda e escondida da mente humana e, portanto, a parte do iceberg que fica abaixo da água. Essa ideia de um *inconsciente* escondido, reforça também a ideia da Psicanálise como uma *psicologia das profundezas* e a psicanalista passa a ser vista como aquela que consegue descer por esse caminho até o fundo da alma de seus pacientes.

É importante destacar que desde a publicação da obra *A interpretação dos sonhos* (2019a), o *inconsciente*, para a Psicanálise, nunca foi um lugar em uma parte do cérebro, como muitos podem supor. A instância do *inconsciente* se constituiu a partir de um modelo psicológico e não biológico. Portanto, não há em nenhum lugar do cérebro, uma parte designada como “morada do *inconsciente*” ou mesmo como sendo “O *inconsciente*”. Disso, podem surgir questionamentos sobre, “onde, então, fica o *inconsciente*?”, mas essa ideia de que há um lugar no qual ele esteja, só faz parte do imaginário popular por pensarem no *inconsciente* como algo que está escondido. É um ciclo vicioso e também mais um legado do cartesianismo, pois como a *consciência* cartesiana foi instaurada como sendo uma substância, muitas vezes a mesma lógica é também atribuída ao *inconsciente* de Freud.

Um dos problemas que pode surgir quando se pensa no *inconsciente* como algo escondido, é, justamente, pensar em como ele aparece. O sujeito consegue ter algum controle sobre isso? Se não há controle, isso significa dizer que também não há liberdade? Se o *cogito* cartesiano fundou uma certeza sobre o sujeito a partir de sua *consciência*, é a Psicanálise que traz vários pontos de dúvidas sobre quem é esse sujeito, já que agora se entende haver algo que não pode ser visto ou percebido, que está escondido, inclusive do próprio sujeito. Se antes se argumentava sobre um “conhecer a si mesmo” por introspecção, agora essa introspecção perde o sentido. O indivíduo, então, não pode mais saber quem é, pois, agora há alguma coisa dentro de si que o comanda e o faz tomar essa decisão no lugar daquela. Esse tipo de erro

decorre ao se pensar no *inconsciente* como um objeto, no estilo de um manipulador de fantoches, dentro do indivíduo.

Também é comum que as pessoas pensem que agir pelo *inconsciente* significa não saber o que está fazendo ou até não saber o que se está pensando. Ou seja, aqui novamente é possível perceber um certo engano na forma em que o termo “saber” é utilizado, mas o engano não é somente em relação ao verbo “saber” como é também em relação ao uso do *inconsciente* como um adjetivo¹¹. Em relação ao termo “saber”, incorre-se na mesma problemática já abordada anteriormente: o equívoco recorrente de conceber o saber sempre por um viés epistemológico, como se, para saber como o sujeito se sente, fosse necessário acessar dados internos, à semelhança de uma observação científica. Em vez de pensar o “sei como me sinto” a partir de uma ideia de “sinto determinada coisa”, conforme já apontado anteriormente, nesse contexto, saber tem o sentido de sentir.

Em relação à questão de que ações supostamente *inconscientes* significa não saber o que se está fazendo, há também aí um equívoco. Quando, por viés psicanalítico, se afirma que alguém fez algo de modo *inconsciente*, não significa que a pessoa esteja agindo como se estivesse dopada ou mesmo que agisse como age um sonâmbulo. Aqui, o sentido de *não saber* o que se está fazendo é em relação a ter atitudes das quais não entende porque as faz. Isso pode estar relacionado a diversos comportamentos, como quando uma pessoa compra demais por estar triste, chora toda vez que precisa ter uma conversa difícil com alguém ou mesmo faz piadas em momentos inconvenientes¹². O indivíduo sabe que comprou demais, sabe que chora e sabe que não deveria fazer piadas em determinados momentos, mas age sem entender porque toma aquela atitude. Não consegue controlar e, muitas vezes, tem a impressão de só se dar conta do fato depois que está feito. Sem ainda abordar a questão do sintoma para a psicanálise, o que se pretende evidenciar é o argumento de que, apesar da concepção difundida no senso comum de que o inconsciente é algo sempre escondido, profundo e inacessível, é possível identificar o equívoco presente nessa concepção ao se observar que o inconsciente se manifesta continuamente, seja por comportamentos, atitudes, gestos ou palavras.

As manifestações do *inconsciente*, como já mencionadas acima, foram constatadas por Freud por meio dos sonhos, dos atos falhos e dos chistes. As primeiras obras escritas pelo pai

11 A problemática concernente ao estatuto gramatical do inconsciente — especificamente sua categorização como substantivo em detrimento da função adjetiva — constitui o objeto de análise do quinto capítulo.

12 Os casos mencionados configuram apenas exemplos ilustrativos, visto que as manifestações do inconsciente não se restringem a tais episódios. Tais dinâmicas são, contudo, recorrentes na prática clínica, o que justifica sua apresentação neste momento da pesquisa. A problemática concernente aos sintomas na psicanálise será examinada, com maior profundidade, no quinto capítulo deste trabalho.

da Psicanálise, no início do século XX, abordam justamente essas questões. Apesar de todo um esforço para que o *inconsciente* seja compreendido a partir das *profundezas*, ele parece estar mais a vista do que se pode supor, por isso, mais adiante, essas problemáticas em torno das ideias de Freud serão tratadas de modo mais preciso e aprofundado. O objetivo aqui é somente o de mostrar que as formas mais comuns de compreender o *inconsciente* podem estar equivocadas.

Os questionamentos anteriormente expostos evidenciam uma cosmovisão que permeia o pensamento da Filosofia, da Psicologia, da Psicanálise e, em consequência, do senso comum, quando se trata dos aspectos do que se denomina *mundo interior*. Em continuidade ao percurso argumentativo, serão abordadas as questões anteriormente mencionadas a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, apresentando apontamentos elaborados pelo filósofo e seus comentadores a respeito do tema.

2.5 ALGUMAS RESPOSTAS WITTGENSTEINIANAS

As questões discutidas até aqui encontram ressonância nas reflexões desenvolvidas por Wittgenstein ao longo de sua obra intermediária e, sobretudo, tardia¹³, principalmente nas *Investigações Filosóficas*. Wittgenstein faz parte da chamada Filosofia da Linguagem, que passou a ter destaque no início do século XX, e se perpetuou como um dos pensadores mais importantes dessa corrente de pensamento. Nas IF, Wittgenstein traz um novo método de compreensão, não só da linguagem, mas também da Filosofia, tanto que uma das expressões mais famosas da obra é um trecho da seção 109, no qual ele afirma “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”.

Na seção 122 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein observa que a incompreensão que se tem da linguagem decorre da nossa incapacidade de apreendê-la de forma panorâmica — uma visão que, em certo sentido, corresponderia ao modo como é possível perceber o mundo. O filósofo até questiona se isso é uma visão de mundo. O que importa destacar com a “visão panorâmica” é um dos pontos centrais da crítica wittgensteiniana em relação à Filosofia e ao modo como se concebe a linguagem a partir dessa perspectiva, o que desemboca em problemas como os anteriormente mencionados, nos quais a linguagem, principalmente em relação aos conceitos psicológicos, tende a ser

13 A obra de Wittgenstein é conhecida por ter períodos diferentes: o primeiro momento é conhecido pelo *Tractatus logico-philosophicus*, no qual ele defende uma visão pictórica da linguagem; o período intermediário é conhecido por obras como *O livro castanho* e *O livro azul* (2018), ou seja, os cadernos das anotações em que o filósofo já fazia críticas as suas ideias concebidas no *Tractatus*. Esse período intermediário de críticas se consolida nas *Investigações Filosóficas*, que faz parte das obras do período tardio de Wittgenstein.

generalizada e usada de modo essencialista, como se cada palavra possuísse um único significado fixo.

Mas, o que Wittgenstein quer chamar a atenção é o fato de que nossa linguagem possui um aspecto muito mais de sentido do que de significado, ou seja, as palavras adquirem sentido segundo o contexto em que são usadas. Os significados, talvez, até apontem para um certo contexto de uso, mas é somente no contexto de uso que o significado ganha o seu sentido. Por isso, no início do texto, quando foi abordada a questão que se usam termos como “explodindo de raiva”, não significa que uma pessoa explodiu no mesmo sentido que uma bomba ou um vulcão explode, mas, no referido contexto, “explodiu” ganha o sentido de “se exaltou, gritou, falou alto, gesticulou demasiadamente”.

Enquanto a tradição filosófica historicamente buscou uma generalização do pensamento, Wittgenstein propõe que se apreenda o significado das palavras a partir do seu contexto de uso, que se identifique um panorama no qual as palavras, os gestos e as expressões faciais estão inseridos, pois é nesse conjunto, entre os fatos e as situações, que se produz sentido. Tal crítica aparece também de modo ilustrativo Em *O livro azul* (2018, p. 45–49), quando ele menciona essa generalização do pensamento e afirma que esse “desejo de generalidade”, ou a “atitude de desprezo para com o caso particular”, é causado por algumas confusões filosóficas, como: a tendência em procurar algo comum em todas as coisas, inserindo-as em algo maior e aponta também que muitos filósofos procuram responder algumas questões filosóficas do mesmo modo que a ciência responde suas questões. Segundo Wittgenstein, esse desejo pela generalidade não apenas atrapalhou a investigação filosófica, que acaba por não chegar a algum resultado, como também levou os filósofos a rejeitarem os casos concretos nos quais poderiam ter compreendido o uso do termo geral. O filósofo afirma que “Quando Sócrates faz a pergunta *o que é conhecimento?* ele nem sequer considera como uma resposta preliminar a enumeração dos casos de conhecimento” (Wittgenstein, 2018, p. 49, grifo nosso). Do mesmo modo, quando, no cotidiano, usa-se determinados termos, e aqui ressalta-se os termos psicológicos, há uma tendência em generalizar as situações e tomar as expressões como referência ostensiva, como se os sentimentos e sensações pudessem ser apontados, definidos e medidos. Tanto na Filosofia, quanto na Psicologia, Psicanálise e no senso comum, há uma generalização que aponta que falar sobre os conceitos psicológicos é sempre partindo de uma descrição de fenômenos e não de uma expressão sobre o que se sente ou pensa.

Como já mencionado no início deste capítulo, há uma crença amplamente difundida de que emoções e sentimentos compõem o chamado *mundo interior*. É importante destacar, no

entanto, que Wittgenstein não oferece uma definição precisa do que seria esse “interior”. Conforme discutido anteriormente, em sua crítica à generalização, o filósofo não busca delimitar conceitualmente tal noção, mas sim apresentar uma série de questões que problematizam o uso dessa expressão. O esforço wittgensteiniano concentra-se em promover uma reflexão sobre o tema a partir do modo como se emprega a linguagem para expressar ou descrever pensamentos, sentimentos, emoções e perspectivas de mundo. Assim, seguindo a abordagem proposta por Wittgenstein, o objetivo aqui não é propor uma definição definitiva do *mundo interior*, mas, antes, reunir elementos que nos permitam pensar criticamente sobre o que essa expressão pode significar. Tal temática aparece de maneira recorrente em diversos textos tanto do período intermediário quanto do período tardio de sua obra, sendo abordada sob diferentes perspectivas. Neste primeiro momento, propomos uma investigação, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, sobre o que se entende por *mundo interior*. Para tanto, recorre-se a passagens das obras de Wittgenstein, assim como ao aporte de comentadores que auxiliam na análise da questão.

2.5.1 A visão panorâmica da linguagem

A questão do *mundo interior* e privado não constitui uma temática inédita na Filosofia; contudo, a perspectiva por meio da qual Wittgenstein e seus comentadores a abordam revela-se relevante ao se constatar que essa dimensão permanece aberta à investigação e não pode ser definida por um único conceito que pretenda exaurir o tema. Sem ainda recorrer a conceitos como os jogos de linguagem, busca-se uma visão geral do modo como as expressões linguísticas operam na linguagem psicológica e do emprego das expressões no próprio método da Filosofia e sua contribuição nesse processo. Como o objetivo é explorar a natureza do *mundo interior*, esta pesquisa privilegia elementos que tratam de uma linguagem psicológica, ou seja, o modo como se emprega a linguagem para expressar sentimentos, sensações ou perspectivas de mundo.

Para trazer esse panorama wittgensteiniano, faz-se necessário recorrer ao início das *Investigações Filosóficas*, compreendendo a crítica que Wittgenstein faz à ideia de uma linguagem que trata das palavras com a única finalidade de nomear objetos. O filósofo não nega que nomear objetos seja uma das funções das palavras, o que ele nega é que essa seja a única função, como aponta Donat (2008, p. 18), “Wittgenstein pretendia revelar os contrassensos a que fora levada a Filosofia tradicional por considerar que todas as palavras têm a função de nomear objetos e que todas as sentenças são combinações de nomes e

funcionam como descrições dos fatos”. Nesse ponto, também reside outra concepção amplamente difundida sobre o modo como se acredita que se aprende a linguagem, como se isso ocorresse sempre por designação: enuncia-se uma palavra e aponta-se para um objeto que lhe corresponde. E não é que isso não aconteça, mas o que se destaca é que essa não é a única forma de apresentar, ensinar e aprender sobre a linguagem; pode ser um dos métodos, mas não é o único. A partir dessa visão essencialista, acredita-se que todos os aspectos da linguagem são ensinados pelo modelo de ostensividade.

Na seção 3 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama a atenção para o fato de que a linguagem ostensiva é um sistema de comunicação, mas que um sistema de comunicação não é tudo o que é chamado de linguagem e, portanto, o sistema só pode ser considerado útil se for delimitado e não uma generalização de tudo que se quer apresentar. E segue na seção 5 afirmando que a essa linguagem que opera a partir de designação de significados entre palavras e objetos pode ser compreendida como uma linguagem primitiva, que serve como um treino para a aprendizagem da linguagem. Aqui é possível abordar um ponto interessante da Filosofia de Wittgenstein que consiste em não negar que existam formas de linguagem que operam por designação, mas sim que a designação não é o único modelo de uso da linguagem e a própria linguagem não pode ser resumida a uma designação de significados que ligam as palavras e os objetos. O que se torna interessante, neste caso, é chamar a atenção para os momentos em que a Filosofia se deixa levar por uma formulação conceitual que envolve creditar as palavras e à linguagem um essencialismo. A isso, o filósofo já havia chamado a atenção também n’*O livro azul*:

Os filósofos falam muito frequentemente de investigar, analisar o sentido das palavras. Mas não nos esqueçamos que uma palavra não tem um sentido que lhe tenha sido dado, por assim dizer, por um poder independente de nós, para que possa proceder-se a uma espécie de investigação científica sobre o que a palavra verdadeiramente significa (Wittgenstein, 2018, p. 60–61).

É nesse ponto que Wittgenstein propõe uma mudança fundamental de foco: em vez de buscar o significado das palavras em definições abstratas e essencialistas, ele nos convida a observar como elas são efetivamente usadas em contextos concretos. O sentido de uma palavra não é dado por uma correspondência com um objeto e nem as palavras são portadoras de essências que designam os objetos, mas o sentido é dado pelo seu uso em determinados contextos e determinadas formas de vida, como ele nos alerta: “Aprenda a significação das palavras pelo seu emprego!” (IF, 2º parte, p. 213). Essa mudança de perspectiva tem implicações relevantes para a compreensão da linguagem empregada para se referir à própria subjetividade, o que se denomina linguagem psicológica. Ao se expressar sentimentos,

sensações ou estados mentais, é possível fazê-lo de maneira descritiva ou literal, mas frequentemente se recorre a imagens, metáforas e modos de enunciação que carregam valor expressivo e afetivo. São exemplos expressões como “morrendo de fome”, “com o coração apertado” e “explodindo de raiva”, que não pretendem descrever fatos objetivos, mas comunicar intensidades subjetivas por meio de formas compartilhadas de linguagem.

Como já mencionado anteriormente, no início deste capítulo, essa linguagem que se refere aos nossos estados psicológicos, acaba caindo no problema da *linguagem privada*. Isso acontece porque, da mesma forma que se relaciona o significado das palavras com algum objeto que a corresponda — pensamento esse que já está equivocado — aplica-se a mesma lógica aos conceitos que se referem aos estados psicológicos. Se, ao se falar sobre objetos como cadeiras e casacos, pode-se de fato apontá-los ao afirmar “isso é uma cadeira” ou “isso é um casaco”, tal procedimento não constitui o único nem o principal modo de usar a linguagem, mas uma forma possível de seu uso. Como se procede ao se falar sobre tristeza, alegria, medo ou ansiedade? Como se aponta para essas sensações para que se realize uma definição ostensiva, conceituá-las e classificá-las? Pois, se no caso da cadeira é possível fazer comparações entre uma cadeira própria e a cadeira de outra pessoa, analisando sua cor e seu conforto, por exemplo, como é possível para definir uma tristeza pessoal em relação a uma tristeza que é do outro? Como afirma Johnston (1993, p. 2, tradução nossa), “Se alguém diz que sempre tem uma imagem quando pensa, isso pode ser verdade para ela, mas não se aplicaria necessariamente ao pensamento de todos os outros”¹⁴, ao se observar as manifestações daquilo que se denomina *mundo interior*, compreendido como uma experiência privada e inacessível, um dos principais problemas que emergem é a ausência de critérios para a identificação de cada sentimento ou sensação.

E aqui se desdobra nosso principal problema no presente trabalho: a conceituação sobre o que é esse *mundo interior*. Se Wittgenstein não o define, não se tem aqui a pretensão de fazê-lo. A proposta wittgensteiniana é o de nos fazer pensar sobre possibilidades de uso da linguagem, pensar em nossas expressões, desde as mais simples até as mais complexas. Como ele coloca no prefácio das *Investigações Filosóficas*: “Não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio” (1989, p. 8), portanto, o que ele faz é mostrar caminhos para que se possa levar essa discussão adiante. Apesar disso, há possibilidades de trazer uma elucidação a ideia de *mundo interior*, abordada por comentadores de sua obra. Tais definições não são conceituações do

14 No original: “If someone says she always has an image when she thinks, this may be true of her but would not necessarily apply to everyone else’s thinking” (Johnston, 1993, p. 2).

tipo essencialista, generalista e, muito menos, universais; não encerram o debate, mas, pelo contrário, encorajam a um aprofundamento da presente discussão.

Ao se formularem afirmações referentes a um *mundo interior*, tais enunciados ocorrem apenas em relação a um contraponto: o exterior. Conforme abordado anteriormente, faz-se referência à interioridade como de natureza privada, sendo percebida somente a partir de um “acesso privilegiado”¹⁵ de seu portador, enquanto o exterior é o público, é aquilo que aparece aos outros, que pode ser apontado, descrito, explicado ostensivamente. De acordo com Marques (2012, p. 83), uma certa distinção que pode ser feita entre esse exterior/interior reside no fato de que no exterior há uma linguagem do tipo de descrição, enquanto o interior trata de uma linguagem de uso expressivo. Ainda segundo Marques (2012, p. 83), o interior se refere a um “conjunto de vivências e experiências imediatas para as quais existe de fato uma linguagem”, e é por isso que Wittgenstein não declara que o interior é um nada, um mito ou uma ficção, mas procura estabelecer que há um tipo de linguagem que comunica algo e que significa alguma coisa na relação entre os sujeitos. Em outros termos, as formas de vida nas quais os sujeitos estão inseridos contribuem para determinar o modo como o sujeito se refere a si mesmo, o que confere inteligibilidade às expressões e permite que sejam compreendidas ao se afirmar estar “morrendo de fome”, “com o coração partido” ou “explodindo de raiva”. Pois como afirma Hacker (2000, p. 46), “As expressões “interno” e “externo” são metafóricas”.

Ainda diante dessa concepção de diferença entre o interno/externo, Hacker (2000, p. 49) afirma que é desenganador pensar que há diferenças, de fato, entre o interno e o externo em vez de compreender a correlação entre ambos:

Aquilo que nós chamamos (de modo tão desencaminhador) “o interno” é algo que impregna o externo. Na verdade, nós nem sequer seríamos capazes de descrever o externo sem lançar mão da rica terminologia do interno. Nós vemos disposição amistosa ou animosidade numa face, e não inferimos sua presença a partir da disposição dos músculos faciais (que nós nem sequer conseguiríamos descrever). Na verdade, é um erro que nós normalmente inferimos o interno a partir do externo.

Ou seja, de acordo com Hacker, pode-se perceber quando uma pessoa está com dor ou está feliz. Só se infere haver uma dor, por exemplo, ao se conhecer um contexto mais específico, como no caso de alguém que sofre de artrite. Contudo, ao se observar um

15 Embora a expressão “acesso privilegiado” não seja empregada por René Descartes, ela passou a designar, na filosofia contemporânea, a concepção segundo a qual cada sujeito possui um conhecimento imediato e privilegiado de seus próprios estados mentais, ideia frequentemente associada ao cartesianismo, sobretudo ao argumento do *cogito* e à distinção entre mente e corpo desenvolvida nas *Meditações* (2004) e em *O homem* (2009b). A expressão foi posteriormente associada e problematizada por filósofos como Wittgenstein, especialmente em suas críticas à ideia de uma linguagem privada e à concepção introspeccionista da mente.

indivíduo contorcer-se, chorar ou gritar, não se infere o que este está sentindo, mas compreende-se que há a expressão de uma dor. Essas, e outras, expressões de sentimentos são dadas a partir das nossas vivências cotidianas. Argumentação de Hacker aponta diretamente, na seção 580, quando Wittgenstein afirma: “Um ‘processo interior’ necessita critérios exteriores”.

Ao longo deste capítulo, se pode notar que a questão do *mundo interior* esbarra em muitos pontos importantes trabalhados pela Filosofia. Os questionamentos anteriormente suscitados refletem não apenas a linguagem, mas também dimensões relativas à epistemologia e à maneira como o ser humano se compreende enquanto ser. De fato, se ainda há uma concepção de mundo que sustenta afirmações do tipo "seres humanos são como máquinas" e "ninguém sabe como me sinto", isso também revela aspectos do modo como, superficialmente, se reflete sobre a própria condição humana. De acordo com Wittgenstein, esse problema decorre de um equívoco no modo como se emprega a linguagem. O uso da linguagem, fundamentado em uma concepção essencialista que associa objetos a palavras em significados definidos em todos os casos de uso, impede a apreensão da amplitude que a comunicação possui, obscurecendo a dimensão dos contextos de uso possíveis. Ou seja, a comunicação se dá por meio de linguagem, e esta, por sua vez, opera dentro de um modo de vida e que, portanto, possui uma relação direta entre esse modo de vida e o contexto de uso de tais palavras.

Encerra-se este capítulo com questões ainda em aberto, mas tal escolha é proposital, pois no próximo capítulo serão desenvolvidos os conceitos de Wittgenstein, trilhando um caminho para a melhor compreensão do *mundo interior*, principalmente a partir das seções 243 a 315 das *Investigações Filosóficas*, conhecidas como *argumento da linguagem privada*.

3 O PROBLEMA DA LINGUAGEM PRIVADA E O MUNDO INTERIOR

No capítulo anterior, pode-se observar que o problema do *mundo interior* está envolto em várias outras questões de natureza filosófica e que acabam interferindo também na Psicologia, na Psicanálise e no senso comum. Como afirma Wittgenstein, há uma névoa que envolve nossa linguagem e, por isso, essas questões são, normalmente, abordadas de formas equivocadas. Assim, o presente capítulo tem como objetivo uma maior compreensão das questões que envolvem o *mundo interior*, sendo que o núcleo dessa questão é desenvolvido a partir do argumento da *linguagem privada*. Por isso, cabe retomar o caminho feito pelo autor e descobrir as paisagens que compõe o que ele chamou de “álbum”, no qual as mesmas ideias podem voltar, mesmo que com outros argumentos ou abordadas de outras formas.

Segundo Johnston (1993), as questões relacionadas ao chamado *mundo interior* ocupam um lugar central na obra tardia de Wittgenstein, no entanto, já na década de 1930, o filósofo vinha se debruçando sobre essa problemática. Para compreender adequadamente tais questões, é preciso percorrer o caminho dos conceitos filosóficos que Wittgenstein investiga, discute e elabora ao longo de sua trajetória. Este percurso será estruturado da seguinte maneira: inicia-se pela análise do argumento da linguagem privada, passando em seguida à discussão sobre o seguimento de regras; depois, serão abordados os jogos de linguagem e as formas de vida; será examinada a crítica à concepção agostiniana da linguagem e, por fim, busca-se evidenciar como esses elementos se articulam com a noção de *mundo interior*.

3.1 LINGUAGEM PRIVADA, GRAMÁTICA E EXPRESSÃO

Nas seções 243 a 315 das *Investigações Filosóficas*, Ludwig Wittgenstein aborda o chamado *argumento da linguagem privada*. Esse argumento critica a ideia de que pode existir uma linguagem interior capaz de nomear sensações e sentimentos acessíveis apenas a um único indivíduo, isto é, uma linguagem cujos termos se referem a experiências estritamente privadas. Segundo essa concepção, cada pessoa teria sensações e sentimentos que não podem ser plenamente expressos em palavras, ou cujos enunciados seriam incompreensíveis aos outros, por se basearem em uma experiência tão individual que se tornaria inacessível. Apenas quem sente determinada sensação saberia, com exclusividade, a que está se referindo ao se expressar — o que se costuma chamar de “acesso privilegiado”.

Disso decorrem os casos já mencionados no capítulo anterior, sobre como se usam expressões do tipo “ninguém sabe o que sinto”. A crítica que Wittgenstein faz a esse tipo de linguagem consiste na relação que a Filosofia estabeleceu, ao longo de sua história, a uma

noção de que há sensações que são privadas e, por isso, incomunicáveis. É como se cada pessoa tivesse um sentimento que não consegue descrever para o outro, do qual somente ela sabe por ter um acesso imediato a tal emoção. Essa ideia se estende também às sensações físicas, como as dores e, portanto, ninguém pode conhecer sobre a dor que sinto ou mesmo sentir a dor que estou sentindo. Neste ponto, como já foi abordado, a questão sobre a *linguagem privada* passa a ser de ordem epistêmica, ou seja, quando se acredita que para conhecer sobre os sentimentos de outra pessoa é necessária uma observação, do mesmo modo que se dá quando é possível observar o pôr do sol. Na seção 251, o filósofo destaca que esse tipo de proposição, “só eu sei das minhas dores”, pode até parecer empírica, mas, na verdade, é gramatical. A gramática a qual ele se refere não é a gramática enquanto uma ciência da linguística, mas algo muito mais amplo, que designa o conjunto de regras que tornam claro um determinado discurso em uma forma de vida. Ou seja, é na gramática e não na ciência que a questão sobre uma *linguagem privada* precisa ser resolvida.

Assim, pode-se perceber que essa resolução não se dá a partir de observações que conectam a linguagem a um objeto e tal objeto designa uma sensação, como se fosse uma tabela em que se faz necessário conectar o objeto A ao objeto B e esse ao objeto C, mas é compreender o que significa quando alguém afirma “tenho dores” a partir do contexto de uso de tal expressão. O indivíduo portador da dor não precisa fazer uma série de observações e experimentos antes de afirmar o que sente, ele apenas expressa por meio de uma linguagem, apreendida em um determinado contexto, como usar aquela expressão a partir do que está sentindo. Se no capítulo anterior foi possível identificar que o equívoco decorre de uma interpretação inadequada do verbo “ter”, como se significasse apenas possuir um objeto, ou do emprego do verbo “saber” sempre da mesma forma, como na afirmação de que se sabe que $2+2=4$, nesse ponto é possível estabelecer que o equívoco pode ser dissolvido ao se compreender que é possível utilizar os verbos “ter” e “saber” desde que compreendidos como portadores de sentido contextual, e não de significado fixo. Quando o indivíduo diz “sei que tenho dores”, o erro é de quem afirma que essa expressão precisa de observação para ser comprovada. É preciso compreender “sei que tenho dores” a partir de um contexto de uso da expressão para assim compreender o uso panorâmico da linguagem.

Tendo estabelecido que a linguagem precisa ser compreendida dentro de determinado contexto, a investigação prosseguirá explorando a linguagem privada a partir de outras perspectivas. Nesse sentido, a investigação recairá sobre a diferença entre a descrição de um fato e a expressão de sentimentos. Inicialmente, busca-se compreender os possíveis tipos de linguagem que podem ser considerados privados para que, posteriormente, seja possível

aprofundar a compreensão da ideia de que uma experiência imediata não constitui uma linguagem privada. A partir dessa distinção, será estabelecida a diferença entre descrever e expressar.

De acordo com Donat (2008), o tema da *linguagem privada* pode ser dividido em duas partes: (i) privacidade empírica e (ii) privacidade radical. A privacidade do primeiro tipo faz parte de uma linguagem que, por exemplo, possui somente um falante de um determinado idioma, ou mesmo uma linguagem escrita por códigos, ou, como no exemplo de Wittgenstein “homens que falassem apenas por monólogos” (Seção 243). Neste caso, pode-se pensar em línguas indígenas de povos que possuem somente um falante vivo; também poderia ser o caso se alguém criasse um código exclusivo para falar sobre algo que ninguém mais pudesse saber, como, por exemplo, alguém que cria uma linguagem em código para escrever em um diário. No caso do último falante de um idioma, a privacidade se daria pelo fato de haver um único falante daquela língua.

No entanto, este problema poderia ser resolvido ensinando a outra pessoa o idioma. O mesmo aconteceria no caso da linguagem por códigos ou mesmo no exemplo do monólogo, pois o código poderia ser quebrado se alguém, com muita paciência, estivesse disposto a estudá-lo até encontrar o padrão e desvendar os segredos contidos ali. Ou seja, esse tipo de privacidade é possível de ser desvendada. Já o segundo tipo, da privacidade radical, é o tipo de privacidade que interessa Wittgenstein. Esse é o tipo de *linguagem privada* citada anteriormente, uma linguagem que, segundo Donat (2008, p. 102),

[...] se refere a algo que é acessível exclusivamente ao usuário de tal linguagem e que, portanto só ele pode saber a que se referem as palavras dessa linguagem: “suas sensações imediatas, privadas”, que podem ser compreendidas como as experiências subjetivas do falante [...].

Porém, Marques (2012) chama a atenção para o fato que as seções 243 a 255, não apenas introduzem a questão da *linguagem privada*, mas também “mostram como uma linguagem do interior como conjunto de experiências internas imediatas não é uma *linguagem privada*.” Se na seção 243, Wittgenstein aponta para tipos possíveis de *linguagem privada*, na seção 244, ele segue desenvolvendo essa questão afirmando que “palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela”. Quando uma criança se machuca e grita, os adultos a ensinam frases e, assim, “a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve”. Ou seja, quando com dor, a criança primeiro grita, chora, se contorce, isso é sua expressão natural, ou originária, da dor. Quando aprende a falar, muitas vezes o choro e o grito são substituídos pela expressão “estou com dor”. A partir disso, pode-

se perceber que há relação direta entre a sensação, a experiência imediata, e a linguagem; por isso, pode-se afirmar que não há uma sensação de dor sem sua exteriorização e é por meio dessa expressão natural que se designa que uma criança chora por ter dores e, assim, a ensinam a usar a frase “tenho dores”. Claro que a isso se pode questionar “e se ele estiver mentindo sobre suas dores?”, e é perfeitamente possível que alguém minta sobre as dores que está sentindo — e Wittgenstein também aborda essa questão afirmando que mentir é algo que também precisa ser aprendido (Seção 249), e não apenas precisa ser aprendido como também o fato de que só se poderá mentir que tem dores quem já aprendeu a usar a expressão em um certo contexto.

A questão que se coloca a partir disso é fundamental para o que se pretende desenvolver neste trabalho. Primeiramente, importa destacar que a linguagem empregada para tratar de sentimentos e sensações, conforme ilustrado anteriormente, constitui uma expressão e não uma descrição de fatos. Nesse sentido, pretende-se afirmar que, quando uma criança chora, ela manifesta uma expressão e, a partir dessa manifestação, é ensinada a substituir o choro por outras formas de expressão de natureza verbal ou linguística. A descrição da dor é dada a partir do ponto de vista externo, ou seja, a partir do outro que observa e percebe a dor no indivíduo que a sente¹⁶. Há uma manifestação da dor sentida e essa manifestação pode ser percebida pelos outros e não somente pelo indivíduo portador da dor. Aquele que sente a dor possui um acesso imediato da experiência da dor, mas isso não significa que, ao ser expressa, essa dor não seja compreendida pelos demais.

Na seção 257, Wittgenstein é questionado por seu interlocutor sobre como seria se as pessoas não manifestassem as suas dores, ao que o filósofo responde “Então não se poderia ensinar a uma criança o uso das palavras ‘dor de dente’”, ao que seu interlocutor, insiste na possibilidade de uma criança muito inteligente que consiga descobrir um nome para a sensação, ao que Wittgenstein responde que então não seria possível se fazer entender por esses termos e que, além disso, não se percebe que, para poder nomear uma sensação, é necessário que a criança já tenha uma considerável compreensão de como funciona a linguagem e seu uso.

Se, na vida adulta, o sujeito é capaz de mentir, fingir estar com ou sem dor, ou mesmo criar expressões para comunicar suas emoções, isso só se torna possível em razão de processos anteriormente constituídos. A dor é expressa, ainda na infância, tornando-se exterior e, portanto, pública, e é desse modo que se aprende o uso das expressões de acordo com um

¹⁶ Essa questão se articula à assimetria epistêmica entre enunciados em primeira e em terceira pessoa, dimensão a ser aprofundada no quinto capítulo deste estudo.

determinado contexto social. Com vistas a aprofundar essa questão, o próximo tópico tratará da investigação de Wittgenstein sobre *seguir regras*.

3.2 SEGUIR REGRAS

Na seção 580, Wittgenstein afirma que “Um ‘processo interior’ necessita de critérios exteriores”. Com isso, quero chamar a atenção para o que já foi apresentado acima, reforçando a ideia de que a expressão de uma sensação, como o caso da dor, por mais que seja natural em um primeiro momento, na infância, torna-se uma expressão compreendida por todos ao seu redor, como quando a pessoa afirma “estou com dor”. Mas a isso poderiam surgir questões do tipo: como é possível saber que se está usando a expressão corretamente? Quem, ou como, é determinado o que é o certo quando alguém se expressa? Wittgenstein tratou também desses pontos em sua investigação, sendo essas questões guiadas pela ideia de *seguir regras*, mas que também dialogam diretamente com noções de interpretação, bem como as ideias de interno/externo ou público/privado.

Como já foi estabelecido no capítulo anterior, a dicotomia entre o público e o privado está relacionado à dicotomia entre o interno e externo, sendo que o privado possui uma relação direta com o interno, enquanto o externo possui uma relação com o público, ou seja, com aquilo que aparece. A partir disso, pode-se estabelecer que aquilo que é externalizado não possui critérios de definição internos e privados, mas, pelo contrário, é o público que determina o modo como cada pessoa se expressa. Essas expressões não são determinadas individualmente, mas a partir de um uso público da linguagem, ou seja, há regras que determinam como se deve usar os termos, conceitos, expressões.

Essa relação do interno com a privacidade, por muito tempo na Filosofia, sugeriu que as expressões são como imagens mentais, ou seja, existem na mente de cada indivíduo e, esse indivíduo é que possui o significado exato daquilo que está falando. Desse modo, o que fica entendido, é que o significado das palavras é dado por aquele que a profere, sendo que cada um teria um significado diferente para cada expressão que utiliza, e o significado dessa palavra de uso privado. Diante disso, é inevitável questionar: como, então, é possível compreender o que o outro fala? Assim, parece que a comunicação é impossível ou muito restrita, pois só será possível existir compreensão entre duas pessoas caso, por coincidência, os significados das expressões sejam exatamente o mesmo para ambos. Porém, Johnston (1993) nos chama a atenção para esse fato, trazendo a ideia de uma possível tradução entre aquilo que se passa no interior do indivíduo e aquilo que ele externaliza na linguagem, mas

logo em seguida rejeita a ideia de uma tradução por um motivo muito simples: como serão verificados e corrigidos os possíveis erros de tradução se toda a informação é de acesso privado? Fazendo uma analogia com nossas vivências, quando se estuda outro idioma, segue-se regras para que a tradução esteja correta. Essas regras consistem em compreender como o outro idioma funciona e, para isso, pode-se utilizar dicionários e consultar livros de gramática que elucidam essas regras de funcionamento. No contexto de uma atividade tradutória, ao se realizar uma tradução, é possível verificar se esta foi executada corretamente. Os critérios que determinam se a tradução está correta ou não são públicos e acessíveis a qualquer interlocutor que deseje proceder a tal verificação. O mesmo deve ocorrer sobre o uso da nossa linguagem.

Dessa análise, deriva outro problema que precisa ser explorado antes de se compreender melhor a questão de como se segue uma regra: a interpretação da regra. Na seção 201, Wittgenstein afirma que há uma tendência em se afirmar que todos que agem conforme a regra estão interpretando a regra, mas aqui o filósofo pretende chamar a atenção para o fato de que interpretar a regra cria outros problemas, como o fato de que pessoas distintas podem interpretar a regra de modos diferentes e agirem acreditando que estão seguindo a regra, ao que Wittgenstein nos chama a atenção na seção 202, afirmando que “acreditar seguir a regra não é seguir a regra”. Por isso, o que determina que a regra está sendo seguida corretamente é a sua aplicação correta, ou seja, ao usar determinadas expressões em determinados contextos é que valida se há, ou não, o uso correto dessa linguagem e portando, a prática é pública e fornece os critérios que determinam o uso de nossa linguagem. Assim, pode-se constatar que não são imagens mentais que determinam o significado das palavras, mas, ao contrário, é nosso modo de uso da linguagem que determina o sentido e o significado das expressões em um contexto de uso, dentro da sua prática.

De acordo com as ideias de Wittgenstein, na seção 206, seguir uma regra é como seguir uma ordem e somos treinados para isso. A regra é ensinada mediante o uso das expressões e, a cada vez que alguém utiliza uma expressão de forma equivocada, é corrigida por outras pessoas que já estão mais habituadas ao uso da regra. O interlocutor do filósofo, na seção 241, questiona se, então, é o acordo entre os indivíduos que decide o que é correto do que é falso, ao que o filósofo responde “Correto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”. Desse modo, cabe destacar que não há uma deliberação prévia para determinar como se usam as palavras, visto que tal uso já está determinado pelo modo de vida, por práticas e expressões que já existem. Isso, contudo, não significa que a linguagem seja um sistema estático, pois, uma vez que é parte de uma forma de vida que está sempre em

movimento, também se transforma. As regras, o ensino da linguagem, seu uso no cotidiano estão acontecendo simultaneamente, mediante correções e ajustes que não são dependentes de interpretações que designam e definem o significado de cada palavra ou expressão, mas que encontram o sentido no contexto em que cada expressão é utilizada.

Assim, é possível constatar que, ao se abordar a dicotomia entre interior e exterior, torna-se necessário estabelecer que a linguagem opera segundo critérios públicos. É a partir de nossas expressões naturais que somos treinados a utilizar determinados termos que correspondem àquela expressão. Ao se conceber que é o interior e, portanto, o privado que determina os significados das expressões, incorre-se no problema da falta de critérios para uma compreensão mais ampla da linguagem. Além disso, consolida-se a ilusão de que o interior é que determina o exterior, quando, na realidade, o oposto se verifica: são as práticas públicas que determinam o sentido daquilo que se expressa, pois é no âmbito público que se aprendem os critérios para a aplicação da linguagem e, assim, mediante a regra estabelecida, é possível corrigir e aperfeiçoar as expressões.

Como o objetivo é tratar da questão do *mundo interior*, é possível constatar que o que se denomina *mundo interior* pode integrar uma determinada regra de uso da linguagem. No entanto, cabe questionar se esse interior possui efetivamente um caráter *privado*, pois o que se designa como *mundo interior* é formado a partir de situações externas e, portanto, por critérios públicos. Se é possível pensar na aplicação de regras, cabe também considerar o contexto em que essas regras são seguidas, pois é o contexto que determina seus critérios de uso. Para aprofundar essa análise, serão explorados a seguir outros pontos da investigação de Wittgenstein que se articulam a essas questões, destacando, no próximo tópico, o conceito de *jogos de linguagem*.

3.3 JOGOS DE LINGUAGEM

Anteriormente, pôde-se perceber que a linguagem é empregada com base em regras estabelecidas a partir de um contexto de uso. Ao se pensar em regras, é possível constatar que, sempre que há jogos, existem regras que os determinam. Do mesmo modo, Wittgenstein sustentou que a linguagem funciona como um jogo, com regras que determinam o uso das preposições, das expressões e das palavras. As regras constituem um conjunto de diretrizes que tornam o jogo possível, sendo que cada jogo possui regras específicas para o objetivo que se pretende alcançar. Assim, na linguagem, as regras operam do mesmo modo: a depender do jogo de linguagem que se joga, é permitido, ou não, empregar determinada palavra ou

expressão. É com base na ideia de jogos de linguagem que grande parte do que foi apresentado anteriormente adquirirá sua forma mais precisa, pois os jogos de linguagem dissipam as confusões que obscureciam determinados aspectos da linguagem, antes inapreensíveis.

Em *O livro azul*, Wittgenstein (2018, p. 45) introduz o conceito de *jogos de linguagem* como o modo de linguagem com a qual uma criança começa a fazer uso das palavras e mesmo como o “estudos de formas primitivas da linguagem”, mas é nas *Investigações Filosóficas* que o filósofo desenvolverá o conceito de forma mais consistente, estabelecendo que os *jogos de linguagem* são diversas formas de uso da linguagem. Será na seção 7 que o termo aparecerá pela primeira vez, sendo que, novamente, Wittgenstein afirmará que os jogos são os meios pelos quais as crianças aprendem sua língua materna, uma linguagem primitiva (Seção 2), mas também destaca que os *jogos de linguagem* são “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (Seção 7). Ou seja, a linguagem é uma expressão sobre diversas situações cotidianas, sendo que as palavras não podem ser resumidas ao um significado único e imutável, mas que o significado da palavra é dado conforme o contexto em que tal palavra é empregada, como afirma Donat (2008, p. 37),

Com o conceito “jogo de linguagem” Wittgenstein salienta que as palavras não funcionam sempre da mesma maneira, apesar da aparência de uniformidade. As palavras não servem apenas para nomear as coisas para que com elas se possa descrever o mundo; não, as palavras podem ocupar diferentes papéis, considerando-se a situação e o momento de uso efetivos.

Como já estabelecido mais acima, o funcionamento da linguagem é como um jogo que possui regras estabelecidas que tornam esse jogo possível de ser jogado. As regras ajudam a determinar o objetivo a ser alcançado em um jogo, portanto tanto as regras quanto os jogos são múltiplos e possíveis de diversas maneiras. Em determinados contextos, é necessário utilizar as palavras de modo mais técnico, como, por exemplo, quando um médico discute com outro, utiliza expressões que fazem parte do jogo de linguagem da medicina, com termos mais precisos sobre o corpo humano, fazendo afirmações do tipo “O paciente apresentou dor torácica típica, de forte intensidade, irradiada para o braço esquerdo e mandíbula, acompanhada de sudorese fria e náuseas. Ao exame físico, encontrava-se diaforético e hipotenso”, para falar de um ataque cardíaco. Wittgenstein chama a atenção também para esses casos, afirmando que, da mesma forma que há diferentes tipos de jogos com as mais variadas regras, há também na linguagem diversas formas de empregá-la e que se reconhece qual expressão é mais apropriada para um determinado momento por existirem semelhanças em cada forma de utilizar determinados termos. Por isso, denominou tais semelhanças como

semelhanças de família (Seções 66 e 67). Com isso, Wittgenstein quer chamar a atenção para o fato de que a “filosofia não deve procurar por um aspecto essencial e comum, mas ver seu funcionamento na vida” (Pereira, 2022, p. 75). Assim como se verifica que são muitas as expressões e os modos de enunciação disponíveis para se referir a uma situação, há situações que requerem uma descrição mais precisa.

Tendo estabelecido o funcionamento dos *jogos de linguagem*, parte-se agora para tentar compreender como os *jogos de linguagem* auxiliam no debate aqui proposto, ou seja, uma relação direta entre os *jogos de linguagem*, suas regras e a ideia de um *mundo interior*. Se, quando se emprega a linguagem para descrever uma paisagem, faz-se uso de um determinado jogo de linguagem, há também um jogo que orienta como se expressam ou se descrevem os estados de espírito, sentimentos e sensações imediatas. Ao se tratar de sentimentos, por exemplo, é possível observar afirmações como a de que alguém se diz “quebrado” com a forma como o outro agiu, de que os sentimentos foram feridos, de que se está explodindo de raiva, ou mesmo expressões de maior intensidade afetiva, como “vou matar essa pessoa”, sem que se tenha intenção de matá-la.

Aprende-se a utilizar essas frases no cotidiano, mas também se conferem novos matizes às expressões, como ao se afirmar que se está “sentindo para baixo” ou de que se é muito “alto astral”. Essas expressões não são afirmações literais, mas analogias que os *jogos de linguagem* que tratam sobre as emoções nos permitem fazer. Por vezes, inclusive, é possível afirmar um sentimento de “estranheza” com frases do tipo “não sei dizer o que sinto”, porém, Wittgenstein afirma que o sentido indeterminado da expressão não é sinônimo de sentido nenhum (Seção 99), contudo, o filósofo adverte que se incorre nesse equívoco ao se afirmar que é sempre necessário que haja um sentido exato, em razão da busca incessante por um ideal inexistente: “A ideia é como um óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a ideia de tirá-los” (Seção 103). É como se, ao afirmar “não sei dizer o que sinto”, se buscasse uma identidade única, uma essência para essa afirmação que correspondesse a um determinado sentimento e que esse sentimento correspondesse a algo que está *dentro* da pessoa.

Às vezes, faz parte do jogo de linguagem certa vagueza nas regras, outro modo ou mesmo caminhos diferentes que podem ser tomados para que o mesmo resultado seja alcançado. Para seguir com a analogia dos jogos, pode-se pensar no caso de crianças que, ao jogarem um jogo com pessoas que não conhecem aquele jogo e todas as suas regras, omitem alguma informação que possa beneficiá-la a ganhar tal jogo. Há também jogos como o xadrez em que, por mais que se saiba qual o movimento que cada peça deva fazer, pode-se tomar

vários caminhos diferentes para chegar no objetivo proposto. Há ainda os jogos de RPG¹⁷, em que os indivíduos interpretam papéis e podem utilizar as características de seus personagens para resolver os problemas e situações colocados pelo mestre do jogo, sem que haja um ganhador no final. Do mesmo modo, na aplicação da linguagem há escolhas que se pode fazer em uma determinada forma de comunicação, sendo que cada forma de comunicação pode ainda abrir caminhos para muitas outras escolhas feitas.

Com frequência, ao se enunciar algo oralmente, empregam-se ironias que, na escrita, demandam outros recursos expressivos, uma vez que o modo como as palavras são pronunciadas também possui um papel no jogo de linguagem (Seção 21). Do mesmo modo, a aplicação da linguagem na comunicação acadêmica exige recursos diferentes daqueles que são utilizados, por exemplo, em sala de aula para a explicação de um determinado conteúdo. Exemplos que cabem em um determinado lugar, não necessariamente serão bem-vindos em outros. Enquanto alguns dissertam sobre problemas sociais na academia, há aqueles que fazem música, outros fazem quadrinhos, dirigem filmes ou fazem piadas. É para esse caráter não normativo da linguagem que Wittgenstein também chama a atenção, pois são muitos os modos disponíveis para abordar determinado tema, não havendo uma única forma ideal para que tal comunicação se realize.

Assim, ao se tratar de sentimentos e sensações, recorre-se a um dos muitos meios disponíveis para comunicar os estados afetivos experienciados. É possível expressá-los de forma mais direta e literal, ou mesmo por analogias que podem soar vagas e imprecisas ao interlocutor, justamente por serem igualmente vagas e imprecisas para o sujeito que as sente. É possível, portanto, afirmar que os jogos de linguagem, por serem múltiplos, integram também uma forma de linguagem psicológica, ou seja, uma linguagem utilizada para expressar os sentimentos e sensações de forma precisa ou imprecisa, que permite o uso de analogias, como as já mencionadas em “estou explodindo de raiva”, ou mesmo o uso de cores para denominar emoções: azul de tristeza, vermelho de raiva, verde de inveja. O caso das cores, por mais que seja compreendido no Brasil, é mais frequente na língua inglesa, assim como há expressões empregadas com maior recorrência em um contexto ou em uma determinada época em detrimento de outra. Isso ocorre pois, como afirma Wittgenstein na seção 108: “Falamos dos fenômenos espaciais e temporais da linguagem, não de um fantasma fora do espaço e do tempo”, suscitando reflexão não somente sobre o modo como se emprega a linguagem, mas também sobre os contextos e modos de sua aplicação.

17 *Role-Playing Game*, ou seja, um jogo em que os jogadores interpretam determinados papéis dentro de um mundo fictício, com uma narrativa que faz com que os jogadores precisem decidir como agirão diante de determinadas situações.

Portanto, os *jogos de linguagem* nos ajudam a determinar que há modos diferentes de utilizar a linguagem, não sendo ela fixa por nenhum tipo de ideal, mas que se determina em um contexto de uso, a partir das possíveis escolhas que podem ser feitas para comunicar um determinado fato ou expressar um sentimento. Contudo, os *jogos de linguagem* somente se tornam possíveis em razão de um pressuposto central: as palavras não possuem essência nem significado fixo, pois, se assim fosse, seria impossível recorrer a analogias ou metáforas para expressar sentimentos ou sensações. Para melhor compreensão dessa questão, ela será aprofundada na próxima seção.

3.4 VISÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM: LINGUAGEM PRIMITIVA E DEFINIÇÃO OSTENSIVA

Os problemas de linguagem apresentados até o momento são problemas ocasionados pelo fato de que se pode compreender a linguagem a partir da ideia de que palavras possuem significados e, portanto, uma essência que designa e dá definições precisas para cada uma delas. No segundo capítulo, foi apontado o legado cartesiano para tratar dessa questão: a ideia de que há um interior dotado de sentimentos e sensações, como se constituíssem uma substância que habita o sujeito. Aqui, esse legado cartesiano assume um aspecto wittgensteiniano e sua crítica a uma essência é em relação à essência da linguagem. Se, como visto anteriormente, a linguagem se dá por meio de jogos, palavras com significados fixos tornam-se impedidas de participar de determinados jogos apesar de participarem dos jogos que lhe são próprios.

Retomando o exemplo com os termos médicos, ou ao se considerar termos estritamente jurídicos, constata-se que há palavras empregadas exclusivamente nesses contextos. Contudo, o que Wittgenstein evidencia é justamente que a pluralidade de usos é constitutiva da linguagem e que o fato de existirem palavras, frases e expressões empregadas apenas em determinados contextos não significa que toda palavra, frase ou expressão seja usada em um único contexto. A generalização é substituída por um uso mais abrangente e panorâmico, se manifestando nas mais diversas formas de vida, na qual nosso uso de palavras se dá mediante um conjunto de coisas que estejam acontecendo.

Assim, quando Wittgenstein abre as *Investigações Filosóficas* com uma passagem de Santo Agostinho, a sua crítica não recai somente sobre as ideias do filósofo do medievo, pois de acordo com Donat (2008, p. 19–20), a visão agostiniana não é uma teoria sobre como a linguagem funciona, mas é uma proto-teoria e o trecho de Santo Agostinho é apenas um entre

vários outros que poderiam ser usados, pois corresponde a um pensamento mais geral dentro do pensamento filosófico. A crítica de Wittgenstein, ilustrada pelo trecho de Santo Agostinho, diz respeito ao significado das palavras e ao modo como se aprende a usá-las; para além disso, nesse trecho há diversas nuances que serão exploradas pelo filósofo ao longo das *Investigações Filosóficas*. Segue o trecho de Santo Agostinho:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciaram, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos (Seção 1).

A primeira problemática que pode ser abordada a partir da ideia acima, é a questão do aprendizado da linguagem através do ensino de definições ostensivas, ou seja, ensinar o nome dos objetos apontando para eles e fazendo uma conexão entre o som da palavra e o objeto designado. Quando uma criança está aprendendo a falar, o adulto pode apontar para o copo com água e dizer “ááá-guu-aaa”, de forma lenta, para que a criança compreenda, pode lhe dizer, entre outras coisas, “veja como a boca se movimenta e repita o gesto, o som”, etc. Wittgenstein chama isso de “ensino ostensivo das palavras”, que não é nenhuma explicação, mas sim um treino, e se refere a esse tipo de linguagem como uma linguagem primitiva (Seções 2 e 6). A linguagem primitiva aponta que toda palavra possui seu significado ligado ao objeto que está se designando.

No início dos anos 30, a definição ostensiva constituiu o núcleo do pensamento de Wittgenstein e, posteriormente, teve uma posição importante nas IF, a partir da *visão agostiniana da linguagem* (Carvalho, 2015). De acordo com Wittgenstein (Seção 5), quando a criança aprende a falar, aprende por meio de um treino que é um ensino ostensivo, ou seja, aponta-se para um objeto e o nomeia e, assim, a criança aprende a nomear o mundo que a cerca. O comum é acreditar que todo o ensino de uma linguagem acontece desse modo, afirmando que, a cada vez que aprende uma palavra nova, uma imagem também se faz aparece na alma da criança. O engano aqui está em acreditar que esse tipo de treino visa despertar representações no espírito da criança quando ela ouve determinada palavra, quando, na verdade, esse treino a educa para uma ação, para executar determinadas atividades e reagir de algum modo as palavras que lhe são ditas (Seção 6). Como já afirmado anteriormente, essa forma de ensino é um ensino ostensivo, mas não ainda uma definição ostensiva. A definição

ostensiva, acontece posteriormente ao ensino ostensivo, pois a definição acontece a partir do momento em que a criança possui recursos para questionar sobre a denominação dos objetos (Seção 6).

Somente a partir do treino é que se pode pensar em uma definição ostensiva e isso acontece por dois motivos: primeiro, porque é pelo treino que a criança é introduzida aos *jogos de linguagem* e, segundo, porque a própria definição ostensiva é também um jogo de linguagem. Quando se aponta para algo, é necessário que aquele que está sendo ensinado saiba exatamente para o que se está apontando. No exemplo de Wittgenstein, na seção 28, ao se apontar para duas nozes e afirmar “isto se chama ‘dois’”, pode gerar uma confusão em relação ao que é dois: são aqueles objetos, a cor da casca? O que se está querendo dizer exatamente com isso? O mesmo pode ocorrer com qualquer outro tipo de objeto. O gesto ostensivo já está inserido em um determinado contexto e, por isso mesmo, faz parte de um determinado modo de funcionamento da linguagem. E disso resulta também que a ostensividade não pode ser a forma privilegiada de ensinar a linguagem, pois ela mesma já é uma forma de linguagem, “esse tipo de procedimento não se situa antes da instauração de qualquer jogo de linguagem, ou fora da linguagem” (Carvalho, 2015, p. 160).

Por não se situar antes da linguagem, a definição ostensiva não pode ser vista como uma ponte que conecta o objeto a palavra. O ensino ostensivo necessita de um contexto de uso, pois só com uma determinada lição é que se age conforme o que se espera ao pronunciar certa palavra: “Com uma outra lição, o mesmo ensino ostensivo dessas palavras teria efetivado uma compreensão completamente diferente” (Seção 6). No início da seção 6, o filósofo afirma que as crianças são educadas para executar algo e reagir de alguma forma às palavras dos outros, isso porque a linguagem não possui como finalidade fazer surgir imagens mentais a partir de uma determinada fala — isso até pode acontecer, mas não é a finalidade da linguagem. O ensino consiste em ensinar uma ação a partir da linguagem, por isso que linguagem é práxis. “Aqui se situa a diferença entre o treino e o esclarecimento: não se trata de ensinar uma conexão entre nome e coisa, mas de ensinar a fazer algo, a agir. Este treino se insere integralmente no domínio da ação, é uma prática” (Carvalho, 2015, p. 170). Ensinar uma linguagem não é sobre “colocar etiquetas nos objetos”, como afirma Wittgenstein, mas é uma forma de ensinar como agir.

Ao se estabelecer que a linguagem ostensiva é uma das múltiplas perspectivas pelas quais se pode compreender a linguagem, torna-se possível avançar para uma análise do problema da linguagem privada, um dos pontos centrais do presente trabalho. Quando Wittgenstein aponta que a linguagem ostensiva é somente uma das formas de se conceber a

linguagem, o filósofo chama a atenção para esse caso por um motivo muito óbvio: nem todas as palavras podem ser definidas ao se apontar para um objeto que a corresponda. Esse fenômeno se verifica tanto no emprego de conjunções coordenativas quanto ao se abordar temas pertencentes ao domínio da experiência privada e individual, como sentimentos e sensações. Afinal, para o que aponto quando quero ensinar a alguém o que é alegria ou tristeza? Um sorriso ou uma lágrima são suficientes para explicar tais sentimentos? Mas daí o acontece quando alguém afirma que riu de nervoso ou chorou de alegria? O caso é que Wittgenstein procura mostrar exatamente qual é o tipo de névoa que cobre a visão do filósofo quando este defende uma visão agostiniana de compreender a linguagem e o mundo.

No trecho de Santo Agostinho, há ainda um aspecto que merece destaque: a afirmação de que a linguagem “indica as sensações da alma”. Se, conforme a descrição agostiniana, a linguagem é aprendida por meio da nomeação ostensiva, então também as palavras que designam sentimentos e sensações parecem depender da indicação de algo que estaria presente no interior do sujeito. Em outras palavras, pressupõe-se que, para empregar corretamente expressões como “dor”, “alegria” ou “medo”, seria necessário que cada uma delas correspondesse a um objeto interno previamente identificado. Essa maneira de compreender a linguagem conduz diretamente ao problema que orienta nossa investigação: se as sensações pertencem exclusivamente ao *mundo interior* de cada sujeito, como é possível comunicá-las? Como alguém pode compreender a dor do outro se apenas quem a sente teria acesso a ela? É esse um dos aspectos da linguagem que Wittgenstein coloca em questão. Embora essa questão será melhor desenvolvida no último capítulo, interessa-nos destacar, desde já, que a crítica de Wittgenstein não se dirige apenas ao ensino ostensivo da linguagem, mas sobretudo à concepção filosófica segundo a qual toda palavra deve corresponder a um objeto. Ao mostrar que o significado das palavras depende dos usos que se fazem delas em práticas compartilhadas, o filósofo desloca a discussão da interioridade privada para o âmbito público das formas de vida, tornando possível compreender como se fala de sensações e sentimentos sem pressupor que seus significados estejam fundamentados em objetos ocultos no interior da mente.

A discussão acerca do que pode ser compreendido como *mundo interior* será retomada e aprofundada no último capítulo, quando as reflexões de Wittgenstein serão colocadas em diálogo com a concepção freudiana de inconsciente. Antes, porém, é necessário percorrer o caminho trilhado por Freud na constituição da psicanálise, investigando como suas primeiras formulações acerca do *inconsciente* fornecem os fundamentos para essa interlocução. Passa-se, assim, à análise das ideias freudianas que marcaram o início da psicanálise.

4 O INCONSCIENTE COMO EXPRESSÃO: LINGUAGEM E INTERPRETAÇÃO NA OBRA DE FREUD

Como indicado na introdução deste trabalho, a psicanálise emerge da escuta de pacientes histéricas, estabelecendo, desde a sua gênese, uma relação intrínseca com a linguagem. Sob essa perspectiva, é possível compreender a psicanálise a partir de seu vínculo fundamental com o discurso dos pacientes em tratamento, razão pela qual foi inicialmente denominada “cura pela fala”. Assim, este capítulo propõe-se a apresentar algumas ideias de Freud à luz do tema da linguagem¹⁸. Para tanto, interessa-nos investigar de que modo a linguagem possibilita a expressão de *conteúdos inconscientes*, explorando as investigações inaugurais de Freud sobre os *sonhos*, os *chistes* e os *atos falhos*.

Como discutido no segundo capítulo, a noção de *inconsciente* permeia o imaginário popular como algo sempre escondido e profundo, o que leva a prática psicanalítica a ser frequentemente chamada de *psicologia das profundezas*, justamente por trazer a ideia de que há algo profundamente escondido que precisa ser explorado. Todavia, como o objetivo desta seção é abordar a questão do *mundo interior* a partir da manifestação do *inconsciente* pela linguagem, busca-se investigar como a linguagem revela conteúdos inconscientes. Sustenta-se que tais conteúdos não se encontram depositados em um local inacessível, mas manifestam-se continuamente na expressividade do sujeito. Se, no cotidiano, o modo de falar já oferece indícios sobre a subjetividade, é no cenário clínico, sob o olhar atento da analista, que essas manifestações adquirirão sentido e relevância clínica ao serem exploradas.

A obra de Freud é vasta e muitas das questões abordadas neste estudo perpassam toda a sua trajetória. Por conseguinte, visando à delimitação do enfoque, optou-se por trabalhar com a produção intelectual até 1919 — período tradicionalmente denominado como *primeira tópica*. A escolha fundamenta-se em dois motivos: primeiro, pelo fato de tais escritos tratarem do desenvolvimento da técnica psicanalítica, na qual a linguagem é um dos elementos centrais; segundo, por serem as obras com os quais Wittgenstein¹⁹ teve contato, o que subsidiará as discussões do próximo capítulo. Assim, os textos-base serão *A interpretação dos*

18 Importante lembrar que, por linguagem, compreende-se um sistema muito além da linguagem verbal, sendo a linguagem verbal apenas um dos modos de funcionamento da linguagem. Segundo nossa visão wittgensteiniana, até mesmo nossas expressões faciais e nosso modo de falar as coisas — se contém ou não ironia, por exemplo — fazem parte da linguagem.

19 Ainda que não se possa atestar a leitura integral da primeira tópica por Wittgenstein, as evidências bibliográficas sugerem que o contato do filósofo com a psicanálise restringiu-se às obras desse período inicial. Conforme observa Bouveresse (1995), figuram como fontes centrais desse contato as obras *A Interpretação dos Sonhos* (2019a), *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (2023) e *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (2017).

sonhos (2019a[1900]), *Psicopatologia da vida cotidiana* (2023 [1901]) e *O chiste e sua relação com o inconsciente* (2017 [1905]).

Cabe destacar que este trabalho não fará uma explanação sobre o desenvolvimento da metapsicologia freudiana, visto que o foco recai sobre as questões referentes à linguagem; estas, no presente contexto, vinculam-se aos métodos de interpretação propostos por Freud a partir dos relatos sobre sonhos, chistes, lapsos e atos falhos. Complementarmente, recorre-se a obras como as *Conferências introdutórias* (2014 [1916–1917]), de Freud, e *Introdução clínica à psicanálise de Freud* (1999), de Bruce Fink. Portanto, antes da análise das obras centrais, faz-se necessário abordar, ainda que brevemente, conceitos de Freud que auxiliam a *escuta* e a *interpretação* psicanalítica. Afinal, distintamente do senso comum, o trabalho psicanalítico não envolve simplesmente ouvir o que o sujeito diz, mas ouvir *de um certo modo*. Para que essa *escuta* e a *interpretação* estejam alinhadas à prática analítica, é preciso compreender os preceitos da *associação livre* e da *atenção flutuante*.

4.1 ASSOCIAÇÃO LIVRE E A ATENÇÃO FLUTUANTE

Desde o tratamento da histeria, anterior à própria criação da psicanálise, Freud foi aperfeiçoando sua técnica de escuta e instituindo regras fundamentais para o tratamento psicanalítico. Embora a psicanálise não se restrinja à prática clínica, foi por meio dela que seu método se consolidou, o que possibilitou a extensão do estudo psicanalítico à cultura, despertando o interesse de filósofos, sociólogos e antropólogos. Para os fins deste capítulo, porém, interessa-nos conceitos fundamentais propostos por Freud, que servirão como base para os tópicos seguintes.

Assim como Wittgenstein propõe uma visão panorâmica da linguagem, faz-se necessário pensar a escuta analítica de modo igualmente abrangente, para “obtermos uma vista panorâmica do jogo de forças que pusemos em ação com o tratamento” (Freud, 2010a, p. 142). Esse panorama se manifesta dentro e fora da clínica, para todos aqueles que “têm olhos para ver e ouvidos para escutar” (Freud, 2016, p. 263). A partir dessas considerações, apresentam-se os conceitos de *associação livre* e *atenção flutuante* — noções oriundas dos primórdios da psicanálise e de um conjunto de escritos técnicos²⁰ que servem como orientação para o exercício da prática psicanalítica.

20 A produção bibliográfica de Freud costuma ser dividida nas seguintes categorias: textos de metapsicologia, escritos sobre a técnica, escritos sobre a cultura e ensaios autobiográficos. Embora as obras apresentem interseções conceituais entre si, a classificação fundamenta-se na temática predominante de cada escrito.

Os textos freudianos *Recomendações ao médico que pratica psicanálise* (2010b [1911–1913]) e *O início do tratamento* (2010a [1911–1913]) sistematizam algumas regras fundamentais para quem pretende exercer a psicanálise. Dentre essas regras, destacam-se a *associação livre* e *atenção flutuante*. A *associação livre*²¹ consiste na orientação dada à paciente para que expresse livremente tudo o que lhe vier à mente, sem omitir nada durante a sessão, ainda que algumas ideias pareçam irrelevantes ou sem relação com o tema em questão (Freud, 2010a). Freud ainda ressalta que não é necessário que a história seja contada de modo linear, que ela não precisa fazer sentido temporal. A paciente decide se começa falando de sua infância, das relações familiares ou do que a levou a buscar o tratamento. A orientação inicial do analista sintetiza bem essa abertura: “Antes que eu possa lhe dizer algo, preciso saber muito sobre você; por favor, me conte o que sabe de você” (Freud, 2010a, p. 135).

Já a *atenção flutuante* corresponde à postura da analista. Se a paciente precisa relatar tudo o que lhe vem à mente, a *atenção flutuante* “é a necessária contrapartida à exigência de que o analisando relate tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção” (Freud, 2010b, p. 113). Dessa forma, a analista tampouco deve se fixar em detalhes específicos, julgando alguns mais relevantes do que outros; ao contrário, deve acolher tudo com a mesma abertura, de modo a *escutar o inconsciente*. Em decorrência da exigência da *atenção flutuante*, Freud recomenda que não se façam anotações durante a sessão, pois ao selecionar o que se registra, perde-se justamente aquilo que é fundamental no processo analítico. De modo geral, a intenção de Freud é que se suspendam as defesas da razão consciente — tanto da paciente quanto da analista — para que o *inconsciente* possa emergir e ser, de fato, *ouvido e interrogado*.

Nesse sentido, o que distingue a escuta cotidiana da escuta analítica é que, nesta, o objetivo não é compreender fatos e situações para determinar causa e efeito ou chegar a uma conclusão rápida sobre os sintomas apresentados. Trata-se, antes, de *escutar* aquilo que, por ser tão ordinário, passa despercebido — o óbvio que não deveria ser naturalizado. É uma busca por sentido naquilo que parece banal, mas que se encontra ligado a algo mais íntimo. É, por exemplo, o caso em que a analisanda afirma “preciso ser melhor” e ouve de volta: “o que é ser melhor? Melhor do que o quê? Melhor para quem?”. O método consiste em notar, no lapso, no esquecimento, no ato falho, no chiste ou naquilo que aparece como conteúdo do sonho, algo que se insere em outra linguagem que organiza, por assim dizer, outro modo de psiquismo, distinto da consciência à qual o sujeito está habituado. Por fim, é importante

21 Importante destacar que o conceito de atenção flutuante é anterior à psicanálise. Em *Estudos sobre a histeria* (2016), a paciente Emmy Von N. (cujo nome verdadeiro era Fanny Moser), submetida ao tratamento a partir do método catártico, (que consistia em responder diversas perguntas sobre os sintomas) em dado momento, solicitou que não perguntasse nada, que não a interrompesse e não a tocasse, que apenas a deixasse falar livremente o que ela desejasse.

ressaltar que tanto a *associação livre* quanto a *atenção flutuante* são constitutivas do método psicanalítico e, portanto, estão presentes quando Freud escuta e interpreta o conteúdo dos *sonhos*, dos *atos falhos* e dos *chistes*. Ambos os conceitos mediarão os relatos apresentados nos tópicos seguintes: sempre que houver um questionamento, ele partirá do que foi acolhido pela *atenção flutuante*, ao passo que as respostas das pacientes serão orientadas pela *associação livre*.

4.2 INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS

Demonstrarei nas páginas seguintes que há uma técnica psicológica que permite interpretar os sonhos e que, aplicando-se esse procedimento, cada sonho se revela como uma formação psíquica dotada de sentido, que pode ser inserida num ponto identificável da atividade psíquica da vigília (Freud, 2019a, p. 24).

Assim, quando Freud publica *A interpretação dos sonhos* (2019a), o objetivo era demonstrar que os sonhos são dotados de sentido psíquico e que cada sentido pode ser determinado a partir de eventos cotidianos. A obra passou a ser reconhecida como marco inaugural da psicanálise. Embora escritos anteriores já contivessem esboços de sua investigação sobre a mente, ainda não apresentavam de forma central o conceito de *inconsciente*, que se tornaria o eixo da teoria freudiana.

Isso não significa, contudo, que Freud tenha sido o primeiro a tratar dos sonhos. Como ele próprio indica no primeiro capítulo da obra, a temática já havia sido abordada por diferentes tradições — do misticismo na Antiguidade, à filosofia e à ciência de sua época. Entre os filósofos, Freud (2019a) destaca Aristóteles como o primeiro a relacionar os sonhos à psique, rompendo com a interpretação exclusivamente religiosa predominante. Antes de Aristóteles, porém, Platão já havia articulado considerações sobre os sonhos e de modo próximo ao que a psicanálise viria a formular. Não se trata de afirmar que Platão tenha elaborado uma teoria dos sonhos, mas importa observar que, no livro IX de *A República* (2014), Sócrates, na condição de interlocutor do diálogo, comenta que, em sonhos, emergem desejos que permanecem irrealizados no estado de vigília. Segundo ele, “[...] há uma espécie de desejos terríveis, selvagens e fora da lei dentro de nós e dentro até de alguns de nós que são tidos como moderados, e é isso que os sonhos tornam evidente” (Rep. IX, 572b). Essa passagem antecipa um ponto fundamental da teoria freudiana: o sonho como expressão de desejos.

Freud observou, a partir de sua prática clínica, que tais desejos não correspondem necessariamente àquilo que o sujeito reconhece como próprio, mas frequentemente dizem

respeito a conteúdos rejeitados ou inaceitáveis na vida de vigília. O sonho, nesse sentido, revela algo do desconhecido que habita o sujeito, isto é, aquilo que lhe é, ao mesmo tempo, íntimo e estranho.

Como já indicado, nesta seção não se trata da metapsicologia desenvolvida por Freud, mas daquilo que “aparece” nos sonhos e que a interpretação permite elucidar, algo que diz respeito ao *mundo interior* do sujeito. Assim, inicia-se esta etapa da argumentação examinando o modo pelo qual os sonhos se configuram como *realizações de desejo*, o que torna necessário compreender como Freud (2019a, p. 135) os interpretava: “Tenho de lhe apresentar o sonho de forma retalhada, então ele me fornece para cada parte uma série de associações, que poderíamos chamar de “pensamentos de fundo” dessa parte do sonho”. O autor enfatiza, ainda, que: “É [...] uma interpretação *en détail*, não *en masse*; [...], entende o sonho desde o início como algo composto, como conglomerado de formações psíquicas” (Freud, 2019a, p. 135). O primeiro passo para que a interpretação ocorra, portanto, é que o sonho seja abordado elemento a elemento, e não como um todo: *en détail*, não *en masse*. Para ilustrar esse processo interpretativo, toma-se como exemplo o relato de um sonho de uma paciente apresentado por Fink (2024), o qual permite elucidar tanto a interpretação de um sonho quanto outros conceitos fundamentais da teoria freudiana — como a *condensação* e o *deslocamento* —, evidenciando de que modo o sonho pode constituir a realização de um desejo. Segue o relato:

“Minha prima matou o marido, acidentalmente”. Quando perguntei se não havia absolutamente nada de que ela se lembrasse além disso, a paciente acrescentou: “Ela o matou no banheiro” (Fink, 2024, p. 167).

Embora o conteúdo pareça simples, sua análise revela uma rede significativa de associações, sobre as quais o analista questiona: “quem é essa prima? Qual a sua relação com o marido dela?”. A paciente compartilha o mesmo nome da prima e manifesta, em nível consciente, antipatia pelo marido da prima. No entanto, ao longo das sessões, emergiam também queixas recorrentes sobre o próprio marido. Ao ser questionada sobre o banheiro, a paciente o associou a uma casa em que viveu na pré-adolescência, onde testemunhou episódios de violência do pai contra a mãe. Surge, então, um conjunto de relatos ligados à figura paterna, com várias outras cenas de violência que resultaram em medo e ódio, incluindo o desejo de que a mãe o tivesse matado naquele dia. O sonho, portanto, articula diferentes camadas da experiência psíquica, congregando vários dos elementos que Freud identifica e denomina como *trabalho do sonho*.

Por *trabalho do sonho* compreende-se a transformação do *conteúdo latente* em *conteúdo manifesto*: este corresponde ao que o sujeito recorda ao acordar, enquanto aquele diz respeito ao sentido *inconsciente* do sonho, no qual se inscrevem desejos incompatíveis com a consciência (Freud, 2019a). A tarefa da análise consiste, justamente, em percorrer o caminho inverso — do *conteúdo manifesto* ao *latente* —, restituindo o sentido do sonho que foi, na definição freudiana, *deformado*. Para operar esse ocultamento, a psique recorre a recursos simbólicos que tornam o material menos perturbador. Dentre esses mecanismos, destacam-se, como já indicado, a *condensação* e o *deslocamento*²², responsáveis por explicar por que os sonhos frequentemente se apresentam de modo fragmentado ou enigmático.

A condensação é o que torna o sonho “conciso, pobre e lacônico” (Freud, 2019a, p. 319), fazendo com que o relato do sonho seja breve e sua interpretação extensa — precisamente porque *condensa* em uma única figura, diversos elementos e sentidos. De acordo com Freud (2019, p. 335), “A produção de pessoas coletivas e mistas é uma das ferramentas principais da condensação do sonho”. Pode-se destacar, ainda, que:

A condensação pode operar de três maneiras: primeiro, omitindo determinados elementos do conteúdo latente; segundo, permitindo que apenas um fragmento de alguns complexos do sonho latente apareça no sonho manifesto; terceiro, combinando vários elementos do conteúdo latente que possuem algo em comum num único elemento do conteúdo manifesto (García-Roza, 2009, p. 67).

Já o deslocamento opera descentralizando o elemento relevante em favor de outro menos importante ou, em alguns casos, substituindo-o por alusão. Trata-se de um dos principais recursos para que a deformação do sonho aconteça (Freud, 2019a). O processo de *deslocamento* também engendra o que Freud denominou *sobredeterminação*, isto é, o modo como os *conteúdos manifestos* se relacionam com os *conteúdos latentes*, gerando novos elementos no percurso até o *sentido* do sonho.

No sonho anteriormente citado, a *condensação* manifesta-se na sobreposição entre a figura da prima, a própria paciente e sua mãe. O *deslocamento*, por sua vez, evidencia-se na substituição dos verdadeiros alvos do desejo — o pai e o próprio marido — pela figura do marido da familiar, o que torna o conteúdo mais tolerável à consciência. Observa-se ainda um *deslocamento* na atribuição do ato: no sonho, quem comete o assassinato é a prima com o próprio marido, e não a mãe matando o pai da paciente. Cabe ressaltar que a *condensação* e o

²² Conforme exposto em *A Interpretação dos Sonhos* (2019a) e nas *Conferências Introdutórias* (2014), Freud postula que o sonho atua como guardião do sono. Nessa perspectiva, argumenta-se que, caso o conteúdo onírico manifestasse fidedignamente as moções pulsionais do sujeito em relação ao tema em questão, o despertar ocorreria sob um estado de perturbação, provocado pelo confronto direto com elementos psíquicos censurados.

deslocamento operam simultaneamente, conforme indica Freud: “*O deslocamento e a condensação do sonho são os dois mestres artesãos cuja atividade podemos atribuir essencialmente a forma do sonho*” (Freud, 2019a, p. 350, grifo nosso). Conclui-se, assim, que o *trabalho do sonho* é o responsável por submeter os conteúdos inconscientes à *censura*, traduzindo-os em formas suportáveis à consciência afinal, nem todo desejo visa à realização de coisas boas²³.

Importante ainda destacar que a interpretação vem do relato do sonho, ou seja, o que é interpretado não é o sonho em si, mas aquilo que a paciente relata sobre seu próprio sonho, as *associações livres* que são feitas a partir das questões da psicanalista. Nesse sentido, o sonho inscreve-se no campo da linguagem e, portanto, “O que se oferece à interpretação são enunciados, e estes devem ser substituídos pelo analista por outros enunciados, mais primitivos e ocultos, que seriam a expressão do desejo do paciente” (García-Roza, 2009, p. 64). Os sonhos se apresentam como imagens – *condensadas e deslocadas* – que são expressas em palavras durante o relato do sonho e é essa *tradução* das imagens em palavras que torna difícil explicar um sonho a outra pessoa. É sabido que nem toda tradução é exata e, por isso, o trabalho da *interpretação dos sonhos* não se esgota em um único relato, até mesmo porque, muitas vezes, os sonhos usam elementos simbólicos que, devido à sobredeterminação já mencionada, acabam reunindo diversos elementos em uma única imagem.

É a partir da narrativa do sonho, de sua divisão em fragmentos e das intervenções da analista junto à analisanda, que o sonho deixa de ser uma sequência imagética sem sentido e passa a revelar algo sobre os desejos com os quais a pessoa tem dificuldade em lidar. Ao narrar e analisar os conteúdos do sonho, a paciente tem a possibilidade de elaborar sua própria história a partir da compreensão de si mesma enquanto ser desejante. Para aprofundar essa relação entre linguagem e *inconsciente*, examinar-se-á a seguir como os ditos espirituosos — popularmente conhecidos como piadas e traduzidos na obra freudiana como chistes — constituem também um espaço privilegiado de desvelamento do *inconsciente* pela palavra.

4.3 OS CHISTES

23 Sem pretender exaurir o tema, cabe observar que Freud afirma que, por vezes, como forma de contrapor a tese de que os sonhos constituem realizações de desejos, relatavam-se sonhos que, de fato, não visavam essa realização; contudo, nesses casos, o próprio ato de contrariar a teoria constituía a satisfação de um desejo. É ainda importante ressaltar que, na segunda tópica, a partir de 1920, Freud relativiza a ideia de que todo sonho é a realização de um desejo, visto que os sonhos de angústia podem configurar uma tentativa de elaboração do trauma por meio da repetição da cena angustiante.

Se a maioria dos casos de *interpretação de sonhos* ainda estão reservados ao espaço clínico, as piadas²⁴ fazem-se presentes no cotidiano de modo mais imediato, sendo esse o tema a ser abordado na sequência. De acordo com James Strachey, no prefácio da edição *Standard* de *O chiste e sua relação com o inconsciente* (2017), foi durante a troca de cartas com Wilhelm Fliess, no período de elaboração de *A interpretação dos sonhos*, que Fliess chamou a atenção para o fato de que os sonhos continham vários chistes — o que despertou em Freud o interesse pelo tema. Já no *Dicionário de Psicanálise*, de Roudinesco (1998), afirma-se que esse interesse era algo presente no cotidiano do próprio Freud, que apreciava contar e ouvir piadas, sobretudo aquelas que abordavam questões sobre o povo judeu e a realidade vienense de sua época. Ainda segundo Roudinesco, foi com a leitura do texto *Komik und Humor*, de Theodor Lipps, que motivou Freud a escrever uma obra dedicada ao tema. Independentemente da motivação, cabe ressaltar que o texto integra os primeiros escritos psicanalíticos e constitui um ponto relevante do desenvolvimento da compreensão do *inconsciente*.

Assim como na *A interpretação dos sonhos* (2019a), em *O chiste e sua relação com o inconsciente* (2017) Freud também inicia revisitando autores e filósofos que, em algum momento de suas obras, teceram considerações sobre os chistes. É a partir disso que Freud desenvolve sua própria análise, mobilizando tais definições para fundamentar a relação entre expressões cotidianas — no caso, as piadas — e o inconsciente, tanto em sua dimensão individual quanto social. Entre os autores revisitados, Freud destaca o poeta Jean Paul e os filósofos Theodor Vischer, Kuno Fischer e Theodor Lipps, cada um com sua própria definição de chiste. Freud (2017) adverte, ainda, que não é possível compreender inteiramente o que cada autor afirmou sem se deter nos pormenores de suas obras, pois cada definição pressupõe um contexto específico. Ainda assim, ressalta que “esses mesmos autores são capazes de indicar aspectos essenciais e universalmente válidos do chiste, prescindindo de sua relação com o cômico” (Freud, 2017, p. 18) — e é precisamente isso que interessa à presente análise. Assim, para Fischer, “O chiste é um juízo *lúdico*” (Freud, 2017, p. 18 apud Fischer, 1889, p. 51), já para Jean Paul “‘A liberdade produz o chiste, e o chiste produz a liberdade’ e ‘O chiste é um mero jogo com as ideias’” (Freud, 2017, p. 19 apud Paul, [s.d.], p. 24). Segundo Freud (2017, p. 19):

24 Importa ressaltar que o chiste não equivale a uma piada ou anedota convencional, abrangendo antes expressões como ditados, aforismos e jogos de linguagem que, por meio de um trabalho sobre as palavras, produzem um efeito cômico e prazeroso. O contexto de enunciação também se revela relevante para a produção desse efeito.

Sempre se gostou de definir o chiste como a prontidão para encontrar semelhanças entre as coisas dessemelhantes, isto é, semelhanças ocultas. Jean Paul exprimiu esse pensamento de maneira jocosa: “O chiste é o padre disfarçado que une todos os casais”. T. Vischer acrescenta uma continuação: “De preferência, ele une os casais cuja relação os parentes desaprovam”.

E, ainda, para Lipps (*apud Freud*, 2017, p. 23): “O chiste diz o que tem a dizer nem sempre em poucas, mas sempre em palavras de menos [...]”. Apesar de tais definições serem relevantes para a compreensão do que é um chiste, o que interessa a Freud — e ao presente trabalho — é a relação que há entre essas anedotas e o inconsciente e, em consequência, compreender como essa forma de comunicação acaba por revelar conteúdos mentais que, por serem expressos de modo indireto, frequentemente se associam a pensamentos *inconscientes*. Cabe ressaltar, ainda, que os chistes não representam apenas o indivíduo: em muitos casos, expressam também toda uma coletividade, pois sua formação mantém estreita conexão com o contexto em que a fala é produzida — tanto no plano situacional imediato quanto no âmbito da cultura na qual os sujeitos estão inseridos. Para examinar essa relação, a análise se deterá em alguns pontos da obra freudiana sobre os chistes, com vistas a evidenciar as técnicas e tendências que a psique elabora para que o chiste se efetive e produza o efeito prazeroso que intenciona provocar.

Enquanto técnica, Freud aponta que os chistes podem se organizar nas seguintes categorias: *condensação*, *duplo sentido*, *deslocamento*, *absurdos* e *erro de raciocínio*. A *condensação* e o *deslocamento* são os mesmos que operam no trabalho dos sonhos; contudo, enquanto nos sonhos eles atuam na deformação dos elementos oníricos, nos chistes funcionam como recursos de síntese — encurtando os elementos que compõem a piada e tornando-a prazerosa precisamente por sua rapidez e economia de explicação. Em cada uma dessas técnicas, o objetivo é reduzir o chiste ao máximo, produzindo deslocamentos de pensamento, duplos sentidos, alusões e absurdos, sempre orientados para uma descarga de prazer. É como se um material longamente retido emergisse de forma súbita em uma frase ou expressão. Freud distingue, ainda, os *chistes verbais* dos *intelectuais*: os primeiros caracterizam-se pelo jogo sonoro com as palavras, cuja forma produz o efeito cômico; os segundos têm seu ponto de vinculado a uma elaboração do curso do pensamento, podendo conter referências históricas ou conhecimentos específicos, de modo que a forma da expressão subverte o sentido do que estava sendo veiculado.

O prazer do chiste resulta da articulação entre técnica e tendência. Quanto às tendências, os chistes podem ser inofensivos, hostis ou de desnudamento. Os inofensivos, como o próprio termo sugere, aproximam-se de pequenas graças, frequentemente associadas a

ideias mais infantis, como quando a criança, na inocência, faz pequenos jogos de palavras, sem saber exatamente o sentido das palavras. Já os chistes hostis e os de desnudamento, são aqueles aos quais Freud dedica maior atenção, pois é neles que se observa um processo de origem *inconsciente*: a superação de uma inibição que resulta em uma fala agressiva, dirigida ao outro, mas geradora de prazer para quem a produziu. Tanto no chiste hostil quanto no de desnudamento, a estrutura exige três figuras: a pessoa que produz a piada, aquele que é seu alvo e o aliado — isto é, quem ri, estabelecendo assim um laço com aquele que contou a piada.

Freud estabelece, ainda, comparações entre a produção dos *sonhos* e a dos *chistes* pelo *inconsciente*. Se ambos compartilham os processos de *condensação* e *deslocamento*, o autor enfatiza também as diferenças entre eles. Enquanto o sonho possui um caráter psíquico associal — no qual o trabalho onírico visa uma deformação que chega a tornar irreconhecíveis os desejos que estão ali —, o chiste possui uma função essencialmente social, orientada para o prazer e dependente da presença do outro para se efetivar. Como sintetiza Freud (2017, p. 255): “O sonho é sempre um desejo, por mais irreconhecível que se tenha tornado; o chiste é um jogo que se desenvolveu”.

Ainda segundo Freud, os chistes de tendência hostil formam-se a partir de um rebaixamento do material *pré-consciente* ao *inconsciente*, conferindo-lhe nova forma — isto é, elaborando o material para a obtenção de prazer. Esse rebaixamento ao inconsciente é condição essencial para a formação do chiste e assemelha-se a um estado de relaxamento das defesas, no qual o sujeito diz o que realmente pensa, mas de forma velada. Para ilustrar, Freud²⁵ recorre ao exemplo de dois negociantes que, após fazerem fortuna, contratam um pintor para retratar ambos. Para a apresentação da obra, convidam o crítico de arte mais renomado da cidade. Ao observar as pinturas, o crítico aponta para o espaço vazio entre elas e questiona: “onde está o Salvador?” (Freud, 2017, p. 107–108).

Por fim, cabe destacar que os chistes, por seu caráter social, integram a cultura e estão sempre vinculados ao tempo e ao lugar em que são produzidos. Como a linguagem é um fenômeno público, a comunicação encontra-se permanentemente atravessada por elementos culturais e sociais — e a compreensão de um chiste depende, precisamente, desse conjunto de aspectos que compõem a vida coletiva. O *inconsciente*, longe de estar oculto nas *profundezas da alma*, manifesta-se de forma mais superficial do que pensa o senso comum e, por isso

25 O exemplo ilustra a técnica de alusão e representação indireta, sobre a qual não se deterá exaustivamente. O objetivo é demonstrar a mecânica do chiste: em vez de expressar o pensamento de forma direta, declarando a mediocridade das obras, o crítico pergunta pelo “Salvador”. A alusão a Cristo, crucificado entre dois ladrões, serve para qualificar implicitamente os pintores, sem a necessidade de proferir o insulto abertamente.

mesmo, aparece até em piadas. Assim, examinar-se-á, a seguir, outra manifestação do inconsciente: os *atos falhos*.

4.4 ATOS FALHOS

Todos nós cometemos “erros”. Todos nós trocamos uma palavra por outra quando falamos, quando escrevemos, quando lemos ou quando ouvimos alguém falar; todos nós, mais cedo ou mais tarde, iremos esquecer o que íamos fazer assim que chegarmos a determinado lugar; todos nós já trocamos o nome de alguém ou perdemos um compromisso importante por um lapso de memória, ou nos esquecemos de onde deixamos a chave, os ingressos, o celular; todos nós já fizemos — ou iremos fazer — uma trapalhada como derrubar um copo no colo da pessoa ao lado ou quebrar “sem querer” este ou aquele objeto de valor na casa do vizinho ou do familiar (Ianinni; Tavares, 2023, p. 8).

O trecho acima resume o que Freud denominou *ato falho*, um pequeno erro, um lapso na linguagem que, apesar de parecer inofensivo, pode revelar questões do inconsciente. Para compreender a formação desse mecanismo psíquico, Freud escreve a obra *Psicopatologia da vida cotidiana* (2023), apontando já no título que descreveria aquilo que ocorre no cotidiano — o aparecimento do inconsciente em momentos inesperados. Os atos falhos são mais abrangentes do que a simples troca de uma palavra por outra: o mecanismo inclui esquecimentos de toda natureza — como esquecer onde colocou algum objeto —, lapsos de fala, de leitura, de escrita e até mesmo o fenômeno de ouvir algo diferente do que foi dito, sem qualquer comprometimento auditivo. Além disso, o *ato falho* pode produzir associações de palavras que sugerem outro sentido a partir da sonoridade. A obra apresenta diversas situações em que esse fenômeno ocorre; no entanto, o que interessa aqui é identificar, o que caracteriza o *ato falho* enquanto tal.

Assim como nos trabalhos sobre os *sonhos* e os *chistes*, Freud (2014) afirma que os *atos falhos* também possuem sentido — sentido esse que não se vincula a qualquer questão fisiológica, mas a uma intenção inscrita em uma cadeia psicológica. Além do sentido, estão presentes também a *condensação*, o *deslocamento* e a *deformação* na formulação do *ato falho*. O ponto central é compreender como esse mecanismo opera: uma palavra ou expressão é trocada ou substituída por outra, de modo semelhante ao que ocorre no trabalho dos sonhos — em que as palavras se *condensam*, *deslocam* e *deformam* no momento de serem verbalizadas. A diferença, porém, é que aqui o sujeito está desperto, ou seja, trata-se de uma manifestação do *inconsciente* na vida social e *cotidiana*. Os *atos falhos* não se caracterizam apenas por erros linguísticos, manifestam-se também como esquecimentos, extravio de objetos, bem como perdê-los ou quebrá-los. Em relação aos objetos, Freud comenta casos em

que se perde algo presenteado por alguém com quem se teve uma briga, ou quando se deseja um objeto novo — sendo relativamente comum que tais perdas ou quebras ocorram próximo a datas como aniversários.

Os *atos falhos* emergem a partir de ideias que sofrem de algum tipo de “perturbação” — desejos ou intenções que o sujeito procura rejeitar, mas que escapam sob a aparência de um erro qualquer, produzindo associações superficiais com a palavra esquecida ou trocada (Freud, 2023). Como citado em uma das introduções de *Psicopatologia da vida cotidiana* (2023), em 2022 o ex-presidente dos EUA George W. Bush, em discurso proferido para correligionários, na Universidade do Texas, afirmou ser totalmente injustificada e brutal a decisão de *um* homem em invadir o Iraque — corrigindo imediatamente: “ops... digo, a Ucrânia”. Ao tentar referir-se a Vladimir Putin e à guerra entre Rússia e Ucrânia, Bush acabou por enunciar sua própria ação: a invasão ao Iraque, em 2003 — um *ato falho* que, longe de ser um mero equívoco, revelou algo que o discurso consciente procurava encobrir.

Os atos falhos também aparecem com grande frequência na literatura, não como um lapso do escritor, como aponta Freud (2012; 2023), mas como um lapso proposital do personagem, utilizado pelo autor para revelar o que este pensa ou sente, por meio de artifícios como o esquecimento — para demonstrar um menosprezo por outra pessoa — ou a troca de nomes. Na cultura pop, tornou-se célebre a cena de *Friends* em que um dos personagens troca o nome da noiva pelo nome da ex durante a cerimônia de casamento. Esse recurso, extremamente eficaz em sua função literária, exige cautela quando transposto para a vida real, pois somente aquele que comete o ato falho pode falar sobre o seu sentido — bem como ocorre na análise do sonho. Interpretações precipitadas por parte de terceiros podem incorrer no que Freud denominou psicanálise selvagem²⁶, que não é o objetivo da análise. O que se pretende destacar, portanto, é que não se deve julgar apressadamente o que o outro diz, mas tampouco se deve desconsiderá-lo. Conforme aponta Freud (2014, p. 54), é comum que as pessoas neguem ou tentem reverter o sentido de um ato falho, pois aquilo que “professam na vida, negam na teoria”²⁷.

Na clínica, um *ato falho* é sempre ponto de questionamento: assim que a analista o percebe, destaca-o e interroga. A paciente, por sua vez, tenta consertar, afirma que não era isso que queria dizer, que não encontrou palavra mais precisa, ou simplesmente esquece o que

26 A *psicanálise selvagem* foi um conceito cunhado por Freud para designar a conduta do analista que propõe interpretações precipitadas e indevidas, capazes de comprometer o bem-estar do paciente. Esse conceito estende-se ao cotidiano: ao se interpretar um ato falho sem o devido conhecimento sobre o sujeito, incorre-se em uma prática “selvagem”, desprovida do rigor e da ética exigidos pelo método analítico.

27 Nessa passagem, Freud direciona sua crítica tanto aos sujeitos que manifestam atos falhos quanto aos detratores da psicanálise, evidenciando uma resistência teórica análoga à resistência clínica.

pretendia dizer, sendo substituído por outro termo que nega ser o adequado, mesmo sendo exatamente aquilo que enuncia. Como já indicado na discussão sobre a filosofia de Wittgenstein, por linguagem não se entende apenas a comunicação verbal ou escrita, mas também gestos e expressões corporais — e, portanto, o *ato falho* pode manifestar-se também nesses registros, como no gesto afirmativo ou negativo da cabeça em contradição com o que a fala enuncia. No cotidiano, costuma-se desconversar, corrigir-se, rir da situação e atribuir o ocorrido ao cansaço, à falta de atenção ou às preocupações do momento, tentando, de algum modo, reparar o que foi dito e, muitas vezes, convencendo-se das justificativas elaboradas para aquele *ato falho*.

Compreende-se assim, que os *atos falhos* são verdades que se pretende ocultar, mas nas quais se falha inteiramente, deixando que algo venha à tona por meio daquilo que se fala, esquece, perde ou quebra. O famoso “foi sem querer, querendo” sintetiza bem esse mecanismo. A título de exemplo, ocorreu à autora deste texto, durante a redação deste capítulo, um lapso ao digitar “ato falho”: em vez disso escreveu “atalho” — condensação evidente entre as duas palavras que formam o conceito. Seguindo o conselho freudiano de não ser precipitada, optou-se por refletir sobre o ocorrido: “seria o *ato falho* um *atalho* que nos leva ao inconsciente?”. Por mais que, às vezes, um charuto seja apenas um charuto, é significativo que um *ato falho* desse tipo ocorra precisamente em um momento de reflexão sobre o *inconsciente*.

Por fim, observou-se ao longo deste capítulo como o *inconsciente* se manifesta em diversas situações. Identificaram-se manifestações mais individualizadas, como nos sonhos; manifestações de caráter social, como nos chistes; e os atos falhos, que aparecem nos dois sentidos: são individuais enquanto esquecimentos e perdas; são também uma manifestação do individual quando se pensa uma coisa e se fala outra, mas, ao mesmo tempo, a fala é sempre dirigida a outro indivíduo, então é possível afirmar que é algo individual, mas que aparece no contato social. Notou-se, ainda, que o inconsciente é uma manifestação da psique que revela algo de nós, sobre nós: desejos reprimidos que, ainda assim, transbordam expressos em palavras enunciadas a todo momento. Contudo, o conceito de *inconsciente* e sua relação com a linguagem ainda não foi explicitado. Apesar de o capítulo ter evidenciado a presença da linguagem nessas manifestações, a relação entre *linguagem*, *inconsciente* e *mundo interior* ainda será aprofundada. O capítulo seguinte será, portanto, dedicado a essa articulação, reunindo as contribuições da filosofia da linguagem de Wittgenstein com outros conceitos de Freud, que auxiliam na compreensão com maior precisão da relação proposta nesta pesquisa.

5 SOBRE O MUNDO INTERIOR: WITTGENSTEIN E FREUD

Para a conclusão do presente trabalho, faz-se necessário retomar alguns conceitos anteriormente abordados, bem como trazer alguns detalhes ainda não mencionados para o debate. Assim, este último capítulo será dividido em duas partes: a primeira pretende apresentar, mesmo que de forma breve, a concepção de Freud sobre a cientificidade da psicanálise, trazendo as críticas que Wittgenstein fez a tal ideia. Contudo, longe de reduzir este trabalho às críticas de Wittgenstein a Freud, esse passo da argumentação tem apenas o intuito de focar em conceitos e ideias importantes para o que será desenvolvido na segunda parte. Ou seja, buscar-se-á focar nas concepções sobre o *mundo interior* a partir de Wittgenstein e Freud. O objetivo é buscar conciliar alguns conceitos sem que, com isso, se afirme que um esteja diretamente preso ao outro, mas que se estabeleçam laços em diversos pontos trabalhados por ambos os autores. Assim, quando apontadas as críticas de Wittgenstein sobre as ideias de Freud, o objetivo não é tomar partido, mas justamente articular, posteriormente, as ideias de ambos.

Outro ponto importante a ser aqui mencionado é que as explicações psicanalíticas serão tomadas muito mais com base em sua teoria clínica do que sobre sua metapsicologia. Isso ocorre porque, para o presente trabalho, interessa muito mais aquilo que é desenvolvido a partir da escuta, ou seja, aquilo que se mostra pela linguagem, pois, como aponta Bouveresse: “É a teoria clínica e seu método cientificamente comprovado que constituem o núcleo sólido e estável da teoria psicanalítica.” Porém, embora a metapsicologia não constitua o foco central desta discussão, alguns de seus conceitos serão mobilizados para esclarecer questões que emergem na clínica, uma vez que, na obra de Freud, uma teoria complementa a outra.

Na segunda parte do capítulo, serão retomados e examinados conceitos que auxiliam na conexão entre a linguagem, o *inconsciente* e o *mundo interior*. Assim, analisar-se-ão os modos como a linguagem expõe o inconsciente — na clínica e no cotidiano, seja por meio dos sonhos, atos falhos ou chistes, ou mesmo por meio de sintomas e repetições. Para finalizar, pretende-se demonstrar como o inconsciente é uma das possíveis manifestações do mundo interior que se manifesta por meio da linguagem.

5.1 SOBRE O DESEJO DE GENERALIDADE: CRÍTICA À PSICANÁLISE

Como abordado no primeiro capítulo deste trabalho, Wittgenstein critica determinado modo de fazer filosofia. Para o autor, os grandes problemas filosóficos são, na verdade, confusões linguísticas resultantes de ideias que buscam sempre expressar a generalização de

um pensamento, atribuindo uma essência universal e imutável aos mais diversos casos. Um exemplo é fornecido em *O Livro Azul* sobre Sócrates que, ao buscar o que é o conhecimento, não aceita exemplos de casos específicos, mas pretende apenas uma definição única e universal. Tal atitude é denominada “desejo de generalidade”, como se as coisas sempre se comportassem ou devessem ser definidas por um único caso ou situação. Aponta-se, ainda, que “nosso desejo de generalidade tem uma outra fonte importante: a nossa preocupação com o método da ciência” (Wittgenstein, 2018, p. 47), seguindo o argumento de que há uma tentação muito comum entre aqueles que se ocupam com a filosofia em buscar responder às questões filosóficas do mesmo modo que a ciência responde às suas questões. Defende-se a ideia de que a filosofia é “puramente descritiva” (Wittgenstein, 2018, p. 47).

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein chama a atenção para a forma como a filosofia utiliza a linguagem, buscando a generalidade do significado sem levar em consideração que as palavras não possuem apenas significado, mas um sentido que adquirem de acordo com o contexto de uso — com o jogo de linguagem praticado naquele momento. É a partir dessas concepções que Wittgenstein elabora suas críticas à psicanálise. Apesar de as críticas de Wittgenstein ao trabalho de Freud não serem o foco central desta dissertação, considera-se necessário, ainda que brevemente, abordar a visão do filósofo austríaco em relação à obra de seu compatriota, pois também é a partir dessas críticas que se torna possível trazer pontos importantes para a compreensão do *mundo interior*.

Ao abordar a crítica de Wittgenstein em relação à psicanálise, é importante esclarecer que há uma relação controversa em torno do tema, pois, ao mesmo tempo em que Wittgenstein apresenta críticas, há também momentos em que ele defende e chega a se definir como um “seguidor” de Freud:

Nessas discussões, Wittgenstein criticava Freud. Mas também destacava o quanto Freud dizia sobre a noção de "simbolismo onírico", por exemplo, ou a sugestão de que, ao sonhar, eu estou — de alguma forma — "dizendo alguma coisa". Ele tentava separar o que havia de valioso em Freud daquela "forma de pensar" que ele queria combater (Rhees, 1967, p. 41).

Essa *forma de pensar* que Wittgenstein pretende combater não diz respeito a algo indefinido, mas sim a questões como o desejo de generalidade — comum na filosofia e apontado anteriormente — e ao fato de a psicanálise ter a pretensão de ser uma ciência e responder a questões psíquicas do mesmo modo que a ciência da natureza responde às suas questões, crítica muito similar à que o autor dirigiu à filosofia. Sem o intuito de se aprofundar em uma epistemologia da psicanálise, torna-se necessário fazer uma breve explanação sobre o caráter científico — ou não — da psicanálise. De acordo com Mezan (2007, p. 334), quando

Freud criou a psicanálise, fundamentou-a na medicina, não buscando apenas compreender o mundo psíquico, mas também intervir nele. O jovem Freud, além das pesquisas que já fazia no campo da neurologia, foi também fruto de seu próprio tempo, ou seja, o positivismo, que influenciou demasiadamente o campo das ciências de modo geral. Cita-se, por exemplo, a ideia central de que o conhecimento só era válido se pudesse ser observado e gerasse explicações comprovadas por seus métodos de análise da realidade. Ainda segundo Mezan (2007, p. 326), na época de Freud, os estudos sobre civilização e cultura faziam parte das *Geisteswissenschaften*, ou “ciências do espírito”, em contraponto às ciências da natureza, ou *Naturwissenschaften*. Freud, porém, não considerava essa distinção de forma tão exata, pois em muitos momentos afirmava que só há uma ciência:

Determinados ramos dessa ciência unitária podem se ocupar das “atividades espirituais dos homens”, enquanto outros tratam da matéria inanimada ou dos organismos vivos; o objeto da Psicologia é claramente recortado contra o pano de fundo da Natureza (“as funções afetivas e intelectuais dos homens” – e, acrescenta Freud, “e dos animais”). Portanto, a parte da Psicologia que investiga as “profundezas” (o inconsciente, suas leis, seus efeitos sobre o comportamento dos homens, etc.) é também uma ciência natural (Mezan, 2007, p. 334).

Resta agora entender por que exatamente Freud defende que a psicanálise é uma ciência da natureza e não humana, ou porque não realizou justamente essa fusão entre as duas, criando ou afirmando um novo campo de saber. O que sustenta a ideia freudiana de ser uma ciência da natureza é o fato de que, por mais que haja uma singularidade nos relatos dos pacientes que não pode ser negada, esse relato é compreendido dentro de um campo do determinismo psíquico, no qual se observa na paciente um caso mais geral. Nesse sentido, a causa desse sintoma — ou *sonho*, *chiste*, *ato falho* — seria a *potência psíquica* explicada pelo autor no campo da sua metapsicologia (Mezan, 2007, p. 334). Além disso, ainda de acordo com o autor, outro problema que se enfrentaria caso a criação freudiana fosse situada no campo das ciências humanas seria a influência das questões éticas e morais amplamente debatidas nesse domínio (Mezan, 2007, p. 339). Nesse sentido, Freud deixa claro, desde o início de sua obra, que a analista não deve assumir qualquer postura de julgamento moral ou de pudor diante dos relatos dos pacientes, devendo escutá-los a partir de uma posição de neutralidade. Para o autor austríaco, essa neutralidade constituía uma exigência fundamental da prática psicanalítica e somente poderia ser plenamente assegurada se a psicanálise fosse compreendida como uma ciência da natureza.

Agora que se compreende, de forma geral, a concepção de Freud sobre a questão científica da psicanálise, passa-se para a crítica feita por Wittgenstein sobre essa temática.

Porém, diferentemente do que se pode pensar, não há nenhum texto escrito por Wittgenstein no qual ele trate diretamente desse tema. O que existe sobre tais críticas são reconstruções feitas a partir de aulas e palestras ministradas por Wittgenstein e registradas por alunos e amigos próximos, como Rush Rhees. São algumas dessas notas que trazem críticas e reflexões acerca da questão que se busca agora elucidar. Ainda de acordo com Rhees (1967, p. 41), Wittgenstein teria comentado com ele, por volta de 1914, que achava a psicologia uma perda de tempo, mas, posteriormente, em 1919, teria lido a obra de Freud e comentado que ali havia algo que valia a pena conhecer. Ainda que não se possa afirmar com certeza, é plausível supor que o interesse de Wittgenstein por Freud esteja relacionado ao papel central da linguagem na psicanálise. Afinal, como já discutido anteriormente, foi a partir dos relatos das pacientes que Freud elaborou seus métodos de análise, defendendo que grande parte do que era enunciado tinha origem no *inconsciente*. Apesar disso, Wittgenstein problematizou algumas ideias de Freud que dizem respeito, principalmente, a um certo modo de pensar que o filósofo pretendia combater. Uma dessas críticas refere-se à distinção entre causa e razão, que já aparece em *O Livro Azul* e, posteriormente, nas *Investigações Filosóficas*, e que será retomada aqui como parte dessa crítica à psicanálise.

Na seção 475 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein apresenta a seguinte reflexão: “Questionados sobre as razões de uma suposição, recordamo-nos dessas razões. Acontece aqui o mesmo que quando refletimos sobre quais poderiam ter sido as causas de um acontecimento?”. O questionamento do filósofo leva à reflexão sobre a diferença existente entre ponderar sobre as causas e as razões para um determinado evento, visto que muitas vezes ocorre um engano no modo como se expressa cada uma dessas sentenças. Em *O Livro Azul* (2018, p. 43), o filósofo justifica que o engano acontece por um equívoco no modo como se utilizam os termos *motivo*, *causa* e *razão*, pois essa confusão levaria a entender o motivo como uma causa para a ação, e não como uma razão para ela. Dito de outro modo, pode-se afirmar que a causa possui uma relação direta entre uma coisa e outra, como na afirmação: “A água ferveu porque atingiu 100 °C (ao nível do mar)”. Nesse caso, o aumento da temperatura é tomado como a causa da ebulição da água. Trata-se de uma relação causal que pode ser observada, medida, repetida experimentalmente e descrita por leis físicas. Quando se trata de uma razão, explica-se algo que, com outras pessoas, em situações diferentes, poderia acontecer de outra forma.

Assim, quando se consideram questões psicológicas, percebe-se que um mesmo acontecimento não produz, necessariamente, o mesmo processo psíquico em pessoas diferentes. Um exemplo disso é o luto, diante do qual cada indivíduo reage de maneira

singular, evidenciando que suas ações não são explicadas por uma relação causal, mas pelos motivos ou razões que orientam seu modo de agir. Em suma, a causa possui uma relação mais direta com aquilo que se denomina ciências da natureza, enquanto as razões estão mais conectadas ao campo da psicologia, das artes, da religião ou daquilo que se denomina *ciência humana*.

A partir disso, torna-se mais compreensível notar qual o tipo de pensamento freudiano que Wittgenstein pretende combater: a pretensão de tornar a psicanálise uma ciência da natureza e a necessidade de Freud em generalizar as razões para os comportamentos individuais, tomando-as por causas. Isso ocorre mesmo que, no texto *Cinco lições de psicanálise*, o autor afirme que, apesar da fé do psicanalista no determinismo psíquico, ainda assim ele está sempre disposto a buscar múltiplas motivações para um efeito psíquico (Freud, 2013, p. 197).

A ideia de uma causa múltipla, adotada por Freud, denuncia que estamos no campo da série de razões; é uma forma de admitir que "poderia ser de outro modo". No entanto, impulsionado por seu determinismo, Freud considera que a psicanálise trabalha no terreno das causas. Wittgenstein tenta mostrar que causa e motivo obedecem a gramáticas diferentes e que Freud, ao tratar os motivos como causas, criou uma série de confusões que não são sem consequências para a prática da psicanálise (Carvalho, 1999, p. 62).

Assim, parece haver uma certa confusão no modo de Freud expressar *causa e razão*, conforme mencionado anteriormente, tomando uma pela outra sem um exame mais detalhado de sua gramática. É importante ainda apontar que, apesar de as críticas feitas por Wittgenstein sobre causa e razão, ele mesmo admite que a diferença entre ambas nem sempre é tão nítida quanto pode parecer. Conforme o filósofo, a confusão tem origem no uso ambíguo da palavra "porquê": "Assim, quando a cadeia de razões chegou a um termo e ainda se pergunta <porquê?>, há a inclinação a indicar uma causa em lugar de uma razão" (Wittgenstein, 2018, p. 42).

Portanto, ainda que longe de resolver a questão da psicanálise e seu status de ciência, o que se busca agora elucidar é como essa confusão talvez tenha afastado Freud de pensar a psicanálise a partir do ponto que se pretende ressaltar: a linguagem. Embora o pai da psicanálise tenha escutado o que mais ninguém escutou na sua época, ele não se debruçou em um estudo mais meticuloso sobre a linguagem psicanalítica, apesar de ela estar presente em toda a sua obra. É interessante notar que o que Wittgenstein (2018, p. 207) menciona sobre os filósofos estarem "cegos para um aspecto" pode ser aplicado a Freud que, na ânsia de ter seus estudos elevados a um estatuto de ciência, talvez tenha deixado de desenvolver algo a mais

em relação às suas descobertas. A *associação livre* e a *escuta flutuante*, abordadas no capítulo anterior, foram um ponto-chave para que a psicanálise tenha se tornado o que é ainda hoje: um modo de fazer terapia em que o analista escuta o que se diz de um outro lugar, *o lugar do inconsciente*. Assim, sem abandonar a discussão aqui iniciada, o foco volta-se agora para a compreensão da linguagem da psicanálise, retomando alguns conceitos freudianos importantes para uma certa leitura do *inconsciente*, sem abandonar o olhar wittgensteiniano sobre a questão.

5.2 SOBRE A LINGUAGEM NA PSICANÁLISE: SINTOMA E REPETIÇÃO

Para o início da presente reflexão, é necessário esclarecer que, ao se referir à linguagem, não se está tratando apenas da palavra falada ou escrita, mas de suas mais diversas manifestações, como expressões faciais, gestos, comportamentos e imagens. No capítulo anterior, foram apresentados alguns conceitos fundamentais da psicanálise que envolvem a linguagem, como os *sonhos*, os *chistes* e os *atos falhos*, elementos que desempenharam papel decisivo na constituição da teoria psicanalítica. Também foram discutidos os métodos da associação livre e da atenção flutuante, que orientam a fala do analisando e a escuta do analista. Dando continuidade a essa discussão, o presente tópico abordará outros aspectos da linguagem que se tornam relevantes para a compreensão da psicanálise. Além disso, é importante ressaltar que as reflexões aqui desenvolvidas serão orientadas pela perspectiva dos *jogos de linguagem*, de modo que a linguagem não será compreendida de forma isolada, mas sempre em seu *contexto de uso*.

Nesse sentido, interessa o *jogo de linguagem* próprio da psicanálise, isto é, aquele em que as manifestações do *inconsciente* adquirem significado. O modo como algo é dito constitui parte desse jogo, pois uma mesma enunciação pode expressar ironia, raiva ou medo, dependendo da forma como é proferida. Na prática psicanalítica, portanto, não apenas a palavra é objeto de atenção, mas também as expressões, os gestos, os comportamentos e as repetições, uma vez que todos esses elementos podem revelar conteúdos inconscientes. Entre essas diferentes formas de linguagem, destaca-se ainda uma manifestação que nem sempre é imediatamente reconhecida como tal: *o sintoma*.

É comum que, ao procurar por um tratamento terapêutico, a paciente apresente algum tipo de *sintoma*. Ao considerar doenças como a gripe, costuma-se dizer que os primeiros sintomas são dores no corpo, febre e coriza. Contudo, quando se consideram questões psicológicas, os *sintomas* manifestam-se, muitas vezes, como um estado de profunda tristeza,

desânimo ou a dificuldade em lidar com alguma situação difícil — que pode abranger desde um luto até dúvidas sobre decisões importantes da vida. A questão aqui é que o *sintoma* é algo muito abrangente, que varia de pessoa para pessoa e de situação para situação. Por isso, de modo geral, pode-se definir o *sintoma* como uma manifestação de algo que incomoda o indivíduo. Esse *sintoma* é o que geralmente constituirá a queixa inicial para o tratamento psicanalítico. De acordo com Freud (2014, p. 274), todo *sintoma* possui um sentido e alguma relação com as questões pessoais do sujeito.

Em *Psicopatologia da vida cotidiana*, Freud aborda também os atos sintomáticos, ou seja, comportamentos e ações simples e comuns à primeira vista, mas que, durante o processo de análise, “[...] expressam algo que o próprio indivíduo não supõe neles e que, em geral, não pretende comunicar, e sim guardar para si” (Freud, 2020, p. 259). Segundo o autor, nas *Conferências Introdutórias*, “a análise, a interpretação e a tradução dos *sintomas neuróticos* atraíram os psicanalistas de tal maneira que, de início, eles passaram a negligenciar os demais problemas da neurose” (Freud, 2014, p. 288 grifo nosso). Neste ponto, cabe chamar a atenção para o uso dos termos *análise*, *interpretação* e *tradução*, que sugerem o *sintoma* como uma linguagem, pois é justamente por ser uma linguagem que precisa ser *analisado*, *interpretado* e *traduzido*. Em outros termos, o *sintoma* deve ser compreendido à sua maneira, no contexto vivido por aquela paciente em específico.

A formação dos sintomas, ainda segundo Freud, também não ocorre de forma linear ou padronizada; o que o autor ressalta é que esse processo se dá devido a uma certa *repressão* de conteúdos mentais conflitantes. Isto é, a pessoa se depara com uma situação que gera conflito, geralmente entre um desejo e uma culpa simultaneamente²⁸. Essa *repressão* não gera apenas um sintoma, mas também uma *neurose*²⁹, que nada mais é do que uma forma de sofrimento psíquico resultante desses conflitos entre desejos e culpas. Os sintomas estão ligados à neurose de tal modo que se pode afirmar que, pelo sintoma, a neurose se mostra, mesmo sem intenção de aparecer. A questão que se coloca agora é como o sintoma se manifesta, pois, diferentemente de uma gripe, a leitura do sintoma neurótico acontece de outro modo. Afinal, a psicanálise não trabalha com aquilo que é óbvio e, mesmo que observadores externos notem

28 Em *A repressão* (1915), Freud apresenta a repressão como um processo fundamental para a compreensão do inconsciente, na medida em que determinados desejos e representações, por entrarem em conflito com outras exigências psíquicas, são afastados da consciência. Entretanto, aquilo que é reprimido não desaparece, permanecendo ativo e podendo retornar de forma indireta. A retomada desse texto é importante, neste ponto, para explicitar como Freud compreende a constituição do inconsciente a partir da dinâmica entre consciência, conflito e repressão.

29 Segundo Freud, há dois tipos de neurose: a histérica e a obsessiva. Os sintomas, por sua vez, estão diretamente relacionados à forma assumida por cada uma dessas neuroses, de modo que diferentes configurações neuróticas podem produzir diferentes manifestações sintomáticas.

alguns aspectos desse sintoma, muitas vezes ele não é exatamente aquilo que parece ser, ou não se restringe ao que é captado pelo olhar comum. Entre os aspectos do sintoma que poderiam ser destacados aqui, optou-se por ressaltar a *repetição*. Essa escolha justifica-se pelo fato de a repetição manifestar-se frequentemente na clínica: a paciente repete histórias, sintomas e encena diante da analista aquilo que repete no seu cotidiano. Tal repetição provém daquilo que não se quer lembrar ou sobre o que não se quer pensar. Esse é o tema central do texto *Recordar, repetir e elaborar* (2010), no qual Freud explica alguns aspectos que aparecem na clínica ligados aos sintomas, às neuroses e à sua elaboração.

Tal elaboração se dá justamente a partir dessa recordação do fato — ou de fatos — que traz as angústias e os sofrimentos para o momento presente; ou seja, há um olhar para o passado para se compreender aquilo que é ainda atual. O que é recordado é sempre contado e recontado; a história é repetida diante da analista muitas vezes, de modos diferentes. Além disso, aquilo que não é recordado e repetido em palavras é atuado. Assim: “[...] é lícito afirmar que o analisando não recorda absolutamente o que foi esquecido e reprimido, mas sim o atua. Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele o repete, naturalmente sem saber que o faz” (Freud, 2010, p. 149). O trabalho da analista, então, é o de ajudar a paciente a atravessar esse momento em que, diante do desconforto da elaboração, a resistência se faz presente. Quanto mais resistência em recordar e expor os fatos em palavras, mais a paciente repete o ato. Porém, mais do que auxiliar a travessia, é de extrema importância que a analista não faça o trabalho da paciente; ou seja, não se deve apontar o(s) motivo(s) do(s) sintoma(s), mas sim mostrá-los por meio de questionamentos ou da repetição de termos usados. Nesse ponto, observa-se uma questão interessante do tratamento analítico: é a paciente que precisa se dar conta do que lhe ocorre.

É preciso dar tempo ao paciente para que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore, para que a supere, prosseguindo o trabalho apesar dela, conforme a regra fundamental da análise. [...] Na prática, essa elaboração das resistências pode se tornar uma tarefa penosa para o analisando e uma prova de paciência para o médico. Mas é a parte do trabalho que tem o maior efeito modificador sobre o paciente, e que distingue o tratamento psicanalítico de toda influência por sugestão (Freud, 2010, p. 154 –155).

Aqui se encontra outro ponto da crítica wittgensteiniana sobre Freud, pois: “Para Wittgenstein, descobrir a razão de um sintoma não equivale a formular uma hipótese causal a propósito do que aconteceu quando um sintoma se formou em um sujeito” (Dunker; Ianinni, 2023, p. 130). Além do *desejo de generalidade* e da questão *causa/razão*, essa crítica de Wittgenstein a Freud traz também o que o filósofo denominou como *a criação de uma*

poderosa mitologia. Pretende-se dizer com isso que Freud, ao tentar explicar a psicanálise com bases científicas, acabou criando um novo modo de explicação da psique humana, que pode ser comparado às próprias mitologias que o autor utiliza como sustentação para suas teorias³⁰.

Ele não ofereceu uma explicação científica para o mito antigo. O que ele fez foi propor um novo mito. A atratividade da sugestão, por exemplo, de que toda ansiedade é uma repetição da ansiedade do trauma do nascimento, reside justamente na atratividade de uma mitologia (Wittgenstein, 1966, p. 51, tradução nossa)³¹.

Como apontado anteriormente, longe de resolver o problema da cientificidade da psicanálise, as críticas de Wittgenstein a Freud apresentadas até aqui têm o objetivo de auxiliar na reflexão sobre como essas questões contribuem para o desenvolvimento da segunda parte do presente capítulo, ou seja, a questão sobre o *mundo interior*. Para isso, serão retomados alguns conceitos já apresentados nos capítulos anteriores, como a possibilidade da existência de uma linguagem privada e os jogos de linguagem de Wittgenstein, bem como serão trabalhadas as questões referentes à assimetria entre primeira e terceira pessoa em relação à clínica psicanalítica. Também é a partir de agora que se estabelecerão os laços que unem as ideias de Wittgenstein às de Freud, como quando se menciona uma *cura pela fala*. Na medida em que se estabelecem laços entre ambos, também se procurará dissolver alguns problemas de linguagem sobre questões psicanalíticas.

5.3 SOBRE A LINGUAGEM E O INCONSCIENTE

Para o prosseguimento do presente trabalho, inicia-se agora a segunda parte deste capítulo, na qual é fundamental retomar algumas questões exploradas nos capítulos anteriores que auxiliam na elaboração do ponto que aqui se pretende desenvolver, a saber: a questão sobre o *mundo interior*. Como já foi explorado anteriormente, a ideia de um *mundo interior* não é algo novo, seja na filosofia ou mesmo na psicanálise; apesar disso, não se tem ainda uma definição precisa do que é esse *mundo interior*. Contudo, tomando a perspectiva de Wittgenstein, pode-se afirmar que o *mundo interior* pode ser entendido de várias formas, a depender do contexto em que essa expressão é usada. É importante enfatizar que Wittgenstein

30 Ao longo de sua obra, Freud utilizou mitos gregos como analogias para certas questões psicológicas. Talvez o mais conhecido seja o mito de Édipo Rei, que resultou no conceito de Complexo de Édipo; porém, Freud ainda utiliza outros, como o mito de Narciso, que deu origem ao narcisismo, e também Eros e Thanatos, para abordar as pulsões de vida e de morte — sendo esta última distinção a que marca a passagem da primeira para a segunda tópica.

31 No original: “He has not given a scientific explanation of the ancient myth. What he has done is to propound a new myth. The attractiveness of the suggestion, for instance, that all anxiety is a repetition of the anxiety of the birth trauma, is just the attractiveness of a mythology” (Wittgenstein, 1966, p. 51).

não definiu o mundo interior, mas as investigações apontam para possíveis formas de pensar sobre a expressão e os problemas que surgem relacionados ao seu emprego. A ideia de um *mundo interior* corresponde a uma perspectiva psicológica e, portanto, a questão é abordada sob o ponto de vista das emoções, sensações e experiências que correspondem a esse âmbito; ou seja, são questões abordadas a partir de uma perspectiva que se considera, em geral, *privada*.

Assim, a discussão sobre a possibilidade de uma linguagem privada em Wittgenstein é central para este trabalho, pois permite problematizar uma concepção de linguagem amplamente difundida no senso comum, segundo a qual as palavras designariam objetos ou estados internos ocultos no sujeito. Expressões cotidianas frequentemente evocam uma perspectiva cartesiana³², marcada pela crença em um — por assim dizer — “lado de dentro” onde estariam armazenadas as emoções, os pensamentos e as experiências; ou, ainda, pela compreensão do ser humano como uma máquina que reage aos acontecimentos de maneira previsível, à semelhança de um computador diante de uma equação³³. Em contraposição a essa visão, a filosofia de Ludwig Wittgenstein procura dissolver tais concepções ao tratar a linguagem como uma prática inserida em *jogos de linguagem*, nos quais o significado das expressões depende de seus diferentes usos e das formas de vida em que se encontram.

A estratégia dos *jogos de linguagem* auxilia na compreensão do funcionamento da linguagem, demonstrando que este não se dá por meio da ideia de que as palavras possuem essências definidas ligadas a objetos, o que lhes forneceria um significado imutável. Pelo contrário, o filósofo austríaco propõe que as palavras, frases e expressões possuem um sentido conforme o contexto de uso. Assim, afirmar que “o vulcão explodiu” ou que alguém “explodiu de raiva” são sentenças que possuem sentidos diferentes, mesmo que o verbo “explodir” esteja no centro do enunciado. Nesse momento, cabe chamar a atenção justamente para o fato de que as *Investigações Filosóficas* apontam para uma concepção de linguagem que possibilita expressar emoções, sensações e sentimentos; ou seja, um *jogo de linguagem* que possibilita falar de algo sob um ponto de vista subjetivo, no qual o sujeito relata emoções que somente ele sente. Este ponto pode parecer paradoxal em relação ao aspecto público da linguagem apresentado anteriormente; porém, é aqui que se percebe com mais clareza a relação entre a linguagem e o *mundo interior* e, principalmente, nota-se que o fato de existirem emoções, sensações e sentimentos privados não significa que a linguagem seja

32 Essa perspectiva cartesiana já foi discutida no primeiro capítulo, quando afirmamos a existência de um certo legado cartesiano que leva os termos referentes aos sentimentos e às sensações a serem compreendidos a partir da ideia de consciência como uma substância que guarda conteúdos em seu interior.

33 Essa questão também foi abordada no primeiro capítulo, quando discutimos o problema do Funcionalismo.

incapaz de comunicá-los. “A frase: ‘sensações são privadas’ é comparável a: ‘paciência se joga sozinho’” (Seção 248), como afirma Wittgenstein, sem esquecer que “Um ‘processo interior’ necessita de critérios exteriores” (Seção 580). Com isso, entende-se que o fato de existirem sensações às quais somente o portador possui um acesso imediato não significa que os critérios para a identificação dessa sensação sejam dados por algo inato, como ideias que já nascem com o indivíduo.

É a partir do contato com os outros que se formula a linguagem e suas regras de funcionamento, regras essas que são corrigidas no âmbito público. Desse modo, aprende-se a nomear todo e qualquer sentimento que se possa ter. Contudo, os critérios que levam a nomear algo como tristeza, dor, alegria ou ansiedade são dados a partir do que outras pessoas ensinam, a partir de uma expressão natural daquele sentimento. A questão do chamado *mundo interior* torna-se, então, inseparável de um ponto: a assimetria entre a primeira e a terceira pessoa. Como já desenvolvido nos capítulos 2 e 3, Wittgenstein apresenta, nas seções 243 a 315, o que fica conhecido na filosofia como o *argumento da linguagem privada*, no qual o filósofo traz reflexões sobre como se usam expressões do tipo “sei que tenho dores”, mostrando que não se trata de um saber epistemológico, mas sim de saber por *sentir* as dores. A questão que se coloca aqui é que, quando se relatam as dores que se têm, estas são expressas, enquanto outra pessoa, ao mencionar essas mesmas dores, as está descrevendo.

Pretende-se aqui ressaltar que, ao afirmar que a linguagem não é privada, não se nega a existência de uma privacidade — algo individual que a pessoa possa escolher não compartilhar com outros. A privacidade não está na linguagem, mas naquilo que o indivíduo opta por compartilhar ou manter para si. Assim, a privacidade existe quando a pessoa finge não estar sentindo dor, não a expressa e não a descreve a mais ninguém; pois, ao expressar as dores, outros poderão compreender o assunto abordado, mesmo que aquele que ouve o relato não sinta a mesma dor. É comparável a questionar alguém sobre um determinado prato e obter a resposta: “está doce demais”. Mesmo sem provar, é possível compreender o que se pretende dizer com a afirmação diante de uma fatia de bolo, por exemplo. Da mesma forma, é possível compreender a frase “estou com dor de cabeça” sem que seja necessário sentir a mesma dor. Quando se afirma “estou com dor”, não se faz a afirmação com base em uma observação, mas a partir de uma experiência imediata, que não é comunicável. O critério que permite compreender o que significa “estar com dor” não reside em um acesso privilegiado a um conteúdo mental, mas no modo público de uso da linguagem. O outro não precisa sentir a dor alheia para compreendê-la, assim como não é preciso adivinhar um estado interno oculto para compreender a expressão de quem chora, se contorce ou verbaliza um mal-estar. Há, portanto,

um descompasso inevitável entre o que pode ser verbalizado em primeira ou em terceira pessoa: na primeira pessoa há expressão, enquanto na terceira há uma descrição. Esse descompasso não constitui uma barreira intransponível na comunicação, mas é um aspecto constitutivo da prática linguística. É a partir desse ponto que se pode compreender como Freud, ao propor uma teoria do *inconsciente*, não está descrevendo um espaço oculto, mas pode ter estabelecido um novo jogo de linguagem, com regras próprias, que reorganiza a maneira de falar sobre *sintomas*, *sonhos*, *chistes* e *atos falhos*.

Neste ponto, cabe refletir novamente sobre a psicanálise de Freud e seu conceito de inconsciente. Ao descrever o *inconsciente* no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (2019, p. 586), Freud afirma: “A ideia que nos é apresentada é a de uma *localidade psíquica*. Deixemos de lado que o aparelho psíquico em questão também nos é conhecido como preparado anatômico e evitemos ceder à tentação de determinar anatomicamente a localidade psíquica”. Tal citação permite compreender que, quando o autor se refere ao *inconsciente*, não está aludindo a um local no cérebro ou no indivíduo que guarda os desejos reprimidos. Nota-se, ainda, que não se refere ao *inconsciente* como um adjetivo, mas sim como um substantivo; isto é, o inconsciente não é um estado no qual a pessoa se encontra — como estar desacordada ou fora de si —, nem mesmo o oposto da consciência. Enquanto substantivo, o *inconsciente* passa a ser, nas palavras de Freud, uma *instância psíquica*. Porém, a forma como Freud se refere ao *inconsciente* provoca a sensação de algo guardado e escondido. Isso ocorre devido ao uso de termos como: desejos reprimidos, recalque, sonhos que se manifestam de modo simbólico e sintomas desconfortáveis cuja causa a paciente desconhece. Portanto, torna-se necessário pensar o *inconsciente* a partir de um *jogo de linguagem* da psicanálise, pois é comum a afirmação de que a psicanálise é uma “*psicologia das profundezas*”. Embora no senso comum se tome o termo “*profundeza*” como algo escondido, defende-se aqui que a “*profundeza*”, nesse caso, designa algo que é complexo, como quando se refere a uma determinada obra literária como “*profunda*”.

No primeiro capítulo, foi apontada a questão do senso comum na formulação de determinadas ideias sobre o *mundo interior*. Certas expressões cotidianas remetem frequentemente a ideias do *interior* como algo situado no “lado de dentro” ou mesmo como objetos guardados no cérebro. Sem a pretensão de retomar essa questão detalhadamente, objetiva-se apenas apontar agora como o senso comum influencia o modo como se percebem essas relações entre interno e externo. Como a linguagem é aprendida de modo *público*, a partir de regras de funcionamento, conseqüentemente, quando a linguagem cai em alguma confusão conceitual, ela será usada a partir dessa confusão. Ou seja, quando não se

compreende a linguagem a partir de um *jogo* e se passa a tomá-la como literal em toda situação, a confusão acompanhará as regras de uso. Assim, quando alguém afirma que há um “lado de dentro” que guarda os sentimentos e essa afirmação não é tomada como uma metáfora, passa-se a acreditar em uma consciência substancial que guarda sentimentos do mesmo modo que uma caixa pode guardar besouros. Um dos pontos abordados por Wittgenstein ao longo de sua obra é a questão pela qual se deve refletir sobre o uso que se faz da linguagem. Na seção 111, o filósofo afirma que: “Os problemas que provêm de uma má interpretação das nossas formas de linguagem têm o caráter da profundidade. São inquietações profundas; enraízam-se tão profundamente em nós quanto as formas da nossa linguagem e o seu significado é tão grande quanto a importância da nossa linguagem”. Na seção 109 ele já havia afirmado que:

O certo era que nossas considerações não podiam ser considerações científicas. A experiência ‘de que se pode, contra o nosso preconceito, pensar isto ou aquilo’ – seja o que for que isto signifique – não podia nos interessar. (A concepção pneumática do pensar.) E não devíamos propor nenhuma teoria. Não pode haver nada hipotético em nossas observações. Toda explicação tem que sair e colocar só a descrição no seu lugar. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes, é claro, não são empíricos, mas são resolvidos mediante um discernimento sobre o modo de funcionamento da nossa linguagem, e de uma maneira que este seja reconhecido: contra um impulso a não compreendê-lo. Estes problemas são resolvidos não pela apresentação de novas experiências mas pela composição do que é há muito conhecido. A filosofia é uma luta contra o feitiço da nossa compreensão pelos meios da nossa linguagem.

Assim, compreende-se que Wittgenstein propõe que os problemas filosóficos sejam tomados a partir do uso que se faz da linguagem, sendo possível desfazer tal *enfeitiçamento* por meio de uma análise conceitual, como em uma *terapia dos conceitos*³⁴. Essa questão é importante, pois é justamente nesse ponto que se torna possível desfazer certas confusões conceituais que causam o que foi apontado anteriormente: a ideia de que, quando se faz referência ao *mundo interior*, ao *inconsciente* ou a *desejos reprimidos*, haveria uma referência a objetos que estão dentro de algum lugar — sendo esse lugar o corpo, o cérebro ou a consciência. O que torna a linguagem filosófica diferente da linguagem do senso comum é a análise que se faz em relação ao uso dos termos, compreendendo cada palavra a partir do seu jogo de linguagem. Portanto, não é propriamente errado falar em um “lado de dentro”, mas a questão reside em como se utiliza esse termo no cotidiano. Do mesmo modo, tais questões podem ser aplicadas à psicanálise.

34 O termo *terapia dos conceitos* é utilizado por comentadores de Wittgenstein para caracterizar o procedimento filosófico desenvolvido pelo autor, especialmente no que diz respeito ao esclarecimento de confusões conceituais e à dissolução de problemas filosóficos decorrentes do uso da linguagem.

Como já mostrado no capítulo anterior, a psicanálise tem como método um questionamento sobre o uso de certos termos pela paciente. Assim, quando alguém afirma estar ansiosa, ocorre um questionamento sobre o que essa paciente pretende dizer com “ansiosa”, pois faz parte do trabalho da psicanalista fazer com que a paciente fale sobre o que sente. Não se tomam as palavras utilizadas como detentoras de um significado fixo, mas sim dentro de um jogo de linguagem próprio da paciente. Além disso, o objetivo é que a pessoa escute a própria fala e consiga refletir sobre o modo como utiliza os termos, esmiuçando o que se toma como uma certeza. Aqui é possível pensar na aplicação de um diálogo que funciona a partir da assimetria entre primeira e terceira pessoa, sendo o trabalho da analista não aceitar qualquer tipo de explicação ou conceito de imediato, mas questionar o uso daquela expressão, compreendendo de que modo a paciente emprega aquele conceito. Ao ser questionada com frases do tipo “O que você quer dizer com isso?”, a paciente realiza uma espécie de *terapia dos conceitos*, usando também o método da *associação livre* para buscar formas de expressar seus sentimentos, trazendo tanto situações concretas quanto analogias; ou seja, *aprofunda* a questão, tratando as palavras utilizadas de um modo mais detalhado — um outro modo de usar o termo “profundo” sem insinuar que algo está escondido. É assim que a paciente passa a se dar conta de coisas que antes nem percebia. É como quando se passa todos os dias pelo mesmo lado da rua pelo fato de haver sombra e, um dia, ao andar do outro lado da via, nota-se que são sacadas dos apartamentos que faziam aquelas sombras. Tais apartamentos não haviam sido notados anteriormente, apesar de se caminhar sempre sob sua sombra.

Aqui há uma privacidade que é exposta, ou seja, passa a ser pública para que, após ser expressa, se inicie o processo de descrição dos fatos, dos sentimentos e das palavras. Do mesmo modo, os *chistes*, *atos falhos* e *sonhos* que surgirem poderão ser questionados. É a partir disso que a psicanalista realizará, posteriormente, sua interpretação. É também por esse motivo que a interpretação não pode ser imediata, nem ocorrer em uma primeira sessão, pois é na *repetição* — conforme mencionado anteriormente — que os questionamentos e a análise dos termos serão efetuados. Como ilustra uma conhecida anedota entre psicanalistas: a paciente repete, repete, repete, repete, repete e então elabora. Contudo, a elaboração não ocorre apenas pela repetição em si, mas porque há uma análise sobre tal repetição.

Assim, para finalizar esta parte, é importante ressaltar que os *chistes* e *atos falhos* não surgem apenas na clínica psicanalítica, mas tornam-se públicos frequentemente nas mais diversas situações: no trabalho, nas amizades, com a família ou em qualquer relação. Tanto os *atos falhos* quanto os *chistes* acabam por revelar algum modo de pensar que se pretendia manter oculto. Portanto, não se pode considerar o *inconsciente* como algo estritamente

escondido, pois ele se mostra a todo momento, mesmo quando o sujeito não pretende expor suas ideias. Assim, a privacidade do inconsciente não é do tipo que se oculta nas *profundezas* de uma mente que guarda conteúdos desconhecidos por ela mesma, mas é do tipo que se encontra atrás de uma porta que pode ser aberta a qualquer momento. Se “Um ‘processo interior’ necessita de critérios exteriores” (Seção 580), isso significa também que o inconsciente surge a partir das vivências cotidianas, situações familiares e sociais, que tornam cada indivíduo um sujeito de subjetividade única. O modo como a situação é internalizada é que dará o tom pelo qual essa subjetividade pensará a si mesma e ao mundo à sua volta. A partir do que foi exposto até o momento, segue-se agora para a conclusão sobre o que se define como *mundo interior*.

5.4 AFINAL, O QUE É MUNDO INTERIOR?

Desde o primeiro capítulo do presente trabalho, foram questionadas, analisadas e demonstradas questões relacionadas à filosofia e à psicanálise, à linguagem e ao *inconsciente*, com o objetivo de relacionar toda essa temática com o *mundo interior*. Até o momento, nota-se que tanto a linguagem quanto o *inconsciente* são formados a partir do que é público; entretanto, isso não significa a inexistência de uma certa privacidade em ambos os casos. A linguagem é aprendida de forma pública, mas também se cria um sentido próprio a partir de experiências individuais e, aos poucos, torna-se possível estabelecer um *jogo de linguagem* particular, no qual as expressões possuem significados derivados de vivências específicas. Assim, não é possível finalizar o presente trabalho sem questionar: afinal, o que é *mundo interior*? Como Wittgenstein apontou, a questão é complexa e não se pretende reduzi-lo ao *inconsciente*. Diante de tantas áreas de conhecimento que podem tratar esse tema a partir de suas próprias formas de produzir saber, seria audácia acreditar ser possível responder a essa questão de um único modo e resolver todos os problemas acerca do tema. Nesse sentido, o que se denomina *mundo interior* não é um domínio fechado, autossuficiente e inacessível, mas uma maneira de organizar experiências que só se torna inteligível no interior de formas de vida, as quais são experienciadas na individualidade ao mesmo tempo que são compartilhadas socialmente.

A interioridade, tal como concebida, é tecida por práticas, expressões e critérios exteriores, seja da vida em sociedade ou das vivências particulares. É por meio da aprendizagem da linguagem que se passa a nomear sensações, a falar de sentimentos e a distinguir nuances emocionais; com isso, o que parecia *privado* e dependente de uma

introspecção para ser acessado mostra-se, em larga medida, dependente do que é *público*. Ao dissolver a ideia da linguagem com um significado fixo, Wittgenstein abre caminho para repensar os modos como a filosofia e a psicanálise utilizam conceitos que fazem referência à vida mental. Se não há um “dentro” que garanta, por si, a significação, resta investigar como as práticas discursivas — inclusive aquelas próprias ao campo psicanalítico — constroem modos de falar, de interpretar e de dar sentido às experiências subjetivas. Não se designará o que é o *mundo interior*, mas defende-se o *inconsciente* como uma das manifestações desse âmbito, que aparece por meio da linguagem e não é acessado por uma introspecção. O processo introspectivo pode até fazer parte de um modo de acesso ao *mundo interior*, mas, pela ótica do presente trabalho, talvez só faça sentido se for posterior ao trabalho realizado na análise, por meio da *terapia dos conceitos*.

Assim, para a conclusão do presente trabalho, retoma-se um termo dos primórdios da psicanálise: *a cura pela fala*. Se “o filósofo trata uma questão como uma doença” (Seção 255) e a *terapia dos conceitos* é a sua cura, do mesmo modo é possível encontrar algum tipo de alívio para as dores ou mesmo um novo significado para as vivências quando se passa por essa análise mais rigorosa sobre a linguagem. Aqui, não se toma a *cura* como um modo de estar adaptado à norma social, mas como uma reconstrução de sentidos que, antes fixos, agora são questionados, revistos e ressignificados. Nota-se uma ligação entre o modo como se usa a linguagem e o comportamento; ao questionar termos e conceitos cotidianos tomados como fixos e certos, remodela-se o agir. Ou seja, ao questionar o interno, adquire-se um novo modo de ação. Portanto, infere-se que, quando Freud afirma que os conteúdos *inconscientes* se tornam *conscientes*, trata-se de um jogo de linguagem para expressar: “antes não se havia refletido sobre o porquê de agir assim; agora, após uma análise rigorosa da história pessoal e de como ela moldou o comportamento, compreende-se e, a partir dessa compreensão, torna-se possível — ou não — alterar a ação”. Todavia, a questão não se apresenta de forma simples, o que indica a necessidade de investigações futuras.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação investigou o conceito de mundo interior a partir da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein e do inconsciente de Sigmund Freud. Ao longo do trabalho, demonstrou-se que há uma relação entre o inconsciente e a linguagem, evidenciando que tanto um quanto o outro não são privados, mas manifestam-se em diversos momentos. Afinal, é pela linguagem que se expressam sentimentos e sensações, sendo que alguns desses elementos podem fazer parte daquilo que se denomina mundo interior, do qual o inconsciente é uma das manifestações. Contudo, para se chegar a essas conclusões, foi importante demonstrar e relacionar diversos conceitos que envolvem essa questão; pois, apesar de agora parecerem claras, a temática do mundo interior está envolta em problemáticas filosóficas complexas.

Para o início do trabalho, ao longo do primeiro capítulo, foram explorados conceitos filosóficos, psicológicos e psicanalíticos, além de questões sobre o senso comum. O objetivo era demonstrar que o modo como essas áreas concebem a questão da interioridade e dos sentimentos humanos provém de um modo deturpado de usar a linguagem, referindo-se, por diversas vezes, a um “lado de dentro” de forma literal. Essa questão é denominada legado cartesiano, pois é a partir de René Descartes que a consciência passou a ser pensada como se fosse uma substância que guarda elementos em seu interior. Desse legado cartesiano derivam outros erros cometidos nesse mesmo sentido. Na psicanálise, por exemplo, atribui-se ao *inconsciente* um modelo substancial, semelhante à consciência cartesiana, acreditando-se que é ali que se guardam os desejos reprimidos. Para desfazer tais confusões, demonstrou-se como a concepção de linguagem de Wittgenstein explora essas questões a partir de um outro ponto: a linguagem a partir de uma visão panorâmica, ou seja, não sendo compreendida como detentora de um significado fixo, mas sim de um sentido que é atribuído ao contexto de uso do conceito. Assim, a linguagem deixa de ter uma essência fixa e passa a ser compreendida a partir de uma determinada forma de vida.

Em seguida, aprofundou-se a análise da filosofia da linguagem de Wittgenstein por meio de conceitos centrais das *Investigações Filosóficas*, especialmente o *argumento da linguagem privada*, os *jogos de linguagem* e a noção de *seguir regras*. O ponto de partida dessa discussão encontra-se na crítica à concepção agostiniana da linguagem, apresentada por Wittgenstein na abertura da obra. Segundo essa perspectiva, as palavras adquirem significado por meio de uma aprendizagem ostensiva, isto é, pela associação entre um termo e o objeto para o qual se aponta. Embora esse modelo seja adequado para diversos casos, ele se mostra

insuficiente quando aplicado às expressões que designam sensações e sentimentos. Afinal, se tais experiências não são objetos observáveis aos quais se possa simplesmente apontar, de que maneira se aprende a utilizar palavras como “dor”, “tristeza” ou “alegia”? A partir desse problema, evidenciou-se que o significado das palavras não decorre da correspondência com uma essência ou objeto interno, mas de seu uso nos diferentes *jogos de linguagem*. Isso implica reconhecer que a linguagem somente é possível porque se fundamenta em critérios públicos de aplicação e correção. Seguir uma regra, portanto, não consiste em uma interpretação privada, mas em uma prática compartilhada que torna possível o próprio funcionamento da linguagem. Nessa perspectiva, a ideia de uma linguagem estritamente privada revela-se insustentável, uma vez que, como afirma Wittgenstein, “um processo interior necessita de critérios exteriores” (Seção 580). Concluiu-se, assim, que o mundo interior não constitui um domínio autossuficiente e inacessível, mas uma dimensão que depende das formas de vida e dos *jogos de linguagem* por meio dos quais os sujeitos aprendem a expressar, reconhecer e compartilhar seus sentimentos.

No diálogo estabelecido com a psicanálise de Sigmund Freud, a pesquisa evidenciou que o *inconsciente* não deve ser compreendido como algo biológico, ou como um lugar oculto no qual pensamentos, lembranças e desejos permaneceriam armazenados. Ao contrário, ele somente se torna acessível por meio de suas manifestações, especialmente nos *sonhos*, nos *chistes* e nos *atos falhos*. A análise do *trabalho do sonho* mostrou, ainda, que os mecanismos de *condensação* e *deslocamento* transformam os desejos *inconscientes* em conteúdos manifestos, tornando possível sua interpretação. De modo semelhante, os *atos falhos* e os *chistes* evidenciam que aquilo que o sujeito pretende ocultar pode emergir justamente na linguagem. Assim, o *inconsciente* não se caracteriza pelo silêncio nem por uma existência isolada em um lugar físico no interior do sujeito, mas pela maneira singular como se manifesta e se deixa interpretar em suas diferentes formações. Nesse sentido, conclui-se que o inconsciente não constitui um lugar escondido, mas uma dimensão dinâmica da experiência humana que se revela na fala, na escuta e nas diversas formas de expressão do sujeito. Esses fenômenos demonstram que aquilo que se denomina mundo interior não permanece encerrado em uma esfera inacessível, mas se expressa continuamente na linguagem e em outras formas de manifestação da vida psíquica. Essa compreensão também se evidencia na própria prática clínica proposta por Freud. O método da *associação livre* pressupõe que a analisanda diga tudo o que lhe ocorre, sem selecionar ou censurar seus pensamentos, permitindo que o inconsciente se manifeste na própria cadeia associativa da fala. Em contrapartida, a *atenção flutuante* orienta a analista a escutar essas associações sem privilegiar previamente qualquer

elemento do discurso, favorecendo a emergência de sentidos que não seriam apreendidos por uma escuta guiada apenas pela intenção consciente. Em ambos os casos, não se trata de buscar um conteúdo oculto localizado em um suposto espaço interior, mas de acompanhar as diferentes formas pelas quais o *inconsciente* se manifesta na linguagem.

O último capítulo promove o diálogo entre os autores, focando na crítica ao desejo de generalidade e na distinção gramatical fundamental entre *causa* e *razão*. Wittgenstein questiona a pretensão de Freud em situar a psicanálise como uma ciência da natureza, sugerindo que ela opera mais como uma mitologia poderosa ao tratar motivações psicológicas singulares — razões — como se fossem leis mecânicas universais, ou seja, causas. Essa análise reconduz a investigação para o campo do sentido, no qual o *inconsciente* é compreendido não como um determinismo biológico, mas como uma rede de significados tecida na linguagem.

Conclui-se que o *inconsciente* e o *mundo interior* não são domínios ocultos ou “lugares” físicos, mas manifestações que emergem na superfície da linguagem por meio de *sintomas* e *repetições*. O encontro entre os autores permitiu sustentar que a *terapia dos conceitos*, de Wittgenstein, e a *cura pela fala*, de Freud, operam em sintonia ao transformar inquietações profundas em discernimentos sobre o funcionamento da própria linguagem e, como consequência, permitem que o indivíduo identifique e reconheça seus comportamentos, o que lhe causa sofrimento, motivos de determinadas escolhas; em suma, reconheça sua história. Reafirma-se, ainda, que o *inconsciente* é uma das manifestações do *mundo interior* que se expressa por meio da linguagem — e não por introspecção. Ao distinguir *razão* de *causa*, o trabalho reafirma que a experiência subjetiva só se torna inteligível dentro de formas de vida. O *mundo interior* é, em última análise³⁵, a maneira como se organizam as experiências, permitindo que o sujeito ressignifique sua história por meio da palavra.

35 Com a expressão “última análise” não quero afirmar um fim do debate, apenas o encerramento do presente texto.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Joel. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Coleção Passo a Passo).

BORGES, Marcos Alexandre. **Sobre o cogito como representação**: a relação de si a si na filosofia primeira de Descartes. 2009. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2009. Disponível em: https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2098/1/Marcos_Borges_2009.pdf. Acesso em: 14 set. 2025.

BOUVERESSE, Jacques. **Wittgenstein reads Freud**: the myth of the unconscious. Tradução de Carol Cosman. Prefácio de Vincent Descombes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. **O fim da cadeia de razões**: Wittgenstein, crítico de Freud. 1999. 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

CARVALHO, Marcelo. **Esclarecimento e prática**: gestos ostensivos nas Investigações Filosóficas e antes. Campinas: CLE-UNICAMP, 2015. p. 151–175.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. **O homem**. Tradução de Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009b.

DICIO. Matriosca. **Dicio**, Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/matriosca/>. Acesso em: 14 set. 2025.

DONAT, Mirian. **Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein**: uma análise do argumento da linguagem privada. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/items/07a80ac4-748d-44cd-8fb0-0b9f1a2ea83a>. Acesso em: 20 set. 2024.

DUNKER, Christian; IANNINI, Gilson. **Ciência pouca é bobagem**: por que psicanálise não é pseudociência. Prefácio de Tatiana Roque. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Josef Breuer. **Encyclopaedia Britannica**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Josef-Breuer>. Acesso em: 15 set. 2025.

FINK, Bruce. **Introdução clínica a Freud**: técnicas para a prática cotidiana. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

FOCHESATTO, Waleska Pessato Farenzena. A cura pela fala. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 36, p. 165–171, dez. 2011. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n36/n36a16.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

FREUD, Sigmund. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887–1904)**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a. (Obras completas, v. 4).

FREUD, Sigmund. A repressão (1915). *In*: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914–1916)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 12).

FREUD, Sigmund. Cinco lições de psicanálise. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 9: observações psicanalíticas sobre um caso de neurose obsessiva (“O Homem dos Ratos”)**, uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909–1910). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 219–259.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias à psicanálise (1916–1917)**. Tradução de Sergio Tellaroli. Revisão da tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Obras completas, v. 13).

FREUD, Sigmund. **O chiste e sua relação com o inconsciente**. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (Obras completas, v. 7).

FREUD, Sigmund. **O infamiliar**: seguido de O homem da areia de Ernst Theodor Amadeus Hoffmann. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. São Paulo: Autêntica, 2019b. (Obras incompletas).

FREUD, Sigmund. O início do tratamento (1913). *In*: FREUD, Sigmund. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911–1913)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. (Obras completas, v. 10).

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 13: Conferências introdutórias à psicanálise (1916–1917)**. Tradução de Sergio Tellaroli. Revisão da tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. **Psicopatologia da vida cotidiana e Sobre os sonhos (1901)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. (Obras completas, v. 5).

FREUD, Sigmund. **Psicopatologia da vida cotidiana**. Tradução de Elizabeth Brose. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. (Obras de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. *In*: FREUD, Sigmund. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911–1913)**.

Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Obras completas, v. 10).

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. **Estudos sobre a histeria**. Tradução de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Obras completas, v. 2).

FRÓES, Henrique; VIANA, Terezinha de Camargo. A noção de inconsciente nos primeiros textos de Freud: do cognitivo ao reino das sombras. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 4, p. 1334–1349, 2016. DOI: <https://doi.org/10.12957/epp.2016.33457>. Acesso em: 4 jun. 2025.

GARCÍA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

HACKER, P. M. S. **Wittgenstein**: sobre a natureza humana. Tradução de João Virgílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Coleção Grandes Filósofos).

HOLANDA, Lourival. Os manuscritos literários: memória em processo. **Manuscrita**: Revista de Crítica Genética, [S. l.], v. 3, n. 32, p. 10–22, 2017. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/signum/article/view/27588>. Acesso em: 15 set. 2025.

IANINNI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. A ordinária desordem do sujeito comum. *In*: FREUD, Sigmund. **Psicopatologia da vida cotidiana**. Tradução de Elizabeth Brose. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

JOHNSTON, Paul. **Rethinking the inner**. London: Routledge, 1993.

KENNY, Anthony J. P. **The metaphysics of mind**. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 1–16. Tradução e adaptação de Arturo Fatturi.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Coleção Filosofia Passo a Passo).

MARQUES, António. **O interior**: linguagem e mente em Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MEURER, César Fernando. Notas para um balanço atualizado da abordagem computacional da mente. **Veritas**, Porto Alegre, v. 69, n. 1, e44571, 2024. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2024.1.44571>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/44571>. Acesso em: 23 maio 2025.

MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise? **Natureza Humana**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 319–359, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://share.google/cBFsTWNqeF6j7PUzG>. Acesso em 15 set. 2025.

MUNDO EDUCAÇÃO. Sigmund Freud. **Mundo Educação**. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/psicologia/sigmund-freud.htm>. Acesso em: 14 set. 2025.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzano Filho. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Paideia).

PEREIRA, Daiane Lemes. **O conceito de jogos de linguagem nas Investigações Filosóficas**. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, 2022.

RHEES, Rush. Conversations on Freud. *In*: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Lectures & conversations on aesthetics, psychology and religious belief**. Edited by Cyril Barrett. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967. p. 41-52.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SIMANKE, Richard. **Psicanálise e filosofia**: um diálogo possível? 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas = Philosophische Untersuchungen**. Apresentação, tradução e notas comentadas de João José Rodrigues Lima de Almeida. [S. l.]: Wittgenstein Translations, 2022. DOI: <https://doi.org/10.55872/GOUO4768>.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief**. Edited by Cyril Barrett. Berkeley: University of California Press, 1966.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 2018.