

3 Wittgenstein

Este capítulo terá como foco o pensamento do filósofo anglo-austríaco Ludwig Wittgenstein. Assim como Austin, o autor foi selecionado por ter uma visão pragmatista da linguagem. O capítulo será dividido em três seções: a primeira apresentará de forma breve a visão tradicional da linguagem; a seguinte discorrerá sobre a visão wittgensteiniana da linguagem e da compreensão; e na última serão realizadas aproximações entre a obra de Wittgenstein e conceitos psicanalíticos.

3.1 A visão tradicional da linguagem¹

É importante começarmos esta parte do presente trabalho falando um pouco sobre a visão tradicional da linguagem, “contra” a qual — uso a preposição entre aspas pois não há necessariamente um embate com a tradição, mas, talvez, um desvio — se colocam as duas visões que serão apresentadas. Aquele ponto de vista tradicional é o que nos acompanha, que está em cada um de nós, no senso comum. É como provavelmente qualquer um responderia se perguntado sobre a linguagem. O marco inicial dessa visão da linguagem que predomina até hoje remonta à Grécia antiga, da era clássica, por volta do século VI a.C., juntamente com o nascimento da filosofia.

Começemos pela nomeação: vamos chamar essa visão de *representacionista* e dizer que ela é fundamentalmente platônico-aristotélica. Aqui reduzirei a visão como um todo aos aspectos que julgo mais importantes e que vêm se manifestando em diversos pensamentos de diferentes autores ao longo da história, mas focando nos escritos de Platão e Aristóteles.

É chamada de representacionista porque, de acordo com essa visão, a linguagem seria uma *representação* das coisas no mundo. Dois são os parâmetros principais que destacarei aqui: a relação nome-coisa; e a linguagem como instrumento. Desenvolvamos.

¹ Esta seção foi baseada no texto de Martins, 2004.

Começemos por Platão. Esse filósofo grego desenvolveu o que se chama a Teoria das Ideias, a qual consiste no seguinte (lembrando que, aqui, estou sendo reducionista): é o extremo do essencialismo, visada em que as coisas tal como as percebemos fazem parte de um *mundo sensível*, que seria o mundo em que vivemos, o mundo das coisas, das folhas, das paixões etc.; para além desse mundo, haveria um *mundo inteligível*, que seria o local onde viveriam as essências das coisas do mundo sensível, as ideias ou formas originais e perfeitas. O mundo palpável seria o mundo de tudo o que é corpóreo, imperfeito, ao alcance dos sentidos. Já o mundo das ideias seria o mundo das coisas em si, que estaria ao alcance, em princípio, do intelecto, como uma outra dimensão do real que não pode ser captada pelo sentidos. Essas essências, para Platão, existem em algum lugar que não nas coisas nem nos indivíduos; elas existem numa dimensão intemporal e universal.

A filosofia clássica grega de Platão e Aristóteles, como se verá mais adiante, tinha por objetivo chegar, de alguma forma, à verdade. Eles acreditavam na existência de uma verdade essencial e sua finalidade era iluminá-la. E também acreditavam que era para dizer a verdade que a linguagem existia.

Para Platão, o sentido de um enunciado é a parcela da realidade que ele descreve, um enunciado é a descrição do estado das coisas. Ou seja, a linguagem verbal tem função de *representar* o real. A linguagem é um instrumento que se utiliza para dizer o real. Falar, para o filósofo, é, como qualquer outro verbo (como cortar ou comer), uma ação, e uma ação é uma coisa no mundo, ou seja, segue o modelo de uma essência situada no mundo das formas ideais. Isso significa que falar tem sua própria essência, ou seja, há um modo natural em que as coisas devem ser ditas. E como é que se faz para dizer as coisas? Através da linguagem, esse instrumento natural do falar. Para Platão, a função *essencial* da linguagem é informar sobre as coisas.

A linguagem, como um instrumento por meio do qual se realiza uma ação, deve transcender a nós humanos e nossas opiniões e dizer a realidade para além do mundo palpável. A função das palavras é a de representar a realidade essencial, extralinguística, das coisas.

Aristóteles teve um pensamento diferente de Platão, mas os dois também em muito convergem. Além de convergirem, os pensamentos dos dois filósofos, em alguns pontos, se complementam, tendo com isso gerado o conhecido adjetivo

“platônico-aristotélico”, que diz respeito não somente ao movimento intelectual que se deu na Grécia antiga, como também à perspectiva que influencia e domina o pensamento ocidental até os dias atuais.

Normalmente, a perspectiva aristotélica da linguagem é conhecida como *mentalista*. Aristóteles, assim como Platão, acredita que as palavras se ligam a algo de extralinguístico, porém ele discorda da teoria das ideias, para ele não há concretamente um mundo transcendental onde vivem as essências. O que acontece para ele é que o intelecto humano abstrai das coisas particulares uma essência universal. Daí o nome mentalismo, pois o filósofo acreditava que a essência partia da mente.

O que mais difere do platonismo na teoria aristotélica da linguagem é o seguinte: para Aristóteles, a linguagem é primeiramente subordinada ao *logos*, ao órgão racional da mente humana. O filósofo acreditava que a linguagem representava, não diretamente as coisas no mundo, mas as impressões que essas coisas deixavam no espírito dos homens. E tais impressões eram comuns a todos os homens, uma vez que a razão que sobre eles impera é uma só.

Aristóteles cria então uma tríade, diferente da díade platônica linguagem-realidade; para ele o que havia era linguagem-espírito-real. Ou seja, o mundo gera um efeito no homem, e a linguagem existe para dizer esse efeito — o que significa que o real aristotélico não é dividido em dois mundos, como o platônico, ele é um só. E é o que afeta o homem, e essa afecção, por sua vez, é a essência que a linguagem diz, representa.

Alguns pontos devemos extrair desses dois pensamentos como o que ficou na tradição. A relação nome-coisa, ou seja, a língua como uma nomenclatura do mundo. Linguagem instrumento que se usa para dizer as coisas, para dizer o mundo. Isto é, a linguagem tem uma relação com o extralinguístico, ela é aquilo que o homem usa para representá-lo, para dizer um fora dela. A linguagem é instrumento do homem e é forma de representação do mundo.

3.2 As investigações filosóficas de Wittgenstein

Nesta parte apresentaremos alguns traços do que se conhece como o segundo Wittgenstein, traços que serão relevantes para o presente trabalho. A obra do filósofo austríaco costuma ser dividida entre o que se chama de o primeiro Wittgenstein, do *Tractatus logico-philosophicus* (1922), e o segundo, das *Investigações filosóficas* e outros trabalhos também publicados após sua morte. Aqui focaremos apenas no segundo Wittgenstein.

O foco do *Tractatus* era a filosofia da linguagem, e ele exerceu grande influência sobre o positivismo lógico. Porém, a partir de por volta de 1936, Wittgenstein começou a rever sua filosofia da linguagem, e foram as anotações desse período, até sua morte em 1951, que formaram duas de suas grandes obras póstumas: as já referidas *Investigações* e as *Observações sobre os fundamentos da matemática* (1956). Nas primeiras foram reunidos os pensamentos do filósofo sobre a linguagem da vida cotidiana, a linguagem comum. E essa obra é que aqui nos será de maior interesse.

Helena Martins define a frase “carro-chefe” da teoria do segundo Wittgenstein como “o difundido (e gasto) slogan wittgensteiniano ‘o significado está no uso’” (Martins, 2000, p. 20). Nesta seção tratarei dessa e de outras importantes ideias presentes nos trabalhos de Wittgenstein a partir das *Investigações filosóficas*.

Primeiramente devemos esclarecer que Wittgenstein não criou uma teoria geral da linguagem nem tinha como propósito estabelecer uma visão científica em torno do funcionamento da linguagem. Seus escritos são “reflexões pontuais de natureza *conceitual*, subordinadas a um projeto filosófico mais amplo do que aquele de dar conta do fenômeno da linguagem”; suas “considerações acerca da linguagem são [...] instrumentos para a realização de um plano mais amplo: desvelar o equívoco fundamental de uma certa empreitada intelectual humana, a saber, a especulação filosófica sobre o que as coisas são, a busca da determinação de suas essências” (*ibid.*, p. 20-21). Ou seja, Wittgenstein estabeleceu uma teoria anti-essencialista que ia contra a tradicional visão da linguagem, como descrita na seção anterior.

Como tratamos na seção 3.1, a tradicional visão da linguagem supõe que as palavras dizem algo de extralinguístico, podendo este ser algo real ou mental,

mas, de todo modo, algo que tem alguma existência física para além da linguagem em si. Essa entidade de fora da linguagem garante a possibilidade de se reconhecer uma palavra como aquilo que ela “seria”, evitando a problemática dos múltiplos sentidos que um mesmo significante pode ter, isto é, palavras seriam nomes (únicos e apenas) de uma coisa determinada. Wittgenstein chama essa tendência de *reducionismo* da linguagem ao paradigma nome-coisa, e combate essa visão.

Sobre o assunto, Martins diz o seguinte:

Pode-se dizer, em resumo, que, na sugestão de Wittgenstein, a imagem de linguagem que subjaz a teorias filosóficas de inclinação essencialista articula os seguintes pressupostos: (a) os significados são entidades autônomas; (b) a função precípua da linguagem é representar tais entidades, servir-lhes de sinal; (c) aprender uma língua envolve nuclearmente adquirir nomes para significados e regras para combiná-los, supondo-se aí a posse prévia de uma espécie de linguagem do pensamento; (d) a interação verbal envolve centralmente operações mentais de tradução e interpretação; (e) tais operações são guiadas por um sistema de regras ou mecanismos bem definidos, que pré-determinam as possibilidades de uso concreto da linguagem.

[...] Deve-se compreende[r a descrição acima] [...] como uma imagem proto-teórica *subjacente* a teorias em geral muito mais sofisticadas, que, em suas múltiplas versões, acabam, de um modo ou de outro, esposando a ideia básica de que a estabilidade semântica das palavras decorre de elas *representarem* regularmente algo que lhes é exterior. Wittgenstein vai procurar subverter essa imagem. (*ibid.*, p. 26)

Para realizar tal subversão, Wittgenstein nos alerta que determinar os limites do significado de um nome é tarefa difícil não só nas palavras como “ser” ou “eu”, que já rechearam tantas reflexões filosóficas, mas também nos conceitos mais “simples”, como “mesa”, “maçã” ou qualquer outra palavra. Isso se dá porque não há, para cada palavra, um núcleo único e fixo de significado. Pelo contrário, os diferentes sentidos e usos de um termo são múltiplos e não se organizam de forma estável e coerente. Ou seja, é tarefa árdua tentar estabelecer o que é absolutamente uma palavra. E com esse argumento o filósofo nos convida a acompanhá-lo em sua crítica ao reducionismo semântico.

§19. [...] E imaginar uma língua é imaginar uma forma de vida.

§23. [...] Falar uma língua é parte de uma forma de vida. (Wittgenstein, 1994)

Como podemos ver nesses dois parágrafos retirados das *Investigações*, a visão wittgensteiniana da linguagem é a de que ela é uma *forma de vida*. Para o autor,

não há nada anterior à prática linguística, a linguagem não é um instrumento, como na visão tradicional, mas, sim, um aspecto indissociável da prática de atividades quaisquer.

É considerando indissolúvel o vínculo entre a linguagem e as atividades humanas [...] que Wittgenstein sustenta que o significado das expressões linguísticas tampouco pode ser compreendido como uma propriedade dessas expressões que independe de seus *usos* em certos contextos. (Martins, *op. cit.*, p. 28)

E é aí que entra o tal gasto *slogan* wittgensteiniano: “O significado está no uso”. Ou seja, as palavras só ganham sentido quando usadas na prática.

Para dar início ao seu questionamento acerca do posicionamento tradicional em relação à linguagem, Wittgenstein, no princípio das *Investigações*, narra um trecho das *Confissões* de Santo Agostinho sobre o aprendizado de uma língua. O filósofo questiona se realmente, como descreve o santo, aprender uma língua se dá aprendendo a nomear as coisas. Para Wittgenstein, a nomenclatura não é o aprendizado da língua, o significado não é algo de real ou mental, não é algo para que a palavra aponta, uma referência, mas, “talvez, aprender o significado de uma expressão linguística seja algo que não se dissocia de aprender a tomar parte nas formas de vida de que ela participa” (*ibid.*, p. 31). Stanley Cavell concluiu o seguinte sobre o assunto:

Ao “aprendermos uma língua” não aprendemos apenas quais são os nomes das coisas; mas o que é um nome; não apenas a forma para expressar um desejo, mas o que é expressar um desejo; não apenas qual é a palavra para “pai”, mas o que é um pai; não apenas a palavra para “amor”, mas o que é o amor. Ao aprendermos uma língua, não aprendemos somente a pronúncia dos sons ou sua ordem gramatical, mas as “formas de vida” que fazem desses sons as palavras que são, que fazem com que realizem os feitos que realizam – nomear, chamar, apontar, expressar desejo ou afeição, indicar uma escolha, uma recusa, etc. (Cavell, 1979, p.177-8, *apud* Martins, *op. cit.*, p. 31)

E, como vimos nos trechos das *Investigações* citados mais acima, em §19 e §23, aprender uma língua não é adquirir um meio de representação, mas, sim, uma prática. É aprender a participar dos *jogos de linguagem* que acontecem nas práticas humanas. Wittgenstein usa a expressão “jogo de linguagem” para dizer o seguinte:

§7. Chamarei também de “jogos de linguagem” o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. (Wittgenstein, *op. cit.*)

Falemos, então, de como se dá a compreensão na teoria wittgensteiniana. Em primeiro lugar devemos dizer que, para o autor, a compreensão é algo não-psicológico, isto é, a compreensão não consiste, de qualquer forma, em um processo mental. Isso não significa que ela não possa ser acompanhada de processos mentais, mas sim que eles não são necessários para que ela ocorra. A compreensão não é uma experiência mental, ela não se dá na mente.

Para acompanhar esse entendimento da compreensão, é necessário considerar-se a linguagem como uma forma de vida, uma *práxis*. Segundo essa concepção, compreender uma expressão linguística não será muito diferente “das formas como os falantes (re)agem nos jogos de linguagem em que a expressão comparece” (Martins, *op. cit.*, p. 33). Com isso, a compreensão sai da esfera mental, mas sem negar a existência dos processos mentais, ela não os exclui, só separa-se deles.

Esclareçamos, pois, o que Wittgenstein está a negar aqui. A compreensão supõe a posse de um cérebro com determinadas características e uma certa complexidade? Obviamente. A compreensão da linguagem depende da ocorrência de certos eventos neuronais no cérebro? Assim indica a neurociência. Quando compreendemos um enunciado, processos ou estados mentais concomitantes podem ocorrer? Sem dúvida: uma imagem mental pode me passar pela cabeça ou posso ter uma lembrança súbita da infância; ou ficar com vontade de rir; ou entristecer-me; ou entediar-me; ofender-me, etc. A compreensão de uma expressão é o evento que a acompanha (mesmo que necessariamente)? Não. É algum processo ou estado específico que ela deflagra ou ativa uniformemente nas mentes de qualquer um que a ouça? Não. É a concretização de uma disposição comportamental específica que ela causa uniformemente nos homens (organismos fisiológicos; autômatos linguísticos) sempre que é ouvida? De forma alguma.

[...] E o que é compreender uma língua? Na sugestão de Wittgenstein, algo como ser capaz de entrar em um *jogo*, uma noção com a qual “ele entende manifestar a prioridade da linguagem em relação às palavras, do discurso em relação ao conceito” (Barbosa Filho, 1973:88). Compreender uma sentença é, então, dominar uma *práxis*. Ou seja: não é decifrar um *algo* que a sentença isolada representa, mas ter algum domínio sobre os lances que ela pode desempenhar no jogo da linguagem como um todo. (*ibid.*, p. 33-34)

Tudo isso pode-se resumir no que diz Wittgenstein: “Compreender uma frase é compreender uma língua” (*op. cit.*, §199). Nesse quadro teórico, a compreensão é assumir que se faz parte de um jogo, de uma prática, que se segue uma forma de vida. Compreender uma língua é uma condição permanente, uma habilidade, um

modo de agir. E a determinação da compreensão se dá “[n]o modo como demonstramos essa compreensão na maneira como nos comportamos” (Martins, *op. cit.*, p. 34). Isto é, para que se dê a compreensão / para ser compreendida, a expressão que utilizamos deve estar adequada ao contexto em que é proferida.

Um outro ponto importante da teoria de Wittgenstein é o seguinte:

É preciso não esquecer que o jogo da linguagem é dizer o imprevisível — isto é: não se baseia em fundamentos.

Não é razoável (ou irrazoável)

Está aí – como a nossa vida. (*On certainty*, §559, *apud ibid*, p. 35)

Isso quer dizer que a linguagem é imprevisível, mas regida por regras. Regrada como todo jogo, mas com alguma permissão para quebrar algumas regras, mas de forma limitada. Imprevisível não no que diz respeito ao que se pode dizer com ela (apesar da infinitude de enunciados que se pode produzir numa língua, ainda assim há alguma previsibilidade no que se pode esperar que seja dito), mas às situações em que os enunciados ocorrem, as quais nunca serão as mesmas, os contextos nunca se repetem, e isso gera a constante renovação das situações de uso da língua.

Há mais um ponto a se tratar. É o seguinte:

§103. [...] Não há nenhum lá fora. Lá fora falta o ar – De onde vem isso? A ideia é como óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre tirá-los. (Wittgenstein, 1994)

Isso quer dizer que a linguagem não é paralela a nada, não há nada fora dela, e se houver, o que quer que seja não nos é palpável, lá nos falta o ar. Isso incide diretamente na relação que a tradição costuma fazer entre linguagem e realidade. Martins diz o seguinte:

Wittgenstein repudia justamente a ideia de que a linguagem e a realidade são dois domínios discretos, auto-contidos, havendo a necessidade de uma “ponte” para interligá-los. (Martins, *op. cit.*, p.38)

Ou seja, de forma alguma a realidade se faz representada na linguagem nem a linguagem incide de nenhuma forma sobre a realidade, que lhe é exterior. Nossos

óculos da linguagem nos permitem ver através dela e só, mas esses óculos não nos permitem ver o real, eles só nos dão o ponto de vista da linguagem.

Termino esta seção citando, novamente, Martins, no que significa aceitar a visão wittgensteiniana da linguagem:

Aceitar essa visão é ao mesmo tempo aceitar que o tipo de estabilidade atribuível ao significado não é maior nem menor do que aquele que podemos atribuir às formas de vida humanas com que a linguagem mantém laços mutuamente constitutivos. É aceitar que se trata de uma estabilidade contingente, muitas vezes elusiva, e sempre variável em função de circunstâncias históricas, culturais, biográficas, etc. É reconhecer que há regras no jogo da linguagem, mas que elas jamais funcionam para nós como uma garantia absoluta e antecipada de adequação e das consequências de nossos lances. É aceitar que, pelo menos no que diz respeito aos significados, não seguimos essas regras porque elas se fundam em propriedades *naturais* da realidade ou da mente, mas antes porque as *herdamos*, porque é histórica e culturalmente *normal* segui-las. Mais que isso tudo: é compreender que vislumbrar a contingência e a historicidade das regras não é o mesmo que estar em posição de capturá-las e mudá-las; é ver que o normal exerce sobre nós a força do natural. (*ibid.*, p. 39)

3.3

Um paralelo com a psicanálise: o sujeito, o simbólico e o Grande Outro

Nesta seção, analisarei as possibilidades de aproximações entre a teoria psicanalítica e a visão wittgensteiniana da linguagem como foi exposta em 3.2. Um ponto em que essa relação pode ser estabelecida, e o que escolhemos aqui focar, é a subjetividade.

Paulo Becker nos traz uma leitura interessante da subjetividade em Wittgenstein. Leiamos:

O segundo Wittgenstein, das “Investigações filosóficas” e outros trabalhos, traz uma concepção interessante do sujeito da linguagem, na medida em que aparece mais como função do que como autonomia psicológica. O seu estatuto não seria nem pré-linguístico, como uma entidade imaginária que se supõe a priori, nem pós-linguístico, no sentido de um sujeito produzido pela linguagem. Há uma gênese do sujeito na linguagem, onde tudo que possa ser da ordem do sujeito é ressignificado. Assim, há uma leitura estruturada do mundo e da realidade determinantes para o sujeito, e também daquilo que ele perceber como próprio, como demonstra Wittgenstein ao discutir a percepção da dor e das cores. O sujeito se constitui *no* jogo da linguagem [...] (Becker, 1992, p. 70 – grifos meus sublinhados e do autor em *itálico*)

Ou seja, o sujeito wittgensteiniano é um sujeito que tem a linguagem como forma de vida, por isso ele tem um papel *funcional*, ele exerce função de sujeito da linguagem, como o sujeito de uma oração, que se cria e se constitui na linguagem. Ele não é produto da linguagem, mas nela ele se ressignifica. Ele não é anterior nem posterior à linguagem, o sujeito é *na* linguagem.

Podemos imaginar que o sujeito lacaniano em muito se assemelha com isso. Normalmente associa-se esse sujeito como o sujeito do significante. Lacan diz o seguinte:

O significante é signo de um sujeito. Enquanto suporte formal, o significante atinge um outro que não aquele que é cruamente, ele, como significante, um outro que ele afeta e que é de fato sujeito, ou ao menos que possa sê-lo. É nisso que o sujeito se encontra ser, e somente para o ser falante, em ente cujo ser está sempre alhures como o mostra o predicado. O sujeito é sempre pontual e desvanecedor, porque ele só é sujeito através de um significante, e para um outro significante. (Lacan, *Encore*, p. 130, *apud* Auroux, 2001, p. 267).

Sylvain Auroux, sobre tal trecho, comenta:

Lacan deduz disso a tese que sustenta o seu trabalho: do ponto de vista do inconsciente, *o significante não representa o significado, ele representa o sujeito para um outro significante.* (idem)

Esse sujeito lacaniano em meio a significantes é o que mais se conhece da teoria lacaniana no que diz respeito ao sujeito. Um sujeito de linguagem que se vê deslizando junto à cadeia significante sobre a barra sob a qual deslizam os significados.

Mas Zizek nos dá um ponto de vista diferente sobre esse sujeito. O psicanalista esloveno nos traz o conceito do *sujeito interpassivo*. Discorramos então sobre esse sujeito. Começemos por conceituar a *interpassividade*.

Este termo traz seu sentido de “interatividade”, como um tipo de antônimo dela – o termo que Zizek usa é *uncanny double*. O autor explica e exemplifica a interpassividade da seguinte forma:

Think about the canned laughter on a TV show, when the reaction of laughter to a comic scene is included in the soundtrack itself. Even if I do not laugh, but simply stare at the screen, tired after a hard day’s work, I nonetheless feel relieved after the show, as if the soundtrack has done the laughing for me.

The other side of [...] interactivity is interpassivity. The obverse of interacting with the object (instead of just passively following the show) is the situation in which the object itself takes from me, deprives me of, my own passivity, so that it is the object itself that enjoys the show instead of me, relieving me of the duty to enjoy myself. (Zizek, 2007, p. 23-24)

Ou seja, a interpassividade é o fato do objeto tomar o lugar do sujeito na ação, o sujeito abre mão de desfrutar e deixa que o objeto desfrute de si mesmo, o sujeito ficando em posição passiva em relação a si mesmo, abrindo mão do ato mas não do desfrute em si, ele desfruta, mas passivamente através do objeto. Em vez de *inter-agir* com o meio, ele deixa que o meio, objeto, faça tudo por si só.

Cito aqui mais dois trechos do texto de Zizek para, com a ajuda deles, desenvolver mais sobre esse sujeito:

Almost every VCR aficionado who compulsively records movies [...] is well aware that the immediate effect of owning a VCR is that one effectively watches *fewer* films than in the good old days of a simple TV set. One never has time for TV, so, instead of losing a precious evening, one simply tapes the film and stores it for future viewing. Although [one] do[es] not actually watch the films, the very awareness that the films [one] love[s] are stored in [one's] video library gives [one] a profound satisfaction, and occasionally enables [one] to simply relax and indulge in the exquisite art of *far niente* – as if the VCR is in a way *watching them for me, in my place*. VCR stands here for the big Other, the medium of symbolic registration.

[...] those sounds like “Oops!” that we feel obliged to utter when we stumble or do something stupid [...] it is also possible for another person who merely witnesses our blunder to say “Oops!” *for us*, and it works. The function of the “Oops!” is to enact the symbolic registration of the stupid stumbling: the virtual big Other has to be informed about it. (*ibid.*, p. 24-25 – grifo meu em sublinhado)

Nessas duas passagens, Zizek nos esclarece como funciona a posição do objeto na interpassividade: ele é o Outro. Zizek diz que no caso da interpassividade “*I am passive through the Other*”, isto é, eu dou ao Outro o lugar do gozo na experiência, permanecendo nela em posição passiva. O VCR é o grande Outro que assiste ao filme em meu lugar; o outro indivíduo que anuncia o “*Oops!*” em meu lugar, realiza por mim a tarefa de anunciar ao Outro o tropeço que eu dei. Tomo aqui um espaço para lembrar que o grande Outro é essa instância imaginária com a qual eu me comparo, como vimos em 2.4.

A interpassividade é uma posição que o sujeito pode ocupar, posição em que ele se coloca passivo diante de si, gozando através do Outro. Ela não é uma condição necessária do sujeito, não é uma relação estabelecida e absoluta do

sujeito com o Outro, mas sim um efeito, consequência da sociedade pós-moderna, sobre a condição de sujeito.

Podemos aqui já começar a fazer um paralelo com a teoria de Wittgenstein. Lembremos alguns fatores da visão do filósofo sobre a linguagem: (a) a linguagem é uma forma de vida; (b) compreender uma língua é compreender uma forma de vida; (c) o que determina a compreensão é o modo como reagimos a uma expressão, a aceitação que ela recebe.

Retomo também um pouco sobre o grande Outro. Esse Outro é uma instância que dita a ordem do sujeito, é a medida do sujeito. Ele é uma instância do nível simbólico. O simbólico, como vimos em 2.4, é um dos níveis em que Lacan divide a realidade humana. Eles são: (i) o real, que consiste no que nos cerca mas que nos é inacessível, tudo aquilo que não pode ser simbolizado; (ii) o imaginário, que, num jogo de xadrez, como nos diz Zizek, seriam as formas e características das peças, ele é da ordem das ficções, o registro dessas ficções; (iii) o simbólico, a instância das regras do jogo, que é nada mais nada menos que a linguagem. Ou seja, esse Outro é uma instância da linguagem.

Se o simbólico (a linguagem) representa as regras do jogo, o jogo que vivemos, que dita nossas vidas, então podemos dizer que o simbólico é uma forma de vida. E o grande Outro seria, então, uma instância dessa forma de vida, a sociedade ocidental. A partir daí podemos refletir sobre esse sujeito interpassivo atuando nesta forma de vida.

Imaginemos um sujeito. Este sujeito trabalha e num determinado dia teve que sair mais tarde do trabalho. Sua esposa, que estava em casa, viu que passaria na TV um filme que, em sua opinião, o marido gostaria de assistir. Como ele não estava em casa, ela gravou o filme em videocassete. Ao chegar em casa, o sujeito se depara com a notícia de que o filme havia sido gravado para que ele o assistisse. Ele então vivencia o desfrute interpassivo de ter assistido o filme através do videocassete, o Outro que realizou a ação por ele. É bastante possível pensarmos que esse gozo que o sujeito vivenciou foi uma forma de *compreensão* do enunciado com que o sujeito se deparou (neste caso, a esposa anunciando que havia gravado em videocassete o filme para que ele assistisse). Ou seja, o sujeito se insere nessa forma de vida pois compreendeu uma frase dele – reagiu de forma aceitável a ela, e compreender uma frase é compreender uma forma de vida.

Continuemos com a visão de Zizek do sujeito lacaniano. Um outro conceito que concerne ao sujeito que Zizek estabelece é o *sujeito suposto crer* (SSC). Este conceito, por sua vez, diz respeito ao sujeito suposto saber (SSS) lacaniano.

Zizek explica o SSS a partir de uma anedota sobre um programa de TV cujo protagonista é um detetive (*ibid.*, p. 27). Imagine você telespectador de tal programa: você vê o crime acontecer e sabe quem é o criminoso. Quando o detetive do programa entra em cena, ele imediatamente suspeita quem é o criminoso, e a trama do resto do programa é a história de como o detetive faz para provar o que ele já desconfia desde o início, que determinado personagem é o criminoso. A sua relação com o detetive é uma relação com um SSS, o detetive assumindo o papel de SSS. Você sabe o fato, quem é o criminoso, e você sabe que o detetive sabe também, mas ele na verdade não tem certeza, quem sabe é você, ele está tentando provar uma teoria. Essa é uma relação que se estabelece na relação de transferência, o analista assumindo o papel de SSS. O analisando procura o analista com um problema. Ele não conta o problema, mas ele sabe que o analista sabe que ele tem um problema, mas quem sabe é o analisando, o analista é o SSS.

O caso do SSC é diretamente relacionado a isso. Zizek alerta que muitos leitores de Lacan não se dão conta de que, na verdade, o SSS é um fenômeno secundário em relação ao SSC. Ele afirma, ainda, que o SSC é um fator constitutivo do simbólico (*Ibid*, p. 29). O SSC é o seguinte:

Seeing a horseshoe on [Niels] Bohr's door, a surprised visitor remarked that he didn't believe in the superstition that it brought luck. Bohr snapped back: "I don't believe in it either. I have it there because I was told that it also works if one does not believe in it". (*ibid*, p. 30)

O SSC é, então, uma condição do sujeito em que o sujeito realiza uma prática mas sem realmente acreditar nela, somente para o agrado do Outro, porque esta prática faz parte da cultura. É o caso, como Zizek menciona, de muitos que praticam a religião mas não têm fé, apenas para manter a tradição. "Culture' is the name for all those things we practice without really believing in them, without taking them quite seriously" (*Ibid*, p. 31). Nesse trecho Zizek estabelece uma relação entre o SSC e a cultura, afirmando que a cultura é a prática sem fé, a atitude do SSC.

O sujeito interpassivo e o SSC são conceitos que Zizek usa para chegar a uma característica do simbólico, nuclear para nosso paralelo deste com a linguagem como forma de vida: seu *caráter não-psicológico*.

When I believe through another, or have my beliefs externalized in the ritual I mechanically follow, when I laugh by means of canned laughter, or do the work of mourning through weepers, then I accomplish a task that concerns my inner feelings and beliefs without really mobilizing these inner states. (*idem*)

Zizek fala de uma “identidade simbólica” e uma “identidade psicológica”, separadas por um espaço (que Lacan chama de castração simbólica). A identidade simbólica se constroi no simbólico, na linguagem, é a identidade que atua na forma de vida. É a identidade que se construiu no simbólico e diz respeito somente a ele.

Aqui o paralelo pode se dar pensando na compreensão, que para Wittgenstein é independente de processos mentais e não-psicológica. A compreensão, a manifestação perante uma expressão, pode ser associada à identidade simbólica, ela se daria nessa identidade; ela, de alguma forma, até seria essa identidade. Ao se compreender uma forma de vida, se assumiria uma identidade simbólica para nesta forma de vida passar a atuar.

Zizek dá um exemplo que pode nos ajudar a compreender isso: ele nos convida a supormos que somos pervertidos sádicos que sonhamos em bater em homens e estuprar mulheres. A partir do momento que não agimos dessa forma na sociedade, que criamos uma *persona*, um *simulacro* para viver em sociedade de forma aceitável, estamos compreendendo uma forma de vida e nos manifestando de forma a viver de acordo com ela.

Não é necessário ir tão longe e imaginar essa suposição, basta pensar nas conversas vazias que temos diariamente apenas por motivo de educação. Se um vizinho que pouco conhecemos nos pergunta “Como vai?”, mesmo estando doentes, cansados, estressados ou com qualquer outra sensação desagradável, muito provavelmente responderemos “Bem, obrigado”. Essa compreensão e reação não diz respeito a um processo mental complexo que nos permite acessar áreas do cérebro responsáveis pela capacidade de ser simpático ou o que quer que seja. Não que isso aconteça, mas essa resposta, que podemos até mesmo chamar de “automática”, é uma reação que demonstra que compreendemos e somos

capazes de viver determinada prática, nesse caso uma prática social. Ou seja, esse sujeito com identidade simbólica é um sujeito que vive uma determinada prática ou forma de vida.

Acredito que a visão wittgensteiniana da linguagem como forma de vida pode em muito ganhar com o conceito lacaniano do simbólico e tudo o que ele implica. Observando a partir do sujeito, pude realizar aproximações bastante interessantes entre as duas visões, mas isso também pode gerar questões. Como falamos na seção anterior, Wittgenstein repudia a ideia de que se possam construir pontes entre a linguagem e a realidade. E o simbólico lacaniano divide seu espaço conceitual com o *real* e o imaginário, formando a tríade da *realidade humana* que Lacan chamou RSI.

O “ponto de encontro” (aspeio a expressão pois não acredito que seja a melhor escolha para esse caso, não quero afirmar que haja um encontro, seria como um ponto de encontro virtual, onde o encontro, na acepção lacaniana de “relação sexual”, não necessariamente acontece) das instâncias do RSI seria o sujeito. Becker fala sobre essa relação entre real e linguagem – simbólico – quando discorre sobre a relação entre nome e coisa que se estabelece através da função subjetiva; função esta que colabora para a relevância de um sentido que recriaria o real (1992, p. 71-72).

Aqui é muito importante ressaltar que o real lacaniano não condiz com a realidade de Wittgenstein. Essa realidade é o mundo que nos cerca, as coisas ao nosso redor, é o que comumente chamamos de realidade. Já para Lacan, o conceito que ele estabelece de real diz respeito a um real palpável, mas que não pode ser simbolizado, como, por exemplo, a angústia, que é real, mas não está ao alcance dos sentidos, como a realidade.

Acho bastante difícil a afirmação de Becker, mas acredito que o sujeito possa estabelecer uma relação com real e simbólico / linguagem sem se transformar em uma ponte entre os dois. Até mesmo porque o real não é uma instância acessível ao sujeito e a linguagem é um bonde andando que o sujeito toma sem qualquer poder sobre seu caminho ou sua ordem. Ou seja, acredito que os paralelos do simbólico com a linguagem como forma de vida podem e devem ser feitos para o ganho das duas teorias.